

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Studies and Essays as Charisteria  
in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday,  
edited by Mikonja Knežević, in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović,  
Belgrade: Gnomon, Podgorica: Matica srpska 2021.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као χαριστήρια  
у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година,  
приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем,  
Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021.

---

# Philosophos – Philotheos – Philoponos

Студије и огледи као χαριστήρια  
у част професора Богољуба Шијаковића  
поводом његових 65 година

приредио

**Микоња Кнежевић**

у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем



Гномон Центар за хуманистику  
Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори  
Београд / Подгорица  
2021



# Philosophos – Philotheos – Philoponos

**Studies and Essays as Charisteria  
in Honor of Professor Bogoljub Šijaković  
on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday**

edited by

**Mikonja Knežević**

in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović



Gnomon Center for the Humanities  
Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori  
Belgrade / Podgorica  
2021







## Contents | Садржај

Пролог: Philosophos – Philotheos – Philoponos ..... 9

### Ἑλληνικά | Hellenica

Vitomir Mitevski: The idea of measure in Presocratics ..... 15

Ђурђина Шијаковић Маиданик: Post mortem живот: Представа  
Касандриног мртвог тијела у Еурипидовим *Тројанкама* ..... 23

Јована Раденковић, Гордан Маричић: *O miselle passer*: Смрт  
Лезбијиног врапца у четири српска превода ..... 40

Wolfgang Speyer: Einheit und Zweiheit, Ganzheit und Vielheit in Mensch  
und Welt. Überlegungen zur Seele ..... 53

Ирина Деретић: Филозоф и смрт у Платоновом *Фегону* ..... 77

Gorazd Kocijančić: Who Makes the World? The enigmatic Message of  
Plato's "Timaeus" ..... 95

Aleksandar Kandić: Platon o ontološkom statusu matematičkih entiteta ..... 106

Zoran Lučić: Odjek pre-eudoksovske geometrije u Euklidovim *Elementima* ..... 119

Christos Terezis: The Hermeneutic Reading of the Platonic Dialogue *Laws*  
by Proclus the Neoplatonist ..... 132

### Χριστιανικά καὶ Βυζαντινά | Christiana et Byzantina

Jovana Šijaković: Christian Allegoresis of the *Odyssey*? ..... 145

Adolf Martin Ritter: "Sokrates und Christus". Gedanken zum Verhältnis  
von Platonismus und Christentum in der Antike ..... 168

Ilaria Ramelli: Origen and Porphyry: Continuity and Polemics between  
Psychology and Eschatology. Preliminary Remarks ..... 187

Душан Игњатовић: Симбиотско јединство душе и тијела у  
антропологији Григорија Ниског и Немесија Емеског ..... 212

Beate Regina Suchla: Der Begriff Freundschaft bei Dionysius Areopagita ..... 229

Michael Mutreich: Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebene  
Autobiographie und die Förderung der Philosophie im Christentum ..... 236

Dieter Fahl: Isaiah of Serres and His Slavonic Translation of the Corpus  
Areopagiticum ..... 246

Свилен Тутеков: Етиката в контекста на *христологизацијата на фило-*  
*софијата* според ранните аскетически отци ..... 263

Theocharis S. Papavissarion: Coherence and Continuity of Greek Patristic  
Theology on the Origin of Matter ..... 279

<b>Torstein Theodor Tollefsen:</b> St Maximus the Confessor and Alexandrian Logic — some Observations .....	296
<b>Dionysios Skliris:</b> The importance of the Virgin Birth of Christ according to Saint Maximus the Confessor .....	305
<b>Микоња Кнежевић:</b> <i>Oratio 42</i> , 15 Григорија Назијанзина у рецепцији Григорија Паламе .....	312
<b>Gocha Varnovi:</b> Η διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ γιὰ τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν στὸ ἔργο του· <i>Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου</i> ..	336
<b>Бојана Павловић:</b> Григорије Палама у <i>Ромејској исџиוריји</i> Нићифора Григоре: теолошки диспут и стварање личне историје .....	343
<b>Ἀνδρέας Π. Ζαχαρίου:</b> Παράτηρήσεις περὶ τὴν ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου γιὰ τὸν μοναχισμό .....	363
<b>Yannis Kakridis:</b> “Инако же Ромеискоє царьство неразруσιμο”. К интерпретации послания Филофея Псковского “На звѣздочетцы и на латыни” .....	375
<b>Georgi Kapriev:</b> Wissenschaftliches Wissen und Kunst, heilige Bilder und Ikonographen. Die byzantinischen Sichtweisen .....	387
<b>Мирослав Симијоновић:</b> Чудотворна икона Богородице Тројеручице. Манастирско предање у контексту историјских и уметничких запажања .....	401
<b>Constantinos Athanasopoulos:</b> Religion and State in More’s <i>Utopia</i> : Challenging Republicanism and the Byzantine <i>synallelia</i> , <i>symfonia</i> and <i>harmonia</i> .....	416
<b>Атанасије Јевтић:</b> Прилог критики софиологије Павла Флоренског .....	435
<b>Guram Lursmanashvili:</b> Meaning of “Christian Hellenism” in theology of Fr. Georges Florovsky .....	447
<b>Walter Sparr:</b> „Gen Himmel aufgefahren ist...“ und Gottes Gegenwart im Raum der Welt .....	454
<b>Никола Маројевић:</b> Вјера и знање – теолошки дискурс .....	467

### Νεωτερικά | Moderna

<b>Gunter Scholtz:</b> Humboldt, Schleiermacher und die Humanitätsidee .....	477
<b>Зоран Кинђић:</b> Ничеова критика морала .....	489
<b>Dragan Prole:</b> Trubadursko viđenje nevidenog .....	515
<b>Ромило Александар Кнежевић:</b> Бог и стварање из нестворене слободе. О појму „хаоса“ код Фридриха Ничеа и идеји „Унгрунда“ код Николаја Берђајева .....	529
<b>Predrag Čičovački:</b> Tolstoy and the Sermon on the Mount .....	539
<b>Bogdan Lubardić:</b> Philosophy between Sermonizing and Tragedy: Shestov’s Anti-Moralistic Critique of Tolstoy .....	551
<b>Dean Komel:</b> Gedächtnis und Heideggers Frage » <i>Was heißt Denken?</i> « .....	581

<b>Саша Радојчић:</b> Филозофска херменеутика и теорија књижевности .....	593
<b>Часлав Д. Копривица:</b> Philosophia particeps. На раскршћима теорије и егзистенције у мисли Габријела Марсела .....	606
<b>Драго Перовић:</b> „Кроз друге ја сам ’у себи’.“ Замјењивање као најрадикалнији израз Левинасове критике онто-тео-логије .....	637
<b>Milanko Govedarica:</b> Aesthetics of living .....	653
<b>Marko Vučković:</b> Murderers of the Real: Transaesthetics and the Art of Holiness .....	666
<b>Markus Enders:</b> Kann das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe nach Klaus Hemmerle ein geeignetes Modell für die Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie sein? .....	693
<b>Philipp W. Rosemann:</b> A Brief Theology of the As If (inspired by a remark of Joseph Ratzinger) .....	706
<b>Максим Васиљевић:</b> Еутаназија и личност .....	715
<b>Vittorio Hösle:</b> Variationen, Korollarien und Gegenaphorismen zu den „Sucesivos escolios a un texto implícito“ von Nicolás Gómez Dávila .....	722
<b>Vasilios N. Makrides:</b> Liberalität aus Sicht des Orthodoxen Christentums .....	739
<b>Radoje Golović:</b> Savremena demokratija u svijetlu ruske filofske refleksije .....	754
<b>Александра Манчић:</b> Преклопљена читања .....	779
<b>Зоран Арсовић:</b> Читач .....	795
<b>Радојка Вукчевић:</b> Тумачења и разговори са истакнутим критичарима америчке књижевности .....	809
<b>Александар Лукић:</b> Постистина, медији и стварност .....	815

### Σερβικά | Serbica

<b>Душко В. Певуља:</b> Књижевна историја Стојана Новаковића .....	827
<b>Будимир Алексић:</b> Библијски мотиви у српској усменој епизи .....	847
<b>Јелица Стојановић:</b> Најстарији писани споменици са простора данашње Црне Горе .....	865
<b>Ненад Ристовић:</b> Хеленство Доситеја Обрадовића у европском, православном и српском контексту .....	872
<b>Branko Aleksić:</b> Platon u misaonom delu Laze Kostića .....	898
<b>Мило Ломпар:</b> Модерност и светост .....	906
<b>Владимир Рогановић, Милеса Стефановић-Бановић:</b> Најотменији меланхолик: Иво Андрић и „Мисао“ .....	945
<b>Јован Делић:</b> Ходочашћа кроз простор и вријеме. О пјесничкој књизи <i>Усправна земља</i> Васка Попе и циклусу „Ходочашћа“ .....	956
<b>Милош Ковић:</b> Британско-руски односи као оквир политике Велике Британије према Србима (до Кримског рата) .....	966
<b>Vladimir Cvetković:</b> The Reception of the Serbian Orthodox Church in the 21 <sup>st</sup> century German Academia .....	993

**Περὶ τοῦ ἐντίμου | De honorato**

<b>Славко Гордић:</b> Његош, кључна реч .....	1007
<b>Радивоје Керовић:</b> Шијаковићево зближавање с трансценденцијом .....	1011
<b>Дарко Р. Ђого:</b> Идентитет, историја, етика: Зизјулас и Шијаковић – προσώπων προς πρόσωπων .....	1022
<b>Благоје Пантелић:</b> Одговорност у хришћанској философији Богољуба Шијаковића .....	1053
<b>Александар Раковић:</b> Српски родољуб Богољуб Шијаковић као покретач државно-верског дијалога .....	1066
<b>Јана М. Алексић:</b> Српски културни образац у светлу Шијаковићеве антропологије и философије историје .....	1076
<b>Владимир Ђурић:</b> Уставни идентитет и идентитет Цркве. Дужност уставне државе да призна Цркву као услов поретка слободе и владавине права .....	1090
<b>Dejan Mirović:</b> International Legal Regulation of Religious Freedom, Law on Freedom of Religion, and Professor Dr Bogoljub Šijaković's Viewpoints ...	1106

**Βιβλιογραφία | Bibliographia**

<b>Богољуб Шијаковић   Bogoljub Šijaković:</b> Библиографија   Bibliography .....	1123
---	------

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као χαριστήρια  
у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година,  
приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем,  
Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 9–12.

---

## Пролог









**Έλληνικά  
Hellenica**

- Vitomir Mitevski:** The idea of measure in Presocratics (15–22)
- Ђурђина Шијаковић Маиданик:** Post mortem живот: Представа Касандриног мртвог тијела у Еурипидовим *Тројанкама* (23–39)
- Јована Раденковић, Гордан Маричић:** *O miselle passer:*  
Смрт Лезбијиног врапца у четири српска превода (40–52)
- Wolfgang Speyer:** Einheit und Zweiheit, Ganzheit und Vielheit in Mensch und Welt. Überlegungen zur Seele (53–76)
- Ирина Деретић:** Филозоф и смрт у Платоновом *Фегону* (77–94)
- Gorazd Kosijančić:** Who Makes the World? The enigmatic Message of Plato's "Timaeus" (95–105)
- Aleksandar Kandić:** Platon o ontološkom statusu matematičkih entiteta (106–118)
- Zoran Lučić:** Odjek pre-eudoksovske geometrije u Euklidovim *Elementima* (119–131)
- Christos Terezis:** The hermeneutic reading of the Platonic dialogue *Laws* by Proclus the Neoplatonist (132–142)

**Vitomir Mitevski**

MANU, Skopje

vitomir.mitevski@gmail.com

## The idea of measure in Presocratics

Unlimited desire of the modern man  
for power, wealth and global control over others,  
brought him on the brink of self-destruction.  
à propos *COVID-19*

*Abstract:* The term measure is one of the central terms in Hellenic culture and it occurs in many areas, from medicine to art etc. Its genesis is related to the religious feeling of preserving measure among humans as opposed to unlimited powers of gods, but, in philosophy, the term obtains new and deeper meaning. Among Presocratic philosophers, measure is connected to related terms of justice, order and harmony etc. Thus, this term obtains wider and deeper meaning. The term developed in this manner is ready to be accepted and further developed by Plato and especially by Aristotle, preserving the initial features in the process.

*Keywords:* measure, Presocratic philosophers, harmony.

There is a dilemma in regards to the nature of philosophical knowledge among Presocratics. The question is whether their wisdom originates from an empirical observation and life experience or is it a product of supernatural power of perception similar to the one among prophets. There was a period of time when that dilemma was further elaborated in the discussion between the prominent specialists in this field, F. M. Cornford on one side and G. Vlastos on the other. Cornford represented the stance that the first Greek philosophers express their attitudes confidently with frequent reference to the muses which indicates their relation with the ancient prophets.<sup>1</sup> Vlastos opposes this claim by citing numerous examples of empiric research and observational techniques which, despite their primitive shape, rely on imminent sensual experience.<sup>2</sup> Just like all productive discussions, this can produce useful experiences, but, as it is usually the case, the truth is somewhere in the middle. One cannot deny that some of the first philosophers refer to the sensual (eyes, ears etc., for example, Heraclitus), but, at the same time, we must accept the fact that prophetic tone and extra-sensual experience prevails among others (for example, Parmenides).

---

<sup>1</sup> Cornford F. M., 1970, 29.

<sup>2</sup> Vlastos G., 1970, 55.

However, regardless of that, we can undeniably agree with Cornford and Vlastos about one thing, a thing they both refer to in their texts, and that is the claim that in the works of the first philosophers before Socrates there is domination of several key ideas that occupy their attention and that are elaborated from different points of view. They are shaped as claims that have been widely accepted as true by almost all the first Greek philosophers and because of that, they do not try to prove but they simply explain them. One example of this is the claim that nothing can come out of something and vice versa (anti-creationism) or that in the foundation of the diverse sensual world there must be a single fount that unites all things (henology). With some exceptions, these claims are present and developed in Greek philosophy up to its classic period in the works of Plato and Aristotle – thus, with their perseverance and wide acceptance become axioms or dogmas that profile the Greek spirit in general.

Among these axiomatic formulations there are some other formulations that refer to the observation of the world as a whole, which deserve special attention. They result from the common belief that the world is an expression of order and regulation, that it is something alive, which means that it is in constant movement, mostly alternating, thus maintaining a global balance and measure.

The Greek term '*kosmos*' which is usually translated as 'world' contains the meaning of order in its etymology. Order, regulation and beauty is the basic meaning of the term which occurs in Homer's works for the first time. The notion of world as an expression of some kind of order is archaic and originates from the experience of man's observations of the natural changes in the movement of the Sun, the Moon and the other astronomic objects that have direct impact on the regular changes on the Earth. This traditional notion gradually enters into the philosophy, and gains its definite shape by naming the world as '*kosmos*' which is attributed to Pythagoras.<sup>3</sup> Regardless of the fact whether this claim is reliable, the fact remains that in the V century B.C., the term '*kosmos*' with that meaning occurs in Empedocles<sup>4</sup> and this occurrence becomes regular and common in the later Greek philosophy.

Nevertheless, for the first philosophers, the order of the world is not a fixed state, but, the opposite, it is in the state of constant change because all things separately and the world as a whole are in the state of movement and change. In accordance to the principle of henology as their starting point, the Ionian philosophers indicate some of the traditional elements as a fount for all things. For Thales, it is the water (*hydōr*), for Anaximenes it is the air (*aēr*), and later on for Heraclitus that fount is the fire (*pyr*). But, as Guthrie points out, by accepting water or air or fire as the sole fount of being or *archē*, they had in mind as much as anything its inherent mobility.<sup>5</sup> The *archē* is self-moving and that means that it is something alive.<sup>6</sup> Thus we come to the idea that the world, i.e. '*kosmos*' is something alive. By equalizing the power of mobility, i.e. the power of life with the soul, Thales claims that all the things have souls – even the rock (probably re-

3 Aëtius II, 1, 1 (D/K, 21).

4 D/K, B 134, 5.

5 Guthrie, W. K. C., 1977, 1: 64.

6 Guthrie, W. K. C., 1977, 1: 128.

ferring to the magnetite) has soul because it is capable of moving iron.<sup>7</sup> On the other hand, Anaximenes identifies the air with the breath-soul which is dispersed throughout the cosmos and gives life to all things.<sup>8</sup> In these claims, some scholars identify the traces of animism from the prehistoric development of human thought, but, on the other hand, the strict line between animate and inanimate is becoming blurred in the contemporary science, thus giving a new dimension and meaning to the Ionic hylozoism.

However, if the movement is the essential feature of the world as a living being, the challenge remains to explain the nature of that movement. The answer to this question is virtually unanimous – elementary movement in the cosmos occurs in opposites. That is a shift of opposite phenomena, the change of day and night, summer and winter, etc. It is quite possible that this point of view results from the everyday experience that gained mythological shape in divine couples in Homer and Hesiod: Ocean and Gaia, Zeus and Hera etc.

According to that experience, Ionian philosophers create their image of cosmos. Thales talks about water as a base to distinguish wet from dry, while Anaximenes indicates the alternate thickening and thinning of the air as a process from which the complete diversity in the world originates. Anaximander emphasizes ‘*apeiron*’ as undefined mixture out of which separate things are extracted: “It is neither water nor any other of the so-called elements, but a different substance which is boundless (*apeiron*), from which there come into being all the heavens and the worlds within them. Things perish into those things out of which they have their being, as is due; for they make just recompense to one another for their injustice according to the ordinance [or perhaps ‘assessment’] of time...”<sup>9</sup>

According to Anaximander, things are opposite to each other ever since their creation i.e. extraction from the shapeless mass (*apeiron*) which results in a conflict due to encroachment of their measure, for example, of fire by swallowing up the water and so on. Cosmic balance is maintained by the fact that those encroachments of certain limits (i.e. ‘injustice’) are followed by a retribution in which the other regains the lost ground.

Pre-parmenidean Pythagoreanism was frankly dualistic.<sup>10</sup> Aristotle testifies that Pythagoreans have said that there are two principles in the world, Limit (*peras*) and Unlimited (*apeiron*).<sup>11</sup> In one of the early schools there is a Table of Opposites which develops and expands that dualism of the two primary opposite in various spheres. Limit, odd, one, right, good etc. are on one side, and unlimited, even, plurality, left, bad etc. on the other. It is evident that limit (*peras*) is on the side of the good, while unlimited (*apeiron*) is on the side of the bad and Pythagoreans support the Anaximander’s stance that each individual thing must remain within its limits and to preserve its measure by maintaining a certain balance. In this case, Pythagoreans’ Limit (*peras*) clearly has a positive connotation which implicitly refers to maintaining of both measure and balance which were previously elaborated by Anaximander. That is the path of the development of the notion of measure which is explained by Heraclitus.

<sup>7</sup> Aristoteles, *De an.*, 411 a 7 (D/K A 22).

<sup>8</sup> Aëtius II, 1, 1 (D/K, 21).

<sup>9</sup> Theophrastus, *Phys.* 24. 13 (D/K A9 and B 1). Translated in English by W.K.C. Guthrie.

<sup>10</sup> Cf. Kirk G. S., Raven J. E., 1962: 241 and Guthrie, W. K. C., 1977, 1: 248.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Met.* A 5. 986 b2.

When speaking about Heraclitus, one can notice that he adopts most of the basic features which his predecessors attribute to the world as a whole.

The idea of cosmos as order of the world is omnipresent in his works and it is expressed in various ways. Fr. 41<sup>12</sup> indirectly points out to it by saying that *Wisdom is one thing: to be skilled in true judgement, how all things are steered through all*.<sup>13</sup> So, if there is one thing, *true judgement*<sup>14</sup> which *steers*<sup>15</sup> *through all*, then it is logical that the world is subjected to one principle according to which it is arranged at all levels. This idea occurs many times in various forms in the fragments. For example, Fr. 11 states that *Every animal is driven to pasture with a blow*.<sup>16</sup> Here, several parallels using similar utterances in Homer<sup>17</sup> provide foundation for metaphorical interpretation with a dose of irony in which the people would be *animals*, while *the blow* can be understood as a reflection of an archaic image of the whiplash of Zeus, the supreme god who rules the world. Heraclitus' opinion that this is a world that is arranged according to a supreme principle is completely free of metaphors and symbolic and is clearly formed in Fr. 1 in which he unequivocally stresses that *all things come to pass in accordance with logos*. The term *logos* which in this case means principle according to which the world has been arranged is considered to be an original idea of Heraclitus with which the philosophy distances itself from the mythological utterances and transcends to the abstract manner of expression.

The most important postulate of Heraclitus' cosmology is presented in Fr. 30:

*This world [kosmos], the same for all, none of the gods nor of men has made, but it was always and is and shall be: an ever-living fire, which is being kindled in measures and extinguished in measures.*<sup>18</sup>

Among many messages in this sentence, we will stress the stance that the world (*kosmos*) is ever-living fire (*pyr aeizōon*). With this statement, the world is explicitly defined as something which is alive for the first time, although Heraclitus formally upholds the positions of the Ionian philosophers before his time. His choice of fire can be explained on several levels. He did not think in cultural vacuum. His birthplace Ephesus in that time is under the influence of Persia where the cult of fire was widely accepted, while Zoroastrian priests prayed to it for fortune, protection and life.<sup>19</sup> In the Greek world, the Myth of Prometheus celebrates the fire as a symbol of life. Of course, the possibility remains that the philosopher selected the fire as a principle (*archē*) according to the immediate, personal perception of its vivification.

Regardless of his motives for choosing the fire as a principle of life, it is clear that Heraclitus and his predecessors speak about the living fire, i.e. the omnipresent life that

<sup>12</sup> In order to simplify the presentation, the main text contains the number of the fragments according to the standard edition of Diels/Kranz without other more precise pointers.

<sup>13</sup> Transl. in English by Kirk, G. S., 1962: 386.

<sup>14</sup> *True judgment* = γνῶμη.

<sup>15</sup> *Steered* = κυβερνάται.

<sup>16</sup> Transl. in English by Marcovich, M., 1967: 429.

<sup>17</sup> *Il.* 17. 446, *Od.* 4. 418.

<sup>18</sup> Transl. in English partly according to Guthrie, W. K. C., 1997: 454.

<sup>19</sup> West, M. L., 1971: 171.

is manifested as a movement. In fact, the philosopher from Ephesus is most famous because of his saying that everything is in the state of movement and change (*panta rhei*) whose authenticity, despite being disputed<sup>20</sup>, still is widely supported in the so-called river fragments (fr. 12, 49a and 91).

However, unlike to comparisons with the river where the movement is unidirectional and the purpose is to stress the movement, i.e. the changes in the world in general, there are numerous fragments which stipulate that the movement is such only on the surface, while, in its essence, the world functions as an alternate movement in which two opposite forces participate. The philosopher is simply obsessed of that idea and finds the examples of opposed forces and movement everywhere: in nature (day-night, winter-summer; fr. 67), in everyday life (cold is heating, hot is cooling; fr. 126), on abstract level (ascending and descending road is the same; fr. 60) etc. In the background of all these claims lies a key message – all those opposed shapes of movement and process are conducted within definite limits and are interdependent.

Fr. 120 elaborates on *the limits (terminata) between Morning and Evening* where the name of Zeus occurs, but probably to imply on sunshine. There is a widespread opinion among interpreters today that the message of the fragment is not clear,<sup>21</sup> but still the interpretations remain predominantly in the field of astronomy. Day and night must observe certain limits and Zeus as a metaphor of Sun watch the point of change between them.<sup>22</sup>

The Sun in this context occurs in fr. 94: *Sun will not overstep his measures; otherwise the Erinyes, ministers of Justice, will find him out*<sup>23</sup>. In this case, it is clear that the fragment refers to astronomic phenomenon, but the important thing is that instead of limits, there is an occurrence of a new term – *measure (metron)* that the Sun must not overstep. The sense in which *measure* is used here is open for discussion. Does it refer to the Sun's path through the sky, to its magnitude (increase and decrease) or is it just a vague metaphor? Nevertheless, the measure in this context announces its entrance into the Heraclitus' cosmology. The fact that at the end of the sentence, the Erinyes, assistants of Dike, are mentioned as the guardians of the Sun's measure, only contributes to the fact that Heraclitus in this fragment is on the path of development of the concept of cosmic justice that was introduced by Anaximander.<sup>24</sup>

Final point of this developing way of thinking is the abovementioned fr. 30 that speaks about the fire *which is being kindled in measures and extinguished in measures*. Referring to the occurrences of fire as cosmological principle, the term measure itself gains cosmological dimensions.

However, there is radical difference among the interpreters of Heraclitus when determining the message conveyed by these words. On one hand, ever since the ancient times, there has been a conviction that they refer to the total change that encompasses

<sup>20</sup> Authenticity of this saying is frequently disputed, but recently Mouraviev adopted it with elaborated argumentation as fr. 81 B according to his enumeration. Cf. Mouraviev, S., *Heraclitea*, III.3 B/I and *Heraclitea*, III. 3. B/iii.

<sup>21</sup> This is supported by Gigon, Kirk, Marcovich and Conche.

<sup>22</sup> Cf. Conche M., 1986: 196.

<sup>23</sup> Engl. transl. by Marcovich M., 1967: 275.

<sup>24</sup> Cf. Vlastos G., 1970 b.

the world as a whole.<sup>25</sup> On the other hand, the key term *measure* (*metra... metra*)<sup>26</sup> has been interpreted in “quantitative” sense, i.e. lighting and extinguishing of the fire is considered to be an occasional and alternate change.<sup>27</sup>

The first interpretation presupposes the idea of “world’s fire” (*ekpyrōsis*) that consumes the whole cosmos in large intervals. According to the archaic notion of the Great Year, there is a time when the cosmos is consumed by universal fire and after some time it returns to the present state from the fire. Finally, that is the idea accepted and elaborated by the Stoics, but the fragment itself does not have clear indicators that Heraclitus speaks about the same thing.

On the contrary, the occurrence of the term *measure* just like the context drawn from some other fragments contributes to the thesis that Heraclitus here speaks about alternate change in conceivable time-scale. Actually, the dual use of *measure* (*metra... metra*) means insisting on a deliberate, and not absolute change of fire that implicitly means maintaining some kind of balance.

Context of the fr. 31a contributes to such interpretation of the measure. Here, we read: *The turnings (tropai) of fire are: first sea, and of the sea half is earth and half burning.*<sup>28</sup> Without entering into detailed elaboration of these words, it is sufficient to explain the term *turnings* (*tropai*). The term *tropai* itself does not mean a complete disappearance of the participant in that process. More importantly, the genuine *tropai* in Greek world referred to the Sun changes during solstices, i.e. on the end-points of sunrise and sunset towards north in the summer and towards south in the winter.<sup>29</sup> This terminological connection allows to connect the lighting and extinguishing of the fire with the changes i.e. the “lighting” and “extinguishing” of the Sun in Heraclitus. Both cases do not only refer to the fire in cosmic sense, but also to the measure that the fire must observe within given limits. Further foundation of this claim gives not only the abovementioned fragment 120 that refers to the limits of Zeus as a symbol of the Sun, but also the naming of the measure of the Sun in fr. 94. When we compare their meanings, all four fragments (fr. 30, 31a, 94, and 120) provide solid foundation to the claim that the measure as maintaining cosmic balance between opposite things is fundamental category in the Heraclitus’ philosophy.

Heraclitus elaborates on the reason and the sense of maintaining measure, i.e. the balance between the opposites in the world on other occasion (fr. 51) and from other aspect by using the traditional term *harmonia* in his own way: *(Men) do not understand how what is being brought apart comes together with itself: there is a ‘back-stretched connexion’ like that of the bow or of the lyre.*<sup>30</sup>

In this case, we use one of the better English translation of this fragment, but no translation can illustrate the depth of the message and elegance of the utterance ex-

<sup>25</sup> This is supported by Aristotle, Zeller, Diels, Gigon, Kahn...

<sup>26</sup> Unlike Diels H., 1956, who interprets *metra* as internal accusative, Mouraviev S., 2006: 38 (Heraclitea III.3.B/iii), considers that it is a regular adverb derived from accusative plural.

<sup>27</sup> This is supported by: Kirk, Vlastos, Guthrie, Marcovich...

<sup>28</sup> Transl. in Engl. by Guthrie, W. K. C., 1977, 1: 463.

<sup>29</sup> Cf. Kahn, Ch., 1979: 140.

<sup>30</sup> Transl. in Engl. by Marcovich M., 1967: 124.



pressed in the original Greek language. Firstly, it is said that nobody can understand how *diapheromenon heōutō xympheretai* i.e. how something that is different from the inside agrees with itself, and it is evident that Heraclitus now, on abstract level, talks about the opposites that occurs in the world on macro- and microlevel. The ensuing answer is simple and contained in just one word, *harmonia*, whose multiple meanings are simply untranslatable into modern languages. Its etymology points towards Indo-European stem \*ar- that occurs in the Greek *arariskō* (assemble, connect, articulate).<sup>31</sup> Such etymological connection can also be revealed in the description of the building of the Odysseus' ship where *harmonia* denotes the good bond of the beams of the hull.<sup>32</sup> Heraclitus takes this word and composes a philosophic term which indicates a good combination of two opposite forces (opposites).

Closer elaboration on this complex composition can be found in the enigmatic term *palintropos*<sup>33</sup> which is translated here as *back-stretched*, and it refers to *harmonia*. Without entering in the complex problem about the possible variants of meaning of the term, in this case it will be sufficient to determine the basic message, which is that the harmony that lies in the foundation of the world and to all individual things is back-stretched. No matter how opposed to each other the things look, they are interdependent. For that "hidden harmony", Heraclitus didn't find a better example than the one provided in the fragment: *connexion like that of the bow or of the lyre*. The bow functions as a connection of two opposite forces: the bent bow riser on one side and the stretched bowstring. No matter how opposite of each other they may look, the forces depend on each other. Without one force, there cannot be the other. The Heraclitus' example is simple, but it goes deeply in the essence and the meaning of the measure in maintaining the balance in the world on all levels.

## References

- Conche M., 1986, *Héraclite, Fragments*, Paris.
- Cornford F. M., 1970, "Was the Ionian philosophy scientific?", *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, ed. D. J. Furley/R. E. Allen, New York: 29-41.
- Burnet J., 1930, *Early Greek Philosophy*, London.
- Diels H., 1956, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, 6, verbesserte Auflage hrsg. Von W. Kranz. Berlin.
- Gigon, O., 1935, *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig.
- Guthrie W. K. C., 1977, *A History of Greek Philosophy*, vol. I: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge.
- Ilievski, P. Hr., 1993, "The Origin and Semantic Development of the Term *Harmony*", *Illinois Classical Studies* 18: 19-29.
- Kahn Ch., 1979, *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge.
- Kirk G. S., 1961, *Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge.

<sup>31</sup> For more details about the genesis of the term, see Ilievski, P. Hr., 1993.

<sup>32</sup> *Od.* 5. 247-8.

<sup>33</sup> For the dilemma about the choice of *palintropos* i.e. *palintonos* cf. Mouraviev, S., 2006: 63 (Heraclitea III.3.B/iii)

- Kirk G. S. - Raven J. E., 1962, *The Presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge.
- Marcovich M., 1967 (2001), *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Editio maior, Merida.
- Mitevski V., 1994, "Heraclitus' *logos* as a principle of change", *Živa antika* 44/1-2, pp. 45-64.
- Митевски В., 1997, *Хераклит*, Скопје (in Macedonian).
- Митевски В., 2016, *Античката философија и нејзиното влијание*. Author's edition in 10 volumes, 2016-2020. Vol 1: *Почетоци на западната философија. Претсократовци*. Скопје (In Macedonian)
- Mouraviev S., 1999 - 2011 - *Heraclitea. Édition critique complète des témoignages sur la vie et l'oeuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Муравьев С. Н., 2012, *Гераклит Эфесский. Всё наследие*. На языках оригинала и в русском переводе. Краткое издание, Москва: AdMarginem.
- Ramnoux C., 1959, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris.
- Reinhardt K., 1977, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt a/M.
- Šijaković, B., 1991, *Mythos, physis, psyche. Ogleđanje u predsokratovskoj "ontologiji" i "psihologiji"*, Nikšić - Beograd.
- Varenne, J., 1967, "La religion védique", in H. Ch. Puech, ed., *Histoire des religions*, I, Paris 1970.
- Vlastos, G., 1970 a, "Cornford's *Principium sapientiae*", *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, ed. D. J. Furley/R. E. Allen, New York: 42-55.
- Vlastos, G., 1970 b, "Equality and justice in Early Greek Cosmologies", *Studies in Presocratic Philosophy*, vol. I, ed. D. J. Furley/R. E. Allen, New York: 56-91.
- West, M. L., 1971, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.
- Zeller E., 1920, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, I 2, Leipzig.

### Vitomir Mitevski

#### Pojam mere kod presokratovaca

*Sažetak:* Pojam mere je jedan od centralnih u helenskoj kulturi, a javljao se u različitim oblastima od medicine do umetnosti. Njegova geneza ima svoje korene u religioznom osećanju održavanja mere u svetu ljudi nasuprot neograničenoj moći bogova, ali u filosofiji on dobija novo, produbljeno značenje. Kod predsokratovskih filozofa mera se veže za srodne pojmove kao sto su pravda, red i harmonija. Na taj način pojam mere dobija još veće značenjsko proširenje i dubinu. Tako razvijeni pojam pripremljen je da bude prihvaćen i dalje razvijan kod Platona i naročito kod Aristotela, zadržavajući pritom svoja načelna obeležja.

*Ključne reči:* mera, presokratovci, harmonija.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харисџија  
у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година,  
приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем,  
Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 23–39.

---

**Ђурђина Шијаковић Маиданик**

Етнографски институт САНУ  
djurdjina.s@gmail.com

## **Post mortem живот: Представа Касандриног мртвог тијела у Еурипидовим *Тројанкама***

*Сажећак:* Убиство Агамемнона и Касандре је позната митолошка епизода са пуно књижевних и умјетничких представа, али шта се дешава са њеним тијелом након смрти? У Еурипидовој трагедији *Тројанке* пророчица Касандра говори о исходу свог мртвог тијела. Ради се о интензивном призору смјештену у само три стиха (ст. 448–450), и тај призор је по свему судећи Еурипидова иновација. Рад се бави овим стиховима као прилог изучавању Еурипидове трагедије, Касандриног лика уопште, симболике нагости и тијела у контексту *écriture féminine*.\*

*Кључне ријечи:* Еурипид, Касандра, тијело, нагост, дивљина, *Тројанке*, *écriture féminine*.

Овај рад је инспирисан колико интригантном митолошком фигуром Касандре, толико Еурипидовом обрадом мита. Тројанска принцеза, Аполонова пророчица у чија предсказања нико не вјерује, као Агамемнонова робиња/наложница стиже у Грчку; ту их обоје чека смрт – освета Агамемнонове жене Клитемнестре (уз помоћ љубавника Егиста). Касандриним лику уопште посвећено је неколико обимних студија;<sup>1</sup> писано је о Есхиловој Касандри у трагедији *Агамемнон* и иконографији Касандре у вазном сликарству. Претходних деценија, Еурипидова драма *Тројанке*, потцијењивана због формалних недостатака, израња из сјенке – у великој мјери захваљујући читању из свјежијег угла студија рода.

Колико ми је познато, још увијек није полемисано о једном детаљу из Еурипидове драме, који је пишчева иновација. Касандра у *Тројанкама* прориче Агамемнонову и своју смрт и у три стиха (448–50) говори о свом крају: *њено мртво и њоло тијело дачено је у дивљину*. Овај рад прати различите токове који се сливају у ова три интензивна стиха и предлаже читање драме на споју текстуалне анализе, поређења са Есхиловом јунакињом, разних аспеката античких студија, иконографије вазног сликарства и на концу феминистичке књижевне теорије. Третман тијела по смрти је нешто што не можемо игнорисати – нарочито не након манифеста (Софоклове) Антигоне.

---

\* Овај текст је резултат истраживања обављаних у Етнографском институту САНУ, а које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Davreux 1942, Neblung 1997, Mazzoldi 2001, Pilinger 2019.

Еурипидова драма *Тројанке* представљена је први пут 415. године у оквиру трилогије: *Александар*, *Паламед*, *Тројанке*, са сатирском драмом *Сизиф*; сачувана је само трећа трагедија. У прологу Посејдон и Атена припремају Грцима олујни повратак, да би казнили њихово богохулно понашање. Након што божанства напусте сцену, Хекаба и хор тројанских жена оплакују пад Троје и своју судбину робиња (и то чине до краја драме); Касандру је као робињу–наложницу за себе бирао Агамемнон. Касандра стиже са буктињом и слави сједињење са грчким војсковођом као брак, јер ће оно изазвати Агамемнонову смрт (као и њену сопствену) и донијети јој освету/побједу. Андромаха јавља да је Поликсена жртвована а њој јављају да су Грци одлучили да убију њеног синчића Астијанакта, Хекторово сироче. По Андромахиној жељи мртвог Астијанакта стављају у очев штит, Хекаба оплакује унука. Пале се остаци Троје, а жене уз последњу тужбалицу крећу на свој пут у ропство.

### Касандрин пророчки дар

Свједочанства о Касандрином миту у књижевној традицији су до нас стигла фрагментисана и у великој мјери су из познијег времена. Пророчку особину као дио неке успостављене (али изгубљене) традиције Касандре као  $\mu\alpha\nu\tau\iota\nu\ \kappa\omicron\rho\alpha\nu$  (Пиндар, *Пийијска ода* 11.33) на велика врата увео је Есхил и дао формативни модел за сву рецепцију. По Есхилу, дјевица Касандра је обећала своје тијело Аполону у замјену за пророчки дар, али га је у последњи час (већ у блиском контакту) преварила и одрекла своје обећање; то је довело до божије клетве да у њена истинита пророчанства нико не вјерује (*Агамемнон* 1202–13).

Прорицање у контакту са Аполоном се генерално сврстава у тзв. екстатичко „убожње“ /  $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\iota\alpha\ \acute{\alpha}\tau\epsilon\chi\nu\omicron\varsigma$  наспрам техничког /  $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\iota\alpha\ \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ .<sup>2</sup> (Видјећемо касније да Касандрин перформанс садржи и интуитивне и рационалне елементе прорицања) Међу разним пророцима антике Касандра је слична фигурама  $\mu\alpha\nu\tau\iota\delta\epsilon\varsigma$  Питије и Сибиле (као и свештеницама Додоне). Аполонове доживотне свештенице и пророчице Питије су *жене–дјевице* које преносе визије у транс – божанском надахнућу/ $\acute{\epsilon}\nu\theta\omicron\nu\sigma\iota\alpha\sigma\mu\omicron\varsigma$ ; њихова функција спада у категорију  $\mu\alpha\nu\tau\iota\varsigma$ . Наспрам њих су професионални тумачи знакова који су *мушкарци*; мушки свештеник  $\pi\rho\omicron\phi\acute{\eta}\tau\eta\varsigma$  задужен је да визију обликује у кохерентну (и амбивалентну) вербалну цјелину.<sup>3</sup> Историјске Питије су старије дјевице скромног поријекла, „институционализоване“ под окриљем панхеленских Делфа. Тројанска млада и лијепа митска принцеза Касандра је независна и кажњена  $\mu\alpha\nu\tau\iota\varsigma$ , сама и своја, аутсајдер и у Троји а камоли међу Грцима.<sup>4</sup> Но и Питије су као и Касандра неразумљиве (*Агамемнон* 1255) – у Делфима мушки посредник тумачи визију и даје јој сврху, док Касандрин дар, лишен ове интервенције, остаје друштвено јалов.

Сфера прорицања је сфера родних стереотипа: „у архајској Грчкој, само жене проричу у стању (божанског) лудила“ (Bremmer 2020: 149; уп. Pílinger 2019:

<sup>2</sup> Beerden 2013: 22, Simonetti 2017: 24.

<sup>3</sup> Уп. поглавље у одличној студији Flower 2008: 211–40; за кратак осврт, Beerden 2013: 71–3.

<sup>4</sup> Флауер скреће пажњу на разлике у друштвеним статусима међу појединим категоријама пророка, и напомиње како се Есхилова Касандра жали да су је у Троји третирали као  $\acute{\alpha}\nu\theta\upsilon\rho\tau\iota\alpha$  (*Агамемнон* 1273), што је фигура луталице и просјациње и увреда за пророка, нешто попут „шарлатана“ (Flower 2008: 66–7).

14). Мушкарци су у сфери прорицања технички специјалисти који читају знакове (укључујући и оне који стижу посредством жене) и тако посједују монопол над херменеутиком: наспрам (и испред/изнад) женске инспирације стоји мушка интерпретација. « Il semble que Sophocle ... ait préféré la sagesse de Tirésias aux transports de Cassandre » (Aéliou 1983: ii, 222) – Еурипид, међутим, бира да од Есхила наслиједи Касандрину инспирацију. *Locus* ове инспирације је женско *ψυχή* које божанска снага привремено запосиједа;<sup>5</sup> видјећемо да је Касандрино тијело фокална тачка Еурипидове драме.

### Аполонова „праисторија“

Ако су Питије прорицале обузете Аполоном, зашто им је за транс било неопходно опијање гасом (πνεύμα) који је наводно избијао из пукотине земље? Проблем πνεύμα је поље велике дебате, а ја радије указујем на „пукотину“ Аполоновог/патријархалног доминантног статуса у Делфима. Наиме, ради се о оригиналној хтонској–сеизмичкој димензији Делфског пророчишта. Делфи су првобитно припадали Геји, богињи Земљи, и ћерки Темиди (баш као што је Делос првобитно припадао Лети и Артемиди). Аполон се самоетаблирао насилним путем, убиством змаја/змије Питона, чувара светог извора.<sup>6</sup> Он је већ био ту и мијењао своју природу, да би преко хомерског транзиционог хероја постао чувени олимписки бог. У својој праисторијској/предхомерској верзији, међутим, он је био ниже биће (δαίμων) дивљине и вукова, који јури и лови по шумама и настањује пећине, сличан Пану и Дионису и свакако по карактеру близак мајци–вучици Лети и дивљој сестри Артемиди.<sup>7</sup> У Делфима се десило постепено потискивање примата мајке–Земље. Првобитна фигура сина и пратиоца земаљске Велике Мајке/Артемиде постаје врховни владар и син небеског оца (Harrison 1902: 502). Велика Мајка је потиснута, али женске хтонске силе, у срећеној религији полиса перципиране као опасне, дивље и бестијалне, остају да живе – на ум одмах падају Ериније.

### Иконографија: Ајантова отмица и питање Касандрине нагости

У току харања Троје прибјегарку Касандру из њеног склоништа – Атениног храма на силу је одвукао Ајант из Локриде, одваливши и кип богиње за који се дјевојка држала (*Προΐασΐ Τροје*, Прокло фр. 1). Оптужба Ајанта за силовање Касандре је највјероватније тек александријски изум.<sup>8</sup> За иконографију Касандриног мита у умјетности VI и V в. Ајантова отмица је најважнији елемент мита: од око 200 сачуваних приказа (првенствено вазног сликарства али и других техника), више од 120 представља Ајантову отмицу, а само 5 смрт пророчице (Davreux 1942: 17).<sup>9</sup> У

<sup>5</sup> Не успије се изузетни појединац до божанства, већ је бог тај који силази да би обузео смртника; обузети не напушта овај свијет (нити душа напушта тијело), већ у њему постаје другачији захваљујући божанској сили која је у њему (ἔν-θεός, „у-боговљен“) (Руже 1994: 228).

<sup>6</sup> Parke, Wormell 1956: 3–8; Roux 1976: 19–34; Lloyd-Jones 1976: 61–2.

<sup>7</sup> Farnell 1907: 112–3, 123–4, 140; Graf 2009: 46; Scharf 1988: 19–26.

<sup>8</sup> Ликофрон, *Александра* 358sq, 1141sq.

<sup>9</sup> Паусанија описује чувене монументалне мурале V вијека који представљену Ајантов преступ (τόλμημα) према Касандри/Атени – Полигнотове у Атени и Делфима (*Οἴυς Χελαγε*, 1.15.2., 10.26.3) и Пананове у Олимпији (*Οἴυς Χελαγε*, 5.19.5).

овој изузетно популарној епизоди тројанске саге увијек фигурирају ратник Ајант, Касандра, сама богиња Атена или њен кип (паладион).

Касандра је веома често приказана као дјелимично или потпуно нага. Симболика Касандрине нагости временом се мијењала, како детаљно показују двије комплементарне студије (Cohen 1993, Connolly 1993). У архајској црнофигуралној умјетности, потпуна или дјелимична голотиња ситне дјетиње и споредне фигуре Касандре, конвенционално назначена бијелом бојом, ознака је беспомоћности, но она је сасвим споредна у конфликту смртника и пријетеће богиње (Bonfante 1989: 560). У ширем историјском контексту V в. Персијских ратова па Пелопонеског рата, представе пропасти Троје постају метафора за страхоте рата (Connolly 1993), а кроз гозбене/еротске сцене у касној архајској умјетности и раном црвенофигуралном вазном сликарству напредује студија женског акта (Cohen 1993). Тако се епизода Ајантове отмице трансформише: сада је женствена Касандра исте величине као ратник (док је статуа Атене минорна), огртач открива њено зрело тијело па њена деликатна љепота изазива дивљење а не сажаљење (Cohen 1993). До средине V в. Касандра је конвенционално у центру композиције; Ајант је сада у физичком контакту са њом, а његов ратнички атрибут се губи у сусрету мушкарца и жене. Било да је гола, полугола или са плаштом који открива и наглашава тијело, Касандра доминира зрелом женском љепотом (Connolly 1993).

Конели (Connolly 1993: 104–5, 118–22) је повукла занимљиву линију сликовног кода: ситна фигура (полу)наге Касандре у трку на црнофигуралним вазама личи на дјевојке у трци на вотивним чинијама нађеним на Браурону у Атици, гдје се налазило Артемидино светилиште; ова трка се дешавала у оквиру ритуала прелаза који припрема дјевојчице за брак/припитомљавање наглашавањем њихове дивљине (Bonfante 1989: 555). На каснијим црвенофигуралним представама V вијека са еротизованим амбијентом ратник Ајант постаје ефеб–ловац, а Касандра постаје дивља дјевојка; плашт који се срозава може бити визуална референца на скидање обредне тунике на врхунцу обреда ἀρκτεία („бивања медвједом“) (Survignon-Inwood 1988: 119–135). У предложеном семиотичком систему, Касандра је у иконографији плијен/животиња/жена коју треба ухватити/убити/укротити кроз жртвену/сексуалну иницијацију.<sup>10</sup>

Нарочито је занимљив црвенофигурални киликс сликара Марлеја из око 430. (Национални археолошки музеј у Ферари, бр. 2482). То је једина сачувана ваза која се у потпуности фокусира на Касандру: на спољној страни је осликана епизода Ајантове отмице, унутра је тондо који приказује убиство пророчице. Ова ваза са својим композиционим одликама као да је мост између Есхилове и Еурипидове Касандре. Призор на тонду је близак Есхиловој обради мита – скоро да бисмо могли рећи да је тумачење *Орестиде*. Сучељене су Клитемнестра која замахује сјекиром и Касандра која клечи: овакав избор композиције, гдје је сав простор дат женским ликовима, права је еурипидовска атмосфера и можда је настао под утицајем позоришта. Франсин Бернал је детаљно објаснила експлицитну пародију

<sup>10</sup> Уп. Faraone 2013: нарочито 44 о ἀρκτεία на скали између иницијацијског обреда rite de passage и супституције жртве у тренутку кризе заједнице или у тренутку нарочите личне рањивости (нпр. прије брака) са циљем да умире смртоносну срџбу Артемиде.



атмосфере жртвеног обреда у овом призору (Bernal 1997: 98). Сходно томе, полунагост Аполонове пророчице обнажених груди и голог врата засигурно се уклапа у пародични обредни амбијент: нема сумње да је Касандра на овој вази у первертираној улози жртвене животиње.<sup>11</sup> Обнажена кожа у овом случају може бити позајмљена из традиционалне Ајант/Касандра иконографије (Connolly 1993: 122), али добија јасну нову функцију – сликовни језик је поливалентан.

Моја претпоставка је да је уврежена ликовна традиција обнажене пророчице могла бити инспирација Еурипиду да своју Касандру ултимативно остави – и голу и нагу; да задржи набој свих могућих значења и да својом обрадом да нови коментар.

### Еурипидова у односу на Есхилу Касандру

Након што је Есхил на велика врата увео Касандру и учинио профетску моћ њеном фундаменталном цртом, Еурипид даје своје „читање“ Касандре. Будући да је за публику пророчица *Агамемнона* била референтна тачка, за разумијевање Еурипидове Касандре *Тројанки* важно је уочити измјене и иновације. Стога ћемо код оба драмска писца укратко размотрити: Касандрино мјесто између Аполона и Агамемнона, Касандрин однос са Клитемнестром, и Касандрин брачни/сексуални статус.

Есхилу Касандру Аполон је *казнио* јер је прекршила дату ријеч и ускратила му обећано уживање (*Агамемнон* 1202–12); цијена дјевичанства је проклетство. Касандри у Еурипидовим *Тројанкама* бог је *гойустиио* да дјевује (μεθῆκε παρθένου, 42)<sup>12</sup> – то је Касандрин част и привилегија на дар од бога (γέρας, 253) и њен преступ према Аполону нигдје се не помиње.<sup>13</sup> Дакле, негира се Касандрин одговорност према богу и постиже потпуно терећење грчког краља. Касандрин веза са Агамемноном се у Есхиловој трагедији и Еурипидовој *Хекади* (424) експлицитно сматра непроблематичном. У *Тројанкама* се, пак, већ у прологу ставља до знања да је Агамемнон починио насиље над тројанском принцезом, „силом“ (βιαίως 44, уп. βίᾱ 617) узимајући Касандру у илегалну/кобну везу (σκότιον λέχος 44. уп. 252). Касандрине кривице према богу у *Тројанкама* нема; богохулни преступи припадају Грцима, мушкарцима.

Усамљеним стихом у прологу Еурипид алудира на епизоду Ајантове отмице: „Ајант силом одвуче Касандру“ (70). Збијен у један стих, Ајантов хибрис је огроман; због њега се богиња Атена окреће против Грка. Ова, како смо видјели, у иконографској традицији изузетно позната ситуација Есхилу је ирелевантна; Еурипиду је у форми *flashback*-а послужила да нагласи грчко и мушко насиље и оправда позицију богова који у прологу најављују казну за Грке. Можемо претпоставити да је овај стих призвао менталну слику обнажене Касандре познате са осликаних ваза и мурала.

<sup>11</sup> Анализирајући мотив корумпираног жртвеног обреда у *Оресџији*, Цајтлин коментарише жртвени језик Касандриног пророчког говора (Zeitlin 1965).

<sup>12</sup> За двоструко значење и изванредну конотативну вриједност овог мјеста в. O'Neill 1941: 310. За неексплицитан однос Аполона према пророчици в. Mason 1959: 89, Meridor 1989: 26.

<sup>13</sup> Касандру са краја прве (изгубљене) драме *Александар* Аполон је казнио, као код Есхила; различитост обраде Касандриног лика у првој и трећој драми контрааргумент је теорији о повезаној, органској трилогији / тетралогији (Koniaris 1973).

Есхилова Клитемнестра као мотив за смакнуће Агамемнона експлицитно наводи његово жртвовање ћерке Ифигеније; низ Клитемнестриних увреда на тему Касандриног профетског, друштвеног и сексуалног статуса више је свједочанство о Клитемнестрином сујетном гњеву него о љубомори или стварности (*Агамемнон* 1415–20, 1440–7, 1521–30). Еурипид је, међутим, у *Тројанкама* користио јасне алузије али је избјегао имена аргивске породице осим Агамемноновог; не помиње се ни Ифигенијино име, имплицирано у пола стиха (371a). Изостављањем експлицитне везе Ифигенијине жртве са Клитемнестриним гњевом и смакнућем Агамемнона аутор даје сав простор Касандриним бићу и смислу: омаздади у којој је *она* протагониста а не катализатор или, још горе, пуки посматрач.

Што се тиче Касандриног брачног и сексуалног статуса, Есхил потенцира његову опскурност и парадоксалност: Касандра је дјевица: παρθένος, и прво Агамемнонова па Аполонова невеста (Mitchell-Boyask 2004: 274). Када Касандра, пред одсудни улазак у двор, стрже одјећу–пророчко знамење проклињући Аполона (*Агамемнон* 1265sq), то је такође чин скидања вјенчанице као припрема за конзумацију брака са Аполоном–Хадом, у којој невеста фигуративно остаје без одјећемаркера статуса и идентитета; скидање одјеће евоцира слику ритуалног скидања дјевојака за вријеме Артемидиног обреда ἀρκτηία (Mitchell-Boyask 2004: 278–9, 284). Дјевице и невесте су у грчкој метафори замишљене као дивље животиње које треба укротити (Sourvinou-Inwood 1987, Seaford 1987: 111, 125, 128). Како Есхилова драма одмиче, Касандра од дјевице/дивље животиње (1051, 1063, 1066) постепено постаје невеста /припитомљена животиња (1066, 1071, 1298), спремна и погодна за ритуално убиство. На нивоу сексуалног статуса, како је Пола Дебнар показала (Debnar 2010), Есхилова Касандра је представљена и доживљена као *de facto* παρθένος: она је избјегла раздјевичење у физичком „окршају“ са Аполоном, а уз Есхилово нереалистично управљање временом, она на двор стиже нетакнута. Умјесто крварења путем сексуалне иницијације (1066sq), „кроћење“ доживљава у корумпираном жртвеном обреду а брачно сједињење у смрти. У смрт као корумпирано ритуално убиство, Есхилова Касандра одлази као „савршена жртва“, то јест са пристанком (Debnar 2010: 136). Међутим, њен пристанак није усмјерен ка Клитемнестри већ је аутономан (1289), са свијешћу да је Аполон кажњава и у Аргу наплаћује дуг (ἐκπράξας 1275) (уп. Leahy 1969). Касандра се изричито оглушује о Клитемнестрину заповијест и одређује сопствени тајминг; њен пристанак је окренут ка општем поретку од ког не може побјећи (1299, 1301) и последици сопственог дјелања. Ова тако значајна аутономија Есхилове Касандре веома је важан траг за Еурипидов *take*.

У *Тројанкама* (и *Хекади*) Еурипид експлоатише тему женског сексуалног статуса: ратне заробљенице, које доминирају акцијом драме, парадоксално затичемо у тренутку њихове највеће слободе; оне су изгубиле статус и заштиту/контролу главе породице, те заправо стичу могућност манипулације својом поглавито сексуалном вриједношћу (Scodel 1998: 145–146). Заробљене Тројанке немају контролу над својим тијелом, али имају контролу над степеном старе лојалности / нове интеграције. Касандра слављењем наложничтва као брака иде у крајност са пристанком, а заправо у потпуности одбија интеграцију у нову породицу и доноси јој уништење (Scodel 1998: 147). Сексуални однос лебди у атмосфери на збирном и индивидуалном нивоу – посредством експлицитне тематике, мета-



фора, *double entendre* алузија, и визуалне симболике (Craik 1990). Еурипид реалистичније управља временом од Есихила, стога писац *Тројанки* не очекује да ће Касандра у своју смрт стићи као дјевица; она зна да је раздјевичење чека чим крочи са азијског копна на грчки брод и стога пред пут са њежношћу враћа Аполонову знамења богу (451sq) прије него што их раздјевичењем окаља.

Касандрина дефлорација као крварење „доњег врата“ по продирању тројанских бедема (*Тројанке*) одговара крварењу „горњег врата“ то јест пререзаном врату по доласку у Арг (*Агамемнон*) (уп. Hanson 1990: 326)<sup>14</sup> – у симетрији која се успоставља интертекстуално. Сексуална тематика је круцијална јер Еурипидова Касандра, ако је већ предмет Агамемнонове пожуде, заузврат активно одлучује да ту пожуду искористи. Она не може утицати на ток догађаја, али може утицати на начин на који прича причу – *своју* причу. Касандра активно бира своју перспективу и увијек је смјешта у своје женско потентно (живо и мртво) тијело.

### Два типа наратива Еурипидове Касандре

Кренимо опет од Есихилове пророчице. Касандрина глосолалија (неразумљиви али артикулисани узвици, фрагменти ријечи, рудиментарне реченице, монотонно мрмљање) има ритуалан карактер и образује апарат којим медијум постиже промијењен квалитет и степен свијести (Heirman 1975: 261–4). Детаљном анализом Есихилове епизоде Сабина Мацолди је показала да се у Касандрином интуитивном прорицању (μαντεία ἄτεχνος), које је историјски посвједочен религиозни и друштвени феномен, наизмјенично смјењују двије главне фазе / два психолошка стања: екстатичност и рационалност. Прва фаза пророчког чина има сврху преношења профетског знања са божанства на медијум (ἔκφρων = ἔνθεος Касандра у трансу саопштава визије без тумачења), а у другој фази медијум рационално комуницира са публиком своју профетску поруку (ἔμφρων Касандра визије ставља у логички поредак) (Mazzoldi 2002: 149).

Мацолди примјећује да се ова схема појављује и у другим текстуалним свједочанствима Касандре (Mazzoldi 2002: 149 са ф. 19), али без осврта на Еурипидову верзију. Заиста, мада есихолошки дубоко ритуални амбијент јењава – Еурипид поштује типичну схему, али да би кроз оба „задата“ наратива дали нову Касандру.

Први наратив који одговара екстатичном стању медијума (изолованости и некомуникабилности) је Касандрина лирска монодија (308–40). Што се осталих *Тројанки* тиче, могло би се рећи да је комад од почетка до краја једна велика тужбалица.<sup>15</sup> Касандра једина не тужи.<sup>16</sup> Она *слави* „брак“ са грчким краљем пјевају-

<sup>14</sup> Еурипид више пута насиље према дјевицама (конкретније Пријамовим ћеркама) ставља у паралелу са нападом на град (*Хекаба* 303–5, 547–9, *Тројанке* 39–47, 69–72); Хекаба једном Касандру назива својим градом (*Хекаба* 280sq).

<sup>15</sup> Из анализе формалне структуре и метричког, стилског и лексичког регистра *Тројанки* могло би се закључити да су готово сви стихови (осим, наравно, оних које изговарају Грци Талтибије и Менелај, и стихова агона Хелене и Хекабе) на извјестан начин тужење. Овакав смјер анализе нуди рјешење проблема јединства ове драме: Suter 2003: 1–28 набраја шест сцена тужења; такође в. Dué 2010: 136–151.

<sup>16</sup> Постоје мишљења да Касандра сасвим сигурно не тужи, мада користи ритуални језик (Croally 1994: 73), и упркос уоченим елементима нарицаљке у њеној пјесми (Dué 2010: 143–5). За супротност мишљење, в. Rehm 1994: 308–40, Suter 2003: 8–10. В. наредну фусноту.

ћи обредну свадбену пјесму (хименеј) пун црне симболике. Сифорд упоређује ову Еурипидову експлицитну алузију на свадбени ритуал са Есхиловом имплицитном на истом мјесту (Seaford 1987:128). Еурипид је ишао корак даље од старијег трагедографа, користећи и даље форму богонадахнуте фазе пророчанства, добивши тако на бруталности сцене и бизарности лика пророчице. Свadbеном пјесмом Касандра стоји насупрот свих женских тужбалица, но пошто је хименеј „свadbена тужбалица“,<sup>17</sup> онда је Касандрин пјесма изненађујуће комплементарна. Пјевајући квази-хименеј а не тужбалицу као типично женски жанр, Касандра је ултимативно другачија од осталих Тројанки: слављем она својој смрти (*ergo* животу) даје смисао и позицију моћи. У овој негацији ритуала, Касандра узурпира обредне улоге оца, мајке и сватова, и измјешта се из позиције објекта (то јест позиције невјесте као предмета трансфера у патрилинеарном браку). Касандра узима „ствари“ *у своје руке*.

Рационалну фазу комуникабилности медијума Еурипид реинтерпретира „луцидним“ интервалом (366–405 и 424–43). У епидеиктичкој бесједи Касандра износи низ аргумената којима оповргава побједнички статус Грка:<sup>18</sup> док су Грци живјели и умирали у туђини због једне жене, далеко од породице и без погребца, Тројанци су се борили за свој дом, сахрањивани и оплакивани како обичај налаже. Као антирапсод, она бира епске теме (*Илијаге* и затим *Огуцеје*) из којих црпи наратив за своју ревизионистичку интерпретацију (Croally 1994: 123, Munteanu 2011: 138–40). Касандрин реторичка секвенца је комплементарна са пјесмом Тројанки. Како је врсно показала Мунтеану, Тројанке се попут хомерских бардова смјењују и пјевају не типично о јавној слави мушкараца–хероја, већ о сопственој слави личног и женског бола – бола заробљеништва и сахрањене дјеце. Субверзивном рапсодског наратива ове жене нуде паралелни наратив – κλέα γυναικῶν – као алтернативу (Munteanu 2011). Њихова пјесма–тужбалица је „нова“ (καίνῳν ἔμνω, 512, уп. 54) јер је нечувена, јер је програмски другачија изјава у односу на владајући идеолошки курс.<sup>19</sup> Касандра се наставља на њихово дјелање и субверзивно преузима улогу и тематику рапсода тако да ревидира *status quo* епског наратива и раскринка грчку мушку славу.

Истовремено, као актер догађаја о којима рапсод пјева, Касандра субверзивно облачи мушко рухо побједника (νικηφόρος, 353, 460sq). Стога она може рећи мајци – и свима који ће је икада чути – *удићу* га, *ојусџоошићу* му дом и *освеџићу* смрт браће и оца, *унишиџићу* душмане“ (359sq, 404sq). Διαφθερῶ, κτενῶ, κἀντίπορθήσω – ја. У позицији субјекта, Касандра узурпира и улогу и мотив Клитемнестре и њу чини својим средством. Касандра конзистентно и недвосмислено

<sup>17</sup> О тужењу за младом / младином тужењу в. у пионирском раду о грчкој тужбалици: Alexiou 2002[1974]: 58, 118–122. О сличности смрти и вјенчања на нивоу ритуала прелаза из једне фундаменталне животне фазе у другу, в. Bertolin Sebrián 2006: 91–2. За анализу мотива удаје-за-смрт (marriage-to-death) у трагедији и Касандрин случај: Rehm 1994: 129–30. Ричард Сифорд објашњава мотив везе вјенчања и смрти у трагедији: Seaford 1987: 106–7.

<sup>18</sup> О Касандрини реторици в. Croally 1994: 122–134, Pilinger 2019: 91–5.

<sup>19</sup> Показано је да термин καίνός, у *Тројанкама* употребљаван више него у другим Еурипидовим комадима, сигнализира метапоетски ниво: Torrance 2013: 220–9. Еурипид од почетка ове драме ставља до знања да одсјечно прерађује хомерску тематику: Goldhill 1986: 138sq, нарочито 165–7; Torrance 2013: 183–265.

инисистира на својој проактивности, најављујући да ће она обавити конкретан чин убиства (што није истина). Касандра истовремено узурпира мушки херојски дискурс ретрибуције (док Есхилова Касандра остаје у оквирима пригодног женског говора, McClure 1999: 97). На више начина, Еурипидова Касандра радикално ремети нормативну структуру и конвенционалну линију мита.

Ми ћемо задржати фокус на овом алтернативном наративу, а он се наравно храни побијањем *mainstream* наратива. Од Есхиловог до Еурипидовог времена радикално су се промијениле и Касандра, и Атина; *Тројанке* затичу полис у другој декади Пелопонеског рата. Сматра се да су *Тројанке* коментар на савремене догађаје.<sup>20</sup> Установљено је да се у трагедији за каналисање ставова који се супротстављају владајућем вредносном систему полиса неријетко користи хор и да Еурипид нарочито црпи ово средство хором који се састоји од жена, аутсајдера и потлачених.<sup>21</sup> Оно што је у *Тројанкама* посебно, како је указала Ан Сутер (Suter 2003: 19–21), јесте да се као критички глас користи тужбалица: она традиционално представља женски глас који има ауторитет и који се чује; као глас гњева против одговорних за смрт, он позива на освету. У овом контексту, Касандрин наратив је корак даље: он је квалификује не за катализатора већ за извршитеља освете; тако коначан, екстреман и иреверзибилан, он растеређује Касандру свих других квалификација и *ојољује* њено биће.

И као антирапсод и као актер догађаја о којима пјева, Еурипидова Касандра крижа *mainstream* наратив: *history* и нуди – *herstory*. Она не иде под нож/сјекиру уз пристанак Есхилове јунакиње већ слави догађај/своју смрт који је пут до освете/побједе. Она се не моли да смрт буде лака као Есхилова јунакиња (*Ајамемнон* 1275sq), већ јој одређује сврху. Она није статична у својој ћутњи и непомићности, попут савладане животиње, као Есхилова пророчица (што се може тумачити и као „la expresión de su resistencia“, Iriarte 1990: 55). Напротив, силовита динамика је на Еурипидовој сцени. Стога Еурипидова Касандра у трку и са дивљом пјесмом стиже на сцену са бакљом у руци и изазива узбуну; квазисвадбена бакља заправо је бакља уништења која стиже Грке.<sup>22</sup>

Она не најављује дошљака осветника и правду стално присутних Еринија (Есхил, *Ајамемнон* 1275sq, 1186sq)<sup>23</sup> – она *јесће* освета. Посредством своје смрти

**20** Тезу да су *Тројанке* дијелом политички исказ критике атинског истребљивања грађана Мелоса први је детаљно изнио Ричард Латимоур (Lattimore 1958: 122–4). За списак полемике в. Suter 2003: 18–19 са ф. 39 и 40; уп. Goldhill 1986: 166–7, Pilinger 2019: 74–5. За ову „интерогативну“ димензију *Тројанки* у контексту атинског поморског империјализма, издвајам чланке Roisman 1997 и Rosenbloom 2006 (нарочито 260–3 о Касандри).

**21** Gould 1996, нарочито 222 са ф. 20, Goldhill 1996, 219, 224.

**22** За деструктивну симболику бакље у драми и читавој трилогији в. Scodel 1980: 76–79 и Papadopoulos 2000: 519; Pilinger 2019: 83–86. О буктињама у Есхиловом *Ајамемнону* в. Ferrari 1997: 19–24.

**23** Есхилова Касандра овдје најављује долазак Ореста који ће осветити смрт свог оца; она је споредна фигура у циклусу освете. Најава није исто што и инвокација: она је свјесна да нема право да захтјева да је свети ко јој није крвни сродник (уп. Debnag 2010: 139–40). Будући да су Ериније одговорне за обезбјеђивање освете за проливање сродничке крви (Есхил, *Еумениде* 212), није оправдан став код Mitchell-Voyask 2006: 294 да она постаје Еринија и да она покреће нови циклус освете инвокацијом Ореста; исправно су, међутим, примијећене паралеле између ње и Еринија – као и

Еурипидова Касандра постаје осветник својих крвних сродника; тако она узурпира улоге Клитемнестре и Ореста и на још један начин нуди (и као наратор и као про-тагониста) алтернативни *herstory* наратив. Једном од три Ериније Касандра ће себе заиста и назвати на крају своје сцене (457). Тако она *ошјеловљује* управо ону Еринију за коју се хор у *Агамемнону* (1119sq) плаши да је Есхилова јунакиња помиње. Ова пророчица са аполонским богонадахнућем: ἐνθουσιασμός – ентузијастично иде у акцију. Њено дјелање је у складу са хтонским силама, са законима природе и мајке Земље,<sup>24</sup> који претходе полису, патријархалном систему и олимпском Аполону. Аполон који благонаклоно гледа на ову Еурипидову Касандру није очев син који је осилио/силује, противник Еринија. *Deep down*, он мора бити пробитни дух дивље природе, син–пратилац мајке Земље близак шумским δαίμονες Пану и Дионису.

### Еурипидов мотив бакхичког

Извртање ритуала и инверзија норми су у Еурипидовој драми у вези са диониском атмосфером: *бакхичка* димензија Касандре је у потпуности Еурипидова иновација. Есхилову (и Пиндарову) Аполонову надахнуту μάντις консеквентно наслеђује Дионисова полудјела μαινάς.<sup>25</sup> За разлику од историјски потврђеног менадског искуства жена које се дешава у ограниченем обредном времену, Касандрини стање је замрзнуто у драмском времену: типично еурипидовски, фокус је на екстремном стању женске психе.

Након Есхиловог учинковитог заступања улоге пророка за добробит заједнице полиса, Еурипидово хомогено и систематично коришћење бакхичког вокабулара знак је програмског и провокативног избора. Његов циљ није да конотира екстатичко стање пејоративним терминима лудила,<sup>26</sup> опскурности и енигматичности, већ да истакне непремостиви јаз између μάντις и њених слушалаца, „la estraneità et la emarginazione“ Касандре – у сопственој заједници Тројанки, и наравно међу Грцима (Mazzoldi 2000: 266). Касандра око себе провоцира осјећања страхопоштовања, сажаљења, можда и гнушања; у заједници којој етнички, родно (а као роб

---

Осветнице, она је аутсајдер, παρθένος која одбија брак/Аполона и чије дивље дјевичанство треба припитомити, у стању је да попут пса намирише крв.

<sup>24</sup> "Thus we see that blessing as well as cursing lies in the power of the Chthonian people, the dead, the Erinyes, and collectively of Mother Earth. (...) The law that 'The doer shall suffer' is a natural law like the maturing of seed, or the return of spring; (...) The law of the Erinyes neither understands nor forgives. It simply operates." – Murray 1925: vii, ix.

<sup>25</sup> Већ у *Хекаби* 121 у којој се Касандра не појављује имамо наговјештај каснијег лика бакхички надахнуте пророчице; у тој драми, стара илијска краљица је та чија је одмазда диониска и која ће се на концу претворити у кучку (да ли је то због блискости са Еринијама?). У *Тројанкама*, Касандрини стање је њеној мајци добро познато; мајка је назива помахниталом менадом (170, 173, 306sq, 349–52) и са стидом је скрива од туђих погледа. На исти начин је види и хор (341) као и Грк Талтибије (408, 415) који је сасвим експлицитно назива умоболном (417sq) и стога је ироничан према Агамемновом избору (420sq). Бакхичка махнитост имплицитно је присутна у прологу (42). Ритуални бакхички узвик εὐῆν, εὐοί (326) Касандра позива своју мајку на плес (332–4), евоцирајући сцену екстатичне ритуалне игре Дионисових посвећеница. Скодел сматра да је Агамемнов преступ могао бити доживљен још богохулнијим ако се његова жеља према полулудој дјевојци (255, 413sq) представи перверзном (Scodel 1998: 144). Ова теза се свакако уклапа у типичне Еурипидове поставке.

<sup>26</sup> За јунговско читање Касандриног мита и тумачење хистерије в. Scharira 1988: нарочито 19–48.

сада и статусно) припада она је αἰσχύνῃ: застиђе (171). Касандрина пророчанства су ἀλήθεια/откровења истине, али она немају моћ убјеђивања/πειθῶ; нико у њих не вјерује и она са њима остаје сама.<sup>27</sup> Ова самотност у Еурипидовој преради није казна превареног Аполона – Касандра је, једноставно, таква и њен дар је њено лично проклетство. Њена суштинска изолованост је толико неприкосновена да смрт, која анулира и изједначава, само може то потврдити остављањем тијела у дивљини.

### Смрт Есхилове Касандре

Након што Клитемнестра изнесе детаље бруталног убиства Агамемнона, о Касандри знамо да мртва лежи крај свог „партнера“. На бригу хора да ли ће бити обреда за мртвог краља (1541sq) Клитемнестра обећава један технички коректан погреб и (огорчено) најављује ново друштво за покојника у Хаду – Ифигенију (1515sq). Касандра више неће бити поменута. Пророчица је послужила као посматрач у једној етапи трансгенерацијског сукоба у коме учествују мушкарци (и Клитемнестра – жена „мушког ума“ [*Агамемнон* 11]).<sup>28</sup> Након што је испунила сврху, посмртно нестаје *без њираја и њаса*. Као да је, прешавши тај праг, упала у мрачну јаму породице Пелопида; Еурипид је хтио другачије.

### *Post mortem*: Еурипидова иновација

Касандра експлицитно каже да *неће* говорити о сјекири коју ће њен врат ускоро дочекати (361–3), што је наравно реплика на Есхилову епизоду. Захваљујући Есхиловом подтексту и сталној интертекстуалности између два драмска текста,<sup>29</sup> овај *praeterio* постиже свој реторски ефекат привлачења пажње, али и више од тога: Касандра постиже извјесну контролу над својом (не)комуникабилношћу: умјесто да говори своја провиђења а да је не чују, Касандра прави избор да не троши ријечи. Такође, Касандра још једном негира позицију жртве.

Својим первертираним квазихименејем и парадоксалном бесједом, Касандра нуди алтернативу и демонстрира извјесну контролу над наративом. Може се рећи да су Тројанке драма о логосу, о ријечима као замјени за дјелање (Gregory 1997: 160). Касандра на крају одбацује метод опструкције наративима зарад конкретне акције којом ће утицати на ток догађаја (Pilinger 2019: 99). Одсудни *res non verba* тренутак јесте њено скидање Аполонових знамења (450–4) када се Касандра растаје од вербалне моћи коју је добила од бога и ступа у дјелање кроз (сексуалну) заједницу са Агамемноном. Овај *hommage* Есхиловој сцени носи сву њену горепомену симболику обнаживања, но такође најављује финално огољење Касандре. Након смрти нема више ријечи, али остаје тијело као носилац поруке (ст. 448–50, мој превод):

<sup>27</sup> За комплексан однос ἀλήθεια: πειθῶ у контексту Касандре в. Detienne 1996[1967]: 77.

<sup>28</sup> А у сукобу између олимпске мушке и хтонске женске божанске силе који кулминира у *Еуменидама*, трећем дијелу Есхилове трилогије, умјесто каталиста Касандре посредничку улогу игра Атена – сјетимо се алтернатије улога и међузависности Атене и Касандре из иконографије VI и V вијека.

<sup>29</sup> "The telling of a well-established myth from a point in the story that knowingly anticipates the events of an older telling allows the later text and its characters to supplement, explain and sometimes subvert the action of the earlier text, with various degrees of ironic anticipation or foreboding." Pilinger 2019: 76.



## Κασσάνδρα

κάμέ τοι νεκρὸν φάραγγες γυμνάδ' ἐκβεβλημένην  
 ὕδατι χειμάρρῳ ρέουσαι, νυμφίου πέλας τάφου,  
 θηροὶ δώσουσιν δάσασθαι, τὴν Ἀπόλλωνος λάτρην.

## Касандра

A мене ће, мртву и голу, бачену кишници и отопљеном снијегу,  
 вода из јаруге, надомак младожењиног гроба,  
 предати звијерима да међ' собом подијеле. Слушкињу Аполонову.

Слика нагог тијела међу звијерима у дивљини је доиста ужасавајућа, још више будући неочекивана: сасвим је изгледно Еурипидова иновација. Схолијаст уз ове стихове, и сам запрепашћен, каже да ниједан извор не свједочи о Касандрином тијелу баченом без покопа (Mason 1959: 93). Еурипид емфатички ставља до знања да су крвници Агамемнону обезбиједили гроб, макар ван територије заједнице, али не и њој.

У три прегнантна стиха Еурипидов гениј је успио да сажме све што је Касандрина нагост могла симболисати. Она је (сјетимо се нагости у иконографији Касандре) гола јер је одувијек рањиви мамац за силу са мушким предзнаком (био то Ајант, Аполон, Агамемнон, збирно Грци који силом улазе у Троју или Клитемнестра мушког ума); гола јер је трагички и за дивљење лијепа. Њено тијело је голо попут тијела дјевојака у трку, у обреду „играња медвједа“ при култу дивље Артемиде. Њен трк помиње се у прологу (δρομάδα, 43) и у трку она стиже на сцену (δρόμῳ, 307); оваква динамика Касандриног дјелања остаје и после смрти у вансценском простору, у дивљини која је њен τέλος.

Еурипидова јунакиња у визији посматра себе мртву, лишену погребца и одјеће – назовимо то најнужнијим конвенцијама људског друштва. Она је и у смрти ултимативно другачија и аутсајдер ван нормалног социјалног контекста. Оваква судбина њеног тијела нипошто није лишеност и виктимизација. Никада, па ни *post mortem*, Касандра не пристаје на пасивну улогу жртве. Захваљујући синхронном искуству садашњег и будућег тренутка кроз визију, иако су силници покушали да се отарасе тијела и трага, Касандра својом најавом обезбјеђује памћење.

Есхил даје наговјештај пркосне дјелатности Касандре, која одбија Аполона и која игнорише Клитемнестру – Еурипид је препознаје и ослобађа; он је *чује* и враћа јој *илас*. У мантичкој глосолалији Есхилове Касандре, Еурипид препознаје квалитет изражавања које не подлеже (граматичким) правилима; затим јој даје реторику, вјештину убјеђивања – зар ово није корак ка скидању проклетства? На концу, даје јој нови бакхички предзнак, који је гледаоцима препозантљив и непосредније са њима комуницира тему: *la résistance*.

Након Есхилове јунакиње која у смрти остаје уз грчког господара (и затим нестаје без трага), Еурипид асистира својој Касандри да се по смрти одвоји од Агамемнона. Како се одваја од Агамемнона, тако се враћа Аполону (τὴν Ἀπόλλωνος λάτρην), али то мора бити онај негдашњи „праисторијски“ Аполон, дух природе који поштује хтонске женске силе.<sup>30</sup> Повратак овом Аполону је неопозива реституција

<sup>30</sup> Стихови евоцирају слику Хесиода (*Теογονија* 347), гдје се набрајају нимфе и ријеке које су са Аполоном одговорне за младиће; имплицитна је, дакле, атмосфера иницијација у Аполоновом и Афродитином култу у дивљини.

Касандрине суштине, њене истости са водама и звијерима са којима ће се сјединити. *Еурипидова* Касандра није гола попут припитомљене жртвене животиње коју приводе олтару и ножу – она је гола јер је крв и месо. Призор је суров јер је сиров. Предајући своје тијело смрти и природи, Касандра негира позицију свог тијела као сексуалног објекта, између Аполонове *παρθένος* и Агамемнонове *παλλακή*. Она даје дјевичанско тијело, али га по смрти добија још дивљијим и неукротивијим.

### ***Post scriptum*: Касандра и феминистичка књижевна теорија**

Примијетимо да њено тијело не остаје да статично лежи и труне – оно је у покрету и у судјеловању, дио је бујице, постаје храна, трансформише се у природи и наставља да живи. Распарчано, ово тијело се креће у разним правцима (као што ће се Тројанке у дијаспори раштркати по Грчкој), стичући својеврсну плуралност. Пркосећи патријархалном грчком идеалу најбоље уобличеном у чувеној Перикловој погребној бесједи (Тукидид, *Историја* 2.45.2) која пропагира ћутање жене/о женама,<sup>31</sup> Касандра на позорници империјалистичке Атине узима одузети јој глас. Касандрино мртво тијело вибрира, креће се флуидно, цијепа на комаде, и из својих неразградивих честица говори *herstory*:

Kad bi iz mog groba izrasla mržnja, drvo mržnje, koje bi šaptalo: Ahilej gad. Ako bi ga posjekli, ponovo bi raslo, ako bi ga pritisnuli, svaka bi vlat trave preuzela njegovu poruku: Ahilej gad, Ahilej gad. I svaki pjevač koji bi se i dalje usudio opjevati Ahilejevu slavu, na mjestu bi umro u mukama. Između potonjeg svijeta i gada ponor prezira ili zaborava. Apolone, ako te ima, pobrini se za to. *To bi značilo da nisam uzalud živjela.* – Krista Volf (Christa Wolf), *Kassandra* (1983), prev. Štefica Martić

Не само да није узалуд живјела, већ и данас живи. Касандрина фигура нуди провокативни троп за нове наративе. “While the oedipal structure represents the paradigm of modern narratives, the Cassandra structure represents the muted, unheard, or incomprehensible narrative of the other” (Gustar 2004: 345). У својој преради Касандриног мита која је написана као Касандрина аутобиографија, Криста Волф (Christa Wolf) открива да женско писање можда може скинути клетву са жене којом јој се одузима глас. Волф је својој Касандри дала гроб, но тај гроб је мјесто гдје трулеж посмртних остатака постаје хумус, плодна земља из које живот наставља да кружи, и која кроз дивљу вегетацију наставља да утјеловљује глас: *parler femme*.

Уколико прихватимо идеју да Еурипид није тај који пише Касандрину причу већ само скида клетву са ње, онда у *Тројанкама* Касандра ствара *écriture féminine* о ком фасцинирано и фасцинантно пишу Лис Иригареј (Luce Irigaray) и Елен Сиксу (Hélène Cixous) средином 1970-их.<sup>32</sup> Ултмативно, Еурипидова Касандра оставања Аполонова профетска знамења и напушта сваки дискурс у коме је боравила

**31** Одлично тумачење овог мјеста у Перикловој бесједи дато је код Tyrell, Bennett 1999. О санкционисању женског гласа у Атине, в. McClure 1999: 19–24.

**32** Добра to the point критика (утопијског?) концепта *écriture féminine* дошла је из америчког прагматичног пера: Jones 1981. Једна од главних замјерки да је париски интелектуални феминизам бијеле коже и средње класе апстрактни и наивни еуроцентрични есенцијализам сасвим је оправдана. Наша проактивна Касандра се свакако не задржава на теорији: њен захтјев и борба за *herstory* потлачених, занемарених и маргинализованих, њена ревизија хомерског канона, и давање тијела и живота – њен су активизам.

да би иступила из фало(го)центричне лингвистичке сфере. Азијаткиња Касандра, као другост насупрот норми европског мушког ума, (познајући логос) бира да ствара из свог тијела из преедиповског и прелингвистичког простора (ми ћемо рећи у складу са првобитним прелогосним дивљим Аполоном), ван патријархалног система и на граници културе. Са постмодернистичким сензибилитетом она заузима приступ једној од перспектива (а не приступ јединој истини), имплицитно признајући плуралитет у којем њено честично тијело наставља да живи након што га растргну звијери. Еурипид схвата да Есхилова–Аполонова казна (да у Касандрина пророчанства други не вјерују) може и треба да се сагледа из друге перспективе: то је такође Касандрин избор да се не повинује мушком монопољу над херменеутиком, макар била изопштена из заједнице.

Након субверзивног дјелања, узурпирања улога, негације мушког дискурса, Касандра по испуњењу смрти/освете/циља, остаје са њеним женским тијелом, очишћеним у текућој води и растргнутим–ослобођеним. Оваква *post mortem* ситуација је онда благослов, јер Касандра остаје своја.<sup>33</sup> Своја и ничија – Касандра зна да њени остаци могу оплођивати само – ничију земљу.

## Извори

- Есхил, *Агамемнон*: Aeschylus. *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2. Agamemnon. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.
- Есхил, *Еумениге*: Aeschylus. *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Ph. D. in two volumes. 2. Agamemnon. Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1926.
- Еурипид, *Тројанке*: *Euripidis Fabulae*, ed. Gilbert Murray, 3 vols., vol. 2: Supplices, Hercules, Ion, Troiades, Electra, Iphigenia Tavrica, Oxford: Clarendon Press, 1904, <sup>2</sup>1908, <sup>3</sup>1913.
- Еурипид, *Хекаба*: *Euripidis Fabulae*, ed. Gilbert Murray, 3 vols., vol. 1: Cyclops, Alcestida, Medea, Heraclidae, Hippolytus, Andromacha, Hecuba, Oxford: Clarendon Press, 1902.
- Ликофрон, *Александра*: Lycophron. *Alexandra*. A.W. Mair. London: William Heinemann; New York: G.P. Putnam's Sons. 1921.
- Паусанија, *Ојус Хеласе*: Pausanias. *Pausaniae Graeciae Descriptio*, 3 vols. Leipzig, Teubner. 1903.
- Пиндар, *Пиндијска ода XI*: Pindar. *The Odes of Pindar including the Principal Fragments* with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys, Litt.D., FBA. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1937.
- Пројасиј Троје*, Прокло фр 1: Anonymous. *The Homeric Hymns and Homerica* with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. Homeric Hymns. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1914.
- Christa Wolf 2003[1983]: *Medeja; Kasandra*, prev. Štefica Martić, Zagreb: Demetra. (*Medea. Stimmen. Roman*. Luchterhand Literaturverlag GmbH, München 1996. *Kassandra. Erzählung*. Luchterhand Literaturverlag GmbH, München 2000.)
- Latimore 1958: Richmond Lattimore tr., *Euripides' Trojan Women*, Chicago.

<sup>33</sup> Мацолди сматра да Касандра посједује радикалну слободу од опресије захваљујући знању о (сопственој) судбини (Mazzoldi 2001: 18–9). Ова је благодат чини посебном.



Murray 1913: Euripides. *Euripidis Fabulae*, vol. 2. Gilbert Murray tr., Oxford. Clarendon Press, Oxford.

Murray 1925: Aeschylus. *The Eumenides*, Gilbert Murray tr., London: George Allen & Unwin.

## Литература

Aéliion 1983: Rachel Aéliion, *Euripide, héritier d'Eschyle*, 2 vols, Les Belles Lettres.

Alexiou 2002[1974]: Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Oxford: Rowman & Littlefield.

Beerden 2013: Kim Beerden, *Worlds Full of Signs: Ancient Greek Divination in Context*, Leiden: Brill.

Bernal 1997: Francine Viret Bernal, „When painters execute a murderess: the representation of Clytaimnestra on Attic vases“, *Naked Truths: Women, Sexuality, and Gender in Classical Art and Archaeology*, eds. Ann Olga Koloski-Ostrow, Claire L. Lyons, London, New York: Routledge, 93–108.

Bertolín Cebrián 2006: Reyes Bertolín Cebrián, *Singing the Dead: A Model for Epic Evolution*, Peter Lang.

Bonfante 1989: Larisa Bonfante, „Nudity as a Costume in Classical Art“, *American Journal of Archaeology*, 93/4, 543–570.

Bremmer 2020: Jan N. Bremmer, *The World of Greek Religion and Mythology: Collected Essays II*, Mohr Siebeck.

Burkert 2007[1997]: Walter Burkert, *Homo Necans: interpretacije starogrčkih žrtvenih obreda i mitova*, preveli Nataša Filipašić i Ninoslav Zubović. Zagreb: Naklada Breza, 2007. (*Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin/New York 1997.)

Cohen 1993: Beth Cohen, „The Anatomy of Cassandra's Rape: Female Nudity Comes of Age in Greek Art“, *Notes in the History of Art* 12/2, *Essays on Nudity in Antiquity in Memory of Otto Brendel*, 37–46.

Connelly 1993: Joan Breton Connelly, „Narrative and Image in Attic Vase Painting: Ajax and Cassandra at the Trojan Palladion“, *Narrative and Event in Ancient Art*, ed. P.J. Holliday, New York: Cambridge University Press, 88–129.

Craik 1990: Elizabeth Craik, „Sexual Imagery and Innuendo in *Troades*“, *Euripides, Women and Sexuality*, ed. A. Powell, London, New York: Routledge, 1–15.

Croally 2007: Neil T. Croally, *Euripidean Polemic: The Trojan Women and the Function of Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Davreux 1942: Juliette Davreux, *La Légende de la prophétesse Cassandre d'après les textes et les monuments*, Liège: Faculté de Philosophie et Lettres.

Detienne 1996[1967]: Marcel Detienne, *The masters of truth in Archaic Greece*, New York: Zone Books.

Dué 2010: Casey Dué, *The Captive Woman's Lament in Greek Tragedy*, Austin: University of Texas Press.

Faraone 2013: Christopher A. Faraone, „Playing the bear and the fawn for Artemis: female initiation or substitute sacrifice?“, *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*, eds. David Dodd, Christopher A. Faraone, Routledge, 43–69.

Farnell 1907: Lewis Richard Farnell, *The Cults of the Greek States*, vol. 4, Oxford: Clarendon Press.

Ferrari 1997: Gloria Ferrari, „Figures in the Text: Metaphors and Riddles in the *Agamemnon*“, *Classical Philology* 92/1, 1–45.

Flower 2008: Michael Flower, *The Seer in Ancient Greece*, University of California Press.

Goldhill 1986: Simon Goldhill, *Reading Greek Tragedy*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Goldhill 1996: Simon Goldhill, „Collectivity and Otherness: The Authority of the Tragic Chorus: Response to Gould”, *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, ed. M. S. Silk, Oxford: Clarendon Press, 244–256.
- Gould 1996: John Gould, „Tragedy and Collective Experience”, *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, ed. M. S. Silk. Oxford: Clarendon Press, 217–243.
- Graf 2009: Fritz Graf, *Apollo*, London and New York: Routledge.
- Gregory 1997: Justina Gregory, *Euripides and the Instruction of the Athenians*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Gustar 2004: Jennifer Gustar, „Re-Membering Cassandra, or Oedipus Gets Hysterical: Contestatory Madness and Illuminating Magic in Angela Carter’s “Nights at the Circus””, *Tulsa Studies in Women’s Literature* 23/2, 339–369.
- Hanson 1990: Ann Ellis Hanson, „Medical Writers’ Woman”, *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, eds. David M. Halperin, John J. Winkler, Froma I. Zeitlin, Princeton–New Jersey: Princeton University Press.
- Harrison 1912: Jane Ellen Harrison, *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge: University Press.
- Heirman 1975: Leo Johannes Heirman, „Kassandra’s Glossolalia”, *Mnemosyne* 28/3, 257–267.
- Hughes 1991: Dennis D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London, New York: Routledge.
- Iriarte 1990: Ana Iriarte, *Las redes del enigma: voces femeninas en el pensamiento griego*, Taurus Humanidades.
- Jones 1981: Ann Rosalind Jones, „Writing the Body: Toward an Understanding of “L’Ecriture Feminine””, *Feminist Studies* 7/2, 247–263.
- Koniaris 1973: George Leonidas Koniaris, „Alexander, Palamedes, Troades, Sisyphus – A Connected Tetralogy? A Connected Trilogy?”, *Harvard Studies in Classical Philology* 77, 85–124.
- Leahy 1969: D.M. Leahy, „The Role of Cassandra in the Oresteia of Aeschylus”, *BRL* 52: 144–77.
- Lloyd 1984: Michael Lloyd, „The Helen Scene in Euripides’ *Troades*”, *The Classical Quarterly* 34/2, 303–313.
- Lloyd-Jones 1976: Hugh Lloyd-Jones, „The Delphic Oracle”, *Greece & Rome* 23/1, 60–73.
- Mason 1959: P. G. Mason, „Kassandra”, *The Journal of Hellenic Studies* 79, 80–93.
- Mazzoldi 2000: Sabina Mazzoldi, „Mitografia di Cassandra: un recente contributo”, *Kernos* 13, 264–268.
- Mazzoldi 2001: Sabina Mazzoldi, *Cassandra, la vergine e l’indovina: Identità di un persanaggia da Omero all’Ellenisma*, Pisa/Roma.
- Mazzoldi 2002: Sabina Mazzoldi, „Cassandra’s Prophecy between Ecstasy and Rational Mediation”, *Kernos* 15, 145–154.
- McClure 1999: Laura McClure, *Spoken Like a Woman: Speech and Gender in Athenian Drama*, Princeton: Princeton University Press.
- Meridor 1989: Ra’anana Meridor, „Euripides’ *Troades* 28–44 and the Andromache Scene”, *The American Journal of Philology* 110/1, 17–35.
- Mitchell-Boyask 2006: Robin Mitchell-Boyask, „The Marriage of Cassandra and the *Oresteia*: Text, Image, Performance”, *Transactions of the American Philological Association* 136/2, 269–297.
- Munteanu 2011: Dana Lacourse Munteanu, „The Tragic Muse and the Anti-Epic Glory of Women in Euripides’ *Troades*”, *The Classical Journal* 106/2, 129–147.
- Neblung 1997: Dagmar Neblung, *Die Gestalt der Kassandra in der antiken Literatur*, Stuttgart.
- O’Neill 1941: Eugene G O’Neill Jr, „The Prologue of the *Troades* of Euripides”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 72, 288–320.
- Papadopoulou 2000: Thalia Papadopoulou, „Cassandra’s Radiant Vigour and the Ironic Optimism of Euripides’ *Troades*”, *Mnemosyne* 53/5, 513–527.

- Parke, Wormell 1956: Herbert William Parke, Donald Ernest Wilson Wormell, *The Delphic oracle. Vol. 1*, Blackwell.
- Pillinger 2019: Emily Pillinger, *Cassandra and the Poetics of Prophecy in Greek and Latin Literature*, Cambridge University Press.
- Rehm 1994: Rush Rehm, *Marriage to Death: The Conflation of Wedding and Funeral Rituals in Greek Tragedy*, Princeton: Princeton University Press.
- Roisman 1997: Joseph Roisman, „Contemporary Allusions in Euripides’ *Trojan Women*“, *Studi Italiani di Filologia Classica* 15/1, 38–47.
- Rosenbloom 2006: David Rosenbloom, „Empire and its Discontents: *Trojan Women*, *Birds*, and the Symbolic Economy of Athenian Imperialism“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 87, 245–271.
- Roux 1976: Georges Roux, *Delphes. Son oracle et ses dieux*. Paris: Les Belles Lettres.
- Руџе 1994: Жилбер Руџе, *Музика и тѳранс: Нацрт једне ојшнѳе тѳеорије односа музике и ојседнујоствѳи*, превела Јелена Стакић, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића. (Gilbert Rouget, *La musique et la transe*, Paris: Éditions Gallimard 1980.)
- Scodel 1980: Ruth Scodel, *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scodel 1998: Ruth Scodel, „The Captive’s Dilemma: Sexual Acquiescence in Euripides’ *Hecuba* and *Troades*“, *Harvard Studies in Classical Philology* 98, 137–154.
- Schapira 1988: Laurie Layton Schapira, *The Cassandra Complex: Living With Disbelief: A Modern Perspective on Hysteria*, Toronto: Inner City Books.
- Seaford 1987: Richard Seaford, „The Tragic Wedding“, *The Journal of Hellenic Studies* 107, 106–130.
- Simonetti 2017: Elsa Giovanna Simonetti, *A Perfect Medium?: Oracular Divination in the Thought of Plutarch*, Leuven: University Press.
- Sourvinou-Inwood 1987: Christiane Sourvinou-Inwood, „A Series of Erotic Pursuits: Images and Meanings“, *The Journal of Hellenic Studies* 107, 131–153.
- Sourvinou-Inwood 1988: Christiane Sourvinou-Inwood, *Studies in Girls’ Transitions: Aspects of the Arkteia and Age Representation in Attic Iconography*, Athens: Kardamitsa.
- Suter 2003: Ann Suter, „Lament in Euripides’ *Trojan Women*“, *Mnemosyne* 56/1, 1–28.
- Tyrrell, Bennett 1999: Wm. Blake Tyrrell and Larry J. Bennett, „Pericles’ Muting of Women’s Voices in Thuc. 2.45.2“, *The Classical Journal* 95/1, 37–51.
- Torrance 2013: Isabelle Torrance, *Metapoetry in Euripides*. Oxford University Press.
- Zeitlin 1965: Froma I. Zeitlin, „The Motif of the Corrupted Sacrifice in the Oresteia“, *TAPA* 96, 463–508.

**Ђурђина Ђижковић Maidanik**

**Post mortem Life:**

### **Representation of Cassandra’s Dead Body in Euripides’ *Trojan Women***

*Abstract:* The murder of Agamemnon and Cassandra is a famous mythological episode with numerous literary and artistic representations, but what happens with their bodies after death? In Euripides’ tragedy *Trojan women* the prophetess Cassandra talks about the outcome of her dead body. It is quite an intense image set within only three lines (vv. 448–450), and it seems to be Euripides’ innovation. The paper has these lines in its focus, as a contribution to the study of Euripides’ tragedy, Cassandra’s character in general, symbolism of nudity, and of the body in the context of écriture féminine.

*Keywords:* Euripides, Cassandra, body, nudity, *Trojan women*, wilderness, écriture féminine.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 40–52.

---

**Јована Раденковић**      **Гордан Маричић**  
Универзитет у Београду      Универзитет у Београду  
radenkovic.jovana@yahoo.com      gordan.maricic@mts.rs

## ***O miselle passer:*** **Смрт Лезбијиног врапца у четири српска превода**

*Сажетак:* У корпусу песама једног аутора готово се увек издвоји оних неколико по којима се неретко тај аутор препознаје, како међу публиком, тако и међу критичарима. Једном од таквих песама може се третирати и Катулова *Песма 3*, специфична и формом и тематиком – ритмом дефинисана као тужбалица, мотивом као епитаф, а целокупним смислом и крајњом поруком као сушта љубавна поезија. Предмет нашег истраживања неће чинити Катулови стихови о смрти Лезбијиног врапца *per se*, већ ћемо се усредсредити на њихове досадашње српске преводе – као први и једини прозни издвојиће се превод Николе Вулића (1958), а за њим ће уследити стиховани преводи Катарине Антић-Рајчевић (1962), Младена Атанасијевића (1966) и Јевросиме Драшковић (1976). Истраживање ће обухватити компаративну анализу текстова наведених српских превода, и имаће за циљ да утврди колико су преводиоци доследно пренели Катулов језик, колико су вешто сачували симболику песме, и колико су промишљено успели да танке струне значења не затегну превише, а опет довољно да стихови и у нас зазвуче, и да их и данас радо послушајемо.

*Кључне речи:* Катул, *Песма 3*, врабац, смрт, преводи.

Извесно је да се интерпретацијски модели искоришћени за ма који препев не могу сагледавати, тумачити и критиковати без претходног целокупног увида у текст изворника у који је сваки модел интерпретације најпре морао бити урођен. Таквом извесношћу потакнути, одлучујемо се да пролошке редове ове невелике студије посветимо управо краткој анамнези Катуловог текста означеног као *Carmen 3*. Песма је пажљиво структурисана у јасних, мада не и прецизно одељених, пет целина, кроз које се ефектом утапања смењују колори различитих личних емоција лирског субјекта. Са њима се уједно читаоцу подастире и неразазнатљива смеша слојева збиље, ироније и миља. Међутим, то ни у једном моменту рецепције не уноси осећај збрканости и конфузије. Напротив, све је исказано једноставно, лако, укратко, а опет танано, пријемчиво и мило. Почнимо од првог сегмента песме (1–3):

Lugete, o Veneres Cupidinesque,  
et quantum est hominum venustiorum:  
passer mortuus est meae puellae<sup>1</sup> [...]

---

**1** Ридајте, Венере, у плач, Купидони, / и сви људи што сте саучешћу склони. / Свиснуо је врабац драгане ми моје [...] (Превео Гордан Маричић.)

У овим стиховима сазнајемо адресате песме кроз песниково апострофирање, постигнуто употребом два директна вокатива (*Veneres Cupidinesque*, Венере и Купидони), као и потоње перифразе коју сложеност трећег адресата захтева (*et quantum est hominum venustiorum*, и колико (вас) је људи финих и љубави склоних)<sup>2</sup>. Позив нема радосну ноту, јер песник упућује молбу за туговањем над једним губитком (*lugete*), чија нас конкретизација дочекује у трећем стиху: *yиинуо је врабац моје вољене*, речи су којима нас је пренуо Катул.

У следу већ поменуте структуре, наредним стихом започиње нови одељак<sup>3</sup>, у којем нам песник појашњава узроке све драме проистекле из смрти врапца, а тиме објашњава и свој лични захтев за свеопштом жалашћу услед врапчевог скончања. То никако друкчије и није могло бити објашњено и одбрањено него да се испева својеврсни *laudatio* угинулом врапцу – у њега читалац тоне као у бездан, прекорачивши апозицију која попут путоказа на раскршћу објављује да врабац није могао бити тако значајан сам по себи (а отуда ни његова смрт толико трагична), да се врапчева важност није формирала у односу успостављеном између њега и његове власнице, то јест Катуллове драгане (4–10):

passer, deliciae meae puellae,  
quem plus illa oculis suis amabat.  
nam mellitus erat suamque norat  
ipsam tam bene quam puella matrem,  
nec sese a gremio illius movebat,  
sed circumsiliens modo huc modo illuc  
ad solam dominam usque pipiabat.<sup>4</sup>

Стих који је у форми апозиције уз именицу врабац (*deliciae meae puellae*), као и потоња односна реченица (*quem plus illa oculis suis amabat*) прецизније одређују ову животињицу и њену улогу у животу песникове драге. Овим двама стиховима сачињен је благи прелаз од дефинисања ка богатом описивању врапца: ем је био слadak, ем близак својој господарици, и премда по природи несташан и на месту несвртљив, имао је стално место боравка – скут Катуллове драге. Суштину описа прати и ритмичка мајсторија какве је неретко остваривао овај учени и вешти песник, а уз њу, посегнуо је и за нетипичним избором вокабулара.

Трећу целину препознајемо у једном општем мотиву, који одводи песму на саму ивицу са које вреба опасност да се стихови осматрају са становишта бур-

2 О перифрази искористићемој наместо вокатива у случају трећег адресата биће подоста речи у писању које следи на потоњим страницама. Проблематика придева *venustus* који је и у нашем српском прилагођењу изнет описно, већа је отуда што је термин значајан за целокупну поетику ове песме, те отуда знатно теже пригодно преводљив.

3 Прегнуће једног хиперпрецизног истраживача би могло довести у питање овако схваћену поделу песме, те би овај „други“ одељак могао претрпети још ситнију поделу. С тим у вези, нагласићемо да смо се у истицање овако структурираног текста упустили ослонивши се на опсежни Квинов коментар који је до сада најтемељније издвојио и објаснио појединости Катulloвог текста.

4 [...]свиснуо мезимац, врабац драге то је, / ког вољаше она пре но очи своје. / Он је мио био и знао њу саму / као девојчица што зна своју маму. / Из њенога крила тај мрдао није, / већ скакао је час тамо, час амо / и господарки цивцакао само. (Превео Гордан Маричић.)

леске (11–12): *qui nunc it per iter tenebricosum / illuc, unde negant redire quemquam*<sup>5</sup>. И даље је врабац у фокусу будући да је стих започет односном заменицом, што читаоца пречи да заборави да смрт о којој се пева није људска, те отуд и да јој се не треба приписивати хумана карактеризација. Свакако да у свести античког човека не постоји идеја да душе животиња заједно са људским душама походе пространства Хада. У читању овог Католовог стиха, разум се одупире класичном поимању, те и смисао збиље измиче. Но, и даље се није прекорачила мера, песник читаоца држи за руку, мада су обоје стопалима на танкој струни смисла.

Следи четврта, претпоследња целина, у којој се, као по савету из реторског приручника, дешава крешендо, како у тону, тако и у емотивној обојености стиха. Песничко ја транспонује Лезбијин губитак као свој лични, прелива тугу у бес и индигнацију (13–16):

at vobis male sit, malae tenebrae  
Orci, quae omnia bella devoratis:  
tam bellum mihi passerem abstulistis  
o factum male! o miselle passer!<sup>6</sup>

Орк, који се у типичним ситуацијама дозива не би ли се проклело неко непријатељско лице, сада постаје предмет клетве, а песник не пропушта прилику да стилском игром овај парадокс и истакне (*at vobis male sit, malae tenebrae*).

У последњој целини се сажетом поруком закључује песма, али уз неочекиван обрт – фокус се са врапца премешта на песникову љубљену (17–18):

tua nunc opera meae puellae  
flendo turgiduli rubent ocelli.<sup>7</sup>

Из последњих стихова, заједно са променом фокуса са врапца на драгану, ишчитава се и нова димензија проклињања Орка. Вољена жена је од почетка песме очито и била њена главна тема, само је вешто стилски умотана у вео потврђене хеленистичке традиције пародијских химни, епиграма и епитафа животињама. Клетва Орку и јед песников извиру из последичне везе која се од смрти врапца ланчано твори – туга за врапцем наружила је красни физички дивинитет песникове драгане. Да ствар буде драматичнија и по самог песника грђа, као најугроженији део на беспрекорном телу песникове красотице страдају њене *окице* (*fledno turgiduli rubent ocelli*). Последњи стих негира хиперболу рођену у првом читању средишњег стиха песме (*quem plus illa oculis suis amabat* [5]), у којем је кроз врхунац градацијског поступка прецизно дефинисан идентитет врапца о чијој се смрти пева: то није било који већ један јединствени врабац којег је песникова драга волела више но сопствене очи<sup>8</sup>. Тиме је хармонизована и оправдана тонска

5 Он се сада мрачним путем креће, / с кога, кажу, нико вратити се неће. (Прево Гордан Маричић)

6 Клете тмине Орка, проклете да сте, / ви све што је лепо увек прождирате! / Тако красног врапца отеле сте мени! / О, каква страхота! Јадничку малени! (Прево Гордан Маричић.)

7 Због тебе су сад окице вољене / од плача отекле, од суза црвене. (Прево Гордан Маричић.)

8 Односна реченица са употребљеним глаголским начином индикативом сугерише фактично приказане идентификације врапца и оспорава свако учитавање субјективне перспективе песникове вољене или њега као наратора, а тиме и суспреже хипотетичку у корист јасно дефинисане карактеризације појма.



двострукошћу којом су обојени уводни стихови – створена је еротска и епитафска симфонија.

Нашу упоредну анализу превода Католове песме на српски језик спровећемо оним редом којим се нижу стихови и мисаоне целине песме. Најпре ћемо наводити текст латинског изворника, а потом преводе, хронолошким редом.

Lugete, o Veneres Cupidinesque,  
et quantum est hominum venustiorum. (1-2)

Вулић (1958, 12):

Тугујте, о Венере и Купидони, и колико вас је год нежних људи.

Антић-Рајчевић (1962, 13):

Плачите, Венере и Купидони, / и колико год је осетљивих људи.

Атанасијевић (1966, 121):

Плачите, богови љубави и чезње, / и колико год вас је људи / што имате смисла за лепо и нежно.

Драшковић (1976, 10):

Тугујте, Венере и Купидони, / и колико год вас има нежних људи.

Премда се чини да преводиоци нису имали много дилема са глаголом првенцем *lugere*, ипак су се поделили: двоје је његову значењску боју препознало у нијанси превода *тугујовати*, док је друго двоје као пријемчивију виде-ло нијансу *плакати*. Посматрано кроз призму значењске микротачности, рекло би се да се ни у једном преводу није настојала сачувати истанчана нијанса овог глагола: наиме, употребом глагола *lugere*, истакнут је позив адресатима да се *завију у црно*, да се на културолошки конвенционалан начин истакне жал за нечијим упокојењем. Зашто је, можда, ипак било битно сачувати тачност овог превода? Разлог је у идентитету оног који престаје бити међу живима – песник нас употребом вокабулара који је на снази у хуманој сфери припрема на сазнање о смрти особе и позива на свеопшту жалост која се устаљеном културолошким праксом испољава (готово)<sup>9</sup> искључиво у случајевима губитка људског живота.<sup>10</sup> Међутим, аутор нам унапред смишља изненађење и стилски преокрет, будући да ће у трећем стиху открити да је реч о маленој птици – љубимцу. Да је другачије, те да у оваквој поставци грешимо, вероватније је да би песник искористио неки од глагола значењем блиских глаголу *lugere*. На пример, *dolere* (патити), или можда *maerere* (тужити)<sup>11</sup>, или пак директније *flere* (плакати), или *plorare* (ридати).<sup>12</sup>

<sup>9</sup> У сваком времену дакако постоје и нетипичне индивидуалне праксе, али су оне далеко од општеуспојеног културолошког обрасца, те се овом приликом од њих оградајемо.

<sup>10</sup> Ништа другачије се не би могло рећи ни за модерне културе, уз ретке изузетке од којих смо се у пређашњој напомени оградиле.

<sup>11</sup> „[...] *dolere* – осећати патњу; *maerere* – мимо воље исказати патњу на очигледан начин који је последица снажних, неиздрживих осећања; *lugere* – исказати патњу на конвенционалан начин – жалити“ (Arnold 1846, 155). Са енглеског превела Јана Јацић.

<sup>12</sup> За даље и детаљније упуте и примере из којих се препознају нијансе значења погледати све одреднице у Lewis, Short 1879.

Дакле, у довољној песничкој стилизацији, а опет у тенденцији за значењским очувањем, можда је најприкладније, мада не и граматички најдоследније, превести овај глагол ускликом: *У жал!*<sup>13</sup>

Већинско сагласје у преводима уочава се у случају вокатива *о Veneres Cupidinesque*, од којег одступа само Атанасијевић: *дојови љубави и чежње*. Апострофирање ових божанстава значајно је за еротски импулс који песник наглашава на самом почетку песме, јер се њиме позив за жаљењем упућује боговима, а не обичном смртном свету. Тиме се остварује још једна необичност, али и изненађење за читаоца припремљеног глаголом *lugere* на посве другачији сценарио.<sup>14</sup> Важност очувања имена божанстава (Венере на првом месту) црпи се из подоста снажне хипотезе да Катул посредно алудира на Сапфину *Молићу Афродити*<sup>15</sup>. У Сапфином тексту, врапци (στρούθοι) вуку Афродитине кочије:

[...] Већ дођи – као што си некад давно  
с конца нигдине глас мој чула и  
дом очев сјајни намах напуштала,  
златоткан. Стигла  
Си запрегом. Носили су те дивни,  
хитри врапци над земаљском тамнином,  
секући ваздух многокрилно небу  
по средини. [...]<sup>16</sup>

Дакле, врабац је посредник између Афродите/Венере и жене у чијој је нутрини чежња и љубавни плам, те је отуда и те како битан за поезију засновану на тематици индивидуалне и личне љубави појединца, каква је Катулова<sup>17</sup>. Дакле, у Катуловој поезији због блиске везе Венере са женама у којима је концентрисан ма који облик љубави<sup>18</sup>, и због нераскидиве везаности Катуловог поетског текста за једну такву, конкретну жену, чини се да би именована божанства у препевима ваљало

**13** Морамо признати уступак преводу *Плачић!* (Антић-Рајчевић, Атанасијевић), јер је могуће да се индиректним апострофирањем очију као извора туга и попришта бола, хтело навестити потоње певање о страдању очију вољене од плача, којим се ова песма закључује.

**14** Питање плурала у овом вокативу је више пута било отворено. Код Квина (Quinn 1972, 97) проназимо како се сматрало да свака љубав има своју заштитницу Венеру, док са друге стране допушта и алузију на Платона: у Паусанијиној беседи у *Гозди*, говори се о две Венере (180d-182a): „Da je Afrodita samo jedna, i Erot bi samo jedan bio; ali kako su one dve, onda je nužno da budu i dva Erota. A kako da nisu dve boginje? Jedna je starija i bez matere, ќerka Uranova, ona koju zovemo i nebeskom; druga mlađa, ќerka Diva i Dione, koju zovemo običnom” (Platon 2006, 32).

**15** Хипотеза је оправданија ако дамо значај мишљењу да је Катулова *Песма 2* заправо песма почетница у његовој збирци, а да је њена прва следбеница *Песма 3*, која је тема наше студије. Томе у прилог говори Марцијалово именоване Катулове поезије (односно песничке збирке), речју *passer* (4.14.13–4), ако се држимо становишта да је устаљена пракса била да прва реч (или прве речи) именују књигу (Ingleheart 2003, 562.)

**16** Превео Александар Гаталица (Сапфо 2003, 98).

**17** Иако се у Катуловој *Песми 3* вољена жена не именује, помен Венера упућује на њу посредством друге песме из корпуса (*Carmen* 86, 6–7) у којој се среће стих: *Lesbia formosa est, quae cum pulcerrima tota est, / tum omnibus una omnīs surripuit Veneres* (Лепотица за ме Лезбија је красна: / у њој свију жена сабрала се дражест. Маричић, Раденковић 2018, 15).

**18** Што пак још даље сеже у његове интенционалне и случајне везе са песникињом Сапфом и њеним поетским мотивима.



задржати као таква, ма како да се ни Атанасијевићева перифраза *дојови љубави и чежње* не може окарактерисати нетачном. Мада, не и претерано спретном.

На значај Венере се у истом смеру наставља и стих који чини обраћање свим људима који су *venusti*. Какви би то људи били у српском преводу? Базично, овај придев се везује за домен културне и интелектуалне елите и смисла за лепо и добро, уопште.<sup>19</sup> Будући да смо већ установили значај Венере за саму поезију коју Катул ствара, овај придев се не може одвојити од стилске везаности за поетику, на шта ће и у наредним својим песмама Катул указати, сродивши га са појмом *urbanitas*. Отуда у овом стиху ишчитавамо апел читаоцима, пробраној публици, која је спретна да докучи суштину и дотакне срж Катуловог поетског плетива. Међутим, како стилски препевати овај стих, а сачувати тешко исказиво значење? Као што из приложених препева можемо видети, нимало лако. Атанасијевић је занемарио захтев за сажетошћу стиха и свој превод проширио, а венерични аспект придева *venustus*, покушао је да очува речју *нежно*.<sup>20</sup> Једино Драшковићева не усваја да је реч о *нежним људима*, већ покушава да прошири значењски круг и опредељује се за варијанту *осећљиви људи*. Но, иако проширено, ово значење још увек није довољно дефинисано у контексту песме<sup>21</sup>.

Осмотримо преводе наредна три стиха (3-5):

passer mortuus est meae puellae,  
passer, deliciae meae puellae,  
quem plus illa oculis suis amabat.

Вулић (1958, 12):

Умро је врабац моје драгане, врабац, љубимче моје драгане што га је она  
волела ко очи своје.

Антић-Рајчевић (1962, 13):

Мртав је врабац моје девојке, / врабац моје вољене девојке / кога је волела  
више од очију.

Атанасијевић (1966, 121):

Врабац моје драгане је умро, / врабац, љубимац моје драгане – / он кога је  
она више волела од својих очију.

Драшковић (1976, 10):

Писнуо је врабац моје драгане / врабац забава моје драгане, / кога она  
вољаше више од очију својих.

Варијације у прилагођењу глагола *mori* (*mortuus est* – мртав је, умро је) готово да не постоје, осим у преводу Јевросиме Драшковић, која истанчаније поетикује текст: *писнуо је*. Примећујемо и веште покушаје већине преводаца, са изу-

<sup>19</sup> Према Квиновом коментару то су људи *endowed with charm, refinement, sensibility* (Quinn 1972, 98).

<sup>20</sup> Може бити да је и Вулић, својим првим преводом, повукао већину потоњих да се одреде за придев *нежан* као супституент латинског *venustus*.

<sup>21</sup> *Ното venustus* је човек из којег зрачи љубав и који је отворен да љубав прими, те је отуда такав човек изабран да буде Катулов читалац. Читајући Катулову поезију, он несумњиво доказује и свој рафинисани укус, естетску одмереност и књижевну ученост. Тиме се препоручује за крем друштва којем припада.

зетком Катарине Антић-Рајчевић, да опште мотивско место Катулове љубавне поезије (вољена жена, *puella*), дочарају терминима који маркирају исто место у поезији српских песника: *graiana*. Сви преводиоци, сасвим доследно латинском изворнику, понављају два пута реч *врабац*, као и апозицију у којој се оба пута појављује као посесивни генитив *meae puellae* (моја драгана/девојка). Међутим, сви су се различито снашли у преношењу још једне врло специфичне, а на поетском плану веома важне речи – *deliciae*. Реч је значајна јер се већ други пут среће у апозицији уз именицу *passer*. Први пут ју је песник употребио у првом стиху *Песме 2*, за коју постоји веровање да је песма почетница збирке: *Passer, deliciae meae puellae* [...]. Ова именица има троструко обележје: најпре покрива аспект активности, односно радње (на пример, може означавати сам љубавни чин), затим може представљати објекат према којем се радња усмерава (особа, или пак предмет), а може обележавати и понашање. С тим у вези, каткад присваја увредљиву ноту, уколико се приписује мушкарцу, јер поништава његов маскулинитет (Fitzgerald 1999, 35). У растављености Катула и Лезбије у *Песми 2*, врабац је посредник њиховог „дијалога“, а Лезбијина игра са врапцем која има за циљ да преократи доконост и ублажи муке због растављености од вољене особе, паралелна је Катуловој песничкој игри којом он прекраћује доконост у *Песми 50*: Дуго смо се, Лициније, ко дангубе / са свескама мојим забављали јуче – / *шакљиво све беше*<sup>22</sup>, како смо и хтели (Маричић, Раденковић 2018, 55). Дакле, песничка игра оваплоћује нешто *деликатно* (придев употребљен у *Песми 50*, као што се из облика види (*delicatus*), сродан је именици *deliciae*) – забавно, провокативно, привлачно.

У најстаријем преводу чији је аутор Никола Вулић, плуралија тантум из Катулове апозиције пренета је у упрошћеном значењу које намеће строги контекст: реч је о љубимцу, с тим да Вулић, вероватно поведен Катуловом праксом често коришћења деминутива, преноси именицу *deliciae* у значењу *љубимче*. Атанасијевић корача сличном стазом, те у његовом преводу видимо именицу *љубимац*, док се код Катарине Антић-Рајчевић не проналази никакв супституент за главну реч апозиције, већ се она, било због звучања стиха, метра, или унапред учитаног значења, подоста удаљава од изворног текста и цео стих преводи као *врабац моје вољене девојке*. Малициозни посматрач би можда рекао да је реч о неспоразуму преводиоца и латинске граматике чија је последица појављивање придева *вољена*, који се пак савршено дао уклопити са именицом *девојка*. Но, свако индивидуално прегнуће да се задре у ма који латински текст не треба да допусти никаквом критичарском отрову и једу да олако опогани хвале вредан труд и подухват. Какав год да је његов крајњи резултат.

Ова именица, међутим, у преводу Јевросиме Драшковић, остаје ипак у свом ширем и за Катулову поетику значајнијем значењу: *забава*.

У даљем пролажењу кроз преводе, примећујемо да се нико од преводилаца чије текстове анализирамо није одвише zaloжио да сачува ритмичност и лиричност односне реченице из наредног стиха: Вулић је испустио да нагласи да је девојка врапца волела више од очију (а не подједнако колико и њих); Катарина

22 (*ut convenerat*) *esse delicatus* (C. 50.3)

Антић-Рајчевић се досетила да растерети стих одбацивањем присвојне заменице (*својих, suis*), но упркос томе, чини се, да је аналитичност употребљеног перфекта (*је волела*) омела стих да боље зазвучи; Јевросима Драшковић је какофонију перфекта вешто суспрегла имперфектом (*вољаше*), али није одолела пракси латинске синтаксе да гомила заменице, те је преводилачка доследност изворнику у њен текст унела и личну заменицу она (*illa*) и допринела разбијању ритма; Атанасијевић је, како то савесно чини у већини случајева, задржао све речи из изворног латинског стиха и сасвим нарушио звучање српског превода.

Стихови 6-10:

nam mellitus erat suamque norat  
ipsam tam bene quam puella matrem,  
nec sese a gremio illius movebat,  
sed circumsiliens modo huc modo illuc  
ad solam dominam usque pipiabat.

Вулић (1958, 12):

... јер је био меден, познавао је као она<sup>23</sup> мајку своју и није се мицао с крила,  
већ је увек само њој пијукао скакућући око ње час тамо час амо.

Антић-Рајчевић (1962, 13):

Тај мали врабац волео је драгу / као што дете воли своју мајку. / Није никад  
одлазио с њена крила, / већ скакућући час ту, час тамо, / цвркутао је увек  
само њој.

Атанасијевић (1966, 121):

Он је био слadak као мед, / и своју господарицу је тако добро знао / као кћи  
своју мајку. / Он није никад напуштао њено крило / већ околo скакућући  
час овде – час онде / непрестано је цвркутао својој господарици.

Драшковић (1976, 10):

Јер умиљат беше и своју госпу познаваше / као што дете добро познаје мај-  
ку, / није се никад уклањао с њена крила / него, скакућући час амо час тамо,  
/ увек је својој госпи цвркутао.

Запажамо изворност латинског придева *mellitus* у два од четири наведена превода, с тим да се у Атанасијевићевој прилагодби он још и амплификовао у поређење – *слadak као мед*. Драшковићева се определила за унапред ишчитано значење *умиљати*, док се Антић-Рајчевић поприлично удаљила преводом *мали*. Такође, у њеном преводу речи *novisse*, примећује се сличан одмицај од основног значења *познавати* до значења *волеати*, до чега у осталим преводима није дошло. Песникова драга, на коју се у латинском тексту реферише речима *suam ipsam*<sup>24</sup>, у Вулићевом преводу ни на који начин није истакнута, док у осталим преводима срећемо термине *граја*, *јосјогарица* и *јосја*. Разлика постоји и у све четири прилагодбе исказа *nec sese a gremio illius movebat*: *није се мицао с крила; није никад*

<sup>23</sup> Вулић је због богатства своје учености очито поведен општим жанровским местом према којем се песникова драга увек означава појмом *puella*.

<sup>24</sup> Заменица *ipsa* је неретко коришћена за господарицу. Појам *домине* (*domina*, господарица, домаћица, љубавница, *mistress*) је стално место потоње, елегијске поезије, чији је суштински зачетник Катул.

оглазио (с њена) крила; он није никад најушићао (њено) крило; није се никад уклањао с њена крила. Према нашем, сасвим личном и субјективном суду, као целина чини се најуспелијим последњи наведени стих Јевросиме Драшковић, премда глагол *movere* својом општоћу допушта широку слободу у превођењу и ниједан од превода никаквом стриктношћу не спутава.

Надаље, сви преводиоци су граматички сасвим доследно задржали *pipiare* као главни глагол (код Вулића *йијукаййи*, код осталих *цѣркуййаййи*) и као носиоца реченичне структуре, док је партицип *circumsiliens* у облику глаголског прилога садашњег (*скакућућу*). За последње место у овом сегменту остаје додати да се за звучни спондеј и дактил из Католовог ритмичног завршетка стиха, опредељујемо за Вулићев превод, који следи и Јевросима Драшковић и који уз звучност успевају сачувати и просторну прецизност: *час йамо час амо (час амо час йамо)*.

Долази се до најдраматичнијег дела песме у којем песник посеже за општим местом сваке тужалке, и карактеристичним мотивом епитафа (11–12):

qui nunc it per iter tenebricosum  
illuc, unde negant redire quemquam.

Вулић (1958, 12):

Он сад иде мрачним путем тамо, отуда се нико, веле, не враћа.

Антић-Рајчевић (1962, 13):

А сад одлази на мрачан пут / одакле, кажу, нико се не враћа.

Атанасијевић (1966, 121):

Он сад иде у мрачни подземни свет, / тамо одакле, кажу, да се нико не враћа.

Драшковић (1976, 10):

Он сад путује мрачним путем / откуд, кажу, нико се не враћа.

Превод је морао да жртвује односну реченицу која је у пуној природности у Католовом тексту, будући да синтакса латинског језика, за разлику од српске, не преза од гомилања зависних реченица, па чак ни у поезији. Дакле, односна заменица *qui* замењена је готово свуда личном, а прилог *nunc* у апсолутно свим преводима постоји, и то не само због своје прилошке функције, већ и због остваривања стилског контраста кроз супротни напоредни однос реченица, односно, песничких исказа<sup>25</sup>. Песнички топос путовања кроз мрачне путеве подземља до нигдине претежно је уједначен у преводима које анализирамо (*иде мрачним йућем; оглази на мрачан йућ; иде у мрачни йодземни свей; йућује мрачним йућем*), али нијансе ипак постоје: код Јевросиме Драшковић примећујемо опет откорачај инспирисан поривом за песничењем, те превод глагола реферише на путовање, док се пролаз кроз мрачни пут код Атанасијевића трансформисао у крајњи циљ кретања (*у мрачни йодземни свей*). Занимљиво је колико је преводилаца успело да одоли два латинским корелативним речима (*illuc unde, онамо одакле*), те да их упрости и сажме у једну: то су учиниле само Катарина Антић-Рајчевић и Јевросима Драшковић (*одакле; оћкуд*). У наставку стиха сви су преводиоци уједначени у прилагођавању и лаконски су у само три речи забележили да се са тог пута нико не враћа.

<sup>25</sup> Антић-Рајчевић је то и додатно истакла започевши стих везником *a*.

Такође, држећи се руку под руку са смислом, глагол *negant*, који ограђује исказ од самог песника и сврстава га у домен традиције коју су и сви песникови претходници преносили, уводи сам исказ у свим преводима (једино је у најстаријем Вулићевом преводу он пренет у архаичнијем и звучнијем облику *веле*, док је у осталим преводима употребљена варијанта *кажу*)<sup>26</sup>.

Стихови 13-15:

at vobis male sit, malae tenebrae  
Orci, quae omnia bella devoratis:  
tam bellum mihi passerem abstulistis

Вулић (1958, 12):

Проклет био, зли боже подземног света, који ждереш све што је лепо, однео си ми тако лепог врапца.

Антић-Рајчевић (1962, 13):

Проклете да сте мрачне сенке подземља / ви које грабите све што је лепо! / Тако љупког врапца сте ми однеле!

Атанасијевић (1966, 121):

Нека је проклета црна помрчина Смрти, / која прождире све што је лепо! / Како је био леп врабац, Смрти, / који је постао твој плен!

Драшковић (1976, 10):

Проклетство те снашло, страшна тамо / Оркова, који грабиш све што је лепо. / Тако мила врапца ти ми оте.

Због изворне намере Католовог песничког текста да проклетство у директном обраћању упуту Орку, који иначе посредује клетвама упућеним другим особама, неопходно је било покушати сачувати ову значењску целовитост и задржати вокатив и директно обраћање, као и, не тако лако остварљиво, стилску дотераност текста, односно фигура у њему (...*male sit, malae tenebrae / Orci*...). Но, морамо приметити да, премда здружни у прегнућу да што верније дотерају у српском језичком руху Католов текст, наши преводиоци овакав захтев нису у потпуности испунили. Иако клетву започињу придевом *ѝроклейѝ* (или именицом *ѝроклейѝ-сѝво*), уз Оркове сенке (помрчину, таму), проналазе се звучењем нимало сродни епитети *зао, мрачан, црн, сѝрашан*.<sup>27</sup>

Наредни стих у наведеним преводима нема већих осцилација, осим што су неки задржали основно значење глагола *devorare* (прождирати), док су га други прилагодили (*ѝрадиѝти*). Ми бисмо предност дали првима (Вулић, Атанасијевић).

<sup>26</sup> Атанасијевић је за свој превод сматрао сврсисходно да израз граматички очува облик зависне изричне реченице, те је додао везник *ga*. У латинском изворнику исказ има облик конструкције акузатива са инфинитом у чијем прилагођавању у српском језику готово увек учествује изрична реченица. Но, инсистирање на оваквој пракси у препевима и стихотворењу, ствар је личне процене и вештине појединца.

<sup>27</sup> Не можемо чак ни са сигурношћу тврдити да се у свим наведеним епитетима хтело пренети значење придева *malae*, већ се може посумњати да се они епитети који су наведени, а у себи носе обојеност мрака и таме изводе из прегнантног значења саме именице уз коју придев *malae* стоји: *tenebrae* (тмина). Идеално стилско разрешење овог места, према нашем виђењу, јесте у придеву *клеѝ*, којим се чува Католова стилска игра. Погледати превод ове песме у Маричић, Раденковић 2018, 10.

У наставку сусрећемо још једно значајно место – реч је о придеву уз врапца из последњег горенаведеног стиха, који корелира са речју из претходног стиха (... *quae omnia bella devoratiss: / tam bellum mihi passerem abstulistis*). Међутим, неки од наших преводилаца, премда су први, поименичени придев прилагодили облику *лејо*, нису остали верни Катуполовој језичкој игри, те су уз врапца варирали епитете *љубак* и *мио*. Међутим, Вулић и Атанасијевић су били обазривији у својој прилагоди, иако је Атанасијевић овај стих значајно, а наизглед без преке потребе, проширио у чак два стиха: *Како је био леј врабац, Смртии, / који је њосџао њвој њлен!*

Последњи сегмент Катуполовог текста, у облику у којем смо га ми у анализи издделили, садржи следећа три стиха (16–18):

o factum male! o miselle passer!  
tua nunc opera meae puellae  
flendo turgiduli rubent ocelli.

Вапај и песников емоционални прасак, у којем се фокус са Орка преко врапца суптилно преусмерава на вољену жену, подоста се разликује код свих наших преводилаца:

Вулић (1958, 12):

О несреће! О бедни врапче! С тебе су у моје драгане очице од плача надувене и црвене.

Антић-Рајчевић (1962, 13):

О јадни врапче, страшне ли судбине! / Због тебе су очи моје девојке, / отечене и црвене од плача!

Атанасијевић (1966, 121):

Грдне ли штете, о јадни врапчићу! / Због тебе су очице моје драгане / сада натекле од суза.

Драшковић (1976, 10):

Проклета смрти! О јадни врапче! / Због тебе су мојој драгани с плача / отекле очи и сад су црвене!

Премда је фраза *factum male* прилично отвореног значења, све прилагоде које видимо у преводима могу бити прихваћене у смислу тачности исказа (*несрећа; сџирашна судбина; ѓрдна шџеџа, ѓроклеџа смрти*), али уколико имамо на уму да је Катуполо још једаред вероватно хтео да се поигра звучањем (*male*), онда бисмо се морали одредити за прилагоду Јевросиме Драшковић као најуспелију (*Проклеџа смрти*!). У другом делу овог истог стиха, примећујемо да су сви наши преводиоци деминутивно значење придева пренели на именицу уз коју овај придев стоји, те је *јадничџ/јадничак врабац* постао *бедно* или *јадно враџче*, или пак *јадни враџчић*. И док Катуполо продужава игру деминутивима, те тако уместо да каже *очи (oculi)*, посеже за обликом *ocelli*, међу нашим преводиоцима у тој игри, следећи све законитости Катуполових језичких поступака, остају једино Вулић и Атанасијевић.

У завршном стиху, у којем Катуполо поентира откривши да је срж његовог јада стање његове вољене, и то оно видно физичко и телесно, синтаксички ред глаголских облика сугерише следеће: девојка је плакала, а у плачу су јој малене окице отицале, како то природно бива, те је резултат, и саме ове радње, као и целе Катуполо-



лове песме, приказ девојке са очима црвеним од иритације и плача. Обе радње (отицање од плача, црвенило од иритације) су се очувале у свим преводима, изузев Атанасијевићевог. Но, ипак, чини се да је, уз то, само Јевросима Драшковић успела да очува и хронолошки, а стилски важан след који сугерише латинска синтакса: *Збој њебе су мојој грајани с њлача / оѡекле очи и сад су црвене!*

\* \* \*

Због једне чудесне и јединствене особине поезије увек је незахвално бити њен преводилац: смисао јој је готово нужно налик на крхотине разбијеног суда, који се сви посматрачи у сваком времену упиру да саставе, а чије се поновно распрскавање догађа са сваким поновним читањем (Маричић, Раденковић 2018: XI). У закључку приложене анализе просуђујемо да благу предност завређује успешност превода Јевросиме Драшковић у односу на остале овом анализом обухваћене преводе. Вођени захтевима које смо на самом почетку истраживања поставили, усуђујемо се да дамо вредносни суд и закључимо да је кроз интерпретацију Јевросиме Драшковић Катул највештије запевао, али никако са жељом да осталим преводима оспоримо вредност и значај. На крају ваља додати да ништа мање незахвална улога од преводиоачеве није ни она коју критичар преузима на себе – „Критичар, то је опасан позив, као и машиновођа или апотекар, ту извињење не вреди“ (Грубачић 2015: 26).

## Литература

- Антић-Рајчевић 1962: Катул, *Поезуја*, С латинског превела и поговор написала Катарина Антић-Рајчевић, Београд: Нолит, 1962.
- Arnold 1846: Thomas Kerchever Arnold, *Practical introduction to Latin prose composition*, London 1846.
- Атанасијевић 1966: *Римска лирика*, Избор песама, Изабрао и с латинског превео Младен С. Атанасијевић, Предговор написао Др Војислав Ђурић, Београд: Просвета, 1966, 121–135.
- Drašković 1976: *Rimska lirika*, Izbor, objašnjenja i pogovor Jevrosima Drašković, Beograd: Rad, 1976, 9–27 (Katula preveli: Katarina Antić-Rajčević, Jevrosima Drašković, Radmila Šalabalić, Dušanka Obradović, Miloš N. Đurić, Stjepan Senc).
- Fitzgerald 1999: William Fitzgerald, *Catullan Provocations: Lyric Poetry and the Drama of Position*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1999.
- Грубачић 2015: Слободан Грубачић, *Меморија ѡексиа*, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2015.
- Ingleheart 2003: Jennifer Ingleheart, “Catullus 2 and 3: A programmatic pair of Sapphic Epigrams?“, *Mnemosyne* 56(5): 551-565.
- Lewis, Short 1879: Charlton T. Lewis, Charles Short, *A Latin Dictionary*, Oxford: 1879, доступан онлајн: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059> (29.5.2020.)
- Маричић, Раденковић 2018: Гај Валерије Катул, *Мрзим и волим* (изабране песме), Изабрала, с латинског превели, предговор и коментар написали Гордан Маричић и Јована Раденковић, Београд: СКЗ, 2018.
- Platon 2006: Platon, *Dela: Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon*, Prevod, napomene i objašnjenja Miloš N. Đurić, Beograd: Dereta, 2006.
- Quinn 1972: Kenneth Quinn, *Introduction and Commentary in Catullus' Poems*, London: 1972.

Сапфо 2003: *Хеленска лирика*, Превод и пропратни текстови Александар Гаталица, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2003.  
Вулић 1958: Никола Вулић, *Из римске књижевности*, Београд: СКЗ, 1958, 1–24.

**Jovana Radenković    Gordan Maričić**

### **The death of Lesbia's Sparrow in four Serbian translations**

*Abstract:* In a poetry corpus of any author, there are always a few poems that very often make the author stand out both amongst the readers and the critics. Catullus' *Carmen 3*, specific in its form and idea, can be considered as one of those – lament in its rhythm, epitaph in its motif and pure love poetry in its sense and overall meaning. The subject of our research are not going to be the verses of Lesbia's Sparrow's death *per se* but their different Serbian translations. Therefore, the chosen translations are those of Nikola Vulić (1958) which is the only one written in prose along with the translations written in verse – Katarina Antić-Rajčević (1962), Mladen Atanasijević (1966) and Jevrosima Drašković (1976). Our research is going to include comparative analysis of the texts of the aforementioned Serbian translations with the goal of assessing how consistently they have transferred Catullus' language into Serbian, how skillfully they have preserved the symbolism of the poem and how carefully they have taken care of not pulling the strings of meaning too tightly but still enough for readers to happily return to the verses even nowadays.

*Keywords:* Catullus, *Carmen 3*, sparrow, death, translations.



---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Studies and Essays as Charisteria  
in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday,  
edited by Mikonja Knežević, in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović,  
Belgrade: Gnomon, Podgorica: Matica srpska 2021, 53–76.

---

**Wolfgang Speyer**

Institut für Klassische Philologie, Salzburg  
adelheid.speyer@gmail.com

## **Einheit und Zweiheit, Ganzheit und Vielheit in Mensch und Welt. Überlegungen zur Seele**

*Zusammenfassung:* Nach methodologischen und erkenntniskritischen Überlegungen folgt die Darlegung, dass Kosmologie und Anthropologie zusammengehören, da die Welt sich im Menschen spiegelt wie der Mensch in der Welt. Kosmos/Natur bzw. Schöpfung erscheint unbewusst als Zweitursache wie der Mensch bewusst als solche erscheint. Damit verweisen beide auf eine Erstursache, die nicht wie Welt und Mensch unter dem Gesetz von Anfang und Ende und dem Gesetz der Kausalität steht. Diese Erstursache als das Unbedingte schafft und erhält das Bedingte in Raum und Zeit, also die räumlich-zeitlich-dingliche Wirklichkeit.

Aus der leiblichen, seelischen und geistigen Einheit des menschlichen Selbst, der menschlichen Person, ist auf die Einheit der Welt der Erscheinungen zu schließen, wie dies bereits vor Heraklit aus Ephesos unbekannte griechische religiöse Denker erkannt haben. Aus der Einheit des Menschen mit der Welt, also in dem Spiegel von Makrokosmos Welt und Mikrokosmos Mensch, gelangt unser Denken über das Kontinuum des Selbst zur Verwandtschaft mit dem geheimen Urgrund der räumlich-zeitlich-dinglichen Wirklichkeit. Diese zeigt sich als das Geheime-Offenbare, also in einer Gegensatzstruktur, wie sie dem alles begründenden Gegensatz von Identität und Differenz, von Selbst und Reflexion, also der Seele, innewohnt.

Die mit dem Geist verbundene Seele steht über der Zeit; denn sie ist unzeitlich und kann sie bis zu einem gewissen Grad verstehen. Daraus folgt die Verwandtschaft der Seele mit dem Göttlichen, das die von ihr geschaffene Personalität einschließt und zugleich transzendiert, worauf die christliche Lehre über die göttliche Dreieinigkeit hindeutet.

Weil die individuelle Seele als Einheit in der Realität nur als männliche oder als weibliche Gestalt erscheint und so unter dem Gesetz der Zweiheit und damit dem Gegensatz steht und daran leidet, strebt sie in die Einheit zurück, aus der sie ihrem Ursprung nach gekommen ist. Insofern spiegelt die geschlechtliche Vereinigung von Männlichem und Weiblichem auf der Grundlage der Liebe die mystische Vereinigung der Seele mit dem Göttlichen: Dies ist das *mysterium coniunctionis*.

*Schlagwörter:* Seele, Bewusstsein, Ich, Selbst, Anfang, Gestalt, Dualismus, Bedingt – Unbedingt, Weltseele, Logos, Idee, Person, Immanenz – Transzendenz, Teleologie, Metaphysik, Neuplatonismus, Präexistenz, Aufstieg – Abstieg, Hypostasis, Sphaira, *consensus omnium*, das Heilige, Gewissen, Identität, Differenz, Einheit, Vielheit, Polarität, Gegensatz, ‘Buch der Natur’, Zeus, Pneuma, Heiliger Geist, Licht, Freiheit, Offenbarung, Trennungsmythos, Schöpfung, Kosmogottheit, Doppelgeschlechtlichkeit, Yin – Yang, Kosmogonie, Mysterium, Uroboros, Makrokosmos – Mikrokosmos, Makroanthropos, Himmelsgott, *coincidentia oppositorum*, Funktion,

Genealogie, Kontinuum – Goldene Kette, Selbsterkenntnis, Morphologie, Bioemergenz, Realität, Evolution, Physis – Natura, Wiederkehr, Schweigen, Eingottglaube, Gottesfeind, Steigerung, *sobria ebrietas*, Apollo – Dionysos.

## 1. Einleitung

Wer heute die Frage nach der Seele stellt, steht innerhalb eines zeitlichen Prozesses des Sich-selbst-Erlebens, Sich-selbst-Denkens und sodann des Erlebens und Denkens der Menschheit über diese geheimnisvolle Erscheinung, die wir Ich, Selbst, Person und Seele nennen<sup>1</sup>. Dieser Prozess reicht zeitlich über den jeweils Fragenden weit zurück, ohne dass ein Anfang zu erkennen wäre, und dieser Prozess führt über die Gegenwart des Fragenden in eine offene Zukunft<sup>2</sup>.

Nach der Seele zu fragen bedeutet nach etwas Ganzheitlichem zu fragen. Es bedeutet, die Frage nach dem Ganzen zu stellen, das wir sind und in dem wir stehen. Eine diskursiv gewonnene Antwort ist nur innerhalb der Grenzen der Erkenntnisfähigkeit des menschlichen Geistes zu gewinnen. Über diese Grenzen muss zunächst nachgedacht werden, bevor das Thema der Seele in den Blick gebracht werden kann. Hier liegen ähnliche Schwierigkeiten vor wie bei der Frage nach dem Göttlichen, das bald das schöpferische Prinzip im absoluten Sinne ist – im Hinblick auf dessen Transzendenz gegenüber der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt mit Werden und Vergehen – und das bald das erhaltende Prinzip ist – im Hinblick auf dessen Immanenz in dieser Erscheinungswelt<sup>3</sup>. Da nach antikem Erleben und Denken das Göttliche mit der Erscheinungswelt übereinstimmt, kann es nach diesem Erleben und Denken keine Trennung von Transzendenz und Immanenz des Göttlichen geben wie im Judentum, im Christentum und im Islam. In diese Richtung weist die antike religiös-philosophische Vorstellung von dem einen göttlichen Kosmos, von der einen Kosmogottheit<sup>4</sup>.

Wenn die Fragen nach dem Seelischen und nach dem Göttlichen für das Erkennen vergleichbare Wesenszüge aufweisen, dann ergibt sich auf dem Hintergrund einer *Theologia negativa* positive Aussagen. Die Seele und das Göttliche erscheinen in der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit, übersteigen diese jedoch. Was dem Menschen als

<sup>1</sup> E. J. HEINDL, Der Mensch. Situation und Sinnfrage. Grundriss einer medizinisch-philosophischen Anthropologie (München 2001) 15-24. ‚Das Phänomen des menschlichen Ich‘; 25-113: ‚Das Ich und sein Biosystem‘; R. SORABJI, Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death (Oxford 2006).

<sup>2</sup> H. GÖRGEMANN, Art. Anfang: Reallexikon für Antike und Christentum (= RAC) Suppl.-Bd. 1 (2001) 401-448; W. SPEYER, Zwischen Traum und Wirklichkeit, Zeit und Ewigkeit. Der Mensch als das Wesen des ‚Zwischen‘ = Salzburger Theologische Studien 51 (Innsbruck 2014) 73-105; ‚Anfang und Ende, theologisch/philosophisch und religionsgeschichtlich betrachtet‘; W. SPEYER, Gesetz und Freiheit, Bedingtes und Unbedingtes. Zum Gegensatz in Mensch und Wirklichkeit = Salzburger Theologische Studien 56 (Innsbruck 2016) 163-184, bes. 170-174: ‚„Im Anfang war das Wort“‘. – E. CORETH, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung <sup>3</sup>(Innsbruck 1980); DERS., Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie <sup>4</sup>(Innsbruck 1986) 11-13; ‚Frage und Vorwissen‘.

<sup>3</sup> A. P. BOS, Art. Immanenz und Transzendenz: RAC 17 (1996) 1041-1092.

<sup>4</sup> Zum kosmischen Gott: Orph. frg. 14. 31. 243 (Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta 2, 1, 25-27. 44-47. 205-214 BERNABÉ); dazu M. FORDERER, Der orphische Zeushymnus: Gnomosyne, Festschrift W. Marg (München 1981) 227-234; Macrobius, Saturnalia 1, 20, 17; SPEYER, Zwischen Traum und Wirklichkeit a. O. (s. o. Anm. 2) Reg.: ‚Kosmosgott, Kosmogottheit‘; s. u. Anm. 42.

räumlich-zeitliche Wirklichkeit gegenübertritt, dürfte Ausdruck des Göttlichen und zugleich ein Spiegel des Seelischen sein.

## 2. Methodologische Überlegungen

Wie einzelne Erforscher der Religionsgeschichte gefordert haben, ist „die historische und die typologische Methode in der Erforschung der religiösen Gegebenheiten“ zu vereinigen<sup>5</sup>. Was unter ‚typologischer Methode‘ zu verstehen ist, lässt sich durch die Begriffe Mythos, Archetypus, Urphänomen und sodann Systematik genauer fassen. Hinter der Zweiheit der systematischen und der geschichtlichen Betrachtungsweise, die das argumentierende und das diskursive Denken bestimmt, steht der die räumlich-zeitliche Wirklichkeit bildende Gegensatz von Sein und Werden/Vergehen und von geprägtem Wesen und dessen Entfaltung in den jeweils individuellen Erscheinungen. Werden und Entfaltung vollziehen sich einerseits geradlinig aufsteigend in eine einzige Richtung und auf ein Ziel gerichtet – die Entelechie des Aristoteles –, andererseits können sie auch ein rhythmisches Auf und Ab aufweisen<sup>6</sup>. Ferner scheinen das Thema ‚Seele‘ und die Betrachtungsweise, dieses Grundthema des Wesens Mensch zu bedenken, einander zu spiegeln; denn beide gründen in der Reflexion, in der Ich-Spiegelung und in der sich spiegelnden Rationalität.

Um die Wirklichkeit mit Einschluss des Menschen erkennen zu können, bedient sich das begriffliche Denken seit den Anfängen der Philosophie im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. in Griechenland der induktiven und der deduktiven Methode. Diese beiden Methoden sind gleichfalls gegensätzlich angelegt. Die eine versucht, vom Stoff zum Geist vorzudringen<sup>7</sup>, die andere, vom Geist zum Stoff zu gelangen. Für die eine ist dann das menschliche Bewusstsein oder der menschliche Geist die Folge einer Evolution innerhalb der Materie, für die andere ist hingegen der Stoff erst die Folge eines geistigen und seelischen Prozesses. Dieser Prozess von oben nach unten konnte wie im ‚Buch Genesis‘ und verstärkt in der ‚Gnosis‘ als Ausdruck des abgestürzten menschlichen Geistes und der gefallen Seele verstanden werden, wobei damit die Vorstellung der Präexistenz der Seele verbunden sein konnte<sup>8</sup>.

**5** U. BIANCHI, *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy = Studies in the History of Religions* 38 (Leiden 1978) 65.

**6** R. SPAEMANN / R. LÖW, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* <sup>3</sup>(München, Zürich 1991); M. STÖCKLER, *Art. Teleologie I. Naturphilosophisch: Lexikon für Theologie und Kirche* 9 <sup>3</sup>(2000) 1317 f.; H. SEIDL, *Evolution und Naturfinalität* (Hildesheim 2008); M. LEUNISSEN, *Art. Teleologie: CH. RAPP / K. CORCILIUS (Hrsg.), Aristoteles-Handbuch. Leben. Werk. Wirkung* (Stuttgart 2011) 348-354.

**7** J. F. VON ABEL, *Über die Quellen der menschlichen Vorstellungen* (Stuttgart 1786, Ndr. Hildesheim 2007), der vom englischen Empirismus ausgeht; ferner vgl. E. J. HEINDL, *Hat die Menschheit Zukunft? Die dominanten geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts als Auslöser der großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts* (München 2006) 11-55, bes. 41-46: ‚Das neue Menschenbild im Rahmen der Renaissance und dessen Folgen, Reformation und Gegenreformation, Wesen und Auswirkung der sog. Aufklärung‘.

**8** Macrobius, *commentarii in somnium Scipionis* 1, 12, 1-18. – J. MARTIN, *Ogmios: Würzburger Jahrbücher* 1 (1946) 359-399, bes. 380 f.; C. ZINTZEN (Hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus = Wege der Forschung* 436 (Darmstadt 1977) Reg.: ‚Seele, Abstieg/Aufstieg‘; W. ECKLE, *Geist und Logos bei Cicero und im Johannesevangelium = Spudasmata* 36 (Hildesheim 1978) 25-40: ‚Abstieg und Aufstieg der menschlichen Seele‘; M. ENDERS, *Art. Präexistenzvorstellungen II. Philosophie- und theologiegeschichtlich: Lexikon für Theologie und Kirche* 8 <sup>3</sup>(1999) 492.

Die Ergebnisse des Denkens werden in Philosophie und Geisteswissenschaft von den Prämissen beeinflusst, unter denen die einzelnen Forscher unbewusst stehen oder die sie als Ausgangspunkt wählen. Trotz der möglichen gegensätzlichen Betrachtungsweisen der Welt und ihrer Kräfte dürfte eine nicht durchschaubare Einheit zwischen beiden, dem Betrachter der Wirklichkeit und dieser selbst, bestehen. Der einzelne Betrachter tritt als eine Einheit in das Wirklichkeitsganze und steht dieser Einheit in seiner Person als Einheit gegenüber; denn als Einheit in seinem Selbst, in seinem Ich, in seiner Persönlichkeit, also in seiner Seele und seinem Geist, begegnet er der Welt mit ihren vielen Erscheinungen. Da er sich zunächst als personales Ich erfährt, ist von dieser unmittelbaren ersten Einheit des Ichs bei der Betrachtung der Seele auszugehen. Eine der menschlichen Einheit entsprechende Einheit ist auch für die Welt und ihre Erscheinungen, also für das Ganze der Wirklichkeit, anzunehmen. Als Geeinzelter erwacht jeder Mensch allmählich zu sich selbst und bemerkt dann die Einheit in der Vielheit der einzelnen Menschen und die Einheit in der Vielheit der verschiedenen, aber miteinander verwandten einzelnen Welterscheinungen. In seiner personalen Einheit empfindet, denkt und fragt der einzelne Mensch, wobei er in Freiheit zu entscheiden vermag.

Einheit ist das Prinzip der Substanz, griechisch Hypostasis<sup>9</sup>. Die Substanz liegt nach Aristoteles und Thomas von Aquin den neun Akzidentien als Prinzip zugrunde<sup>10</sup>. Die vielen Gestalten der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit können zugleich als Substanzen gedeutet werden. So ist diese Wirklichkeit eine nach Gestalten/Substanzen gegliederte Vielheit und zugleich eine Einheit. Sie ist – *a parte fortiori* betrachtet – ein geistiges Ordnungs- und Sinngefüge oder – griechisch gesprochen – ein Kosmos<sup>11</sup>. Ein Bild für diese geordnete Einheit ist die Weltkugel, griechisch σφαῖρα, lateinisch *globus*, in den Händen der einen Gottheit, die nach griechischer Theologie die Kosmosgottheit ist<sup>12</sup>.

Der geistige Ausdruck für den Gegensatz von Vielheit und Einheit ist beim Menschen die Sprache mit ihren Namen für das Vereinzelt-Individuelle und mit ihren Begriffen für das jeweils Allgemeine, das in dem Vielen-Individuellen als jeweils geistige Einheit erkennbar wird. In der Sprache stehen sich Vereinzelt-Individuelles und geistig Allgemeines gegenüber und sind trotzdem miteinander verbunden. Aufgrund dieser Brücke der Sprache im Wort, also des in ihr die Menschen miteinander verbindenden Geistes, griechisch Logos, wird der Einzelne sich des Individuellen, also des mit Eigennamen Bezeichneten, und des jeweils Allgemeinen, also des mit Begriffen Bezeichneten, bewusst. Auf dieser Grundlage müsste es auf den Ebenen des Wahren, des Guten, also des Rechtes sowie des Sittlichen, aber auch des Schönen und Heiligen zu Übereinstimmungen zwischen den einzelnen Menschen und Kulturen kommen. Dies würde zu einem Übereinkommen aller, zu einem *consensus omnium*,

9 J. HAMMERSTAEDT, Art. Hypostasis: RAC 16 (1994) 986-1035.

10 J. HESSEN, Die Weltanschauung des Thomas von Aquin (Stuttgart 1926) 47 f.

11 D. WYRWA, Art. Kosmos: RAC 21 (2006) 614-761.

12 H. DIELS / W. KRANZ, Die Fragmente der Vorsokratiker, griech.-deutsch, Bd. 3 (Berlin 1951, Ndr. Hildesheim 2005) 416: „σφαιροειδής θεός“; Vita Alexandri regis Macedonum 10, 6 (38 TRUMPF): ὁ γὰρ κόσμος σφαιροειδῶς σχηματίζεται. – P. GERLACH, Art. Kugel: Lexikon der christlichen Ikonographie 2 (1970) 695-700; O. J. BRENDDEL, Symbolism of the Sphere (Leiden 1977).

und damit zur Gemeinschaft und Einheit aller Menschen untereinander führen, wobei der Schatten des Partikularismus stets mitläuft und niemals ausschließbar ist<sup>13</sup>.

### 3. Erkenntniskritische Überlegungen

#### a. Der Mensch als Zweitursache

Wenn wir nach einem sicheren Fundament für das Erkennen und Bedenken suchen, so kann der Ausgangspunkt hierfür nur der Mensch in seiner seelischen und geistigen Einheit und Ganzheit sein. Diese erscheint in seinem personalen Bewusstsein, das sich in Empfinden, Denken, Wollen und Entscheiden ausdrückt<sup>14</sup>. Dieses personale Bewusstsein ist *a parte fortiori* ausgerichtet, Wahres zu erkennen, Gutes zu tun und Schönes zu empfinden und zu schaffen. Dazu kommt eine innere seelische und geistige Bewegung, das Heilige zu verehren<sup>15</sup>. Die Anfänge der Menschheit und damit alle Ursprungs- und Hochkulturen wurzeln bekanntlich in der Religion<sup>16</sup>. Welche Bedeutung diesem vierten Ziel menschlichen Strebens zukommt, soll im Laufe der weiteren Darlegung deutlicher werden. Das personale Bewusstsein verfügt nicht nur über Reflexion, sondern ebenso über das Empfinden für die genannten vier Ziele, wobei dem Gewissen ein besonderer Rang zukommt<sup>17</sup>. Die Wirklichkeit und auch der Mensch sind zwar ein Kosmos, aber Elemente des Chaotischen sind gleichfalls bald stärker, bald schwächer wirksam. Diese Anteile gehören zur Macht des Bösen und damit zum Schatten, der die durch Geist und Licht geschaffene Wirklichkeit begleitet<sup>18</sup>.

Mit dem Person-Sein sind Identität und Reflexion, also gespiegelte Einheit, verbunden<sup>19</sup>. Der Mensch ist phylogenetisch und ontogenetisch erst allmählich zu sich selbst erwacht. Erst als ein zu sich selbst Erwachter sieht er sich als Subjekt einem Objekt, zunächst der Mutter und den nächsten Mitmenschen, sodann den Welterscheinungen, gegenüber und tritt mit ihnen in einen Dialog ein. Das hiermit gegebene Verhältnis von Subjekt Mensch und Objekt Welt ist nur möglich, da beide in einer übergreifenden Einheit miteinander verbunden sind. Somit erscheint der Gegensatz von Einheit / Identität und Vielheit / Differenz für den Menschen und sein Erkennen grundlegend. Auf allen Ebenen der uns sinnhaft und geistig zugänglichen sich in Zeit und Raum offenbarenden Wirklichkeit von Welt und Mensch, von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, von Sinneswahrnehmung und intuitivem geistigem Erkenntnisakt zeigt sich dieser

**13** K. OEHLER, *Der consensus omnium* als Kriterium der Wahrheit in der Philosophie und der Patristik: Antike und Abendland 10 (1962) 103–129; R. SCHIAN, Untersuchungen über das *argumentum e consensu omnium* = Spudasmata 28 (Hildesheim 1973).

**14** S. o. Anm. 1.

**15** C. COLPE (Hrsg.), *Die Diskussion um das Heilige = Wege der Forschung* 305 (Darmstadt 1977); A. DIHLE, Art. Heilig: RAC 14 (1988) 1–63.

**16** SPEYER, *Gesetz und Freiheit* a. O. (s. o. Anm. 2) 247 f.

**17** H. CHADWICK, Art. *Gewissen*: RAC 10 (1978) 1025–1107; R. SORABJI, *Moral Conscience through the Ages. Fifth Century BCE to the Present* (Oxford 2014).

**18** SPEYER, *Zwischen Traum und Wirklichkeit* a. O. (s. o. Anm. 2) 202–229: ‚Zum Bösen in Welt und Mensch‘.

**19** W. SPEYER, *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld*, Bd. 2 = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 116 (Tübingen 1999) 261–270: ‚Zur Identität des Menschen‘.

Gegensatz von Identität und Differenz<sup>20</sup>. Dieser ist in der geistigen Personalität des religiös, des sittlich und des ästhetisch erlebenden Menschen grundgelegt. Dialog als bewusst geführtes Gespräch ist nur auf dieser Ebene möglich. Vorformen, die auf den Dialog hinweisen, bestanden bereits vor dem menschlichen Bewusstsein. Pflanzen, Bäume und Tiere stehen untereinander und mit dem Menschen gleichfalls in einem Dialog. Dieser Dialog ist aber für sie noch nicht von dem Bewusstsein der menschlichen Person erfüllt.

Die Einheit des Ich-Bewusstseins besteht gleichsam in einem unausgedehnten Punkt des eigenen Selbstes<sup>21</sup>. Zugleich erfährt sich das Ich-Bewusstsein in einem belebten Kontinuum seiner selbst auf dem Hintergrund der die Realität bestimmenden Koordinaten von Zeit und Raum. Kontinuität zeichnet diese beiden Koordinaten der Wirklichkeit gleichfalls aus<sup>22</sup>.

Jeder Mensch weiß in seiner Seele vom Anfang und vom Ende seiner selbst, ohne dass er deshalb annehmen müsste, dass der Anfang seines Lebens aufgrund der elterlichen Zeugung und Empfängnis und sein Ende aufgrund des leiblichen Todes sein tatsächlicher Anfang und sein tatsächliches Ende wären. Genealogie, die auf Kausalität verweist, und Kausalität bzw. Kausalzusammenhänge sind ohne Kontinuum nicht denkbar. Die Anfänge der Seele liegen für das nachdenkende, also für das geschichtlich zurückgehende Denken wie alle Anfänge prinzipieller Art im Dunkel und in einem für unser rekonstruierendes Denken nicht mehr einholbaren Urgrund. Daraus ergibt sich die dem denkenden Menschen zugefallene Rolle eines Nachgeordneten, eines Zweiten in der Wirklichkeit. Das eigentlich Erste, das den Anfang, also auch jeden Anfang, und das Ende, also jedes Ende, bedingt, ist nur erschließbar, nicht aber durchschaubar oder begreifbar, da es dem bedingten Menschen vorausliegt. Demnach ist die Zeit mit Werden und Vergehen im Untergrund der Wahrheitsfindung des Menschen ebenso anwesend wie in jeder Erscheinung der Realität. Tatsächlich ist der Prozesscharakter und damit die Zeitlichkeit in allem, was im Universum ist, in allem, was wirkt und lebt, in der Physis/Natura, vorhanden. Diese Dimension der Zeit wirkt sich in allem, was gedacht wird und somit auch in der Wahrheitsfindung aus. Das Suchen nach Wahrheit und das Finden der Wahrheit sind ein offener Prozess, der dem Prozess des Werdens entspricht.

Der geistig gegebene Wechselbezug von Welt und Mensch folgt aus der Einsicht, dass der Mensch nicht aus eigener Kraft Subjekt ist, sondern durch die Gnade des die

**20** W. BEIERWALTES, Identität und Differenz = Klostermann Rote Reihe 39<sup>2</sup> (Frankfurt a. M. 2011).

**21** Macrobius, commentarii in somnium Scipionis 1, 12, 5: *anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producitur, sicut a puncto nascitur linea et in longum ex individuo procedit; ibique a puncto suo, quod est monas, venit in dyadem, quae est prima protractio*. – Seneca, epist. moral. 95, 52: *omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret*; W. BEIERWALTES, Art. Hen (ěv): RAC 14 (1988) 445-472; DERS., Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren (Frankfurt a. M. 2007) Reg.: ‚Eine, das‘; J. HALFWASSEN, Plotins Metaphysik des Einen: Philotheos 4 (2004) 207-221. – Als Denker des Einen und der Einheit sind zu nennen: Heraklit aus Ephesos (um 520 v. Chr. – um 460 v. Chr.), Plotin (205 – 270 n. Chr.) und Nikolaus von Kues (1401 – 1464). In diese Linie gehört auch J. W. Goethe: Schriften über die Natur, hrsg. von G. IPSEN (Stuttgart 1949) Reg.: ‚Dualismus / Dualität‘, ‚Einheit‘, ‚Entzweiung‘, ‚Gegensatz‘, ‚Polarität‘. – F. KAULBACH, Art. Punkt, Punktualität: Historisches Wörterbuch der Philosophie 7 (1989) 1711-1713.

**22** S. u. Anm. 52.



Welt bestimmenden Geistes; denn er findet sich als Fühlender, Denkender und Wollender bereits vor, da er sich als solcher nicht selbst erdacht und erschaffen hat. Der einzelne Mensch fühlt, denkt und will, weil ihm dazu die Möglichkeiten verliehen sind, eben von einer von ihm unabhängigen, ihn bedingenden und immer bereits einschließenden geheimen Kraft, Macht oder Größe<sup>23</sup>. Er kann ihr gegenüber immer nur nachgeordnet sein und niemals Ursprung und Ursache seiner selbst sein. Nur weil er sich bereits als ein Sinngefüge im größeren Sinngefüge des Universums vorfindet, vermag er Sinnvolles zu denken, Sinnvolles zu wollen und zu planen, also die Kultur als eine verwandelte Schöpfung/Natur hervorzubringen.

Der Mensch erkennt in der ihm verliehenen Fähigkeit, mit seinesgleichen zu sprechen und sich auszutauschen, nicht nur die Sprache als Sinngefüge, sondern auch die ihn umgebende räumlich-zeitlichen Wirklichkeit als ein derartiges Sinngefüge; denn dem zwischenmenschlichen Dialog entspricht der Dialog mit der Erscheinungswelt. Ausdruck hierfür ist der antike Gedanke vom ‚Buch der Natur‘ und somit von der ‚Lesbarkeit der Welt‘<sup>24</sup>. So kommt der Mensch zu der Einsicht, dass seine Geisteskraft in einem ihn und die ganze Wirklichkeit mitumfassenden Sinn oder Logos eingefügt ist. Deshalb konnten griechische Philosophen, wie die Stoiker Aratos und Kleantes, zu der Einsicht gelangen, dass der Mensch mit dem Göttlichen verwandt sei und im Göttlichen lebe<sup>25</sup>. Dieser Welt und Mensch umfassende Sinn, diese Geistigkeit oder dieser Logos entspricht gewissermaßen zum einen dem Element der Luft (Wind), in dem der menschliche Leib sich durch Atmen erhält, und zum anderen dem Licht<sup>26</sup>. Das Licht in der sichtbaren Welt und das geistige Licht im Menschen sind Hinweise auf die Geisterfülltheit, auf die Geistgelichtetheit der stofflichen Welterscheinungen. Wäre die Welt, deren Teil der erkennende Mensch ist, nicht licht- und geisterfüllt, könnte der Mensch nichts von ihr erkennen<sup>27</sup>.

Der Mensch weist demnach eine paradoxe Struktur auf: Er ist vor- und durchgeplant, vor- und durchgedacht, ist ganz Objekt oder Werk des allumfassenden Schöpfergeistes. Gleichwohl ist er aber zugleich auch imstande, bis zu einem gewissen Grad sich und seine Umwelt zu bestimmen und zu gestalten. In dieser Hinsicht ist er ähnlich wie der göttliche Schöpfergeist ein sich erkennendes Subjekt, das schöpferisch tätig ist. Des-

**23** E. FASCHER, Art. Dynamis: RAC 4 (1959) 415-458; DERS., Art. Energeia: ebd. 5 (19629) 4-51.

**24** Tertull. cor. 6, 1 (Corpus Christianorum Latinorum 1, 1046): *quaerens igitur dei legem habes communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis*; Evagrius Ponticus, *practica* 92 (Sourc. Chrét. 171, 694); E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* <sup>3</sup>(Bern, München 1954, Ndr. Tübingen 1993) 323-329; ‚Das Buch der Natur‘; F. OHLY, *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung* (Stuttgart 1995) 727-843; ‚Zum Buch der Natur‘; K. HUIZING, *Buch der Natur / Buch der Schrift: Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 <sup>4</sup>(1998) 1812 f. – H. BLUMENBERG, *Die Lesbarkeit der Welt* (Frankfurt a. O. 1979).

**25** Arat, *phaenomena* 5; J. C. THOM, *Cleanthes' Hymn to Zeus = Studien und Texte zu Antike und Christentum* 33 (Tübingen 2005) 34 (griechischer Text); 54–66 zu Vers 4 f.; vgl. Act. 17, 27 f.

**26** Zu Atem, Hauch und Seele J. H. WASZINK, Art. Beseelung. RAC 2 (1954) 176-183; K. THRAEDE, Art. Hauch: RAC 13 (1986) 714-734. – Zu Pneuma s. u. Anm. 56.

**27** Ps. 36 (LXX 35), 10: „In Deinem Licht sehen wir das Licht“. – W. SPEYER, *Kosmos – Schöpfung – Nichts. Der Mensch in der Entscheidung = Salzburger Theologische Studien* 37 (Innsbruck, Wien 2010) 74-86: ‚Zur theologisch-philosophischen Bedeutung des Lichtes‘.

halb durchdringen sich in ihm die beiden gegensätzlichen Grundprinzipien des Wirklichkeitsganzen, Notwendigkeit/Gesetzlichkeit und Freiheit. Er steht also im Schnittpunkt des Gegensatzpaares von Vorgedachtsein, von Gesetz und Notwendigkeit einerseits und von Freiheit und Selbstbestimmung andererseits<sup>28</sup>. In ihm verbindet sich geradezu das Gegensatzpaar von Vorgedachtsein und von Selbstgedachtsein. Diese paradoxe Struktur, die weder die Menschheit als ganze noch den Einzelnen in dieser Zeitlichkeit zum Ziele seines Erkennens und Strebens gelangen lässt, wird auch darin erkennbar, dass der Mensch als das ursachensuchende Wesen stets erneut Antworten auf seine Fragen erhält, ohne dass diese Antworten endgültig ausfielen<sup>29</sup>. Das Eigentliche von Welt und Mensch bleibt ihm deshalb verhüllt. Als Erkennend-Fragender erfährt er hier, dass diese Wirklichkeit kein in sich geschlossenes System ist, sondern vielmehr über sich hinausweist; denn alles Einzelne und Begrenzte durchzieht die Dimension des Unbegrenzten, des Unbedingten, des niemals begreifbaren alles bedingenden Urgrundes und Schöpfergeistes.

### b. Das rationale Denken als trennendes Denken

So wie in der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit der eine Pol mit seinem entsprechenden Gegenpol in einem Gegensatzpaar verschränkt ist, so dürfte dies auch auf den Gegensatz von Seele und Leib zutreffen. Alle sinnhaften Erscheinungen der Realität sind dem Raum und der Zeit unterworfen. Dabei gehören Sein und Erscheinung, Wesen und dessen stofflicher und leiblicher Ausdruck zusammen und bilden eine Gestalt, eine Einheit und Ganzheit. Wie weit die Trennung dieser zusammengeführten Größen aus Wesenheit und aus Erscheinung, aus Innerem und aus Äußerem über die erkenntnis-mäßig gewonnene Trennung und Zweiheit hinausgeht, muss wohl offenbleiben. Zur Klärung dieses Tatbestandes ist Folgendes zu bemerken: Jeder Erkenntnisakt ist gleichsam ein Akt der Gewalt; denn der Verstand muss für seinen Erkenntnisakt gleichsam ein geistiges Schwert benutzen, das trennt, nämlich eine Unterscheidung, griechisch *διάκρισις*, vornimmt. Diese Tätigkeit des Verstandes entspricht einer Einsicht und einer Mitteilung des echten gewachsenen Mythos über den Anfang der Welt. Gemeint ist die in verschiedenen Brechungen, vor allem im antiken Erde-Himmel-Trennungsmythos, erhaltene sogenannte Diakrisis-Kosmogonie<sup>30</sup>. Schöpfungsakt und Erkenntnisakt scheinen einander zu spiegeln.

Die Unterscheidung von Leib, Seele und Geist ist nicht so zu verstehen, als ob dabei eine quantitative Größe geteilt würde. Bereits die quantitative Wirklichkeitsebe-

**28** SPEYER, Gesetz und Freiheit a. O. (s. o. Anm. 2) 66-83; ‚Bedingtheit und Unbedingtheit der Freiheit‘.

**29** S. o. Anm. 2.

**30** W. STAUDACHER, Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern (Tübingen 1942, Ndr. Darmstadt 1968); dazu kritisch H. SCHWABL, Art. Weltschöpfung: Pauly/Wissowa, Suppl.-Bd. 9 (1958) 1433-1582, bes. 1468-1474. 1508-1510; W. SPOERRI, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter = Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9 (Basel 1959) Reg.: ‚διακρίνειν, διάκρισις‘; F. LÄMMLI, Vom Chaos zum Kosmos = Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 10 (Basel 1962) 29-44; ‚Trennung aus der Einen Gestalt (Orientalische Ursprünge)‘; W. SPEYER, Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld, Bd. 3 = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 213 (Tübingen 2007) 61-74, bes. 65-70; ‚Gewalt und Weltbild. Zum Verständnis grausamen Tötens im Altertum. – Die alttestamentliche Offenbarung hat hiervon ein Echo bewahrt, indem sie vom Abreißen des Apfels in Verbindung mit der Unterscheidung von Gut und Böse berichtet (Gen. 3, 6 f.).



ne ist aus der Ganzheit und Einheit, in die sie eingegliedert ist, herausgerissen und erscheint deshalb nur im Denken als eine scheinbar für sich bestehende Größe. Wenn alles Erkennen mit Unterscheiden, also mit Spalten und Trennen, einhergeht, verletzt der jeweilige Erkenntnisakt die allen Erscheinungen und dem Ganzen der Wirklichkeit zugrundeliegende Einheit. Wir versündigen uns aufgrund unseres geistigen Schwertes, der Ratio, ähnlich an der Einheit von Sein und Leben, wie wir dies leiblich durch das Essen von Getötetem tun, das aus der Ganzheit herausgerissen wurde. Die Wirklichkeit oder das Universum ist und bildet eine Einheit. Alle Einzelercheinungen, die wie die Menschen selber Einheiten sind, sind miteinander verwandt und bilden die Einheit des Universums. Die Frage, wie denn die gedachten Trennungen, die mythisch in einem Bild und logisch in einem Begriff begegnen, sich trotz der jeweiligen Einheit realiter vorfinden, können wir wohl deshalb nicht beantworten, weil wir selbst Teil des Universums sind und als solche ihm denkend nur bedingt und nicht absolut gegenüberstehen. Den ‚archimedischen Punkt‘ gibt es für unser Erkennen nicht, da dieses nicht als eine unabhängige oder absolute Kraft ‚im Anfang‘ auftritt, die in einem unbedingten Anfang aus sich selbst allen von ihr geschaffenen Erscheinungen gegenübertritt kann<sup>31</sup>. Der Mensch ist nur nachträglich, eben als eine *causa secunda*, imstande, diesen absoluten Anfang nachdenkend zu erschließen. Dieser in sich und für sich stehende stets gegenwärtige, weil ewige Anfang, in dem Sein und Werden, Punkt, Kreis und Linie, also die ewige und die zeitliche, die unbedingte und die bedingte, die mythische und die geschichtliche Dimension, zusammenfallen, liegt der Zeit und dem Raum voraus und bildet die Bedingung für diese Konstanten unserer Welt und ihrer Erscheinungen. Der Anfang der Welt kann nur als bestehend erschlossen, nicht aber in seiner wahren Wirklichkeit erkannt werden. Nur auf negative Weise lässt sich über diesen absoluten Anfang sprechen, da er als der Anfang von allem notwendig unser nachgeordnetes Vorstellen und Denken mitumfasst. Vor allem hierin gründet die *Theologia negativa*. Deshalb ist es für das bedingte menschliche Denken unmöglich, Stoff, Geist und Seele in ihrem wahren Wesen und in ihrem lebendigen Miteinander und somit in ihrer Einheit zu begreifen.

Nach alttestamentlichem und nach christlichem Verständnis folgt diese Beschränkung oder Grenze aus der Geschöpflichkeit von Universum und Mensch. Die Erstursache von allem ist das Geheimnis des Göttlichen. Die Zweitursächlichkeit oder die Nachgeordnetheit des erkennenden Menschen folgt notwendig aus seiner Geschöpflichkeit. In gewisser Weise bietet hierzu auch das antike Denken eine Parallele. Die Bedingtheit des Menschen ergibt sich aus seinem Eingebundensein in den ewigen göttlichen Kosmos, der als die mythische Uroboros-Schlange oder ewiger Kreis oder als die ewige Kosmosgottheit erlebt und verstanden wurde<sup>32</sup>.

Auch auf niedrigeren Ebenen des Weltverständnisses zeigt sich die Grenze für das menschliche Erkennen. Deshalb gelangte die Untersuchung des Quantitativ-Stofflichen,

**31** CH. KÖCKERT, Art. Schöpfung: RAC 29 (2019) 1006-1113. – Thomas von Aquin: „*In primo stabiliendum est*“; R. GARRIGOU-LAGRANGE, Ἀνάγκη στηῖναι selon S. Thomas: Actes du XI<sup>e</sup> Congr. Int. de Philos. 12 (1953) 174-181; J. BENDIEK / REDAKTION, Art. Regressus / progressus in infinitum: Historisches Wörterbuch der Philosophie 8 (1992) 487-489.

**32** W. SPEYER, Aus dem Erbe von Antike und Christentum = Jahrbuch für Antike und Christentum, Erg.-Bd. 40 (Münster i. Wf. 2019) Reg.: ‚Uroboros‘. – Zur kosmischen Gottheit s. o. Anm. 4.

wie sie die Physiker betreiben, nach und nach an eine Grenze. Diese Grenze, die sich aus der Heisenbergschen Unschärfe-Relation ergibt, betrifft nicht nur die Materie, sondern schließt den Beobachter und damit den menschlichen Geist mit ein. Die Materie und der Geist des Menschen sind eben keine prinzipiellen oder unbedingten Wirklichkeiten; vielmehr sind sie dem Unbedingten als der letzten Einheit von allem nachgeordnet. Wir begegnen hier der „schlechthinnigen Abhängigkeit“, die Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834) für den Menschen angenommen hat<sup>33</sup>. Die menschliche Abhängigkeit zeigt sich leiblich in der Notwendigkeit von Atmen, Trinken und Essen, die eine Abhängigkeit von den Kräften der Erde ist, geistig und seelisch aber als Abhängigkeit vom Schöpfergeist, also vom transzendenten und zugleich immanenten göttlichen Geist.

Geht die Vernunft nur analytisch vor, so zerstört sie die auf rein logische Weise nicht einholbare Einheit, die sich zugleich in Zweiheit und Vielheit äußert. Deshalb vermögen alle jene philosophischen Versuche, die den Gegensatz in seinem paradoxalen Wesen und Wirken des Gegen-, Mit- und Ineinanders, also seiner Ambivalenz, zu entschärfen versuchen und auf Eindeutigkeiten drängen, die Wirklichkeit nicht adäquat begrifflich widerzuspiegeln. Auf diese Paradoxie hat bereits die chinesische Lehre von Yin und Yang hingewiesen<sup>34</sup>. Insofern ist der Materialismus ebenso falsch wie der Spiritualismus oder Idealismus. Wenn das rationale Denken die Einheit, die der Mensch ebenso ist wie die Welt, auf die Ebenen von Stofflichkeit und Geistigkeit oder von Leib, Geist und Seele aufzugliedern versucht, muss es sich bewusst sein, dass es damit eine lebendige Einheit auflöst. Diese Einheit und Gestalt werden auf eine seinsmäßig niedrigere Ebene, die Ebene getrennter Teile, herabgezogen. Dieses trennende Denken kann nur in unvollkommener Weise diese in der Wirklichkeit miteinander verbundenen Ebenen erfassen, da es analytisch von getrennt Gedachtem und damit von scheinbar Geteiltem ausgeht<sup>35</sup>. In gewisser Weise macht sich die analysierende Ratio an der Einheit und Gestalt von Mensch und Welt schuldig, wobei alle Erscheinungen der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit in einem verschiedenen Grade individuiert gestaltet sind. Hier liegt gleichsam ein Urfrevel vor, den ein ganzheitliches und zusammenführendes Denken auch nicht auszugleichen vermag, da es das analysierende Denken voraussetzt und insofern diesem gewissermaßen nachgeordnet ist.

Das menschliche Bewusstsein äußert sich in zwei unterschiedlichen Seins- oder Offenbarungsweisen: im personalen Bewusstsein des einzelnen Menschen und in dem gemeinschaftsbezogenen Bewusstsein zunächst seiner Familie, seines Stammes und

**33** F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (Berlin 1799, Ndr. Zürich 2012); K. E. WELKER, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher* (Leiden 1965) Reg.: ‚Abhängig, schlechthinnig‘.

**34** H. BAUMANN, *Das doppelte Geschlecht: Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos* (Berlin 1955, Ndr. ebd. 1980) Reg.: ‚Yin – Yang‘; M. ELIADE, *Geschichte der religiösen Ideen, Bd.2 Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums*, deutsche Ausgabe (Freiburg i. Br. 1979) Reg.: ‚Yang – Yin Symbolismus‘; M. GRANET, *La pensée chinoise* (Paris 1934 u. ö.), dt. Übers. = Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 519 (Frankfurt a. M. 1985) 86.109; T. GRIMM, Art. Yin – Yang: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12 (2004) 1111 (seit dem 4. Jh. v. Chr. bekannt).

**35** Der Zusammenhang zwischen der Kosmogonie, die nach dem echten gewachsenen Mythos nur durch trennende Gewalt entstehen konnte, und der Entstehung des menschlichen Bewusstseins mit der Trennung von Bewusstem und Unbewusstem müsste gesondert erörtert werden; s. o. Anm. 30.

Volkes und sodann der Völkergemeinschaft, also der Menschheit. Die verschiedenen mehr oder weniger miteinander verwandten Sprachen und Kulturen wurzeln in der Bewusstseinsform des einzelnen Menschen und in der seines Kollektivs. Wie das individuelle Bewusstsein am kollektiven Bewusstsein Anteil hat, so das kollektive am individuellen. Im Verhältnis der beiden Bewusstseinszustände zueinander dürfte das Prinzip der Komplementarität wirksam sein, das mit dem Gegensatz von *actio* und *passio*, von Selbst- und von Fremdbestimmung, verknüpft ist<sup>36</sup>.

Einzig der Mensch vermag aufgrund seines personalen Bewusstseins zwischen seiner seelisch empfindenden, seiner geistig abstrahierenden und seiner stofflich-leiblichen Wirkweise zu unterscheiden. Wenn wir von innerer und von äußerer Wahrnehmung oder von innerer und von äußerer Weise des Erfahrens sprechen, drückt sich darin die Unterschiedenheit von Seele, Geist und Leib aus<sup>37</sup>. Trotzdem wird durch diese Unterscheidung, die erst auf einer bestimmten geschichtlichen Stufe des individuellen und kollektiven Bewusstseins möglich geworden ist, die ursprünglich gegebene Einheit des nachträglich gedanklich Unterschiedenen nicht aufgehoben.

#### 4. Zur Einheit von Mensch, Welt und Gott

Da der Mensch imstande ist, etwas zu erkennen, erweist diese Tatsache die Geisterfülle von erkennendem Subjekt ‚Mensch‘ und erkanntem Objekt ‚Welt‘. Dabei ist umgekehrt die Welt als das Geheime/Offenbare im Hinblick auf den Menschen selbst Subjekt und deutet auf ein über ihr stehendes Subjekt, in dem sie und der Mensch, der gleichfalls geheim und offenbar ist, gründen und in dem sie einander spiegeln<sup>38</sup>. Auf diese

**36** M. F. KÖCK, Personale Struktur religiöser Erfahrung. Komplementarität und Transzendenz bei Max Müller (Paderborn 2008) Reg.: ‚Komplementarität‘.

**37** E. ROHDE, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Bd. 1. 2<sup>2</sup>(Tübingen 1898, Ndr. Darmstadt 1980); H. BARTH, Die Seele in der Philosophie Platons (Tübingen 1921); H. LEISEGANG, Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur: Zeitschrift für Philosophische Forschung 4 (1949) 161-183, bes. 165-168; W. JAEGER, Die Theologie der frühen griechischen Denker (Stuttgart 1953, Ndr. ebd. 1964) 88-106: ‚Der Ursprung der Lehre von der Göttlichkeit der Seele‘; P. WUST, Psychologie als metaphysische Anthropologie: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 10 (Münster i. W. 1959) 13-81. 461-493; H. HEIMSOETH, Atom, Seele, Monade. Historische Ursprünge und Hintergründe von Kants Antinomie der Teilung = Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz 1960, Geistes- und Sozialwiss. Klasse 1960, Nr. 3 (Wiesbaden 1960); H. SCHRECKENBERG, Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauches = Zetemata 36 (München 1964) 145-153; ‚Die Seele in der Fessel des Körpers‘; A. LESKY, Art. Homeros: Pauly/Wissowa, Suppl.-Bd. 11 (1968) 687-846, bes. 737 f. zur Seelenvorstellung bei Homer; O. NUSSBAUMER, Art. Geleit: RAC 9 (1976) 908-1049, bes. 939-961; H. LEWY / M. TARDIEU, Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism Magic and Platonism in the Later Roman Empire (Paris 1978) 178-184: ‚The Vehicle of the Soul‘; 184-200: ‚The Ascent of the Soul‘; H. SONNEMANS, Seele. Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie = Freiburger Theologische Studien 128 (Freiburg i. Br. 1984); G. JÜTTEMANN / M. SONNTAG / CH. WULF (Hrsg.), Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland (Weinheim 1991); P. M. STEINER, Psyche bei Platon = Neue Studien zur Philosophie 3 (Göttingen 1992); F. RICKEN u. A., Art. Seele: Historisches Wörterbuch der Philosophie 9 (1995) 1-89; I. G. KALOGERAKOS, Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles (Stuttgart, Leipzig 1996); W. SPEYER, Zur Vorstellung der Seele. Antikes und Christliches: Philotheos 18, 2 (2018) 185-193.

**38** A. BÖHLIG, Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte = Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums 6 (Leiden 1968) 3-40: ‚Mysterion und Wahrheit. Ein Beitrag zur Theologie und Religionsgeschichte des Neuen Testaments‘; SPEYER, Zwischen Traum und Wirklichkeit a. O. (s. o. Anm. 2) 164-182: ‚Die Wirklichkeit als das Geheime-Offenbare‘.

Weise ergibt sich eine letzte Einheit: Sie umfasst das Göttliche, die Welt und den Menschen. „Das Ganze [das ist das All oder der Kosmos mit Einschluss des Menschen] ist Eines“, heißt es in der orphischen Urformel und sodann bei Heraklit<sup>39</sup>.

Wenn Neues in der Welt erscheint, so ist dieses Neue niemals absolut neu, sondern steht in einem geistig-stofflichen Zusammenhang mit den bereits vorhandenen Erscheinungen, das heißt, die Welt ist eine Einheit<sup>40</sup>. Alles, was ist und gedacht wird, verweist auf eine diesem allen übergeordnete Einheit, welche die Einheit jeder einzelnen Erscheinung und die Einheit des Erscheinungskosmos garantiert. Über den Gegensatz von Ungeordnetem und Gestaltetem, von Chaos und Kosmos bzw. Schöpfung gelangen wir wieder zu der Einheit von allem. Deshalb bestimmen auch Einheit und Differenz Welt und Mensch nicht in gleicher Weise; hier besteht ein Gefälle, da die Differenz die Einheit sachlich und zeitlich voraussetzt.

Auf diese Einheit verweist ebenso der das griechische Denken bestimmende Gedanke der Entsprechung von Mikrokosmos Mensch und Makrokosmos Welt<sup>41</sup>. Hierzu gehören die Vorstellungen vom Makro-Anthropos oder dem ‚kosmischen Menschen‘, der mit dem Kosmosgott eng verwandt ist<sup>42</sup>. Nach dieser Vorstellung erfüllt das Göttliche nicht nur als Anfang, Mitte und Ende, als Alpha und Omega, die Zeit, sondern ebenso den Raum<sup>43</sup>. Für dieses Denken bestimmend ist die Entsprechung zwischen Anthropologie und Kosmologie. Wie das Verhältnis von Finsternis und Licht sich in der Welt zeigt, so im Menschen das Verhältnis von Unbewusstem und Bewusstem. Weiter spiegelt sich dieses gegensätzliche Verhältnis in der Spannung und der Steigerung, die

**39** E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede* <sup>2</sup>(Berlin, Leipzig 1923, Ndr. Darmstadt 1974) Titelblatt und 247-249 zur Vorgeschichte des genannten Ausspruchs Heraklits (Vorsokratiker 22 B 50 [DIELS / KRANZ]); A. STÜCKELBERGER, *Bild und Wort. Das illustrierte Fachbuch in der antiken Naturwissenschaft, Medizin und Technik = Kulturgeschichte der antiken Welt* 62 (Mainz 1994) 122, Abb. 60.

**40** C. F. VON WEIZSÄCKER, *Die Einheit der Natur* (München 1971).

**41** J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* <sup>2</sup>(Paris 1976) 327 f.; H. HOMMEL, *Symbola. Kleine Schriften zur Literatur- und Kulturgeschichte der Antike*, Bd. 1 = *Collectanea* 5 (Hildesheim 1976) 226-255; ‚Mikrokosmos‘; A. LUMPE / H. BIETENHARD, *Art. Himmel: RAC* 15 (1991) 173-212, bes. 174 f.; 182.

**42** S. o. Anm. 4. – A. KLEINKNECHT, *Zur Parodie des Gottmenschentums bei Aristophanes: Archiv für Religionswissenschaft* 34 (1937) 294-313, bes. 311 f.; R. VAN DEN BROEK, *The Sarapis oracle in Macrobius Sat. 1, 20, 16-17: Hommages à M. J. Vermaseren*, vol. 1 = *Études Préliminaires aux Religions dans l'Empire Romain* 68 (Leiden 1978) 121-141; ferner vgl. *Papyri Graecae Magicae* XII, 243; *Oracula Sibyllina* 1, 137-140; J. L. LIGHTFOOT, *The Sibylline Oracles with Introduction, Translation and Commentary on the First and Second Books* (Oxford 2007) 278. 384-387. – Zur iranischen Vorstellung des Makroanthropos vgl. *Großes oder Iranisches Bundahišn (Grundlegung)* 28; BAUMANN a. O. (s. o. Anm. 34) 277-293; ‚Der Weltriess‘; C. COLPE, *Art. Weltschöpfung: H. W. HAUSSIG, Wörterbuch der Mythologie*, Bd. 4 (Stuttgart 1974/82) 465-469, bes. 465 mit Anm. 1 und Anm. 2; vgl. ebd 198; DERS., *Art. Gnosis II (Gnostizismus): RAC* 11 (1981) 537-659, bes. 545-547. – Zur orphischen Vorstellung der Einheit vom Allgott Zeus, von Kosmos und Mensch Orph. *testim. et fragm.* 243 (*Poetae Epici Graeci* 2, 1, 205-214 BERNABÉ). – Diese Vorstellung begegnet auch in der indischen, jüdischen (Jes. 66, 1 f.) und arabischen Überlieferung; COLPE, *Gnosis II a. O.* – A. RESCH (Hrsg.), *Der kosmische Mensch = Imago mundi* 4 (München 1973);

**43** H. HOMMEL, *Der allgegenwärtige Himmelsgott. Eine religions- und formgeschichtliche Studie: DERS., Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*, Bd. 1 = *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 31 (Tübingen 1983) 44-64.

in den Verhältnissen von Geheimem und Offenbarem und von Mysterium und Wahrheit bestehen<sup>44</sup>. Auf der Beziehung von Mikro- und Makrokosmos beruht das altgriechische Erkenntnisprinzip, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann<sup>45</sup>.

Die vom menschlichen Erkennen gefundene Zweiheit, Unterscheidung oder Trennung von Materie und Geist, und beim Menschen von Leib, Geist und Seele betrifft die gesamte räumlich-zeitliche Wirklichkeit und damit die Realität, in der wir leben. Tatsächlich dürfte es im Universum weder Stoff noch Geist an und für sich geben. Vielmehr ist auch hier die Einheit in der Zweiheit, in der Paarigkeit, bestimmend und damit wie bei allen anderen Gegensätzen ein Gegen-, aber auch ein Mit- und Ineinander. Identität und Differenz als Grund- und Urgegensatz sind in dieser unserer realen Welt auf eine unergründliche Weise trotz der nachträglich durch das Denken erfolgten Trennung auch wieder miteinander vereint, wie sie im personalen Bewusstsein miteinander verbunden sind. Sie bestimmen das menschliche Bewusstsein und die Weltwirklichkeit und wurzeln wie diese in einer übergreifenden, unserem Denken unzugänglichen anfänglichen und letzten personalen Einheit. Der von Nikolaus von Kues angenommene Zusammenfall der Gegensätze in Gott, die *coincidentia oppositorum*, erfolgt demnach bereits bis zu einem gewissen Grade in unserer Realität<sup>46</sup>. In dieser Realität stehen sich Schein und Sein, Außen und Innen gegenüber und bilden trotzdem eine Einheit. Die *coincidentia oppositorum* kann deshalb als eine Umschreibung für Einheit aufgefasst werden.

Diese Verbindung und Einheit des Gegensatzes von Geist und Stoff zeigt sich unter anderem in den Kulturerscheinungen der Bildenden Kunst und der Schrift. Die der Schrift anvertrauten Gedanken erscheinen im Geschriebenen, das heißt geistig-materiell. Aber wie verschieden und doch wieder wie ähnlich ist die erkennbare Einheit von Gedachtem und dessen stofflicher Vergegenwärtigung im Geschriebenen und die erkennbare Einheit von Geist, Seele und Leib! Gewiss ist der Mensch eine lebendige Einheit gegenüber der scheinbar leblosen Einheit des durch die Schrift verfestigten Gedankens. Aber diese scheinbar leblose Einheit kann durch den in der Antike laut, in der Folgezeit vorwiegend leise lesenden Menschen jederzeit neu zu einem geistigen Leben erweckt werden<sup>47</sup>.

Der geschaffene Geist des Menschen und seine Seele sind mit der geschaffenen Materie, die gleichfalls im Geistigen wurzelt, verwandt. Die Einheit des Menschen in seiner Seele, seinem Geist und in dem ihnen zugehörigen Leib entspricht der Einheit der Welt als einer Einheit von Materie, Geist und Seele. Diese Seele der Welt begegnet

<sup>44</sup> S. o. Anm. 38.

<sup>45</sup> Empedokles bei Aristoteles, *metaphysic.* 2, 4, 1000 b = Vorsokratiker 31 B 109 DIELS/KRANZ; C. W. MÜLLER, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens = Klassisch-Philologische Studien 31 (Wiesbaden 1965).

<sup>46</sup> G. VON BREDOW, Art. *Coincidentia oppositorum*: Historisches Wörterbuch der Philosophie 1 (1971) 1022 f. Innerhalb der abendländischen Philosophie sind die Vertreter dieser Auffassung vor allem Anaximander aus Milet, Heraklit aus Ephesos, Empedokles aus Akragas, Porphyrios (*de antro Nympharum* 29-31) und Nikolaus von Kues. – Ferner vgl. M. ELIADE, Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuches, deutsche Ausgabe (Wien 1977) 162.

<sup>47</sup> W. SPEYER, Das stille Lesen, ein Paradigmenwechsel: G. GROSCHNER (Hrsg.), *StillLesen, Malerei des 17. bis 19. Jahrhunderts*, Ausstellungskatalog Residenzgalerie Salzburg 23.11.2001-3.2.2002 (Salzburg 2001) 26-29.



bei Platon als ‚Weltseele‘<sup>48</sup>. In der Stofflichkeit des Universums scheint sich die ‚Weltseele‘ ähnlich auszudrücken wie im Leib die menschliche Seele. Theologisch kann die ‚Weltseele‘ mit der Immanenz Gottes in seiner Schöpfung gleichgesetzt werden. Wenn die Schöpfung mit dem Göttlichen in dieser Weise in ein enges Verhältnis gebracht wird, zeigt sich darin die Analogie zur menschlichen Seele; denn auch diese haben griechische Philosophen als eine Wohnstätte des Göttlichen gedeutet<sup>49</sup>.

Der durch sein Geschaffensein bedingte menschliche Geist kann diese beiden Einheiten, die im Menschen und in der Welt erkennbar sind, nicht durchschauen, sondern er steht als Person in ihnen und vermag sie nur als solche festzustellen. Wenn dies zutrifft, dann ist die menschliche Seele mit den unter ihr stehenden Pflanzen- und Tierseelen und mit den über ihr stehenden Seelen, den Geistern und Engeln, verwandt. Das Universum erscheint dann als Ausdruck des Einen, des Unsinnenhaften, des Geistigen und Seelischen, letztlich des Göttlichen. Die Begegnung mit diesem Universum kann deshalb für den Menschen immer wieder neu der Weg zum Göttlichen werden.

Das Verhältnis von Weltseele/Weltgeist und Erscheinungswelt entspricht einem Abstieg und einem Aufstieg. Entsprechendes gilt für die Seele und den menschlichen Geist. Die hierarchische Stufung von Leib und Weltenkörper und von Seele, Welt-Seele und Geist trifft das Wesen der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit besteht als Makrokosmos Welt und als Mikrokosmos Mensch aus dem Gegensatzpaar des Sinnhaft-Stofflichen und des Unsinnenhaft-Unsichtbar-Geistigen<sup>50</sup>.

Das die Welt und jede ihrer einzelnen Erscheinungen oder Gestalten prägende Prinzip der Einheit holt alles vom Verstand Getrennte, alles Viele und auch alles unbekannte Neue wieder ein. Eine wesentliche Voraussetzung für die Annahme dieser Einheit des nur bis zu einem gewissen Grad getrennten Einzelnen oder Individuellen ist zum einen die Ähnlichkeit und Verwandtschaft aller Erscheinungen und sodann der geistig-stoffliche Zusammenhang, in dem alles Organische, nach antikem Erleben

---

**48** Plato, *Timaeus* 36 B/C; W. BOUSSET, *Platons Weltseele und das Kreuz Christi: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 14 (1913) 273-285; LEWY / TARDIEU a. O. (s. o. Anm. 37) 353-366; ‚The Cosmic Soul‘; P. M. STEINER, *Psyche bei Platon = Neue Studien zur Philosophie* 3 (Göttingen 1992) 201-213; L. OTT, *Die platonische Weltseele in der Theorie der Frühscholastik: K. FLASCH (Hrsg.), Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festschrift J. Hirschberger* (Frankfurt a. M. 1965) 307-331, bes. 307 f.; J. HILLMAN, *„Anima mundi. The Return of the Soul to the World: Spring Publications* (Dallas, TX. 1982) 71-93; H. R. SCHLETTE, *Weltseele. Geschichte und Hermeneutik* (Frankfurt a. M. 1993); H. ZIEBRITZKI, *Heiliger Geist und Weltseele = Beiträge zur historischen Theologie* 84 (Tübingen 1994); dazu die Besprechung von CH. KANNENGIESSER: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 41 (1998) 215-218; BOS a. O. (s. o. Anm. 3) 1063; J. ZACHHUBER, *Art. Weltseele: Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12 (2004) 516-521. – Vgl. auch F. W. Schelling, ‚Von der Weltseele‘ und J. W. Goethes Gedicht ‚Weltseele‘.

**49** Heraklit weist auf die Verbindung zwischen Logos und Seele hin: *Vorsokratiker* 22 B 45 (DIELS / KRANZ): „Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Sinn hat sie“; Seneca, *epist. moral.* 95, 33: *homo, sacra res homini, iam per lusum ac iocum occiditur*, gemeint sind hier die Gladiatorenspiele. – 1 Cor. 3, 16 f.: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes vernichtet, den wird Gott vernichten; denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr“; vgl. 1 Cor. 6, 19.

**50** Vgl. Platons Überlegungen zu Erscheinung und Idee und sein Höhlengleichnis, *de rep.* 7; M. BALTES, *Art. Idee (Ideenlehre): RAC* 17 (1996) 213-246. – Zu Makro- und Mikrokosmos s. o. Anm. 41.

aber auch das Anorganische steht<sup>51</sup>. Dieser Zusammenhang wird auch aus dem Kontinuum von Raum und Zeit erkennbar, das alle individuellen Erscheinungen des Universums und das Universum prägt. Kontinuität gehört zu Sein und Leben und begegnet auf allen Ebenen der Schöpfung / des Kosmos / der Natur<sup>52</sup>. Gespiegelt erscheint diese Einheit im Denken, und zwar in den einzelnen Wissenschaften und in der diese Wissenschaften zusammenschließenden ‚Generalwissenschaft‘. Diese notwendigerweise theologisch-philosophisch bestimmte ‚Generalwissenschaft‘ bedenkt das Ganze, also die Einheit von Mensch, Welt und Göttlichem.

Die Frage nach der Seele enthüllt sich damit als die Frage nach der Einheit. Nur der einzelne Mensch kann die Frage nach seiner Seele und sodann nach der Seele an sich stellen. Diese Frage ist gleichbedeutend mit dem an den Menschen ergangenen Befehl des Apollon von Delphi: „Erkenne dich selbst!“<sup>53</sup>. Diese Forderung ist zunächst nicht in einem sittlichen oder in einem neuzeitlich-psychologischen, sondern in einem ontologischen Sinn zu verstehen. Nur wenn der Mensch sich als Einheit in seiner Individualität, in seiner unteilbaren Personalität und in einem bestimmten Allgemeinen, dem Art- und Gattungswesen Mensch, begreift, kann er nach dem ihm Eigentümlichen und Auszeichnenden, nach seinem Eigenstand, fragen<sup>54</sup>. Der Eigenstand äußert sich unmittelbar im personalen Bewusstsein, also in der Selbstreflexion. In der Selbstreflexion gewinnt er den Zugang zu sich selbst als zu einer Wesenheit, die sich trotz aller Veränderungen im Laufe seiner Lebensgeschichte als identisch bleibende Gestalt durchhält<sup>55</sup>. Aufgrund dieser personalen Identität ist er fähig, über Identität und Differenz, über sich und die Wirklichkeit um ihn, das Universum, über sich als Einzelwesen und zugleich als Art- und Gattungswesen nachzudenken. Er erkennt die Einheit als

**51** Die protowissenschaftliche Methode der Genealogie, wie sie zunächst bei Homer und Hesiod begegnet, ist von der Verwandtschaft aller Erscheinungen ausgegangen; W. SPEYER, Das genealogisch-ursprungsmythische Denken als das erste systematische und geschichtliche Denken: *Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology* 17 (2017) 18-27.

**52** N. HEROLD / W. BREIDERT / K. MAINZER, Art. Kontinuum, Kontinuität: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 4 (1976) 1044-1062; R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theory in Antiquity and the Early Middle Ages* (London 1983). – Das ältere, nämlich mythische, Bild für den Begriff ‚Kontinuum‘ ist das der ‚Goldenen Kette‘; *Ilias* 8, 18-27; MARTIN a. O. (s. o. Anm. 8) 372-389; G. RADKE, *Aurea funis: Gymnasium* 63 (1956) 82-86; P. LÉVÊQUE, ‚Aurea catena Homeri‘, *une étude de l‘allégorie grecque = Annales littéraires de l‘Université de Besançon* 27 (Paris 1959); W. FAUTH, *Catena aurea*. Zu den Bedeutungsvarianten eines kosmischen Sinnbildes: *Archiv für Kulturgeschichte* 56 (1974) 270-295; F. OHLY, *Zur Goldenen Kette Homers: DERS., Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung* (Stuttgart, Leipzig 1955) 599-678. – KÖCKERT a. O. (s. o. Anm. 31). – WYRWA a. O. (s. o. Anm. 11).

**53** *Inscription am Apollontempel von Delphi*; Pindar, *Pythien* 2,72; P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, vol. 1/2 (Paris 1974/1975); H. TRÄNKLE, *Ἐνὼθι σεαυτόν*. Zu Ursprung und Deutungsgeschichte des delphischen Spruchs: *Würzburger Jahrbücher für die Altertumforschung* N. F. 11 (1985) 19-31; B. ŠIJAKOVIĆ, *Amicus Hermes. Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie* (Podgorica 1996) 126-148; ‚Anthropological Sense of Self-Knowledge. Toward the Apollonian Precept ‚Know Thyself‘‘.

**54** W. M. NEIDL / F. HARTL (Hrsg.), *Person und Funktion. Gedenkschrift J. Hommes* (Regensburg 1998); C. MORESCHINI, Art. *Persona* (Prosonon): *RAC* 27 (2016) 299-331.

**55** F. WEINHANDL, *Goethes Morphologie: Goethe. Festschrift zum 200. Geburtstag*, hrsg. von E. CASTLE (Wien 1949) 85-113; R. PIEPMEIER / RED., Art. *Morphologie I: Historisches Wörterbuch der Philosophie* 6 (1984) 200-205; W. BECHER, *Der Blick aufs Ganze. Das Weltbild Othmar Spann* (München 1985) *Reg: Gestalt*; A. ANGLET, Art. *Gestalt*: B. WITTE u. a., *Goethe-Handbuch* 4, 1 (Stuttgart 1998) 381-383.

das Prinzip seiner selbst und des Wirklichkeitsganzen. Von dieser Einheit ist deshalb gedanklich alles Weitere abhängig. Fragen wir nach der unerschütterlichen Grundlage, dem *fundamentum inconcussum* im Sinne von René Descartes (1596 – 1650), aller Überlegungen über Mensch und Wirklichkeit, so zeigt sich diese in der Einheit des Ich, des Selbst, des personalen Bewusstseins.

Wie Leib, Seele und Geist eine Einheit bilden, die wir denkend in ihrer Einheit, ihrem Zusammengesetztsein und Zusammenwirken nicht klar erkennen können, so ist es uns auch verwehrt, die real bestehende Einheit von Stoff und Geist, von Leib und Seele zu durchschauen. Tatsächlich gibt es keine Materie an und für sich; denn alles Stoffliche ist geistdurchwirkt, wie es beispielsweise die stoische Lehre vom Geist, der das Universum erfüllt, dem πνεῦμα διήκον, angedeutet hat<sup>56</sup>. Hier liegt der Grund für die Entstehung der pantheistischen und der panentheistischen Weltdeutung in der Antike und in den ihr folgenden Weltanschauungen, wie in der von B. Spinoza (1632 – 1677) und J. W. Goethe (1749 – 1832). Im Gegensatz zu Karl Rahners Abhandlung ‚Geist in Welt‘ ist vielmehr von ‚Welt durch Geist‘, also von der Welt, die aus dem Geist stammt, zu sprechen, die geisterfüllt ist und ohne den göttlichen Geist nicht sein kann<sup>57</sup>. Der Geist dürfte seinerseits gestuft sein, jedenfalls als geschaffener und unerschaffener Geist. Eine Form dieses Geistes dürfte auf Weltwerdung, auf sinnenhafte Erscheinung und damit Verstofflichung angelegt sein.

In einem Gegensatz zu den realen Kontinua, die unserer Wirklichkeit und deren Erscheinungen zugrunde liegen, steht das erschließbare schöpferische Prinzip. Trotz des Kontinuums der Evolution zeigt sich dieses Schöpferische im Phänomen der Bioemergenz. Gemeint ist mit dieser Vorstellung, dass Neues ‚plötzlich, schlagartig, explosions-

**56** Vergil, *georgica* 4, 219-227: ... *deum namque ire per omnis / terrasque tractusque maris caelumque profundum...*; Seneca, ad Helviam matrem 8, 3: *sive divinus spiritus per omnia maxima ac minima aequali intentione diffusus*; Lucan. *De bello civili* 9, 572-580, bes. 578-580: *Estque dei sedes, nisi terra et pontus et aer / et caelum et virtus? superos quid quaerimus ultra? / Iuppiter est, quodcumque vides, quodcumque moveris*. Bei Lukan spricht Cato der Jüngere diese Worte, wobei er V. 564 charakterisiert wird: *deo plenus, tacita quem mente gerebat*. – Sapientia 1, 7: „Der Geist des Herrn erfüllt ja den Erdkreis...“; Joh. 3, 8: „Der Wind weht, wo er will, und du hörst sein Sausen; aber du weißt nicht, woher er kommt, noch wohin er geht. So verhält es sich mit jedem, der aus dem Geist geboren ist“. – Vgl. Atman und Brahman in der indischen Philosophie; zu Ägypten S. MORENZ, Ägypten und die altorphische Kosmogonie: DERS. (Hrsg.), *Aus Antike und Orient. Festschrift W. Schubart* (Leipzig 1950) 64-111, bes. 83-93. – H. LEISEGANG, *Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen* 1, 1 (Leipzig 1919, Ndr. Darmstadt 1967); DERS., *Pneuma hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik = Veröffentlichungen des Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig* 4 (Leipzig 1922, Ndr. Hildesheim 1970); E. NORDEN, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig 1930, Ndr. Darmstadt 1958) 76-92: ‚Die Erzeugung aus dem Pneuma‘; C. ZIRKLE, *Animals Impregnated by the Wind: Isis* 25 (1936) 95-130, bes. 104-111; E. WÜST, *Art. Tritopatores: Pauly/Wissowa* 7 A, 1 (1939) 324-327, bes. 325 f.; H. H. DIEPHUIS, *Naturkräfte und ihre Verehrung in der altrömischen Religion, Diss. Utrecht* (1941) 33-52: ‚Die Winde im römischen religiösen Bewusstsein‘; M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*<sup>3</sup> (Göttingen 1964) Reg.: ‚Pneuma‘; R. HAMPE, *Kult der Winde in Athen und Kreta = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 1967, 1 (Heidelberg 1967); P. COURCELLE, *Art. Flügel (Flug) der Seele I: RAC* 8 (1972) 29-65, bes. 29 f.; H. SAAKE, *Art. Pneuma: Pauly/Wissowa, Suppl.-Bd. 14* (1974) 387-412; H. CROUZEL, *Art. Geist (Heiliger Geist): RAC* 9 (1976) 490-545. – Zur Weltseele s. o. Anm. 48.

**57** K. RAHNER, *Geist in Welt. Philosophische Schriften = DERS., Sämtliche Werke, Bd. 2* (Freiburg i. Br. 2017).



artig‘ erscheint und ‚fix und fertig‘ oder ‚spontan‘ auftritt, ‚sofort da‘ ist. Man spricht von ‚sprunghaft-übergangslosem Entstehen‘, von ‚Großsprüngen‘, ‚Großmutationen‘, ‚Neomorphose‘, und von ‚Makroevolution‘<sup>58</sup>. Hier offenbart sich jeweils ein Widerschein des anfänglich Schöpferischen, wie es im Erstanfang der Welt in Erscheinung trat und wie es die heutige physikalische Theorie vom ‚Urknall‘ andeutet. In diesen Fällen verbinden sich Durchhaltendes und in einem schöpferischen Sinn Neues miteinander.

Sein und Werden/Vergehen sind im personalen Selbststand miteinander verstrickt und können nicht durch das Schwert der Rationalität voneinander getrennt werden. Auf dieses Ineinander macht der Begriff des Lebens aufmerksam, der auch nicht ausschließlich auf das Organische zu beziehen ist. Dieser Begriff des Lebens sollte vielleicht deshalb auch an die Stelle des Begriffs des Seins als der Ausgangspunkt nicht nur für die Erkenntnis der Realität, sondern auch für die der gesamten Wirklichkeit gewählt werden<sup>59</sup>.

Leben und das Belebte zeigen sich in allem, was wir sind und was um uns erscheint. Wer wollte leugnen, dass die vier Elemente, wie sie die Menschen der Antike erfahren und benannt haben, nicht das Lebendige auf ihre Weise ebenso ausprägen wie dies die Pflanzen, Tiere und Menschen auf ihre Art tun? Der Sand der Erde, das Fließen, Rauschen und der Glanz des Wassers, das Wehen der Luft, das Lodern und Glühen des Feuers, was ist lebendiger und bewegter als dieses alles? Das Leben als Prinzip durchzieht in einem Kontinuum den gesamten Kosmos und verweist auf dessen lebendige Ganzheit und Einheit<sup>60</sup>. Es äußert sich in seinen Rhythmen, die auf dem Prinzip des Gegensatzes beruhen. Ebbe und Flut, Diastole und Systole, Anziehen und Abstoßen, Verselbsten und Entselbsten (J. W. Goethe) gehören zu diesen Rhythmen ebenso wie die ‚Wiederkehr im Unterschied‘<sup>61</sup>. Die Physis/Natura enthüllt letztlich den ihr eigenen Offenbarungscharakter. Deshalb vermag der Mensch die Physis/Natura als das geistig Belebte wie ein Buch zu lesen<sup>62</sup>. Im Zusammenhang mit der lebendigen Natur steht auch die Rede vom ‚lebendigen Gott‘. Dieser Ausdruck ist eine Tautologie, da das Göttliche als Quell des Lebens in den Natur- und Volksreligionen und ebenso in den drei Offenbarungsreligionen erscheint und als solche verehrt und bedacht wird.

Wie jede Gestalt des räumlich-zeitlichen Wirklichkeitsganzen und wie dieses selbst mit Einheit, Ganzheit, Anfang und Eins, verstanden als Prinzip der Zahlen, verbunden ist, so bildet sie jeweils auch den Ausgangspunkte für ein Kontinuum<sup>63</sup>. Das gilt

**58** E. RUTTE, Bioemergenz. Befunde der Paläontologie zur Entwicklungsgeschichte: A. LOCKER (Hrsg.), Evolution – kritisch gesehen (Salzburg 1983) 73-95, bes. 94 f.; R. SPAEMANN / R. LÖW / P. KOSLOWSKI (Hrsg.), Evolutionismus und Christentum (Weinheim 1986). – W. BEIERWALTES, Ἐξαίφνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks: Philosophisches Jahrbuch 74 (1966/67) 271–283.

**59** Der hier verwendete Begriff der Realität kann mit dem von J. W. Goethe gemeinten weitgehend in eins gesetzt werden; W. SCHADEWALDT, Goethestudien. Natur und Altertum (Zürich 1963) 207-249: ‚Goethes Begriff der Realität‘.

**60** H. HERTER, Kleine Schriften = Studia et Testimonia Antiqua 15 (München 1975) 249–258: ‚Allverwandtschaft bei Platon‘; W. BLASIUS, Zur Kritik der Vererbungs- und Evolutionstheorie: LOCKER a. O. (s. o. Anm. 58) 125-138, bes. 128 f.

**61** S. PEETZ, Die Wiederkehr im Unterschied. Ernst von Lasaulx (Freiburg i. Br. 1989).

**62** S. o. Anm. 24.

**63** S. o. Anm. 2.

für das Kontinuum von Raum und Zeit ebenso wie für das der Energie und des Lebens. An allen diesen hat auch die einzelne Erscheinung als Gestalt Anteil. Alle diese Gestalten, die jeweils in einem Kontinuum stehen, sind von dem Kontinuum des Geistes erfüllt und gehalten. Deshalb gilt der folgende Satz für alle Gestalten dieser Wirklichkeit, für die unbewusst Lebenden und für die bewusst Lebenden: „In ihm [dem Göttlichen] leben sie, bewegen sie sich und sind sie“<sup>64</sup>. Dass die Kontinua Raum und Zeit nicht nur nebeneinanderstehen, sondern ineinander und miteinander verknüpft sind, ergibt sich daraus, dass der Strom der Zeit und die drei Zeitstufen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur räumlich vorgestellt werden kann, und Raum nur zeitlich erlebt werden kann. Die drei Erscheinungsformen der Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, sind an die personale Einheit des menschlichen Bewusstseins geknüpft. Sie verweisen auf den Zusammenfall von Kyklischem, der ‚Wiederkehr des Gleichen‘ bzw. ‚Wiederkehr im Unterschied‘ und von Linearem, oder von mythischem Urgrund und Geschichtlichkeit und somit auf die Einheit vor und über diesem Gegensatz<sup>65</sup>. Nur die prinzipiellen Gegensätze in Welt und Mensch verweisen auf Einheit, gründen in Einheit und setzen diese voraus, da sie aus einer übergeordneten transzendenten Einheit stammen, in der sie auch enden.

Indem das Bewusstsein Raum und Zeit als Größen, welche die Realität bestimmen, allerdings nur bis zu einem gewissen Grade zu erkennen vermag, steht es ihnen gegenüber und erweist sich als eine Größe, als eine Gestalt oder als ein Wesen, das selbst unzeitlich und unräumlich ist, eben als eine rein geistige Einheit. Demnach ist in der Personalität des Menschen Sein und Werden wurzelhaft miteinander verbunden. Deshalb kommt dem einzelnen Menschen ebenso wie der Menschheit Veränderung, also Geschichte, zu. Mensch und Menschheit gehen aber nicht in dieser zeitlichen und geschichtlichen Dimension ganz auf.

Das Bei-Sich-Sein, also das Identisch-Bleiben, ist bis zu einem gewissen Grad mit einem Sich-Selbst-Gestalten verbunden. Der mit sich selbst identisch bleibende Mensch erlebt somit Veränderungen auf dem Hintergrund von Raum und Zeit. Im einzelnen Menschen verbinden sich Identität und Differenz bewusst, in den Erscheinungen der Welt unbewusst. Demnach können Welt und Mensch kein gegensätzliches oder dialektisches Verhältnis bilden, wie das der Existenzialismus behauptet. Insofern kann es auch keinen metaphysischen Dualismus geben – verstanden als kontradiktorischen Gegensatz –, wie dies der persische Dualismus und der Dualismus Manis (216 – 276 n. Chr.) für sich in Anspruch nehmen<sup>66</sup>. Jede Zweiheit oder Paarigkeit bleibt der Einheit des prinzipiellen Anfangs nachgeordnet. Wer einen metaphysischen Dualismus vertritt, zerreißt das denkende personale Ich, das den Ausgangspunkt des menschlichen Denkens bildet; denn die Selbstreflexion und sodann die Unterscheidung von Innen und Außen, von Geist und Stoff, sind stets der ursprünglichen Einheit des Ich oder Selbst mit seiner Reflexion nachgeordnet.

<sup>64</sup> Act. 17, 27 f.

<sup>65</sup> M. ELIADE, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, dt. Übers. (Berlin 2007).

<sup>66</sup> J. DUCHESNE-GULLEMIN / H. DÖRRIE, Art. Dualismus: RAC 4 (1959) 334-350; W. NIEKE, Art. Dualismus: Historisches Wörterbuch der Philosophie 2 (1972) 297-299; C. COLPE, Art. Dualismus: H. W. HAUSSIG (Hrsg.), Wörterbuch der Mythologie, Bd. 4 (Stuttgart 1974/82) 327-331.

Gehen wir nur von den Welterscheinungen aus und nicht von dem über ihnen stehenden personalen Bewusstseinszustand, kommen wir zu einem nur teilweise adäquaten Verständnis der Wirklichkeit. So schreibt einmal J. W. Goethe: „Treue Beobachter der Natur, wenn sie auch sonst noch so verschieden denken, werden doch darin miteinander übereinkommen, dass alles, was erscheinen, was uns als ein Phänomen begegnen solle, müsse entweder eine ursprüngliche Entzweiung, die einer Vereinigung fähig ist, oder eine ursprüngliche Einheit, die zur Entzweiung gelangen könne, andeuten und sich auf eine solche Weise darstellen. Das Geeinte zu entzweien, das Entzweite zu einigen, ist das Leben der Natur; dies ist die ewige Systole und Diastole, die ewige Synkrisis und Diakrisis, das Ein- und Ausatmen der Welt, in der wir leben, weben und sind“<sup>67</sup>. Dieser horizontalen Deutung steht vielmehr eine vertikale gegenüber. Die prinzipielle Einheit, das ist die Einheit ‚im Anfang‘ dieser räumlich-zeitlichen Wirklichkeit, steht über allen Entzweigungen und Gegensätzen. Dabei entspricht Anfang der Einheit und der Zahl Eins; denn Einheit, Anfang und Individualität / Personalität gehören zusammen. Darin stimmt der Mensch mit dem Göttlichen als einer Überperson, auf die die christliche Trinität hinweist, überein. Das, was Goethe ‚Urphänomen‘ nennt, und das, was C. G. Jung als ‚Archetypus‘ bezeichnet, sind mit Einheit und Anfang verwandt<sup>68</sup>. Für unser Fühlen und Denken gibt es verschiedene Urphänomene und Archetypen, die letztlich in der Einheit des göttlichen Anfangs und in dessen transzendenter Einheit des Zusammenfalls der Gegensätze wurzeln.

Wie der Mensch als Einzelner und als Art- und Gattungswesen eine Einheit bildet, so sind die Erscheinungen der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit in ihrer jeweiligen Individuierung und in ihren Arten und Gattungen Einheiten. Auch sie weisen auf die Einheit des Urgrundes dieses Universums zurück. Mit dieser Sicht stimmen die geschichtlichen Ausprägungen eines Ein-Gott-Glaubens in Form eines Heno- und eines Monotheismus überein<sup>69</sup>. Wie das Ganze des Universums Einheit ist, so auch jede einzelne Gestalt in diesem Universum. Jede Gestalt verweist auf den Urgrund und auf das Urziel der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit mit ihren Erscheinungen. Deshalb darf die Welt als Ausdruck des einen Schöpfergeistes nicht als trügerischer Schein abgewertet werden, obwohl sie so auf jene Menschen zu wirken vermag, die nicht im Schein zu-

**67** J. W. Goethe, Zur Farbenlehre. Didaktischer Teil, 5. Abt. Nachbarliche Verhältnisse 739 = DERS., Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, Bd. 23, 1, hrsg. von M. WENZEL (Frankfurt a. M. 1991) 239; dabei spielt er am Schluss diesen Abschnittes auf Act. 17, 28 an: „in ihm [d. i. Gott] leben wir und bewegen wir uns und sind wir“.

**68** M. PICARD, Die Welt des Schweigens (Erlenbach, Zürich 1948) 15-17: ‚Das Urphänomen des Schweigens‘; SCHADEWALDT a. O. (s. o. Anm. 59) Reg.: ‚Urphänomene‘. – M.-L. VON FRANZ, Archetypische Dimensionen der Seele (Einsiedeln/Zürich 1994); SPEYER, Gesetz und Freiheit a. O. (s. o. Anm. 2) Reg.: ‚Archetyp‘.

**69** H. S. VERSNEL, Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism = Studies in Greek and Roman Religion 6 (Leiden 1990); E. PETERSON / CH. MARKSCHIES, Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation = E. PETERSON, Ausgewählte Schriften (Würzburg 2012); für E. PETERSON war die ‚Ein-Gott“-Akklamation bei den Heiden kein Beweis für einen Eingott-Glauben; dazu B. NICHTWEISS: ebd. 632-636: ‚Heis Theos und der Monotheismus‘; A. FÜRST, Paganer und christlicher ‚Monotheismus‘. Zur Hermeneutik eines antiken Diskurses: Jahrbuch für Antike und Christentum 51 (2008) 5-24; SPEYER, Gesetz und Freiheit a. O. (s. o. Anm. 2) 235-254: Der eine Gott und die vielen Götter oder die ‚All-Einheit‘ des Göttlichen‘.

gleich auch das Sein und das Wesen erkennen können<sup>70</sup>. Demnach bilden sinnenhafte Erscheinung und das Geistige in ihr, Äußerliches und Innerliches, wie Leib und Seele eine Einheit.

Die Seele dürfte den Leib ähnlich wie ein Kleid anziehen und sich seiner wieder entledigen ähnlich einer Schlange, die sich häutet. Der jeweilige Tod eines Menschen wäre dann eine derartige ‚Häutung‘ der Seele, da diese wie im Leben so auch im Tod die Bedingung der vergänglichen äußeren Form, ihres Leibes, zu sein scheint. Was sich im Zeitenstrom von Vergangenen, Gegenwärtigem und Zukünftigem als bleibend gegenwärtig erwiesen hat, also das Selbst, die personale Seele, vermag über den in Raum und Zeit eintretenden und zu diesen Koordinaten gehörenden Tod zu bleiben; denn nur der Leib dürfte zu den Koordinaten Zeit und Raum zählen, nicht aber die Seele. Wenn der Mensch während seines Lebens die Einheit von Sein, Werden und Vergehen in seiner Seele erfährt, dann bleibt diese Einheit auch in seinem leiblichen Tod bestehen.

### 5. Die Seele auf dem Hintergrund der prinzipiellen Gegensätze

Obwohl der einzelne Mensch sich nach Raum und Zeit als begrenzt erfährt, hat er trotzdem durch seine Seele und in seiner Seele und durch seinen Geist und in seinem Geist Anteil an der Dimension des Unbedingten, Unbegrenzten, Unendlichen. Diese Dimensionen zeichnen den Schöpfergeist aus, den Urgrund des Universums. Insofern steht der Mensch zwischen der begrenzten Zeit und der Ewigkeit, zwischen Bedingtheit und Unbedingtheit, zwischen Diesseits und Jenseits und zwischen der Erkennbarkeit des Wirklichkeitsganzen und dessen Unerkennbarkeit oder dessen Geheimnischarakter<sup>71</sup>. Wie der Mensch über eine leibliche, seelische und geistige Dimension verfügt, so zeigt sich die Wirklichkeit, die mehr ist als die sinnhaft erfassbare stoffliche Realität, in zahlreichen gründenden oder prinzipiellen Gegensätzen. In diesen Gegensätzen erfährt der Mensch die Entzweiung des Wirklichkeitsganzen trotz dessen Einheit. Das Universum, in das der Mensch hineingestellt ist und dem er sich denkend und handelnd zu stellen hat, offenbart sich wohl am nachdrücklichsten in Gegensätzlichkeit. Seine Entscheidung, welchen jeweiligen Pol er wählen will, erfolgt auf den zuvor genannten vier Ebenen: der Wahrheit mit ihrem Gegensatz von Irrtum, Lüge und Betrug, dem Guten mit seinem Gegensatz, dem Bösen, dem Schönen mit seinem Gegensatz, dem Hässlichen, und dem Heiligen mit seinem Gegensatz, dem Gottesfeindlichen<sup>72</sup>.

Die gesamte Kulturgeschichte erweist sich als ein Umkreisen dieser genannten vier Gegensatzpaare, die letztlich das personale Zentrum des Menschen, also seine Seele, betreffen und damit zugleich sein Heil oder Unheil, sein Leben oder seinen Tod, sein Sein oder Nichtsein bestimmen. Diese vier Gegensatzpaare verweisen zugleich auf den geheimen Urgrund dieser unserer Realität, auf die geheime Einheit, in der sie letztlich gründen, ohne dass deshalb die negativen Gegensatzpole allein von dort her erklärbar

<sup>70</sup> Vgl. J. W. Goethes Schauspiel ‚Die natürliche Tochter‘, V. 1064 f.:

Hofmeisterin: Doch Deinem Herzen, Deinem Geist genügt nur eigner innerer Wert und nicht der Schein.  
Eugenie: Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt? Das Wesen wär es, wenn es nicht erschiene?

<sup>71</sup> SPEYER, Zwischen Traum und Wirklichkeit a. O. (s. o. Anm. 2); DERS., Gesetz und Freiheit a. O. (s. o. Anm. 2).

<sup>72</sup> W. SPEYER, Art. Gottesfeind: RAC 11 (1981) 996-1043.

wären; denn diese dürften an die vom Göttlichen den geschaffenen Geistern mit Einschluss des Menschen verliehene Dimension der Freiheit geknüpft sein<sup>73</sup>.

Gehen wir als empfindend-fühlende, denkende und wollende Menschen vom Begriff des Dauernden, des Lebenden und des Seins aus als den Begriffen, die mit Ich, Selbst, Person und Seele unmittelbar verbunden sind, so scheinen dieses Leben und Sein, von denen allein der Mensch etwas bewusst weiß, mit ihren Gegensätzen, dem Entstehen und Werden sowie dem Vergehen und Enden, verbunden zu sein. Jede einzelne an den Stoff gebundenen Erscheinung in dieser sinnhaft vermittelten räumlich-zeitlichen Wirklichkeit verweist auf einen realen Anfang und auf ein reales Ende. Damit sind dieses Sein und dieses Nicht-Sein, dieses Leben und dieser Tod im Erscheinungskosmos ähnlich miteinander verwoben wie das Unbewusste mit dem Bewussten auf der seelischen und geistigen Ebene des Menschen. Offen bleibt, wie der Anfang und das Ende der Dinge zu denken sind. Wie verhält sich dieses Sein unserer Wirklichkeit, das kein Sein und kein Leben im Vollsinn des Wortes ist, da es stets vom Nicht-Sein in Form von Werden und Vergehen als seinem Schatten begleitet wird, zum absoluten Sein oder zum absoluten Nicht-Sein? Tatsächlich werden die einzelnen realen Gestalten dieser unserer Realität aufgelöst, aber eben nicht in ein vollständiges Nicht-Sein, sondern in ein verändertes, also in ein andersartiges, in ein verwandeltes Sein und Leben. Das Ende der Welterscheinungen scheint kein vollständiges Ende zu sein, sondern vielmehr die Bedingung für eine neue Form oder für eine neue Gestalt. Im Werden und Vergehen der Erscheinungen drückt sich eine ‚Wiederkehr im Unterschied‘ aus oder eine Verwandlung im Sinne von J. W. Goethes Formulierung: „Gestaltung, Umgestaltung, des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung“<sup>74</sup>. Diese Formulierung ist aber noch unvollständig; denn sie enthält das andere Prinzip nicht in sich, das Prinzip der Steigerung, das nach J. W. Goethe gleichfalls in Natur oder Schöpfung und Kultur wirksam ist<sup>75</sup>. Betrachten wir das Verhältnis von Kultur zur Natur, so bedeutet die Kultur eine vom Menschen bewusst vorgenommene Steigerung der in der Natur angelegten Kräfte; denn diese scheinen zu einer höheren Kosmoswerdung in der Kultur zu tendieren. Als ein Beispiel hierfür sei das Verhältnis von der Wildnis der Natur zu ihrer Verwandlung in den Acker- und Gartenbau innerhalb der Kultur genannt.

Wenn der Leib metaphorisch als ‚Kleid der Seele‘ betrachtet wird, kann die Welt oder das Universum als ‚Kleid des Schöpfergeistes‘ oder als ‚Kleid der Gottheit‘ gedeutet werden<sup>76</sup>. Diese Ausdrucksweise bedeutet nur scheinbar einen Pantheismus, meint aber – richtig verstanden – die Immanenz des transzendenten Schöpfergottes in seiner Schöpfung<sup>77</sup>.

Die Gegensätze drängen sich dem Menschen vom Anfang seines Lebens an auf, so im Ich und Du, wobei das Du Mutter, Vater, Familie, Mitmensch ebenso ist wie das

<sup>73</sup> S. o. Anm. 28.

<sup>74</sup> J. W. Goethe, Faust II, V. 6287 f.; SCHADEWALDT a. O. (s. o. Anm. 59) 223-231: ‚Realität als Natur‘; vgl. Pythagoras bei Ovid, metamorph.15, 165 *omnia mutantur, nil interit*. – S. o. Anm. 61.

<sup>75</sup> SCHADEWALDT a. O. (s. o. Anm. 59) Reg.: ‚Steigerung, Polarität und Steigerung‘.

<sup>76</sup> J. W. Goethe, Faust I Vers 509; R. EISLER, Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes, Bd. 1 (München 1910, Ndr. Hildesheim 2002) 49-112: ‚Der Gottheit lebendiges Kleid‘.

<sup>77</sup> S. o. Anm. 3.



Du von Sonne, Mond, den Sternen und der Erde und ihren Erscheinungen, ebenso von Tag und Nacht, Wachsein und Schlafen. So denken wir auch notwendig das Du der anfangenden und endenden Erscheinungen der Welt und der Gegenwart des ewigen Gottes. Die genannten Ich-Du-Beziehungen sind Ausdruck der bewegten lebendigen Ordnung der räumlich-zeitlichen Wirklichkeit. Die Zeitdimension ist damit gegeben, und abermals begegnet der Verstand einer Schranke.

Während die Sittlichkeit unter dem Gesetz von Gut und Böse, einem ‚Entweder-Oder‘, steht, dürfte für das metaphysische Erkennen das Gesetz der Ambivalenz gelten, so die Ambivalenz der Gegensätze. Ambivalenz ist für das nach Eindeutigkeit drängende Logik ein Paradoxon<sup>78</sup>. Rational sind die jeweiligen Gegensatzpole, irrational ihre Relationalität, die in ihrem Gegeneinander, Miteinander und Ineinander besteht. Deshalb bestimmt das Prinzip der einträchtigen Zwietracht, der *discordia concors*, oder der zwieträchtigen Eintracht, *concordia discors*, die räumlich-zeitliche und die stofflich-geistige Wirklichkeit<sup>79</sup>. Insofern besteht der Begriff Kosmos für diese Wirklichkeit nur *a parte fortiori*, da stets Chaoelemente im Kosmos wirksam sind, wie Naturkatastrophen und Seuchen sowie das Böse, das der Mensch bewirkt. Diese ambivalente und nicht dialektische oder dualistische Grundstruktur der Welt spiegelt sich in den Vorstellungen vom Dämonischen, das sich in der Geschichte der Religionen zum Dämonisch-Göttlichen und sodann infolge einer Versittlichung zum Göttlich-Dämonischen gewandelt hat. Letzteres zeigt sich bei den Griechen in Elysium und Hades/Tartaros und in den Offenbarungsreligionen in den Vorstellungen von Gott und Teufel und von Himmel und Hölle<sup>80</sup>.

## 6. Der mystische Weg zur Einheit

Die in dieser Studie versuchte Annäherung an die Seele auf dem Hintergrund des Gedankens von Einheit, Ganzheit und Gestalt ist ergänzungsbedürftig. So wie Apollon als Ausdruck der Rationalität und Dionysos als Ausdruck der Irrationalität zusammengehören<sup>81</sup>, wie nach Blaise Pascal (1623 – 1662) die ‚ordre du cœur‘ und die ‚ordre de la raison‘ zusammengehören, so muss der hier versuchte diskursiv-rationale Weg ergänzt werden. durch den Weg, den das menschliche Empfinden genommen hat und täglich nimmt. Dieses Empfinden, das in dem Gegensatz von Männlichem und Weiblichen, von *animus* und *anima* gründet, ist auf Einheit angelegt. Die sich im Menschen als Mann und Frau

**78** BEIERWALTES, Ἐξαιφνης a. O. (s. o. Anm. 58); SPEYER, Kosmos a. O. (s. o. Anm. 27) 43-56: ‚Vom Paradox der Wirklichkeit. Eine philosophisch-theologisch-christologische Skizze‘; B. ŠIJKOVIĆ, Between God and Man. Essays in Greek and Christian Thought (St. Augustin 2002) 45-65: ‚Paradox of the Mystical Knowledge of God‘; J.-C. FREDOUILLE / F. ZANELLA, Art. Paradoxon: RAC 26 (2015) 968-986.

**79** Vgl. den Begriff der ‚nüchternen Trunkenheit‘, *sobria ebrietas*; H. LEWY, Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik = Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, Beiheft 9 (Gießen 1929).

**80** SPEYER, Zwischen Traum und Wirklichkeit a. O. (s. o. Anm. 2): 230-252: ‚Die Unterwelt in der Vorstellung und im Denken der Griechen und Römer‘.

**81** Macrobius, Saturnalia 1, 18, 1: *haec quae de Apolline diximus possunt etiam de Libero dicta existimari...*; F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik oder Griechentum und Pessimismus (Leipzig 1872) = G. COLLI / M. MONTINARI (Hrsg.), Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe, 3. Abt., Bd. 1 (Berlin 1972) 3-152; JOCHEN SCHMIDT, Kommentar zu Nietzsches ‚Die Geburt der Tragödie‘ = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken 1, 1 (Berlin 2012) Namenregister: ‚Apollo(n)‘, ‚Dionysos/Dionysus (Bacchus)‘.

äußernde Sehnsucht strebt nach Zurücklassen der eigenen männlich oder weiblich gepolten Individualität und nach Vereinigung auf der geschlechtlichen, auf der geistigen und auf der seelischen Ebene. Die letzte Ebene ist die der mystischen Einung. In ihr sucht der Mensch sich mit dem göttlichen Du zu vereinigen<sup>82</sup>. Der Weg des Herzens nach Einheit ist zielgerichtet: Der Mensch als Mann und Frau drängt über sich hinaus, strebt nach Verlassen des Vielen und seiner selbst und nach Einswerden mit dem Du, das sich im Mitmenschen, in Ehe und Freundschaft, in den Welterscheinungen und im göttlichen Urgrund öffnet. Chiffren hierfür sind u. a. ‚Umarmung‘, ‚Heimat‘, ‚Höhle‘ und die ‚Große Mutter‘, also vereinigende und bergende Größen. So konnte der Kosmos den Griechen als die eine Urhöhle erscheinen<sup>83</sup>. Wie Anfang und Ende in der Uroboros-Schlange zusammenfallen, so kommt alles, also auch die Seele, aus der Einheit und strebt wieder in die Einheit zurück, und zwar auf den beiden Ebenen des Unbewussten und des Bewussten<sup>84</sup>.

**Wolfgang Speyer**

**Unity and duality, wholeness and multiplicity in man and world.  
Reflections on the soul**

*Abstract:* After methodological and epistemological considerations, it follows the explanation, that cosmology and anthropology belong together, since the world is reflected in man like man is reflected in the world. Cosmos / nature or creation unconsciously appears as a second cause just as man consciously appears as such. Both refer to a primary cause which, like the world and humans, is not subject to the law of beginning and end and the law of causality. This primary cause as the unconditioned creates and maintains the conditioned in space and time, i.e. the spatial-temporal-material reality.

From the physical, psychic, and mental unity of the human self, the human person, one can infer the unity of the world of appearances, as was recognized by unknown Greek religious philosophers before Heraclitus from Ephesus. From the unity of man with the world, that is, in the mirror of the macrocosm of the world and the microcosm of man, our thinking arrives via the continuum of the self to the relationship with the secret primordial cause of spatial-temporal-material reality. The world shows itself as the connection between the secret and the revealed, i.e. in a structure of opposites, as it is inherent in the all-grounding opposition between identity and difference, between self and reflection, i.e. the soul.

The soul connected with the spirit stands above time, because the soul is timeless and can also grasp the time to a certain extent. From this follows the kinship of the soul with the divine, which includes and at the same time transcends the personality it has created, as indicated by the Christian doctrine of the divine trinity.

Because the individual soul appears as a unity in reality only as a male or female form and so stands under the law of duality and thus of the opposite and suffers from it, it strives back to the unity from which it came to its origin. In this respect, the sexual union of masculine and femi-

<sup>82</sup> M. BUBER, *Ekstatische Konfessionen*, hrsg. von P. MENSES-FLOHR (Darmstadt 1984).

<sup>83</sup> SPEYER, *Aus dem Erbe a. O.* (s. o. Anm. 32) Reg.: ‚Höhle‘. – Vgl. J. W. Goethes Gedicht ‚Wiederfinden‘: *West-östlicher Divan*: ‚Buch Suleika‘.

<sup>84</sup> Vgl. J. W. Goethes Gedicht ‚Unbegrenzt‘: *Westöstlicher Divan*, ‚Buch Hafis‘: ‚...Dein Lied ist drehend wie das Sterngewölbe, / Anfang und Ende immer fort dasselbe, / Und, was die Mitte bringt, ist offenbar / Das, was zu Ende bleibt und Anfangs war‘.



nine based on love reflects the mystical union of the soul with the divine: this is the *mysterium coniunctionis*.

*Keywords:* Soul, consciousness, I, self, beginning, shape, dualism, conditioned – unconditional, world soul, logos, idea, person, immanence – transcendence, teleology, metaphysics, neo-platonism, pre-existence, ascent – descent, hypostasis, sphaera, consensus omnium, that Holy, conscience, identity, difference, unity, multiplicity, polarity, contrast, ‘book of nature’, Zeus, Pneuma, Holy Spirit, light, freedom, revelation, separation myth, creation, cosmos deity, dual gender, Yin – Yang, cosmogony, mystery, Uroboros, macrocosm – microcosm, macroanthropos, god of heaven, *coincidentia oppositorum*, function, genealogy, continuum – golden chain, self-knowledge, morphology, bioemergence, reality, evolution, physis – natura, recurrence, silence, belief in God, enemy of God, increase, *sobria ebrietas*, Apollo – Dionysus.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистџија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 77–94.

---

**Ирина Деретић**

Универзитет у Београду, Филозофски факултет  
ideretic1@gmail.com

## Филозоф и смрт у Платоновом *Федону*

*Сажетак:* Настојаћу да покажем смисао и филозофску релевантност Платонових танато-лошких размишљања, те да одговорим на питање зашто по њему филозоф тежи умирању и смрти. У контексту савремене расправе између „аскетског“ и „евалуативног“ тумачења *Федона* показује да се ова два читања уопште не искључују, него међусобно допуњавају. Сматрам да је „усредсређеност“ један од кључних појмова у разумевању филозофске делатности о којој Платон говори. Најпоследње, компаративном анализом тежићу да утврдим постоје ли неке сличности између Сократовог начина живота посвећеног истраживању и филозофског живота описаног у *Федону*.

*Кључне речи:* Платон, филозоф, *Федон*, смрт, бесмртност

### 1. Питагорејци као претече Платоновог *Федона*

Сложила бих се са општеприхваћеним ставом да дијалог *Федон* представља прекретницу како у Платоновој филозофији, тако и у целокупној историји филозофије. У овом дијалогу посебно су значајне и необичне Платонове рефлексije о филозофу и његовом односу према смрти. Наиме, филозофи су они који „теже ка“ и „желе“ сопствену смрт. Зашто би неко уопште желео властити крај а, можда, и нестанак? Томе би евентуално могли тежити људи чије је преживљавање испуњено болом и патњом, било телесном или душевном – те стога желе побећи од бола и несреће. Зашто би било ко тежио да оконча властити живот поготово ако је као филозоф бивствовао животом испуњеним смислом, врлином и мудрошћу? Није ли у праву Доротеја Фреде када каже да Платон ни у једном свом дијалогу није изразио такво непријатељство према животу,<sup>1</sup> а – што ја додајем – пријатељство, па чак и неку врсту чежње, ка смрти.

Не би требало да нас зачуди ни то што *Федон* – по коме је дијалог добио име – препричава дијалог вођен пред Сократову смрт питагорејцу Ехекрату,<sup>2</sup> некоме ко ће разумети садржај филозофског разговора о бесмртности душе. Од самог

---

1 Уп. Dorotea Frede, *Platons Phaidon: Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999, стр. 4.

2 О Ехекрату као питагорејцу пишу врло подробно Седли и Хорки. Уп. D. Sedley, „*The Dramatis Personae of Plato's Phaedo*“, у: *Philosophical Dialogues: Plato, Hume and Wittgenstein*, ed. by T. J. Smeley, *Proceedings of the British Academy*, Vol. 85, стр. 10ff; P. S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, стр. 107 ff.

почетка овог дијалога Платон се позива на „тајне списе“ најзначајнијег питагорејског филозофа Филолаја којима се забрањује самоубиство. Питагорејска мисао о томе да је тело гробница душе представља опште место у *Фегону*.<sup>3</sup> Већина најеминентнијих проучавалаца овог Платоновог дела почевши од Дејвида Седлија<sup>4</sup> преко Доротеје Фреде<sup>5</sup> до новијег читања попут Хоркија<sup>6</sup> сматрају да су на Платона у *Фегру* утицале орфичке и питагогрејске идеје. Орфичке и питагорејске забране самоубиства упозоравају да је „бег“ душе из „тамнице“ – што је за њих тело – најчешће мотивисан потцењивањем себе или неспособношћу самоубице да се суочи са животним недаћама.

Чини се да Платон дели с питагорејцима становиште о односу душе и тела. Попут њих Платон сматра да филозофија није само теоријско промишљање принципа и узрока свега што јесте, него и да она подразумева вођење одређеног начина живота који на битан начин обликује наше интелектуално-духовне делатности. У грчкој филозофији нераскидиво су повезане интелектуалне рефлексije и то какав живот водимо, што, у извесном домену, и легитимише наша теоријска промишљања.

Немали број познавалаца *Фегона* сматра<sup>7</sup> да су за Платона питагорејске идеје биле подстицајне, премда недовољно добро објашњене или пак оправдане. Инспирисан питагорејским идејама, Платон тежи да их боље и кохерентније објасни, како би се видело шта оне заправо значе и чиме су утицале на потоњу филозофију. По његовом мишљењу, питагорејско учење не би требало сводити на њихове акузmate, правила о начину вођења живота. Стога Платон настоји показати смисао тих правила или дубљу основу на којој она почивају. Па ипак, Платон није историчар филозофије који беневољентно тумачи питагорејце, него мислилац који допуњава, каткада критикује смисао питагорејских идеја, те подстакнут њима даје често потпуно различите одговоре у односу на питања која су они сами постављали.

### 1.1. Зашто филозоф тежи умирању и смрти?

У *Ајолоији* Сократ теши своје пријатеље да је смрт као потпуно нестајање неке личности готово пријатно стање попут растерећеног спавања без снова. Када чо-

<sup>3</sup> То да је тело гробница душе Платон спомиње већ у *Крайишу*, који се сматра дијалогом написаним пре *Фегона*. Уп. *Crat.* 400c.

<sup>4</sup> Уп. David Sedley, „*The Dramatis Personae of Plato's Phaedo*“, у: *Philosophical Dialogues: Plato, Hume and Wittgenstein*, ed. by T. J. Smeley, *Proceedings of the British Academy*, Vol. 85, стр. 3-26.

<sup>5</sup> Уп. Dorotea Frede, *Platons Phaidon: Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999.

<sup>6</sup> Уп. P. S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

<sup>7</sup> Катрин Морган [Kathryn Morgan], на пример, сматра да Платонов Сократ у *Фегону* тумачи једно од питагорејских загонетних промишљања, показујући да оно садржи важну филозофски истину. Уп. Kathryn Morgan, „*The Voice of Authority: Divination and Plato's Phaedo*“, *Classical Quarterly*, 60, 63-81. Такво мишљење заступа и Дајвид Ебри [David Ebrey], који у садржајној расправи о аскетском читању *Фегона*, посвећује поглавље утицају религијских култова, попут елеусинских мистерија преко орфичких до питагорејских идеја на Платонову филозофију. Његова интерпретација је поткрепљена релевантним примерима из *Фегона*. Уп. David Ebrey, „*The Asceticism of the Phaedo: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity*“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99 (1), 2017, стр. 1-30.

век живи смислен и смирен живот, вредан живљења, у којем је остварио сврхе што их је себи поставио, те дође у старије животно доба – не значи да ће све учинити како би продужио свој живот, поготово ако се плаши менталног и физичког старења. Можда ће чак пожелети да га оконча на ненасиљан начин. Па ипак, помисао да ће се душа сваке личности распасти и нестати, још брже и пре него њено тело, код највећег броја људи ствара велику стрепњу и запитаност о смислу не само властите егзистенције, него и о смислу уопште.

Поред других, значајних филозофских тема у *Фегону* – попут учења о идејама, одређивању односа идеја и чулно опаљљивих ствари, хипотетичке методе – посебно се истичу Платонове рефлексије о сучељавању филозофа са властитом коначношћу. Он нам хоће доказати или нас барем уверити да „када човек умре, не умире и његова душа с њим“.<sup>8</sup> Свестан тешкоће доказивања човекове бесмртности, Платон нас поступно и методички припрема да схватимо како брига око душе – што невелик број људи запоставља у својим животима – представља пут који филозофа мотивише да промисли, онда када је суочен са неминовним крајем, како може чак и да превазиђе границе своје коначности.

Однос филозофа према смрти прва је тема дијалога *Фегон*. Посебно у овом дијалогу, неке Платонове реченице подсећају више на орфичке загонетке него на филозофско промишљање – уколико их посматрамо саме за себе без разумевања контекста и целине у којој су исказане. У овом раду настојаћу да покажем мисао и филозофску релевантност Платонових танатолошких размишљања, те да одговорим на питање зашто он сматра да филозоф тежи умирању и смрти, при чему ова мисао код њега има нормативан карактер. У савременој расправи између аскетског и „евалуативног“ тумачења, показашу да је, додуше, аскетско читање Платоновог текста адекватније, при чему се ова два тумачења уопште не морају искључивати, него се каткад и међусобно допуњавати. Сматрам да је „усредсређеност“ један од кључних појмова за разумевање филозофске делатности о којој Платон говори. Најпоследње, компаративном анализом тежићу да утврдим постоје ли неке сличности између Сократовог начина живота посвећеног истраживању и филозофског живота описаног у *Фегону*.

Необични танатолошки задатак филозофије Платонов Сократ у *Фегону* артикулише на следећи начин:

Чини се да други не увиђају да они који се баве филозофијом на прави начин ни за чим другим не теже доли томе да умиру и да буду мртви.

Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. (*Phd.* 64a)

Ову реченицу са старогрчког језика нимало није лако превести на српски језик, чему у прилог говори разноликост преводилачких решења на другим језицима.<sup>9</sup> Пошто су преводи нека врста тумачења, она трасирају пут како треба раз-

8 Уп. *Phd.* 88.

9 „Nämlich diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne dass es freilich die andern merken, nach gar nichts anderem streben, als nur zu sterben und tot zu sein“. Уп. *Platon, Werke in acht Bände*, WBG, Darmstadt, 1990; ‘For I deem that the true votary of philosophy is likely to be misunderstood by other men; they do not perceive that he is always pursuing death and dy-

умети оно што Сократ овде каже. Преводачко решење што га нудим прати основна значења два термина која су од изузетне важности за разумевање цитиране реченице. То су два инфинитива: 1) презента *ἀποθνήσκειν* (умирање) у трајном виду, и 2) перфекта *τεθνήναι* (бити мртав, умрети) у свршеном виду.<sup>10</sup> Потребно је нагласити и то да се „умирати“ (*ἀποθνήσκειν*) може само „за живота“, што значи да неко „умире“ док још живи, а „бити мртав“ (*τεθνήναι*) значи да је неко окончао свој живот. Не би требало да нас реч „умирати“ асоцира на то да је реч о процесу тешког и болесног стања, чије патње окончава смрт. Платон ову реч користи очигледно у позитивном контексту. Поврх тога, глагол *ἀποθνήσκειν* преводи се и као: „припрема за смрт“, „практиковање умирања“, чиме као да се хоће рећи да постоји нека врста „технике“ која нас спрема за смрт; и да ће нам наставак Платоновог текста показати у чему се она састоји.

Без обзира како преводимо инфинитив презенте *ἀποθνήσκειν*, намећу се бројна питања која збуњују здрав разум. Зашто би неко тежио своме крају – ма шта било после њега – и да ли „умирати“ за живота доиста значи практиковање неких „техника“ које би требало да нас припреме за смрт. Потом бисмо се могли упитати зашто би тежња или сврха нечијег живота била смрт – како се чини да се овом реченицом каже. Чини се да је логичније казати – да живот сам по себи има сврху, те да је он вредан онолико колико смо били у стању да га осмислимо. Током рада настојаћу да одговорим на ова питања.

Једно је сигурно: када Платонов Сократ говори о тежњи ка умирању и смрти, он нема у виду бекство од животних мука и патњи или пак ослобођење од телесних или душевних потреса и тегоба. Да је ово читање тачно, говори и аргумент против самоубиства – који претходи расправи о односу филозофа према смрти. Већ на самом почетку усуђујемо се рећи да тежња ка смрти не представља неки неделатан однос према себи и другима, него активно вредновање и себе и света, те понашања које је почива на том вредновању.

Друго, ако филозофија представља „припрему“ за смрт, поставља се питање о каквој је то припреми реч. Не размишљамо о смрти на начин на који мислимо о било којој другој теми. Потребно је прво казати шта је за Платона смрт, из чега ћемо видети да се она уопште не може изучавати. Али да ли је могуће припремити се за смрт? Ако можемо, каква би то припрема била? Чини се да би „припрема“ за смрт подразумевала како одређено схватање смрти тако и одговарајући начин живота у извесном смислу, сличан оном који су практиковали питагорејци. Грч-

---

ing.' Уп., Plato, *Phaedo*, Digireads.com, 2006; «Все прочие люди, повидимому, не замечают, что те, кто искренне привержены к философии, занимаются только одним умиранием и смертью». Уп. Платон. *Федон*, пер. С. А. Жебелев, «Директ Медиа», Москва, 2002; Уп. „Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos“. (tr. Eggers). Уп. Eggers Lan, Conrado. *El Fedón de Platón*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba 1968; edición revisada Buenos Aires, EUDEBA, 1971; 5a.ed. 1993; Уп. “I am afraid that other people do not realize that the one aim of those who practice philosophy in the proper manner is to practice for dying and death.”, tr. by G. A. Grube, in: Plato, *Complete Works*, ed. by J. M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997.

**10** Видећемо да је овај терминолошки пар врло важан како за разумевање ове реченице, тако и за први доказ о бесмртности душе.

ка филозофија никада се није сводила на проучавање одређених физичких појава, њиховог метафизичког утемељења, законитости на којима почива наше мишљење – а да се све то није било повезано са животом којим треба водити. И мислиоци попут Демокрита, који су значајни пре свега по својој „теоријској филозофији“, итекако су промишљали и етичка питања и артикулисали одређена правила за то како треба живети.

Уколико филозофија тежи умирању и смрти, треба видети шта умирање и смрт за Платона значе. Смрт за њега није ништавило, премда би се могло рећи – али више у метафоричком смислу те речи – да филозофија „поништава“ мноштвене садржаје чулног опажања како би се душа потпуно усредсредила на промишљање онога што „по себи“ јесте.

Платонов Сократ одређује смрт, у форми реторичких питања, на следећи начин:

Није ли [смрт] ништа друго до одвајање душе од тела? А бити мртав (*τὸ τεθνάναι*) је управо ово: када тело, одвојено од душе, постоји само по себи, и душа, одвојена од тела, постоји сама по себи. Није ли смрт ништа друго до ово [што смо казали]?

Ἄρα μὴ ἄλλοτι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν ; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσθαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι; (*Phd.* 64c4-8)

То да је смрт одвајање душе од тела сазнали смо још у *Горгији*. У *Фегону* пак Платон изричито каже шта значи „бити мртав“, на основу чега сазнајемо да и тело и душа постоје „сами по себи (αὐτὸ καθ' αὐτό)“. То имплицира да и душа и тело могу постојати потпуно независно једно од другог. Тело постоји „по себи“ после смрти, то јест одвојено од душе неко одређено време, да би се распало по истеку тог времена. Дијалог *Фегон* није посвећен само „доказивању“ тога да је душа бесмртна, него и томе да покаже која је то суштинска функција душе „по себи“ (αὐτὸ καθ' αὐτό); те да она наставља да постоји и када се тело распадне и нестане. Потребно је, чини се, истаћи и то да под „припремом“ за смрт треба разумети бригу око душе, што је, по Платоновом мишљењу, оствариво једино уколико је душа што је могуће више независна од тела и телесног. У редовима који следе, критички ћу преиспитати на који начин два савремена типа интерпретације схватају однос душе и тела, да бих потом показала како од радозналост љубитеља знања постаје филозоф „који тежи умирању и смрти“, те да на том „путу“ љубитељ знања може бити и преварен, а да то ни не примети.

## 1.2. Аскетско и евалуативно тумачење

### или како треба разумети однос филозофа према смрти

У оквиру расправе о филозофу и његовом наглашено позитивном и делатном односу према смрти – о којима Платонов Сократ подробно расправља са својим саговорницима Симијом и Кебетом на два места у дијалогу *Фегон* (64a-70c4, 81b2-83e) – развила су се два супротна становишта у тумачењу тог односа: аскетско и вредносно или евалуативно. Аскетско становиште тумачи однос филозофа према смрти у *Фегону* као његово избегавање, одрицање и најпосле „прочишћавање и ослобађање“ од телесних уживања, жеља и болова, то јест од свега онога



што филозофа одвлачи од промишљања ноетских ентитета. Већина интерпретатора *Фегона* заступа ово управо становиште,<sup>11</sup> при чему треба рећи да међу њима има оних који су критични према Платоновом претерано негативном ставу према свему што је телесно. За разлику од аскетског типа тумачења, представници евалуативног читања сматрају да је кључно за разумевање односа филозофа према смрти то што Платон сматра да је умско мишљење адекватније и тачније, те самим тим и вредније у односу на чулно опажање. Њени најзначајнији протагонисти су Рафаел Вулф<sup>12</sup> и Данијел Расел,<sup>13</sup> према којима тежњу филозофа ка смрти треба разумети као формирање одређеног вредносног става и одговарајућег држања према ономе што је предмет филозофског истраживања. Они сматрају да Платон и уживања и чулно опажање критикује на исти начин и то тако што их „деградира“ у односу на „рационално мишљење“. Читање ових аутора најверљивије је на оним местима у *Фегону* где је реч о томе какав би филозоф требало да има однос према чулном опажању.<sup>14</sup>

Платон у *Фегону* тежи, између осталог, да покаже како у значајној мери однос према души и телу одређује то да ли ће љубитељ знања постати филозоф или неће. Платонов Сократ у *Фегону* заступа становиште дуализма душе и тела,<sup>15</sup> што значи да душа има потпуно различиту природу него што има тело – које је „одвраћа“ од онога што она истински јесте. Пошто су тело и душа потпуно различити, Платон сматра да је тело „спољашње“ у односу на душу. Стиче се утисак да су они привремено спојени, те да је њихов спој до те мере лош да је души тело „туђе“ и „непријатељско“. Спојени су док је душа жива, а растављају се смрћу. Могло би се чак и рећи да Платон сматра како је за душу боље да је што је могуће више независна од тела и да ће тек тада моћи да врши себи својствену функцију.

Брига за душу искључује по Платоновом Сократу „негу тела“. Неко би могао – ко не познаје Платонову филозофију – да помисли да он под одустајањем од неговања тела подразумева невођење бриге о телесном здрављу. Из примера који се наводе видимо да под ослобађањем од „неге тела“ Платон нема у виду телесно здравље, него бригу око украшавања тела, што бих протумачила као ненужну потребу да себи и другима изгледамо на одређен начин.<sup>16</sup> Из претходно реченог

**11** Дејвид Гелоп емфатички каже да се нигде код Платон толико не велича аскетизам. Уп. Plato, *Phaedo*, translated with notes by David Gallop, Clarendon Press, Oxford, 1983, стр. 88. Уп. Dorotea Frede, *Platons Phaidon: Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1999; Michael Pakaluk, „Degrees of Separation in the *Phaedo*“, *Phronesis*, 48 (2003), стр. 89-115; David Ebrey, „The Asceticism of the *Phaedo*: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99 (1), 2017, стр. 1-30.

**12** Уп. Rafael Woolf, „The Practice of Philosophy“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2004/26, 97-129.

**13** Уп. Daniel Russell, *Plato on Pleasure and the Good Life*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

**14** Уп. *Phd.* 65d11 ff.

**15** О Платоновом дуализму душе и тела у дијалогу *Фегон* видети нарочито Michael SJ. Bordt, „Philosophieren als Sterben-Lernen: Anthropologischer Dualismus (62c-69e; 80e-84b)“, у: Jörn Müller (Hg.), *Platon. Phaidon*, Akademie Verlag, Berlin, 2011, стр. 33-45.

**16** У *Горпији* Платон контрастира истинске са привидним умећима која се тичу и тела и душе, те је тако украшавања тела као „лажно“ умеће супротстављено гимнастици као истинском умећу. Поста-



могло би се закључити да Платонов однос према телу не представља ни запуштање ни тортуру над властитим телом.

У оно што Платонов Сократ сматра да је повезано са телом и што душу везује за тело јесу: 1) нужне потребе (жеђ, глад и телесна љубав), 2) претеривање у задовољавању тих телесних потреба, као и 3) ненужне потребе, на пример, скупо одело и ношење накита, 4) болови, 5) претерано испољавање одређених осећања, нарочито страха.<sup>17</sup> Ток аргументације Платоновог Сократа је следећи: 1) филозоф је онај који тежи смрти, 2) смрт је одвајање душе од тела, при чему само душа наставља да постоји, 3) филозоф тежи да се што више „ослободи“ од тела 4) чиме се он „припрема за смрт“, то јест чисто, неометано истраживање ноетских ентитета. Ово је костур Сократовог промишљања које никако није саморазумљиво. У даљем следу рада настојаћу да протумачим шта значи „ослобађање“ душе од тела током живота, а потом да преиспитам да ли аскетска или евалуативна интерпретација боље разуме Платонов текст.

Прво Сократово објашњење шта значи то да филозоф тежи ка умирању и смрти почива на увиду да све телесне потребе, жеље, уживања и страсти *огварају* филозофа од онога што би он требало да буде, а то је његова душа. Тај аксиолошки увид филозофа у то да је тело и све што је с њим повезано инфериорније од душе, што евалуативни начин тумачења сматра кључним за разумевање потврђује се на овом месту.

Па ипак, поента Сократове аргументације не састоји се у том сазнајном увиду. Платонов Сократ инсистира на томе да је неопходно водити активан живот којим се ослобађамо од свих пожуда, уживања и страсти. Припрема за смрт<sup>18</sup> – када ће душа „по себи постојати“ – састоји се у делатној бризи за душу. Поврх тога, уколико умиримо своје жудње, потребе и уживања спречићемо их – сматра Платон – да „покваре“ нашу душу. Суздржавањем од телесних нужних и нежних потреба, претераних осећања, понајвише страха и сажаљења, представља начин да се душа усмери на саму себе и да развија оно што је у њој најбоље. Дакле, тиме што Платон сматра да је филозоф онај који се суздржава и одриче од телесних уживања, потреба и интензивних емоција, чистећи се тиме од њих – иде у прилог аскетском тумачењу. Овај тип интерпретације адекватно тумачи Платонов текст

---

вља се питање шта је то толико лажно и привидно у свим облицима украшавања. Платонов одговор би вероватно био да ово квази умеће чини нешто лепим што у ствари није лепо. Друго, закупљеност оделима – што може бити и метафора за све што је спољашње и небитно – скреће пажњу од онога што је истински важно. Истинско умеће које контрастирано козметици јесте гимнастика чијим упражњавањем тело истински постаје лепше. Уп. *Grg.* 465b-466a.

**17** Од свих осећања управо се наглашава штетност сваког, а посебно интензивног страх од смрти, будући да баш у *Фегону* Платонов Сократ води интензиван разговор о смрти пред сопствену смрт.

**18** Вулф сматра да се сврха аскетског читања *Фегона* – које претпоставља што је могуће већу суспензију телесног – састоји у томе да нас охрабри онда када се суочавамо са смрћу. С овим мишљењем се не слажем због тога што одрицање од телесног није само непосредна припрема за смрт, него и претпоставка за вођење филозофског живота. Уколико би се филозоф одрицао од телесних „страсти“ баш пред крај свога живота, то би значило да он у томе не види никакву интринсичну, него само инструменталну вредност – што не препознајем као интенцију Платоновог текста. Уп. Rafael Woolf, „The Practice of Philosophy“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2004/26, стр. 98.

и тиме што истиче да је филозофу примерен такав облик живота у којем се он делатно одриче од свега телесног и усредсређује се на властиту душу. Премда је Вулф потпуно у праву када тврди да задовољства и болови могу утицати на то да погрешно разумемо стварност, чини ми се да греши када каже да Сократ не инсистира на томе да их је потребно избегавати.<sup>19</sup> Платонов Сократ управо истиче да је потребно не само избегавати, него и активно се одрицати и ослобађати од телесних потреба, пожуда и уживања како бисмо их тачно разумели, те схватили да живот треба да посветимо другачијим активностима. Стога се не слажем са Вулфом да само вредносни тип интерпретације објашњава како треба живети, будући да филозофски „аскетизам“ такође подразумева врло одређени, строго регулисан начин живота. То наравно не значи да исправно вредновање није саставни аспект аскетског живота.

Други разлог због чега Платонов Сократ сматра да треба душу што је могуће више одвратити од телесног јесте епистемички разлог. Сократ поставља питање да ли „тело смета или не смета“ уколико тежимо да нешто сазнамо. Када је реч о односу тела и сазнања, Платон разматра поузданост сазнања које почива на чулном опажању, а чула јесу телесна. Вулф, чини се, с правом каже да би аскетска интерпретација, уколико би се доследно спровела, подразумевала суспензију активности телесних чула, што је бесмислено и што нико није спреман да тврди.<sup>20</sup> Уколико се, међутим, вратимо на почетни став да тело, у овом случају телесна чула, могу да ометају наше сазнање стварности, онда би имало смисла говорити како би требало критички промислити оно што смо опазили. Платон сматра како је то могуће, и то образлаже на следећи начин.<sup>21</sup> Реторичким питањима која подразумевају негативан одговор, Платонов Сократ хоће да доведе до закључка како чулно опажање није само непоуздано, него може водити и до стварања лажних уверења. На пример, на основу тога што наше чуло вида опажа штап у води као поломљен не би било исправно закључити да је он и доиста поломљен.

Телесна чула, узета сама по себи, непоуздана су као извор сазнања – што не представља само Платонов епистемолошки увид. А да бисмо дошли до поузданог сазнања, потребно је да наше разумско и умско мишљење ништа „не збуњује, ни слух, ни вид, ни бол, ни какво уживање, него када се душа у највећој мери ограничи на саму себе, без обзира на тело, па када, колико год може, без заједнице и додира с њим, тежи ка ономе што доиста постоји“.<sup>22</sup> У овој реченици Платон набраја појмове који спадају у различите категорије као што су: чула, бол и задовољство. Спаја их то што су повезани с телом и што могу да ометају наше сазнање. Вредносна интерпретација овог дела Платоновог текста, како се чини, односи превагу над аскетском у том смислу што, водећи се рационалним разлозима,

<sup>19</sup> Уп. Rafael Woolf, „The Practice of Philosophy“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2004/26, стр. 100.

<sup>20</sup> Уп. Rafael Woolf, „The Practice of Philosophy“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2004/26, стр. 101-102.

<sup>21</sup> Уп. *Phd.* 65b10ff. Аргументација Платоновог Сократа – на овом месту – у погледу непоузданости чулног опажања није довољно подробна, а недостају јој и примери.

<sup>22</sup> Уп. *Phd.* 65-66. На грчком текст гласи: „μήτε ακοή μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδών μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ’ ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ’ αὐτὴν γίγνηται ἕῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ’ ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῆ μὴδ’ ἀπτομένη ὀρεγέται τοῦ ὄντος.“

Платон даје превагу разумском и умском мишљењу у односу на чулно опажање – а да нам не предлаже, како изгледа, никакву аскезу. Међутим, ако пажљивије испитамо Платонов текст, долазимо до интерпретативног закључка да он – ни на овом месту у *Фегону* – не доводи у питање то што се служимо чулним опажањем, него нас упозорава да чулни опажаји нису поуздан извор сазнања. Тиме нас, како се чини, Платонов Сократ упозорава да би требало да будемо свесни да, уколико се ослонимо само на многоструке и међусобно супротне опажаје, нећемо доћи до сазнања о било чему. Како бисмо избегли то да нас збуњују, требало би не само да избегавамо, него и да – како би феноменолози рекли – каткада „стављамо у заграде“ сведочанства до којих долазимо на основу чулног опажања. Вредносно читање овог дела *Фегона* не грешу у томе што Платонову мисао тумачи у том смислу да он сматра да се до поузданог знања не може доћи чулним опажањем. Поставља се, међутим, питање да ли се Платонов однос према чулном опажању може уклопити у аскетску интерпретацију. Без обзира на непоузданост чулног опажања, Платонов Сократ не тврди да треба одбацити чулно опажање, нити тврди како треба да живимо затворених очију, нити чак да се суздржавамо од чулног опажања. То нас може довести до закључка да се аскетским тумачењем тешко може објаснити овај део Платоновог текста.

Па ипак, не би требало да заборавимо да Платонов Сократ тврди и то да опажаји збуњују када тежимо да сазнамо нешто. Тиме он не каже само да је перципирање мање вредно од мишљења, већ указује на то да нас може довести до погрешних ставова и увида, те да би требало да се не ослањамо на опажаје, када хоћемо нешто да сазнамо. Кључни појам за разумевање Платонове аскезе јесте појам усредсређености. Само мисаоном усредсређеношћу можемо да сазнамо „једнако по себи“, „праведно по себи“, то јест ејдетске ентитете, што подразумева способност да надиђемо мноштво и разноликост чулних опажаја. Потребно је садржаје чулног опажања „ставити у заграде“ – али тек пошто се добро упознамо са њима – како бисмо сазнали „по себи“ постојеће идеје. Гледањем једнаких ствари не можемо доћи до једнаког по себи. Тек уколико смо у стању да апстрахујемо оно што смо видели, и ако ограничимо садржаје нашег опажања, те усмеримо своју пажњу само на оно што је суштинско за све једнаке ствари, ми се заправо увежбавамо – при чему је увежбавање једно од значења аскезе – да у мноштву видимо једно – а то и епистемички и онтолошки надилази садржаје чулног опажања. Из свега овога можемо закључити да управо зато што чулно опажање не доводи до сазнања ејдетских ентитета, потребно је „ставити у заграде“ и „ослободити се“ од разноликих чулних опажаја који нас спречавају да сагледамо ентитете који по себи постоје. Уколико намерно одвраћамо пажњу од онога што се чулно опажа и усмеравамо се ка сагледавању идеја, онда овакво читање *Фегона* такође спада у аскетски модел тумачења Платоновог текста. Наравно да активно ослобађање и „прочишћавање“ душе од свега телесног почива на вредносном или евалуативном увиду да је телесно мање вредно од душевног, прецизније речено, да је чулно опажање епистемички непоузданије од рационалног мишљења.

Један од Вулфових аргумената против аскетског читања односа филозофа према смрти у *Фегону* јесте и то да заправо сократовски начин живота не подра-

зумева тако рестриктиван однос према жељама и задовољствима – чему у прилогу говори и то што се на почетку дијалога приказује Сократов синчић,<sup>23</sup> што нам казује да се он у позним годинама није лишавао „афродизијских“ уживања. Ово читање није нарочито уверљиво. Платон, чини се, описује Сократово опраштање са ближњима водећи се другим разлозима, он нам, како се чини, ставља до знања да је једна од тешкоћа суочавања са смрћу то што је ономе који ће умрети често страшнија и тежа од властите смрти чињеница да оставља породицу, с којом не жели да се растане. Сократ, који хоће да умре достојанствено, схвата да последње тренутке свога живота не треба да проведе у емотивној атмосфери, већ у смиреном и рационалном филозофском разговору који треба да нам предочи како би филозоф требало да се достојанствено односи према смрти.

Поврх тога, Сократу се не може приписати било какав хедонизам, без обзира на то што га у филозофском смислу на неважним местима дијалога – који су више литерарног карактера – Платон приказује како ужива у лепоти својих саговорника. У *Горгији*, на пример, Сократ консеквентно побива Каликлеов хедонизам – указујући на то да је погрешно давати предности краткорочним у односу на дугорочна уживања, потом критикујући разобручено задовољење разноврсних потреба и жеља не водећи рачуна о правој мери. Ни у једном од својих дијалога Платон не приписује Сократу хедонистичко етичко становиште.

### 1.3. Како љубитељ знања постаје филозоф?

За Сократовог саговорника Каликлеа смрт наступа када не уживамо интензивно. Попут њега, многи то мисле, али не говоре као што то чини дрски и отворени Горгијин присталица; наиме, не мали део људи сматра да живот лишен уживања, нарочито телесних уживања,<sup>24</sup> и није вредан живљења. С друге пак стране, само умерени начин живота, и такав однос према задовољствима у њему, у којем човек ради оно за шта је најобадаренији – јесте по Платону живот вредан живљења.

У дијалогу *Фегон* Платон хоће да покаже какав би филозофски живот требало да буде и то не само у интелектуалном смислу, него и у начину вођења живота – што подразумева, како смо видели, и свесно одрицање од пожуда и телесних уживања. Он у *Фегону* не уводи нове моралне принципе које би требало да следе сви људи. Инспириран пре свега орфичким и питагорејским идејама, Платон промишља какав би требало да буде истински филозофски живот.

Он прихвата и учење питагорејаца да је тело гробница душа, приписујући то учење Филолају, што значи да из овог затвора душа излази тек када се одвоји од тела. Платон експлицира зашто и како је тело гробница душе:

Љубитељи знања, када филозофија завлада њиховим душама, препознају како је она била чврсто везана за тело и приљубљена уз њега, те да је била принуђена да истражује стварност кроз тело, као кроз тамницу, а не сама собом, и тако се она ваља у својој незнању. Она види како лукавство тамнице потиче од жеље, тако да затвореник највише саучествује у томе што је затворен...

<sup>23</sup> Уп. *Phd.* 60a1-2.

<sup>24</sup> Уп. *Phd.* 65a4-6.

*γινώσκουσι γάρ, ἢ δ' ὅς, οἱ φιλομαθεῖς* е ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὡσπερ διὰ εἶργμου διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι' αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην, καὶ τοῦ εἶργμου τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος συλλήπτωρ εἴη τοῦ δεδέσθαι... (*Phd.* 82d9–83e7).

Први корак у постајању филозофом наступа онда када „љубитељи знања“ – под чиме бисмо могли препознати радозналог, младог човека који ужива у учењу – схвати у каквом се стању налази, а потом и увиди како га то стање омета у сазнавању ствари. Другим речима, филозоф је човек који је увидео у каквом стању је била његова сопствена душа пре него што је почела да преиспитује своје властито стање. Почетак филозофије јесте свест о сопственим неслободном стању. Постајање филозофом је тежак и неизван процес у којем душа схвата да је све погрешно разумела, „да се ваљала (наслађивала) властитим незнањем“, зато што ју је њена везаност за тело спречавала да увиди оно што истински јесте. Тело се пореди са тамницом која онемогућује слободно мишљење, у којем душа не схвата у каквом се стању налази.<sup>25</sup> Није тело, међутим, једини „кривац“ за то што се епистемички потенцијал душе налази у таквом стању. Душа је својим појудима саучесник у том процесу заваривања себе, што је онемогућава да види стварност онаквом каква она јесте. Управо стога што сама душа не види да саучествује у властитом „утамничењу“, она утиче на то да је тежи и неизвеснији процес ослобађања од свега спољашњег, души страног.

Поставља се питање да ли Платон сматра да су телесне жеље и уживања, које филозоф треба да активно избегава, интринсично лоши. Уколико се присетимо упечатљиве метафоре многоглаве звери<sup>26</sup> која симболише похоту, страсти и спречава човека да постане човеком – могао би се извести закључак да су телесна уживања сама по себи лоша. С друге пак стране, умерено задовољавање чулних потреба Платон не доводи у питање ни у *Фегону*. За њега је много битније питање како обликовати, регулисати и владати над властитим страстима и жудњама. Када је реч о животу филозофа, Платон јасно ставља до знања да његов задатак није само да избегава уживања, страсти и појуде, него и да се активно и консеквентно „чисти“ и „ослобађа“ од њих.

Следећи корак у „ослобођењу“ филозофа од телесног представља виши корак у себе-знању. Душа „правог филозофа“ промишља да када неко осећа најинтензивније „уживање, бол, страх или жудњу“, онда душа не страда од великог зла, на које већина људи помишља, као што је болест<sup>27</sup> или губитак новца, него од највећег зла, зато што га је потпуно изгубила из вида. А највеће зло јесте то да су чулно опажљиве ствари најстварније, а да то заправо нису. О чему је овде реч? За већину људи оно што истински јесте јесу чулно опажљиве ствари. Оне су узрок интензивних уживања и жудњи. Какво зло по Платону оне производе? Видљиве ствари, сматра Платон, стварају привид да су најстварније, јер су директно

<sup>25</sup> Овај део *Федона* подсећа на алегорију са пећином у седмој књизи *Државе*.

<sup>26</sup> Уп. *Resp.* 588 c1 ff.

<sup>27</sup> Не сматрам да је Платон управу када овде, како се чини, готово да изједначава губитак здравља са губитком новца, будући да је здравље веће добро од новца.

доступне нашим чулима, привид који нас доводи до погрешне процене ствари. Највећа опасност доводи нас до тога да починимо двоструку грешку: 1) онтолошку, верујемо да је нешто стварније што није и 2) аксиолошку, будући да су чулна уживања и пожуде вредније него што мислимо – а да при свему томе нисмо ни освестили какво деловање могу имати на нашу душу. Стога, душа „истинског филозофа“, сматра Платон, и тежи да нас ослободи од претераних жудњи и уживања који утичу на наше вредносне судове. Откривањем тога да пожуде и уживања подсвесно делују на нас, те да могу довести до блокирања рационалног мишљења – Платона можемо сматрати далеким претходником психоанализе.

Из реченог следи да Платон успева да разоткрије логику деловања телесних жеља и уживања – које су за већину људи нешто што је добро и вредно постизања – тако што показује да сама душа телесне жеље и уживања не препознаје као себи туђе, већ као своје властите. Најопасније стање за човека, према Платоновом мишљењу, наступа онда када потребе његовог тела постану жеље његове душе, те према њима развија углавном неосвешћену зависност. Попут зависника од психоопијата, који те супстанце доживљава као најнужније потребе без којих не може да живи – премда то нису његове потребе, него их таквим сматра оболела душа зависника – тако и пожуде наше душе нису њене истинске жеље већ их она само доживљава као такве, те јој се чини да без њих не може живети. Глагол „зачарати“ (γορτεύειν) Платон употребљава заједно са речју „уживање“ – како исправно запажа Дејвид Ибреј [David Ebrey]<sup>28</sup> – зато што хоће да нам каже како уживања до те мере могу да нас зачарају да почињемо да мењамо властита уверења, етичке норме, па чак и сопствено достојанство. Познати су бројни случајеви тога како „афродизијска уживања“ могу утицати на то да личност мења не само своја уверења него и властити духовни и етички идентитет.

Платон користи изразе „сама собом“, „збијена сама са собом“, „ограничена сама на себе“ хотећи да каже да душа мора бити што је могуће више „очишћена“ и „ослобођена“ од свега тога што није она сама – притом он све време имплицира да умско мишљење представља најсвојственију функцију душе. То да су мишљење, расуђивање, размишљање оно што душа истински јесте Платон не доказује, он ову претпоставку узима као саморазумљиву. Љубитељ стицања знања постаје филозоф када 1) схвати у каквом се стању налази, потом 2) сазна које је порекло његових прохтева, уживања и страствених осећања, и најпосле 3) проучи какав је њихов утицај на рационално мишљење и наше етичке норме и судове. Тек после таквог увида у самога себе може да уследи „ослобађање“ или „прочишћење душе“ од свега што није она сама, али и свест о томе да ће се – док је жива – увек налазити у „телесној тамници“ из које настоји да се ослободи сазнањем истине. А пошто је сазнање чулно опажљивих ствари немогуће – што сазнајемо из друге аналогije или слике подељене линије с краја шесте књиге *Државе* – душа настоји да сазна по себи постојеће ноетске ентитете. Платонов Сократ постулира као филозофске аксиоме постојање „једнаког по себи“, „праведног по себи“, „лепог по себи“, што

<sup>28</sup> Уп. David Ebrey, „The Asceticism of the *Phaedo*: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99 (1), 2017, стр. 4.



је критеријум, мерило и узор свих једнаких, лепих и праведних видљивих ствари које учествују у „по себи“ ентитетима. До сазнања о увек постојећим и вечним идејама не долази се чулним опажањем, него искључиво мишљењем. Само *концептирисаним* промишљањем интелегибилних ентитета човекова душа врши само њој својствену функцију да сазна нечулне, ејдетске „по себи“ ентитете. Тако да под „практиковањем“ умирања или припремом за смрт треба разумети усредсређено рационално промишљање нетелесних и неуништивих идеја – а када промишљамо идеје, сматра Платон, требало би да „замру“ и пожуде и телесна уживања, будући да сазнање највиших ноетских ентитета претпоставља да се душа ослободи од њих у највећој могућој мери. Умско сазнање је нераскидиво повезано са врлим животом који би филозоф требало да води.

## 2. Врлине и смрт

Филозофија за Платона – као уосталом и за Грке уопште – није представљала само бављење науком и интелектуалним проучавањем, него и одређени начин живота нераскидиво повезан са њиховим промишљањима, чак и када она нису у непосредној вези са предметом њиховог истраживања. Управо се у животу потврђују и обарају наши вредносни судови, посебно они који се односе на етичка питања. Платонов интегралистички приступ сазнању, образовању, хијерархији ноетских ентитета потврђује се и у односу филозофа према властитом животу – како је описан у *Фегону*. Наиме, филозоф је личност чија су промишљања нераздвојива од његовог односа према властитим потребама, уживањима и интензивним осећањима.<sup>29</sup> Пошто филозоф тежи ка смрти – односно томе да буде усредсређен на своју душу и оно што она истински јесте – то утиче и на то какве би врлине требало да има. Расправу о врлинама Платонов Сократ почиње на следећи начин:

Није ли довољан показатељ, рече [Сократ], да они људи, који се љуте што морају умрети, нису љубитељи мудрости, већ љубитељи тела.

Οὐκοῦν ἰκανόν σοι τεκμήριον, ἔφη, τοῦτο ἀνδρός, ὃν ἂν ἴδης ἀγακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ' ἦν φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; (*Phd.* 68b5-c2)

Неко ко *зна* да је смрт одвајање душе од тела, те наставак самосталног постојања душе, не би требало да буде ни уплашен ни гневан што ће умрети – јер ће тек после смрти постојати управо онакав какав истински јесте – осим уколико његова спољашњост није привид његове унутрашњости, на пример, уколико се због својих морално неоправданих дела плаши суда у оностраности. Филозоф је личност која и зна шта је смрт и храбро се односи према свом овоземаљском крају, без обзира на то што смрт никада није искусила. Смрт за њега није зло које може да поништи његову личност, него смрт управо потврђује оно што филозоф истински јесте, а то је његова душа „ослобођена“ од свега спољашњег. Ако се храбрим човеком сматра – за разлику од љубитеља новца и љубитеља части – онај који се пре свега не боји смрти, онда је храбар човек филозоф,<sup>30</sup> јер он не само да

<sup>29</sup> Портрет фриволног „демократе“ сличан је опису нефилозофа у *Фегону* по томе што је Платонов демократа склон готово свим уживањима без разлике. Он се бави и филозофијом и гимнастиком и пијанчењем. Уп. *Resp.* 558d ff.

<sup>30</sup> Уп. *Phd.* 68b-c2.



не стрепи од смрти, него јој се чак и радује. Исто тако, филозоф не може а да не буде умерен, јер је он управо тај који успева да влада својим пожудама.<sup>31</sup>

Према Платоновом мишљењу, и храброст и умереност и праведност јесу врлине – оне особине карактера што смо их оптимално остварили – које су прожете мудрошћу и сазнањем. У основи свих ових врлина јесте сазнање и оне су показатељ рационалности наше душе.<sup>32</sup> Пре свега, сматра Платон, сазнање је мерило тога да ли се нешто може назвати врлином или не, те је мишљење и деловање у складу да оним што смо рационално промислили, неодвојив и суштински сегмент филозофског живота. Расправљајући о врлинама, које треба да се реализују у животу филозофа, Платонов Сократ укључује и религиозно посвећивање у „мистичке обреде“ (τελετάς)<sup>33</sup> који постоје од памтивека. Живот филозофа, како видимо, подразумева одговарајућу припрему која подразумева ослобађање од свега онога што Платон сматра телесним или везаним за оно телесно, потом умереност ка ономе што је његова душа сама по себи, а то је рационално мишљење – што је основа увежбавања у врлинама храбрости, умерености и праведности – као и надахнуту религиозност.<sup>34</sup>

### 3. Сократов „истраживачки“ живот и филозофски живот који тежи смрти

На први поглед могло би се учинити како филозофски живот – онако како је описан у *Фегону* – има мало додирних тачака са Сократовим „истраживачким животом“ вредним живљења. Пишући *Фегона* – као што сам већ казала – Платон је био инспирисан орфичким и питагорејским идејама које настоји да објасни и оправда. Нису ли те две форме живота толико различите да би се Платону могла упутити примедба да је инконзистентан мислилац? На ту примедбу могло би се одговорити да Платон управо и има намеру да покаже како филозоф на два потпуно различита начина може да мисли и живи. То би онда значило да је Платон филозоф који не мисли на кохерентан начин, што сматрам да је противно духу како његових дијалога тако и њихове потоње рецепције. Компаративном анализом ова два облика живота настојаћу да покажем како су они много сличнији него што то изгледа на први поглед. Више су различити реторика и књижевни стил *Одбране Сократове* и *Фегона*, него што је различит смисао и сврха којој теже две форме филозофског живота што су описане у ова два дијалога.

Подсетимо се главних одлика Сократовог „истраживачког“ живота. Он подразумева неколико важних елемената: 1. критичко преиспитивање себе и других 2. еленктичку методу, 3. филозофску неустрашљивост пред смрћу, 4. живот посвећен формирању и неговању онога што је најбоље у нама, а то су врлине које не треба само интелектуално промишљати већ и живети у сладу са њима.

Упадљива разлика између Сократовог истраживачког и филозофског живота описаног у *Фегону* састоји се у томе што Сократ ни у *Айолоији*, нити било где

31 Уп. *ibid.* 68e.

32 Уп. *ibid.* 69b ff.

33 Уп. *ibid.* 69c2.

34 Уп. *ibid.* 69d ff.

другде у Платоновим раним дијалозима не заступа дуализам душе и тела. Премда се Сократ не служи таквом реториком у опису тела и његовог односа према души, из тога не следи да он не сматра да је душа и супериорнија у односу на тело,<sup>35</sup> те да, стога, треба њиме да управља. Аргументација у прилог хегемонији душе и њених врлина у односу на тело присутна је и у такозваним „сократовским дијалозима“. Новина дијалога *Фегон* састоји се у истицању потпуног дуализма душе и тела, као и описивање тела као узрочника свега што је зло у човековом животу. Када је реч о постојању душе уочава се упадљива сличност: и у раним дијалозима и у *Фегону* Платонов Сократ сматра да је душа бесмртна. Тако, на пример, у миту о суђењу душама после смрти у *Ајолојији* Платонов Сократ говори о пресељењу душе с једног на друго место, из чега се може извести оправдан закључак да је за њега душа вечна и да постоји у оностраниности ван тела – премда је окружење најбољих и најобразованијих Грка тако упечатљиво и пластично описано да сви они делују као да су ту пред нама, те да после смрти настављају да живе своје животе само на другачијем месту.<sup>36</sup>

Надаље, Сократов истраживачки живот је наглашено педагошки, те подразумева социјални контекст, док се у *Фегону* описује како се филозоф као појединац односи према самоме себи и властитој смрти, те се чини да његова евентуална педагошка делатност, уколико би је и развио, не представља важан сегмент његовог живота. За разлику од те форме филозофског живота, Сократова делатност подучавања била је врло присутна у атинском полису, те је он педагошким деловањем утицао на формирање веровања и ставова својих ученика и на тај начин утицао не само на филозофске школе – које су се сматрале сократовским – него и на јавни живот у ширем смислу те речи. Премда у *Фегону* однос филозофа према властитој души и телу јесте доминантна тема, ни из овог дијалога није сасвим одсутан педагошки аспект филозофског деловања. Наиме, Платонов Сократ у *Фегону* пример је учитеља, чији је задатак обликовање душе оних које он својим питањима наводи да мисле другачије од онога како су до тада чинили – на пример, различито од својих конвенционалних уверења. Симија и Кебет су истински Сократови саговорници који му дају озбиљне приговоре, што њега самог мотивише да осмисли нове аргументе.

Разматрајући ове разлике готово сама од себе намеће се једна сличност а то је да Платон у оба дијалога не схвата филозофију само као интелектуалну делатност, већ тако да она подразумева и одређени облик живота у којој то знањање добија свој пуни смисао. Филозофија није истраживање и преиспитивање којима се повремено бавимо нити је попут осталих струка и професија таква да уноси у живот, онога који јој је посвећен, тек незнатну промену. Насупрот томе, она нас потпуно трансформише – као што знањање идеје Добра у *Држави* преображава не само духовно-интелектуални свет онога који је сазнаје, него у потпуности мења и његов карактер, осећања и вредносни поредак. У *Фегону* филозофско истражива-

<sup>35</sup> На пример, Сократ у *Кријтону* поставља питање – које подразумева позитиван одговор – „верујемо ли да оно што се тиче праведности и неправедности...јесте инфериорно у односу на тело“. Уп. *Crt.* 48e-a.

<sup>36</sup> Уп. *Ap.* 40a ff.

ње суочава филозофа са проблемом човекове коначности и поставља му задатак да ту коначност превазиђе.

Истраживачки живот – тако упечатљиво описан у *Одбрани Сократјовој* као задатак филозофа да критички преиспитује ограниченост пре свега сопственог знања, а потом и знања других – јесте живот близак оном који је водио историјски Сократ, представљен у раним Платоновим дијалозима. За разлику од њих, у *Фегону*, дијалогу средњег периода, Платон преиспитује нека сократовска решења како би дошао до нових и сложенијих одговора. Тај увид је тачан, посебно када је реч о његовом учењу о идејама и новој методи филозофије. Па ипак, зрели Платон не одустаје од свих својих „сократовских“ ставова него их узима као полазну основу коју даље развија – што се види и сада када упоређујемо ова два облика филозофског живота.

Рани Платонов дијалози, укључујући и *Одбрану Сократјову*, слични су *Фегону* и по томе што у њима Сократ заступа становиште да пожуде или прохтеви (глад, жеђ, сексуални нагон) могу утицати на наша веровања, као што уосталом и веровања утичу на наше прохтеве. Стога, Сократов истраживачки живот подразумева критичко промишљање утицаја прохтева на веровања и обратно, као што би промишљање и деловања филозофа у *Фегону* требало да спрече прохтеве и уживања која не доприносе његовом добром и уравнотеженом животу. У *Фегону* је још више наглашен аскетски однос према пожудама филозофа који тежи смрти – предуслов таквог живота је да се задовољавају само најнужнији прохтеви, а и то у најмањој могућој мери, као и да се филозоф уме ослободити од „страствености“ својих осећања. Задатак филозофа је да утиче на то да поткрепљена и образложена уверења култивишу и дисциплинују наше прохтеве, пожуде и страствена осећања – што га чини врлим и истински срећним.<sup>37</sup>

Платону се не може приписивати хедонизам – без обзира на то што његов однос према различитим врстама уживања може варирати од потпуног одбацивања уживања до прихватања умерених уживања за које је добро да прате одређене делатности и да на тај начин буду присутне у истински срећном животу. Оштра критика Каликлеовог хедонизма у *Горјији* у извесном смислу претходи идеалу филозофског живота у *Фегону*. Као што сам већ показала, Платонов Сократ у дијалогу *Фегон* сматра да је потребно „ослободити“ се од телесних уживања, осим када је реч о задовољавању најнужнијих потреба. Разлог којим се водио Платон јесте то што филозофа и краткотрајна и дугорочна уживања чине збуњеним, растројеним, и одвлаче га од њега самог и од оне функције која му је најсвојственија – од усредсређеног промишљања ејдетских ентитета. У извесном смислу живот филозофа који тежи смрти јесте живот усамљеног мислиоца – што критички истражује по себи постојеће идеје, установљава хипотетички метод, сличан методи којом су се користили математичари, те артикулише формални експанаторни модел. Тако описан живот личи на Аристотелов концепт теоријског живота, који је потпуно растерећен од нужних потреба, као и од буке и беса поли-

<sup>37</sup> Уп. *Gr.* 507a1-508b1. Платонов Сократ не каже да је једино „умерена душа“ – то јест она која влада собом – „праведна и истински срећна“ душа.

тичког живота. Он је сасвим посвећен посматрању и истраживању чија је сврха у самом том сазнању, што ће рећи у бољем разумевању стварности и граница сопственог сазнања.

Поставља се питање да ли интелектуална уживања имају било какву улогу у Сократовом истраживачком животу као и у животу филозофа који тежи смрти. Сократ изричито тврди у *Айолоији*<sup>38</sup> да ће бити пријатна<sup>39</sup> истраживања и критички разговори са другим људима у његовом животу после смрти, те да ће бити чудесно искуство сусрет с Орфејем, Хомером и Хесиодом. Управо су интелектуална уживања, уживања логосног дела душе, значајна и за истраживачки живот и за живот који тежи смрти. Док су чулна уживања деструктивна за филозофски живот, интелектуална уживања су управо она која прате мишљење и сазнање.<sup>40</sup> Платонов Сократ у *Фегону* истиче значај уживања у учењу, зато што Платон сматра да је учење само по себи вредно, па самим тим и уживање у њему.<sup>41</sup> Поврх тога, љубав према учењу и стицању знања – како смо видели – снажно мотивише личност, прожету том љубављу, да стреми томе да постане филозоф и живи филозофским животом.

Оно што спаја обе форме живота јесте то што се супротстављају мизологији и излажу аргументе у прилог критичког промишљања стварности, нас самих, као и етичких норми на којима би требало да почива живот филозофа. Зато и у *Айолоији* и у *Фегону* Платонов Сократ критикује безупитно прихваћене конвенције о било чему, слепи хедонизам, као и празне флоскуле квази филозофских школа које уче да је убедити некога у нешто вредније од истине, а привид од стварности. Сократова исповест о томе је за њега као филозофа једино вредан онај живот у којем је истраживање и критиковање других и себе, при чему је ово друго испољено у испитивању граница властитог знања, посредством филозофских разговора које је он водио са својим сународницима. Методолошки екскурс у *Фегону* (89d-91c) заправо представља одбрану критичког мишљења од оних који су се разочарали у технике аргументације и на тај начин постали мизолози. Сократ настоји да објасни једну, чини се, необичну појаву, а то је мржња према критичком мишљењу које почива на ваљано утемељеним разлозима.

Како људи постају мизолози, Платонов Сократ у *Фегону* описује посредством необичне аналогije. Он упоређује људе који су наивно веровали другим људима са оним личностима које су некритички прихватале аргументе што су се испоставили као лажни. Наиме, углавном млади људи, који неопрезно и непромишљено верују другим људима, могу врло лако да се разочарају када увиде да је њихово поверење изиграно, што може резултирати тиме да они сасвим изгубе веру у ваљаност људске природе, те да тако постану мизантропи. Аналогно

<sup>38</sup> Уп. *Ap.* 40a.

<sup>39</sup> Сократ каже да му не би био непријатан (οὐκ ἀηδές) живот у оностраности који би проводио „истражујући и испитујући (ἐξετάζοντα καὶ ἐρευνῶντα)“ ко је истински мудар, а ко то није, премда мисли да јесте. Уп. *Ap.* 41b3.

<sup>40</sup> И Ксенофонов Сократ сматра да „добро“ уживање прати сваку моралну и само-дисциплиновану делатност (X. *Mem.* 4.5).

<sup>41</sup> Уп. *Phd.* 114e.

томе, љубитељи учења и стицања знања су неретко спремни да поверују у сваки аргумент који чују, пошто нису довољно овладали умећем критичког мишљења, па онда често бивају разочарани када схвате да су ти привлачни квазиаргументи заправо лажни, што их може довести до тога да изгубе веру у снагу мишљења који почива на аргументима, те да тако постану мизолози, што ће рећи они који мрзе разложно и критичко мишљење. Превелико поверење у моћ аргумената и критичког мишљења на почетку интелектуалног сазревања претвара се у своју супротност, у потпуно неповерење у снагу критичког мишљења.

Филозофски живот, што се спрема за смрт, не представља само усамљенички рад на властитом духовном сазревању – по чему је сличан монашкој, „умственој молитви“. У том животу Платонов Сократ показује како се образује филозофско истраживање сасвим особеног типа. Наиме, Платонов Сократ критички преиспитује филозофију природе и њихов, како он сматра, материјалистички и механицистички модел у објашњењу стварности. На темељима те критике он артикулише властити експанаторни модел – што се састоји у постулирању идеја, које по себи постоје, као и у артикулсању хипотетичке методе сазнања. Живот таквог филозофа почива на одрицању од спољашњих добара зарад испуњења властитог живота смислом и трајним вредностима. То је и живот посвећен промишљању идеја и њихових међусобних односа, методички заснованом истраживању и адекватном објашњењу стварности.<sup>42</sup>

Irina Deretić

### Philosopher and Death in Plato's *Phaedo*

**Abstract:** I will endeavor to show the philosophical relevance of Plato's thoughts about death in the *Phaedo*, as well as to explain why a philosopher should prepare for death. I will critically discuss the contemporary debate between the ascetic and the evaluative reading of the *Phaedo*, in order to show that they do not exclude, but supplement each other. In my view, having a focus is one of the key concepts in understanding why a philosopher should practice dying. Eventually, I will compare and contrast Socrates' examined life and the life of a philosopher who prepares for death.

**Keywords:** Plato, philosopher, *Phaedo*, death, immortality.

<sup>42</sup> У *Држави* еленктичка метода саставни је део дијалектике. Уп. *Resp.* 544c2 ff. У хипотетичкој методи, описаној у *Фегону*, Платон не спомиње еленктичку методу. О хипотетичкој методи видети: Hugh H. Benson, Clitophon's Challenge: Dialectic in Plato's *Meno*, *Phaedo*, and *Republic*, Oxford University Press, Oxford, 2015. О Платоновој хипотетичкој методи писано је и код нас. Уп. Ирина Деретић, *Лојос, Платон, Аписиојел*, Platobooks, Београд, 2009, стр. 87-120; Вишња Кнежевић, „Pojam hipoteze u Platonovim dijalozima srednjeg perioda“, *Theoria* 2 (2017), стр. 120-144.

**Gorazd Kocijančič**

Independent scholar, Ljubljana  
gkocijancic@gmail.com

## Who Makes the World? The enigmatic Message of Plato’s “Timaeus”

*Abstract:* In his contribution, the author first outlines the basic structures of the ancient Greek ontology and henology that defined the further path of Western metaphysics. He then presents the question of the cosmology of Plato’s “Timaeus” in this broader story and seeks to shed some light on its enigmatic message by considering the dramatic context and some (self)ironic elements of the text.

*Keywords:* Plato, Timaeus, ontology, henology, dramatic reading

My friend Bogoljub Šijaković is an excellent representative of the post-secular turn in thought that we can see in various cultures in the second half of the twentieth century and at the beginning of the twenty-first. At a time when metaphysics – in the broad sense of thought that contemplates the Whole in its foundations and thematizes a reality that transcends “natural” existence – already seemed to have departed the European scene for good, there appeared several currents employing various strategies to bring it decisively back to life and make it intellectually relevant again. In France, for example, the “theological turn of phenomenology” has been going on for decades, with numerous interesting authors and works;<sup>1</sup> in England, we witness the phenomenon of “radical orthodoxy,” tying traditional metaphysical issues together with the latest “continental” philosophical currents;<sup>2</sup> in the U.S., one admires the delicate metaphysics of the “beauty of the infinite,” developed in the footsteps of the Eastern Church Fathers by the Orthodox thinker David Bentley Hart.<sup>3</sup> In Šijaković’s thought on the “presence of transcendence”<sup>4</sup> – likewise rooted in Orthodoxy – we can see that, as Jens Halfwassen recently noted about German philosophy,

metaphysics, which they keep on burying, actually remains as alive today as it once was, and as far as one can see, it will remain so in the future. Moreover, today too it revolves around the issues at the center of German idealism, as they once were at the center of Platonism:

---

1 Cf. J. A. Simmons and B. E. Benson, *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction*, London 2013.

2 Cf. J. K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*, Ada, Michigan 2004.

3 Cf. D. B. Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*, Grand Rapids 2003; id., *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*, New Haven 2013.

4 I am of course alluding to the title of Šijaković’s collected papers in *The Presence of Transcendence: Essays on Facing the Other through Holiness, History, and Text*, Los Angeles and Belgrade 2013.



around Spirit/Intellect (*Geist*) and the Absolute. “And” may here be understood as explicative as well as disjunctive, depending on whether the Spirit/Intellect itself is conceived as the Absolute, as in Hegel and already also Aristoteles, or whether we conceive the Absolute as the Source, which is transcendent also with respect to Intellect (*Geist*), a Source to which Intellect owes its unity – as we find e.g. in Plotin, or already in Plato, as well as later in Fichte and Schelling. In any case, the question of the relationship between the Spirit/Intellect and the Absolute is what keeps metaphysical thought going, in the past as well as in the present.”<sup>5</sup>

\* \* \*

With these words, Halfwassen evokes the fundamental problem of ancient ontology, to which Šijaković has devoted much of his research efforts. Here I will – in a brief outline of a dauntingly complex problem – focus on the enigma posed in this story by Plato’s dialogue *Timaeus*. The “Absolute” of which Halfwassen speaks – literally that which is “un-tied,” free (of all delimitations and boundaries) – is a concept that became popular in German idealism for characterizing the Origin, the Source of all things, the ultimate Reality concealed behind all that is apparent to us. In Greek, the Origin, Principle or Source is called *arché*. This word takes us back to the very beginnings of European thought, which fascinated Šijaković from an early age. In their search for the first Principle, namely, the pre-Socratics immediately ran into that which could not be defined, because it had no “borders.” Simplicius, taking his cue from Aristotle’s presentation of the intellectual history of his “predecessors” and from the doxographical tradition, claims that the expressions *arché* (= *origin*) and *stoicheion* (= *element*) were first used by Anaximander (c. 610–546 BC), when he spoke of the Boundless (*ápeiron*), which he held to be the Source of all things. The question of the relationship between the One and the many/the multitude (of all things, of the universe) was posed in archaic thought as the fundamental problem of the relation of the Origin to the manifold things of our world. Heraclitus of Ephesus (c. 535–475 BC) wrote that “all things are One” – and thereby expressed an idea that would persist through all of early Ionian thought (and would later become a watchword of German idealism, resounding from Lessing and onwards: *hèn kai pân*). But what is this One that is All? How is it One? And how can it at the same time be All? The decisive turn in Greek thought on this question – and an escalation that nearly prevented any further progress – came with the poetry of Parmenides (c. 515–450 BC): in his bold thought there exists only Being (*tò eón*) which is One (*hén*); the sensible world of the manifold, which the Ionian “natural philosophers” sought to explain based on a single Origin, is in fact a dream “appearance” (*dóxa*), a non-existent apparition.<sup>6</sup>

Compared to Parmenides, in Plato (c. 427–347 BC) we find *an inversion of the fundamental ontological paradigm*, an inversion that retains Parmenides’ insight, but with the concepts completely swapped around (Being becomes [apophatic] Nothing, nothing [*dóxa*] becomes [in a certain way] being). In *Politeia (Republic)* “dialectics” is understood as the science that questions the presuppositions on which all other sciences rest, that seeks their foundations and thus journeys to That which is itself without presuppositions and without foundations, as it is the Foundation of everything. It is

5 J. Halfwassen, “Die Unverwüstlichkeit der Metaphysik,” in: *Philosophische Rundschau* 57 (2010), p. 99.

6 As justification for such a reading, see G. Kocijančič, *Parmenid: Fragmenti*, Maribor 1995.



only when it comes to the Source of everything, to the Arch-Foundation, that thought can go no further. This is what Plato calls *anypóthetos arché*, the “un-presupposed Principle.” Jens Halfwassen rightly notes that “this Greek notion is the source of our notion of the Absolute,” since dialectics, to Plato, is in the final instance precisely “the search for the Absolute that is the Origin and Principle of everything.”<sup>7</sup>

However, according to Plato's principle, which we find explicitly formulated e.g. in the dialogues *Philebus* and *Greater Hippias*, the Origin is not on the same level as the “originated,” in other words that of which it is the origin. This is a decisive axiom that cannot be stressed too much. Ontologically, namely, this implies the following: *if we speak of the things we experience as existent, their Principle cannot (in our sense) exist.* The fundamental principle of Plato's thought, as dramatically staged in the dialogues, is therefore the perfect *dissimilarity* of the Origin to that of which the Origin is the source. This Principle – which is substantially identical with Parmenides' insight – is also enigmatically but unambiguously expressed in Plato's famed allegory of the cave, where the Good, as the origin of being and beingness,<sup>8</sup> lies beyond both of these, and, as the origin of knowledge, lies beyond the known, knowing, and truth. The *arché* constitutes reality by remaining unchanged in itself. It remains the absolute Secret. We encounter this conviction, alluded to in hints and outlines, already in Plato's dialogues; it becomes explicit already in the old Academy, where Xenocrates and Speusippus speak of the (apophatic) negativity of the Principle relative to that to which it gives birth.<sup>9</sup>

\* \* \*

If, then, in the ontological paradigm of Parmenides there is only the One, according to the Platonic paradigm the One “is not”, for it “is” in a radically different way from all that is. All later European metaphysics comes to oscillate between these two models (here we must always keep in mind that this is not a simple oscillation between a position and its negation, but often between two complementary and only apparently contradictory ways of thinking and expressing the Absolute).

The problem of this complementarity becomes even more acute when we turn from the question of being and nothingness and begin to ask in what relation the Absolute stands to *thought*. There is undoubtedly an exceptionally complex *intelligibility* that reveals itself in the world (one that is assumed by all varieties of “science”),<sup>10</sup> which points to an *intellectuality* and ultimately to an absolute *Intellect* (or at least something *analogous* to the human mind). This of course took on particular importance in the

7 J. Halfwassen, “Henologie bei Platon und Plotin,” in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 8 (2003), p. 26. In Plato, see especially *Republic* VI 511a–e; VII 532a–535a; *Phaedo* 101d–e; for a pithy commentary on the former from the position of the “Tübingen School” of Plato interpreters, see H. J. Krämer, “Die Idee des Guten: Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e),” in O. Höffe (ed.), *Platon: Politeia*, Berlin 1997, pp. 179–203.

8 To correctly understand *Republic* 509 b9, one must complement b9 with b7–8: the transcendence of the Good is thus defined as *epékeina tou éinai kai tés ousías* (= beyond being and beingness). This is how it was understood already in the Platonic tradition; cf. Proclus, *Commentary on Plato's "Parmenides,"* 1097, 12–13.

9 Cf. Speusippus, fr. 72, ed. Isnardi Parente: *tèn dè archèn medépo éinai toiaútèn hoía ekeína hèn estin arché* (“the origin is never such as are those things of which it is the origin”).

10 Cf. M. Hanby, *No God, No Science? Theology, Cosmology, Biology*, Hoboken New Jersey 2013.

world of late antiquity and the Middle Ages, which adopted the faith in the One, absolutely simple and yet (tri)personal, triune God of Christian revelation;<sup>11</sup> and in modernity, which stressed the constitutive role of the human subject in the constitution of reality.<sup>12</sup> Yet Halfwassen's comment that in contemporary metaphysics as well as in German idealism we return to the question of the relationship between Origin and Spirit/Intellect (*Geist*), alludes to the ancient discussion on whether we may even define the Origin (the One, the Source of all that is) as *Noûs* (Intellect), as was already enigmatically suggested by the pre-Socratic Anaxagoras and was authoritatively taught by Aristoteles in the *Metaphysics Lambda* (where God is understood as the *nóesis nóeseos* – the intellection of intellection – which is the Principle only in the sense of the “final cause,” as “That for which all beings yearn,” *hos erómenon*). What comes into play here, namely, is the fundamental question what actually is the ontological status of human mind. What is the ultimate foundation and range of our thought? Do we ourselves as human beings, on the deepest level, essentially partake of the absolute Intellect that is the Origin? The divine nature of intellect was certainly suggested early on in Greek thought. It is significant how e.g. Euripides puts it in his fragment 1018: “The *noûs* in each of us is God.” This feeling of the transcendent, the divine, that characterizes the intuitive capacity for infallible recognition of the “present situation” (this recognition is the original meaning of the Greek verb *noeîn*), can also be seen in the fact that no pre-Socratic thinker characterizes human understanding as *noeîn* when contemplating the relationship between deficient human understanding and Divine intellect. Already for Parmenides *noûs*, *noeîn* and their derivatives are the most suitable Greek expression for that most profound part of man that is the “place” of oneness with (the one and only) Being. *Noûs*, which at first denoted a suprarational and prerational premonition, an intuition, a spiritual In-sight, a non-discursive spiritual experience, may in the context of mystical discourse take on – as it in fact did in most places in Parmenides' poem – the meaning of a sense of direct perception, of contemplative, watchful ecstasy, which is the “place” of the (self)transparency of (the one and only) Being.<sup>13</sup> It is therefore no coincidence that the relationship between the intelligibility/beingness and the superintellectuality/superessentiality of

**11** The identification of the Origin of ancient ontology with the God of the Jewish faith was facilitated not least by the “self-presentation” of God in Exodus: “I am that I am” (Ex 3, 14; or in the Septuagint, “I am the Being”).

**12** This new stress of course does not mean that the constitutive power of the mind was not already known earlier, as students of the philosophy of late antiquity and the Middle Ages have pointed out. Cf. K. Flasch, “Kennt die mittelalterliche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens?” in: *Kant-Studien* 63 (1972), pp. 182–206; B. Mojsisch, “Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie,” in: M. Gerwing and G. Ruppert (eds.), *Renovatio et reformatio: Wider das Bild vom »finsternen« Mittelalter*, Münster 1985, pp. 155–169; J. Halfwassen, “Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg,” in: *Theologie und Philosophie* 72 (1997), pp. 337–359.

**13** Cf. K. von Fritz, “NOUS, NOEIN and their Derivatives in Homer,” in: *Classical Philology* 38 (1943), pp. 79–93; idem., “NOUS, NOEIN and their Derivatives in Presocratic Philosophy,” in: *Classical Philology* 40 (1945), pp. 223–242; 41 (1946), pp. 12–34; the most interesting part of this discussion for our context is also available in German, in: H.-G. Gadamer, *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968, pp. 246–363. Von Fritz is surely right that: “(In Parmenides) the first task of the *nóos* remains that of being in direct touch with ultimate Reality. The *nóos* does not attain to this Reality only at the end and as the result of a logical progress; instead, it is in a certain sense connected with it from the beginning...” (pp. 314–315 of the German version of the text).

the Origin has been sketched in greatest depth in Plato's late dialogue titled *Parmenides* (which pays ironic tribute to the great pre-Socratic thinker in content as well). In this text, under the shroud of various "hypotheses," the new Platonic apophatic henology – according to which the absolute "One" cannot in any way "be," does not in any way partake in beingness, "is" not being in any way, but transcends both being and beingness as well as the "one(ness)" itself – is paralleled by a different (more traditional, "Parmenidean") onto-henological understanding according to which the One as intellectual/intelligible Being is the unitary totality of the *eíde*, of everything that timelessly exists in *reality*.

To later Neoplatonists this parallelism points to the hierarchical (meta)ontology of different "hypostases" of the Absolute, in which the "One" itself transcends this totality of intellectual/intelligible Being ("Intellect", Halfwassen's *Geist*) and grounds it: It is precisely in its total apophaticity that the "One" is the "Origin of all things", the Source of a totality which is initially entirely eidetic, and ultimately also sensible, pervaded by the Soul of the cosmos. But this is not the only possible solution to the fundamental metaphysical aporia.<sup>14</sup> Already in the anonymous commentary on *Parmenides* that the noted historian of ancient philosophy Pierre Hadot ascribed to Plotinus' disciple Porphyry (c. 232–304), we find an original equation of the One with a Being (*tò eínai*) that differs from all that is, from beings (*tà ónta*); in certain paradigms of Christian Neoplatonism (e.g. in Augustine), we also find the equation of Thought, Being and the One, which would prevail in the medieval West as the fundamental onto-theological model, while the Christian East (e.g. in Dionysius the Areopagite and Maximus the Confessor) preserved the tension between apophaticism regarding God in and of Himself, that is, his superessential, entirely transcendent *ousía*, and the multiplicity of intelligible and participable "Divine Names," which would later be equated with God's eternal "activities" ("energies").<sup>15</sup>

Western metaphysics, then, follows the pattern of these ancient conceptions, their connections and metamorphoses. What is the place of Plato's dialogue *Timaeus* in this story?

\* \* \*

Plato's dialogue *Timaeus* is a foundational European philosophical text dealing with the beginning of all things.<sup>16</sup> To tell the long story short: until as far as the Renaissance

<sup>14</sup> On the Neoplatonic henology that develops certain fundamental aspects of Plato's aporetically dialectic sketches, cf. G. Huber, *Das Sein und das Absolute: Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Basel 1955; F. P. Hager, *Der Geist und das Eine: Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie*, Bern/Stuttgart 1970; and especially W. Beierwaltes, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985; and J. Halfwassen, *Auf den Spuren des Einen: Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, Tübingen 2015. An anthology of the most important henological texts from antiquity to the end of the Western and Eastern Middle Ages (in the original languages and in German translation) was recently prepared by E. A. Wyller, *Platonismus: Henologie in der Antike und im Mittelalter*, vol. I: *Die Antike und das lateinische Mittelalter*; vol. II: *Die griechisch-byzantinische Tradition vor spätantikem Hintergrund*, Würzburg 2014.

<sup>15</sup> These *enérgeiai* are God, but they are not God's (superessential) *ousía*, a distinction that does not introduce any numerical duality into God's perfect unity and simplicity, but that deals with the supralogical and supranumerical biunity of beingness and its eternal "manifestation".

<sup>16</sup> Cf. Richard D. Mohr and Barbara M. Sattler (eds.), *One Book: The Whole Universe. Plato's Timaeus Today*, Las Vegas 2010.

it was the most influential of all Plato's works. When Raphael in his "School of Athens" painted Plato with *Timaeus* – his book *kat'exochén* – in his hand, he only confirmed the old traditional reception of the text. Aristotle, for example, also often referred to this dialogue (in particular in his works "On the Heavens" and "On the Soul"). In the Old Academy and during the middle Platonist period, the *Timaeus* was undoubtedly the most discussed of all Plato's dialogues. Nor did the Neo-Platonists forget it – although they paid more attention to his *Parmenides*: Proclus, for example, wrote an important commentary on the dialogue. Christians as well as pagans soon noticed certain parallels between *Timaeus* and the Hebrew Genesis.<sup>17</sup> Thus in the second century AD, under the influence of the *Timaeus* creation myth, the neo-Pythagorean Numenius asked: "Can anything be added to the claim that Plato is just Moses writing in Attic Greek?" *Timaeus* was also an important spur to thought in the Latin world. Cicero translated it, and some bits of his translation have even survived to present times; Calcidius translated the first part of the work in the fifth century AD and added a comprehensive commentary which is considered an important source of Western medieval philosophy. *Timaeus* again became extremely popular and influential in the period of German idealism; the young Schelling's commentary on this dialogue was published in 1994.<sup>18</sup>

\* \* \*

What, then, is the basic enigma of this dialogue? *Timaeus* – perhaps a fictional character, perhaps an important Pythagorean philosopher, as was traditionally believed – develops therein an outline of the semi-philosophical, semi-mythical cosmology and philosophy of nature. His conceptualization of the world, stretching from the beginning of the world to the explanation of concrete life forms, stems from the duality of immutable *eíde*, i.e. intelligible forms visible only to the mind, which form spiritual crystals and underlying structures of perceptible reality that can (at least partly) be expressed mathematically; and from the instability of the material world, which guards in its foundation the mystery of the ultimate formlessness. *Timaeus'* discourse is the first entirely preserved and elaborated cosmological model in the history of (Western) thought. It reveals features that will later on become a part of more complicated systems describing the beginning of the universe as understood by physics. It is characterized by the methodical assertion of axioms which cannot be deduced from observation and which are used – with the decisive help of mathematics – to express consequences and also on the abstract level to "explain" what we observe. But contrary to modern physicists, *Timaeus* is not satisfied with the horizontal causality manifested in the material world and expressed by mathematical relationships; he assumes a vertical causality which enables the intervention of those realities that we today consider "mythical": i.e. the Demiurge, The Soul of the World, Necessity. *Demiourgós*, the semi-mythical creator, forms

<sup>17</sup> Cf. J. Pelikan, *What has Athens to Do with Jerusalem? Timaeus and Genesis in Counterpoint*, Ann Arbor 1997; Ch. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie: die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*, Tübingen 2009.

<sup>18</sup> Cf. W. Beierwaltes, "Plato's *Timaeus* in German Idealism. Schelling and Windischmann," in: G.J.Rey-dams-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame (Indiana) 2003, pp. 267-289.

the world by contemplating preexisting *eide* and by imprinting them into the indefinable, mysterious unknowability which is the basis of the material world: *chóra*, indefinable "space," "The Mother of Being," to which Timaeus gives many names, thus indicating that no name is completely adequate.

In *Timaeus* the dialogical structure typical of aporetic Socratic dialogues seems to be pushed to the background by didactic discourse. No wonder then that most of the Platonic and all of the Christian tradition understood *Timaeus* as a kind of mask or mouthpiece for Plato – similarly to Socrates in the majority of his works. The historians of philosophy traditionally understood *Timaeus* as a synthesis of the mature Plato's cosmological and scientific thoughts. However, the crucial question of the interpretation of this work is the question whether this reception, which was founded on the problematic identification of the voice of Plato with that of Timaeus, does justice to the literary structure of the text, to its authorial anonymity (i.e. the fact that Plato never uses his own voice in it) and to its latent dialogism.

The dramatic context of this discourse is in my opinion of utmost importance. The first words of the dialogue look like a simple count: "one, two, three" (17a) – but if we consider how important numbers are to Plato, we can be sure that they conceal more than a roll call of "yesterdays' guests and today's hosts." It is perhaps dangerous to look for too specific a symbolism in these numbers along the lines of Neoplatonic exegesis, but this numeric progression from "one" to "three" no doubt leads into the fundamental logic of Timaeus' mythico-scientific cosmology (the passage from the simple to the ever more complex)<sup>19</sup> – not just the logic that is realized and made explicit in the text itself, but the one that hides behind it.<sup>20</sup>

As a dramatic play, *Timaeus* itself is a text – a weaving together – of an already realized multiplicity. The mythical discourse unfolds between the "third" and the missing, still absent, infirm, weak, sick "fourth" of sensible "reality." The absolute "first," the place of the superessential One/Good, and the "second," the sphere of Being/Intellect, the absolute interweaving of existing realities, *eide*, are projected by the dialogue into a story that tells a temporally sequential tale of something beyond all temporality. Therefore the task of Timaeus is also in a deeper sense "fulfilling the task/part of the absent one." The narrative will evoke and clarify a field of reality that is not thematized elsewhere in Plato's dialogues.

We are on surer ground with Socrates' allusion to the conversation that we can read in the *Republic* – although that connection is not unproblematic either. The discourse of *Timaeus* relates to the ethico-political utopia presented in the *Republic* – the one that is presented "to everyone's agreement" (*pâsin katà nouîn*, 17c). The tense, contradictory atmosphere of the first two books of the *Republic* is lost. The *Timaeus* portrays – or so it seems – the conversation of like-minded philosophers. But things are not that simple. Socrates' summary of the main themes of the conversation ends with an ironic ques-

<sup>19</sup> Cf. H. W. Ausland, "Who speaks for Whom in the Timaeus-Critias?" in: G. A. Press (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham/Boulder/New York/Oxford 2000, p. 198.

<sup>20</sup> Several scholars have noted the analogy between Timaeus' description of the world and the Demiurge's production of the world from matter, which is thoroughly analysed by C. Osborne in "Space, Time, Shape and Direction: Creative Discourse in the Timaeus," in: C. Gill and M. M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford 1996 (2nd ed., 2000), pp. 178–211.



tion (“Dear Timaeus, we have gone over yesterday’s conversation again, as far as we could sum up its chief points, but do we still want for something that was said, but that is now missing?”, 19a). If Socrates is summarizing the *Republic*, he seems to be omitting essential parts: the central sections on the education of rulers, of philosopher-kings, that raise the issue of protology: “the idea of the Good” and the path to it. The irony fits with the initial count and confirms the premonition of the reader: in *Timaeus* the field of the primary and the secondary will be “left out”; the third will take over the part of the fourth.

\* \* \*

*Who, in fact, is it that speaks of the beginning of things?* Timaeus’ “genesis of the universe” is not that of Plato, even though it does reflect some basic tenets of Plato’s protology and his inversion of Parmenidean radical monism. Plato’s authorial self disappeared in the dialogues, or better, it hid away. And this feature was surely uncommon for the literary techniques of his time. The “self” could already be found in Hesiodus; it then flourishes in lyric poetry, archaic natural sciences and works of famous Sophists. The writings of these authors are permeated by a self-confidence which without hesitation writes down and identifies their own experience and authoritatively proclaims their own thoughts. Plato’s dialogues on the contrary have no introduction similar to that of Hume in his *Dialogues Concerning Natural Religion* where on the meta-dialogical level a particular character would be presented as the author’s mouthpiece. According to A. E. Taylor, with whom we cannot but agree, Plato represents in Timaeus’ teaching only a mathematically embedded variant of Pythagorean philosophy combined with Empedocles’ biology and medicine.<sup>21</sup> A dramatic reading of the dialogue by J. A. Arieti also discovers many ironical features in Timaeus’ speech (and other contemporary critics emphasize the ethico-political ambivalence of the characters in the dialogue).<sup>22</sup> Arieti has also persuasively shown that Plato in Timaeus’ speech often openly parodies the discourse of the science of the time and reveals its ambition “to understand the world according to its image.” Is Timaeus then only a satire? Strictly speaking, this thesis cannot be completely rejected. However, the one-sided satirical reading can also miss the multi-dimensional, genuinely ironic dimension of the dialogue. As Paul Friedlaender has cogently remarked, in Plato’s irony “no” is always connected with “yes.” As in many other instances, so also in this dialogue Plato does not express his thoughts directly but through a multilayered game played silently by Socrates and a Socratic wisdom that is extremely un-natural-scientific. Timaeus himself describes his speech as a “probable story,” “probable myth,” *ho eikòs mýthos*. The discourse of Timaeus is thus characterized by a threefold distance: firstly, the distance of Timaeus himself as a dramatic persona from the “probable” contents of the narrative, his relativization of his own speech; secondly, Socrates’ distance, which is revealed by his initial ethical question which remains unanswered in Timaeus’ speech; and thirdly and most importantly, Plato’s distance, the anonymity of his authorial voice and ironic writing. We absolutely cannot know to what

<sup>21</sup> A. E. Taylor, *Pláton: Ho ánthropos kaí to érgo tou*, Athens 1992 (Greek translation of *Plato: The Man and his Work*), p. 496.

<sup>22</sup> J. A. Arieti, *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*, Lanham [NY] 1991, pp. 19–53.

extent Plato identifies with Timaeus' words (and with his expressed distance from the narrated) or with Socrates' silence.

These three distances are crucial also for the right understanding of the speech about the Demiurge as the central metaphor of Timaeus' cosmology. When approaching central passages of the dialogue dealing with the creator, in addition to these three distances, the conscious mythical codification of Plato's discourse and its metaphorical pregnancy should be taken into account. According to Luc Brisson, the myth is "a narrative, i.e. a discourse, which unfolds in time and which describes what is done, not by abstract entities, but by persons with a more or less distinctive individual identity ... a narrative whose topic is often gods and where it is impossible to determine whether this discourse corresponds to the reality it is supposed to evoke ... the myth is a speech which we cannot describe as true or false, because that which the speech refers to evades the one who is uttering the speech; the speaker could not have, of course, been present at the beginning of humanity or even less at the creation of universe..."<sup>23</sup> The Demiurge is a craftsman, a kind of metaphorical synthesis of different tradesmen. He manufactures in time and with a particular purpose; he does not create from nothing – on the contrary, he arranges matter to be as similar as possible to the *eidōs*. This narrativity defined by time is an obvious sign of the relativization of thought in the text, although it was already very early the cause of misunderstanding because of the consistency of metaphor (Aristotle taught that Plato had taught demiurgy, creation or better setting the order of the world in time, while Plato's successors as heads of the Academy, Speusippus<sup>24</sup> and Xenocrates,<sup>25</sup> claimed that this was all just a metaphor). In *Timaeus* Plato obviously used a mythical shell for "didactic reasons" when he talked about the creation of the world in time. But the central question remains. At what level of reality does the metaphor of the Demiurge aim? What is its referent? Although all of middle Platonism tried very hard to find an answer to this question and historians of philosophy keep offering us different solutions,<sup>26</sup> there is no clear and definite answer available, because of the very nature of Plato's writing. According to Luc Brisson, in Plato's work the Demiurge, despite its features of an individual being, represents "above all a function, the function productive of the universe considered now in its generality, now in one of its aspects."<sup>27</sup> Many other scholars identified the Demiurge with the Intellect or the Soul of the World and represented it as a kind of secondary principle, dependent on the Good. Others read – and still read – *Timaeus* literally and see in the Demiurge a kind of Creator *ante litteram*. All those conclusions are in my opinion too rash.

Plato's metaphor of the Demiurge is in my humble opinion only a meaningful breakthrough, a provocative sketch, a gesture of thought, and we do not know whether and to what extent the author invested it with his own belief. This self-restrained po-

<sup>23</sup> *Platon: Timée. Critias, Présentation et traduction par Luc Brisson*, Paris 1999, 4th ed., 1999, pp. 11; 70.

<sup>24</sup> Cf. fr. 94–95, ed. Isnardi Parnete.

<sup>25</sup> Cf. fr. 33, 54, ed. Heinze.

<sup>26</sup> Cf. the brilliant interpretation in F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München 2004.

<sup>27</sup> Cf. L. Brisson, *op. cit.*, p. 22. Brisson here relies particularly on the surprising introduction of the Demiurge's helpers and the transitions between the plural and singular in 44e, 71b, 73b, 75b etc.



sition of the author nevertheless has a profound philosophical meaning. If we take into account the religiously elevated literary context of the speech about the Demiurge, it seems obvious – at least to me – that this is a kind of metaphorical exploration of the first principle, which is called the “One” or the “Good” in other works of Plato.<sup>28</sup> The next problem that arises, of course, is that of the Demiurge’s dependence on *eíde*, but, on the other hand, it seems likely that Plato stages this dependence on purpose, as a paradox revealing its metaphorical level. In Timaeus’ myth – and Timaeus himself seems well aware of this fact – the foundational ontological relations are sometimes sequentially reversed: for example, the priority of the cosmic Soul against the body of the universe (cf. 34b-c). The Demiurge’s contemplation of the *eíde* is perhaps also such an intentional paradoxical reversal. The reports of unwritten teachings and other crucial passages of the dialogues, in particular in the *Republic* and *Parmenides*, show that for Plato the eidetic reality is not something primary; the Principle itself of all is the Good beyond beingness, the apophatic One.

The reflection on the “Father of the Universe” (28c) therefore *points* to the “One” and the “Good” – but it should also be *understood* in the general “doxical” context of the dialogue. In those passages Plato conceptually refers to the beginnings of the “apophatic” thought which can trace its origin to the thought of pre-Socratic philosophers.<sup>29</sup> But the apophatic character of *Timaeus* is again only a hint, a playful mythological transposition of the radical *apóphasis* which becomes obvious in the first hypothesis of *Parmenides*.

On the other hand, the metaphorical treatment of the Demiurge opens up many possible interpretations which get lost in the radical apophatic character of *Parmenides*. The question which (after Leibniz and Heidegger) has often been considered the crucial question of Western metaphysics since Antiquity, namely the question “why there is something rather than nothing” – a question which in the contemporary mind, often closed to the realm of the eternal eidetic realities of the spiritual world, coincides with the question why there is a material world rather than nothingness – receives in this myth, in its deliberately improper choice of metaphors, a profound answer which in its own way transcends the radical apophatic conceptualization of the One: *the Demiurge – a code for the radical Principle – created the world because of his goodness*. “Let us reveal why he composed being and universe ... He was good and in goodness there is never envy over anything. Because he knows no envy, he wanted that all things be as similar to him as possible” (29e). This thought lies at the origin of the maxim *bonum est diffusivum sui*, and this basic principle of Platonic thought was offered to the West – as long as the West wanted to listen to its foundational wisdom. From this perspective it is also obvious why Christian tradition considered Timaeus “Plato’s most sublime and suggestive work.”<sup>30</sup>

And yet, this profound insight into the possible generosity of the radical Principle in *Timaeus* lacks the signature of its author. Let me summarize my main point: the

<sup>28</sup> The Demiurge has been somehow connected with the Idea of the Good e.g. by E. Zeller, P. Frutiger, A. Diès, L. Robin and others; cf. also the convincing arguments for the interpretation that the Demiurge is the anthropomorphic and mythological analogy of the Good in the paper by J. C. Nilles: “Approche mythique du bien, du phytourgos et du démiurge,” in: *Revue internationale de philosophie* 40, 1986, pp. 115–139.

<sup>29</sup> Cf. Xenophanes B 34 DK; Herodotus II, 3, 2.

<sup>30</sup> C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, Oxford 1936, p. 95 (= Cambridge 2013, p. 123).

question "who is actually speaking" in *Timaeus* is essentially connected with the question about the meaning of the "making of the world." The beginning of things has its place in our understanding of the status of the speaker. Plato's *Timaeus* is not presenting an explication of radical Origin (which is by definition impossible), but a phenomenology of human, situationally embedded speech about origins. There is a strange analogy between the silence of Socrates and the apparent absence of the One, *tò hén*, and the Good, *tagathón* in *Timaeus*. But Socrates' silence doesn't necessarily mean reproach – as is the case in some other dialogues. It could signify the awareness of proximity that is preserved in spite of distance. The relativization of the status of human speech about ultimate Reality in *Timaeus* reveals itself as the place of *inauguration of philosophical thought about the beginning of things, which is distinguished from religious and scientific discourse*. The beginning of things as the "making of the world" reveals itself in *Timaeus* with a certain playfulness of thought that the West has mostly forgotten – a playfulness which is the same time an absolute seriousness. It reveals itself as an intentionally incorrect metaphor. As a staging of the Mystery. As a possibility for someone who dares to utter it. As an insight dramatically offered up for discussion – an offer that philosophers like Bogoljub Šijaković continue to accept gratefully.

Translated by Christian Moe and Nike Kocijančič Pokorn.

### Горазд Коцијанчич

#### Ко прави свет? Енигматичка порука Платоновог *Тимаја*

*Сажетак:* У свом прилогу аутор најпре оцртава темељне структуре античке грчке онтологије и хенологије, које су одредиле даљи пут западне метафизике. Потом себи поставља питање о месту које у тој широј причи има космологија Платоновог „Тимаја“ и покушава да њезин енигматички значај осветли уз помоћ драмског контекста и (ауто)ироничних елемената текста.

*Кључне речи:* Платон, *Тимај*, онтологија, хенологија, драмско читање

**Aleksandar Kandić**

Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet, Institut za filozofiju  
akandic1@gmail.com

## Platon o ontološkom statusu matematičkih entiteta

*Apstrakt:* U Platonovoj filozofiji, matematički entiteti i pojmovi zauzimaju centralnu ulogu u nekim epistemološkim, kosmološkim, pa i estetičkim razmatranjima. Platon se, međutim, ne služi matematičkim pojmovima na formalan način, već nastoji da ispita poreklo našeg saznanja matematičkih entiteta, te njihov ontološki status. U ovom radu, sledeći uticajne interpretatore antičke filozofije, autor nastoji da rekonstruiše Platonovu argumentaciju u kosmološkom dijalogu *Timaj* na osnovu koje se može zaključiti nesto o više o Platonovom shvatanju porekla i prirode matematičkih entiteta koji su, prema mišljenju atinskog filozofa, psihofizičkog karaktera.

*Ključne reči:* Platonova filozofija, matematički entiteti, kosmologija, struktura psihe

Jedno od najznačajnijih pitanja Platonove filozofije jeste pitanje ontološkog statusa matematičkih entiteta\*. Prema Platonu, struktura čulnog sveta može se objasniti upravo pomoću jednostavnosti i savršenstva matematičkih oblika, pa tako matematika u misli čuvenog atinskog filozofa poseduje kosmološki, prirodno-naučni smisao. Bogoljub Šijaković na ovu temu iznosi nekoliko značajnih, dubokih zapažanja:

U ovakvom ontološkom učenju o hijerarhijskoj strukturi stvarnosti posebnu ulogu igra *matematika*. S jedne strane matematika je utemeljena u ontologiji, prevashodno učenjem o matematično formulisanim načelima i idejama-brojevima. S druge strane ontologija od matematike dobija strukturni model za razumijevanje i opisivanje stvarnosti: struktura matematičke dimenzionalnosti (broj – linija – površ – tijelo) služi kao modelska analogija za ontološko stupnjevanje od ideja ka čulno opažljivim stvarima, a matematički entiteti posreduju između ideja i pojava učestvujući u oba ova bivstvovna područja. Funkciju matematičkih entiteta na ontičkom planu ima na epistemičkom planu *duša*: duša zahvata ideje umstvenim saznanjem a pojave čulnim opažanjem i tako u sebi ujedinjuje različite regije bivstvovanja.<sup>1</sup>

U savremenim raspravama o Platonovoj filozofiji odvija se neprekidna polemika o poreklu našeg saznanja matematičkih pojmova, pa su se ovog pitanja dotakli mnogi uticajni filozofi i interpretatori antičke filozofije: Kornford (F. M. Conrford), Vlastos (G.

---

\* Ovaj tekst predstavlja prerađeno poglavlje moje doktorske disertacije pod naslovom *Mit i nauka u Platonovom dijalogu Timaj*. Disertacija je uspešno odbranjena 23. marta 2018. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, a istaknuti član komisije bio je prof. dr Bogoljub Šijaković.

Takođe, tekst je rezultat rada na projektu br. 179064 koji finansira Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

1 Šijaković, B.: *Prisutnost transcendencije: helenstvo, hrišćanstvo, filozofija istorije*, str. 285.

Vlastos), Popper (K. Popper), Gregori (A. Gregory), Brison (L. Brisson), i drugi. Jedan od autora koji, slično Šijakoviću, ukazuje na povezujući, odnosno psihofizički karakter matematičkih entiteta, jeste Johansen (T. Kj. Johansen), te ćemo se u ovom tekstu detaljnije upoznati s njegovom argumentacijom.

Zašto je, prema Platonu, kosmologiju preporučljivo utemeljiti u matematičkim pojmovima i principima? Johansen u svojoj studiji *Plato's Natural Philosophy* nastoji da rasvetli Platonovu poziciju polazeći od kritike jednog veoma spornog, ali za našu raspravu podsticajnog uvida do kojeg dolazi Kornford:

Za Platona, čitav svet čulnih stvari je slika, a ne suština. Ne možemo nikada dospeti, razlažući vidljive stvari na delove, do delova koji su stvarniji od celine od koje smo pošli. Savršeno mikroškopskog vida neće nas približiti istini, jer istina nije na drugom kraju mikroskopa. *Da bismo otkrili stvarnost, moramo zatvoriti oči i misliti.*<sup>2</sup>

Pre svega, izraz „zatvoriti oči i misliti“ usmerava nas ka parmenidovskom shvaćanju sveta<sup>3</sup>, u kojem mišljenje dominira, a čulnost ne igra nikakvu ulogu, što bi značilo da kosmologija, prema Platonu, postoji pre svega kao psihološki konstrukt. Ukoliko uzmemo u obzir mitske aspekte *Timaja*, zaista ima osnova za ovakvo tumačenje. Međutim, da bi Platonova kosmologija funkcionisala kao objašnjenje čulnog sveta, što svaka kosmologija i jeste *per definitionem*, ona mora biti znatno složenija od načina na koji je vidi Kornford. Jedini pojmovi koji se održavaju istim u odnosu na sebe, i sve druge pojmove, nezavisno od govornog jezika kojim se služimo, ili vremena u kojem živimo, jesu pojmovi matematike, te su baš zbog takvih svojih specifičnih svojstava i postali glavni kandidat za izgradnju Platonove kosmološke teorije. Podsetimo se, u skladu s tim, na nekoliko značajnih mesta iz dijaloga *Država*, gde se karakterišu pojmovi geometrije:

[...] oni (= matematičari) osim toga koriste još i vidljive likove i na tim likovima izvode dokaze, nemajući na umu baš te likove, nego one *po sebi* kojima su vidljivi likovi samo kopije. ... Figure koji oni prave i crtaju i same proizvode svoje senke i kopije u vodi, pa ih oni opet uzimaju samo kao kopije nastojeći da vide one oblike *po sebi* koji se ne mogu videti drugačije osim duhom.<sup>4</sup>

Zar onda ne treba da utvrdimo još i ovo? [...] Da je geometrija saznanje onoga što je večno, a ne saznanje onoga što nastaje i što nestaje.<sup>5</sup>

Naravno, iako nam ovi odlomci mogu pomoći da bolje razumemo zbog čega se Platon odlučuje na matematički model objašnjenja prirodnih pojava, to nam i dalje ne daje dovoljno čvrste, ubedljive razloge da Platonovu teoriju odelimo od one Parmenidove. Čak suprotno.

Prema Johansenu, problem u vezi s Kornfordovim pomenutim zaključkom javlja se upravo zbog toga što Kornford u svom čitanju *Timaja* pridaje preveliku težinu distinkciji između bića, to jest nepromenljivih aspekata iskustva koje proučavaju matematika i dijalektika, i nastajanja ili promenljive prirode, koju bi trebalo da proučavaju kosmologija i fizika<sup>6</sup>. Da li ovu distinkciju treba da razumemo doslovno, dakle, kao

2 Cornford, F. M.: *Plato's Cosmology*, str. 31.

3 Vidi: Lloyd, G. E. R.: „Plato on Mathematics and Nature, Myth and Science“, str. 346.

4 Platon: *Država*, 510d-511a.

5 *Ibid.*, 527b.

6 Johansen, T. Kj.: *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, str. 161-162.

ontološku formulaciju tzv. teorije o dva sveta (*two-worlds theory*)<sup>7</sup>, ili je ona samo upotrebljena zarad toga da čitaoc *Timaja* navede na pomisao da je ipak moguć stabilan govor o čulnim, propadljivim stvarima? Nakon *Države*, Platon i na početku dijaloga *Timaj*, unutar *Proemium*-a, naglašava razliku između bića i postajanja:

Pošto je sve to tako, sasvim je nužno da ovaj kosmos bude slika (*eikon*) nečega. U svemu je, pak, najvažnije krenuti od onoga što je po prirodi početak; stoga nam, dakle, sada valja utvrditi razliku koja se odnosi na sliku i njen uzor, da bi time i reči bile primerene onome što tumače: *da izrazi za ono što je trajno, postojano i pomoću uma dokučivo budu i sami stalni i nepromenljivi* – da koliko god je to moguće i onoliko koliko je uopšte osobina reči da budu neprikosnovene i neopozive, ne načinimo nikakav propust, a da izrazi, za ono što je prema uzoru preslikano – budući da je to samo slika, budu slični i verovatni i u skladu sa onim na šta se odnose. Jer, kao što se postajanje odnosi prema biću, tako se verovanje (*pistis*) odnosi prema istini.<sup>8</sup>

Platon, međutim, jasno i izričito tvrdi ne samo da je vidljivi kosmos, za razliku od njegove nepromenljive suštine, stvoren, već i da u velikoj meri *nalikuje* uzoru na osnovu kojeg je struktuiran, to jest da predstavlja aproksimaciju matematičkog arhetipa koji Platon nastoji da nam skicira u *Timaju*. Naravno, veoma je težak interpretativni zadatak utvrditi koje delove Timajevog govora bi trebalo da uzmemo doslovno, reč za reč, a koje u metaforičkom smislu. Na primer, prema Robinsonovom shvatanju<sup>9</sup>, mitski i metafizički pojmovni okvir kojim se Platon uveliko služi može se najpre razumeti kao njegov pokušaj da istakne najviši značaj određenih uvida i koncepata za konstituisanje ljudskog iskustva, iliti, valjanog prirodno-filozofskog objašnjenja.

Pogrešno je, dakle, tvrditi da Platon u *Timaju* na „paremnikovski način“ psihi u potpunosti izoluje od čulnog sveta, jer kako saznajemo, demijurg, kao metafora aktivnog, inteligibilnog stvaralačkog principa, ne samo što stvara dušu sveta (*psyche tou kosmou*), koja kao matematizovan, besmrtni aspekt kosmosa pripada kako biću, tako i postajanju, već nastoji i da svojstva dobrote, mere, i svrhovitosti prenese na čitav čulni, propadljivi svet, a ne samo na njegove duševne aspekte. U skladu s tim, Platon se, nakon izlaganja osnovnih elemenata svog modela kosmosa, odnosno matematičkih svojstava tela i duše sveta, upušta u analizu najznačajnijih astronomskih podataka koji su u njegovo vreme bili poznati i dostupni. Za razliku od Vlastosa, koji ovaj Platonov poduhvat razmatra prevashodno sa stanovišta istorije starogrčke astronomije, mi ćemo se – slično Johansenu – radije baviti ulogom percepcije kretanja nebeskih tela, ali i percepcije uopšte, u konstituisanju matematičkih aspekata Platonove kosmološke pozicije. Da percepcija igra značajnu ulogu u Platonovoj kosmologiji, jasno je na osnovu Platonovog uverenja da i pored toga što je duša sveta nevidljiva<sup>10</sup>, univerzum prikazuje ravnomerna, periodična kretanja nebeskih tela koja u manjoj ili većoj meri nalikuju pokretima duše sveta, dok su planete označene „čuvarima“ vremena, odnosno vremenskih brojeva.<sup>11</sup> Takođe, Sunce je stvoreno upravo da bi osvetlilo kretanja planeta i omogućilo nam

<sup>7</sup> Up. Gregory, A.: *Plato's Philosophy of Science*, str. 250-255.

<sup>8</sup> Platon: *Timaj*, 29a-c (kurziv A. K.).

<sup>9</sup> Vidi: Robinson, T. M.: *Plato's Psychology*, str. 59.

<sup>10</sup> Platon: *Op. Cit.*, 36e.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 38c.

da posmatramo *brojeve* prema kojima se odvijaju pokreti duše sveta.<sup>12</sup> Ovo je dodatno utemeljeno sledećom Timajevom tvrdnjom:

Vid je za nas, po mom mišljenju, izvor najvećeg blagostanja, jer nikada niko ne bi izrekao ove reči koje smo maločas izrekli kada ljudi ne bi videli ni sunce ni mesec ni nebo. Ovako je, međutim, posmatranje noći i dana, meseci i kružnog proticanja godina (ravnodnevice i dugodnevice) prouzrokovalo pronalazak broja, a donelo nam je i razumevanje vremena, kao i sposobnost istraživanja svemira (*kosmos*). [...] Bog nam je, naime, otkrio i podario vid da bismo kružna kretanja uma (*nous*), uočivši ih na nebu, primenili na kružne tokove našeg rasuđivanja, budući da su jedni drugima srodni, premda su ovi naši, za razliku od onih neuznemirenih, izloženi potresima...<sup>13</sup>

Dakle, čulni svet je sazdan na takav način da se periodična kretanja mogu posmatrati, dok smo mi, kao posmatrači, sazdana na takav način da možemo da, pomoću čula vida i sluha, posmatramo periodična kretanja, te da, po uzoru na njih, oblikujemo pokrete svoje psihe. Posmatranje vidljivog kosmosa predstavlja, očigledno, prvi korak ka spoznaji njegove navodne matematičke strukture. Ali, ukoliko je Platon na uvodnim stranicama Timajevog izlaganja jasno i izričito razdvojio večiti, nepromenljivi uzor od stvorenog čulnog kosmosa, u čemu se onda sastoji doprinos čulne percepcije platonovski koncipiranoj matematičkoj kosmologiji? Da li čulna percepcija sadrži određene, precizne matematičke informacije koje putem čula vida dospevaju u našu psihu, što je stanovište koje bi *Timaja* približilo empirizmu, ili, pak, čulna percepcija predstavlja samo pobuđaj putem kojeg se aktivira naša psihička aktivnost, i, shodno tome, čulnost matematički konceptualizuje, što je stanovište bliskije racionalizmu? Ovde, razume se, valja imati u vidu da se Platon služi primerima iz astronomije iz nekoliko razloga: prvo, njegov matematički model kosmosa pretenduje da bude objašnjenje čulnog sveta, te je stoga neophodno potkrepiti ga ubedljivim, pouzdanim čulnim podacima, drugo, u Platonovo vreme, samo je astronomija i mogla Platonu da obezbedi takve podatke, budući da je predstavljala jednu od, ili možda jedinu razvijenu disciplinu koja proučava stabilna, periodična kretanja u prirodi. Akcenat, dakle, nije toliko na samoj astronomiji, koliko na *periodičnim kretanjima* koje proučava astronomija.

No, čini se da glavni cilj Platonovih razmatranja nisu toliko nebeske pojave, koliko *mikro-strukture*. Iako se Platon često služi primerima u vezi s astronomijom, primetno veći deo teksta *Timaja* bavi se upravo *unutrašnjim* poretkom ljudskog tela i ljudske psihe, kao i strukturom i funkcijom mikroskopskih elemenata čijim transmutacijama, navodno, nastaju čulno opažljive supstancije (uključujući, konsekvantno, i nebeska tela). Platonova racionalna hipoteza o mikroskopskim elementima kao onima koji konstituišu makrostrukture izuzetno je smela, napredna, pa i revolucionarna za njegovo doba<sup>14</sup>. Vidlji-

<sup>12</sup> *Ibid.*, 39b-c.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 47a-c.

<sup>14</sup> Vidi: Poper, K.: *Pretpostavke i pobijanja*, str. 150-155. Premda oštar kritičar, tj. protivnik, Platonove društvene teorije u dijalogu *Država*, Karl Poper u citiranoj zbirci tekstova pokazuje veliku naklonost prema timajevskom matematičkom modelu objašnjenja prirodnih pojava, kao i prema tezi o nevidljivim mikrostrukturama putem koje bi se mogla objasniti struktura čulnih objekata. Smatrajući da je Platon time pružio „intelektualno oruđe“ mnogim velikim umovima, kao što su Aristarh, Njutn, Hajzenberg, ili Ajnštajn, Poper primećuje i da se ova Platonova paradigma često primenjuje nepromišljeno, tj. nekritički. Odatle i potreba za jednim istraživanjem poput našeg.



vi kosmos, čiji jedan značajan aspekt proučava astronomija, u Platonovoj viziji postaje samo *pobuđaj* putem kojeg možemo doći do intuitivne spoznaje unutrašnjih, mikroskopskih struktura koje konstituišu našu psihi i našu telesnost. Ukoliko se držimo astronomije, jasno je da za Timaja spoznaja nebeskih zakonitosti kao idealnih, matematičkih zakonitosti ne može biti postignuta isključivo posmatranjem. Timaj, recimo, kritikuje one koji smatraju da su najprecizniji dokazi o kretanju nebeskih tela izvedeni na osnovu posmatranja, umesto razumski<sup>15</sup>. Ujedno, kritikuje i one ljude koji se služe čulom sluha zarad zadovoljstva, umesto postizanja razumevanja stvari<sup>16</sup>. Kako veli Timaj, mnogi od nas slepi su za složenija planetarna kretanja, budući da ih pri posmatranju niti imenujemo, niti merimo brojevima, ne razumevajući pritom da njihova lutanja predstavljaju vreme, kao i da takvih lutanja ima izuzetno mnogo i da su veoma raznovrsna<sup>17</sup>. Sluh, prema Timaju, mora biti upotrebljen u sadejstvu sa razumom, kako bi proizveo harmoniju prema kojoj su uređeni elementi psihe<sup>18</sup>, dok vid mora biti upotrebljen u svrsi posmatranja periodičnih kretanja u prirodi kako bismo prema njima uskladili sopstvenu psihi<sup>19</sup>. Posmatranje nam, prema tome, ne garantuje razumevanje, i upravo primena matematičkih veština jeste ono što suštinski razlikuje „zanesenjake“ od pravih kosmologa i astronoma, odnosno, od filozofa prirode.

Ali, imajući u vidu prethodno utemeljenu distinkciju između bića i postajanja, to jest između modela (*paradeigma*) i slike (*eikon*), i dalje nije sasvim jasno da li možemo „ekonomično“ tvrditi da se matematički podaci, odnosno, matematički entiteti *kao takvi* nalaze u čulnim objektima, te da se mogu spoznati posmatranjem koje pobuđuje aktivnost razuma. Čini se da je odgovor na ovo pitanje, u slučaju Platonovog *Timaja*, negativan. Da je Platon smatrao da su matematičke relacije prisutne u čulnim objektima, na šta nas mogu navesti određena mesta u *Timaju*, niti bi osetio potrebu za postularanjem nevidljivog mikroskopskog sveta, niti bi u *Državi* tvrdio da matematičari čulne predstave geometrijskih figura zamišljaju kao idealne, iako one to, očigledno, nisu. Štaviše, tvrdnja da postoji bilo kakva vrsta jednakosti između matematičkih objekata i čulnog sveta ugrozila bi čitavu Platonovu pojmovnu građevinu, budući da se Platonova distinkcija između ideja s jedne strane, i propadljive prirode s druge strane, temelji upravo na distinkciji između savršenstva nepromenljivih matematičkih oblika i promenljivih čulnih entiteta koji su samo slika (*eikon*) prave stvarnosti.

Premda Johansen, za razliku od, recimo, Vlastosa, ništa ne govori o Platonovom zamišljenom mikroskopskom svetu i njegovim odlikama, on nas s dobrim razlogom podseća na Platonovu teoriju prisećanja (*anamnesis*), o kojoj ponajviše možemo saznati iz dijaloga *Menon* i *Fedon*, ali i iz drugih dijaloga. Uz to, Johansen ističe da je i u *Timaju* saznanje predstavljeno kao regresivni proces, kao povratak arhetipskom početku, a ne napredovanje<sup>20</sup>. Razume se, u pogledu teorije prisećanja postoje raznovrsna interpretativna stanovišta, ali se u načelu može tvrditi da *anamnesis*, za Platona, predstavlja

15 Platon, *op. cit.*, 91e.

16 *Ibid.*, 47d.

17 *Ibid.*, 39c-d.

18 *Ibid.*, 47d.

19 *Ibid.*, 47b.

20 Johansen, T. Kj., *op. cit.*, str. 173.

spoznaju izvesnih urođenih znanja, naročito logičkih i matematičkih istina, koje u psihi postoje samo potencijalno, ali se putem različitih empiričkih, konverzionih i intelektualnih pobuđaja mogu „poroditi“ i izvući na videlo. Poznat je razgovor Sokrata i Menonovog roba, opisan u istoimenom dijalogu, u kojem Sokrat navodi roba da samostalno dođe do geometrijskih saznanja koje do tad nije posedovao.<sup>21</sup> Uz to, Timaj kaže da su ljudske duše stvorene na takav način da je svakoj dodeljena po jedna zvezda, i da im je tom prilikom saopštena istina o prirodi svemira, kao i o njegovim nepromenljivim zakonima<sup>22</sup>. Ali, Platonov Timaj nigde ne kaže da je razlog naše sposobnosti da tokom života dospemo do matematičkih ili kosmoloških saznanja jedino to što smo nekada, pre rođenja, bili u posedu takvih saznanja. Pogled u sebe jeste važan, ali ne i dovoljan za postizanje takvog cilja. Prema Johansenovom mišljenju, do kosmološkog saznanja mogu nas dovesti jedino posmatranje i istraživanje, na koje se odlučujemo podstaknuti čulnim iskustvom – i to prevashodno iskustvom bilo kakvih periodičnih, ritmičkih promena, koje nas mogu podsetiti na izvornu strukturu psihe:

Uporedimo (prethodni primer, prim. A. K.) slušanja sa otkucajima sata. Nema ničeg u „tik-tak, tik-tak“ koje dospeva do mojih ušiju što mi saopštava vreme. Ipak, ove promene, svojom frekvencijom i ravnomernošću, čine da mislim da je prošao minut, ili sat. U ovom slučaju, bitnije su frekvencija i ravnomernost koje uzročno deluju na mene, negoli sama zvučna informacija.<sup>23</sup>

Drugim rečima, iako naša psiha poseduje inherentnu sposobnost da prepozna je red i poredak, da bi se ta sposobnost ostvarila, neophodno je da psiha bude suočena s čulnim poretkom koji je podseća to jest nalikuje njenom sopstvenom unutrašnjem poretku u dovoljnoj meri da je pobudi na aktivnost. Čulnost je, za Timaja, pobuđaj od kojeg započinje naučno istraživanje, pa bismo stoga Kornfordov izraz „zatvoriti oči i misliti“ radije mogli preformulisati u „*otvoriti* oči i misliti“.<sup>24</sup> „Ono što jeste značajno, to je da izvorna struktura duše omogućuje sposobnost za astronomsko saznanje“, zapaža Johansen.<sup>25</sup> Naša sposobnost za kosmološko, prirodno-naučno saznanje, prema Platonovom *Timaju*, uslovljena je strukturom naše psihe. Urođena struktura psihe sama po sebi preporučuje nam matematički model objašnjenja prirodnih pojava kao najjednostavniji, najpragmatičniji model objašnjenja, iako ga mi, kao slobodna, inteligentna bića, uopšte ne moramo prihvatiti i slediti.

U vezi s ovim, možemo se zapitati da li Timaj tvrdi da pokreti naše psihe *već jesu* usklađeni s matematičkim poretkom duše sveta, samo smo mi to „zaboravili“, ili bismo, pak, posvećenim izučavanjem matematike, astronomije, i drugih prirodno-filozofskih disciplina tek trebalo da pokrete svoje psihe uskladimo s idealnim pokretima duše sveta. Kako bismo, uopšte, mogli da prepoznamo bilo kakav sklad u prirodi, odnosno, da razumevamo matematičke pojmove, da naša psiha već nije formirana na matematički skladan način? U krajnjoj liniji, šta nam, prema Platonu, posmatranje prirode može otkriti o strukturi posmatrača, to jest psihe, a šta struktura psihe o strukturi čulnog sveta?

<sup>21</sup> Platon, *Menon*, 84b-85d.

<sup>22</sup> Platon, *Timaj*, 41e.

<sup>23</sup> Johansen, T. Kj., *op. cit.*, str. 175.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 176.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 174.

Jedna „slabija“ mogućnost bila bi da Platon, imajući u vidu njegovu karakterizaciju duše sveta kao aktivnosti koja u celosti prožima i pokreće telesni kosmos, smatra da se psihički procesi ni na koji način ne mogu lokalizovati, već da su prisutni u svim delovima kosmosa, na svim nivoima strukture (ovakvo stanovište naziva se *panpsihi-zmom*). Ali, ako je tako, tad bi duša sveta bila isto što i propadljivi kosmos, pa nije jasno kako, u tom slučaju, može biti uzor ljudskoj duši. Videli smo da, prema Platonu, vidljivi kosmos ne sadrži nikakve matematičke informacije u idealnom, nepromenljivom obliku, to jest u onom vidu u kojem mi razumevamo matematičke pojmove. Takođe, Platonov Timaj jasno kaže da pokreti uma (*nous*), koji slede idealno kružno kretanje,<sup>26</sup> još od samog postanka kosmosa „ubeđuju“ nužnost<sup>27</sup>, dok se delovanje nužnosti (*ananke*) odvija prevashodno na mikroskopskom nivou: „sve ove oblike treba zamisliti tako malim da svaki pojedini od njih zbog njihove sićušnosti *niko od nas ne vidi*“.<sup>28</sup> Odatle sledi da se i pokreti psihe, barem jednim svojim delom, moraju odvijati na mikroskopskom nivou. Istaknimo i to da, prema Platonu, zdravlje ljudske psihe, zapravo, u značajnoj meri zavisi od rasporeda telesnih delova.<sup>29</sup> Sve ovo nas, postupno, preusmerava sa astronomskih posmatranja ka zamišljenom nivou mikro-struktura. Mitski govor o duši sveta time nikako ne postaje suvišan, već nam, između ostalog, poručuje da *onda dok imamo stabilno iskustvo psihičkog identiteta*, struktura naše psihe teži matematički idealnoj strukturi duše sveta, koja se stoga za nas pokazuje kao uzorna, nepromenljiva i, barem u metaforičnom smislu, „besmrtna“ struktura.

Ukoliko se, pak, odlučimo za „tvrđu“ interpretaciju prema kojoj se eksplikacija Platonovog mitskog stava da čulni svet predstavlja samo približnu sliku (*eikon*) inteligibilnog, umnog poretka sastoji, u stvari, u racionalnoj hipotezi da je struktura zdrave, dobro formirane psihe precizno određena, da se može opisati putem matematičkih to jest geometrijskih pojmova, i da u fizičkom obliku postoji na mikroskopskom nivou, tad je, pre svega, poželjno da ukratko ispitamo strukturalna svojstva osnovnih činilaca Platonovog kosmosa, i to, pre svega, modela sferne simetrije. Tako bismo, možda, mogli ustanoviti da li ova Platonova neobična, gotovo fantastična teorija ispunjava ikakve uslove da iz „mita pređe u stvarnost“,<sup>30</sup> na šta i sam Platon pokazuje neskrivene pretenzije. U ovom pogledu, biće nam od pomoći Proklova analiza Platonovog sferičnog modela univerzuma,<sup>31</sup> koju ćemo dopuniti kako promišljanjima drugih savremenih autora, tako i sopstvenim uvidima.

Sfera je, prema Platonovom *Timaju*, telesni oblik kosmosa u kojeg demijurg smešta dušu sveta, kao psihičku suštinu univerzuma. Iako duša sveta ima primat nad telesnim aspektima kosmosa,<sup>32</sup> ona je čvrsto vezana za njih, i svoju pokretačku, animiraju-

<sup>26</sup> Platon, *op. cit.*, 44a.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 48a.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 56b (kurziv A. K.).

<sup>29</sup> *Ibid.*, 86b.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 26c.

<sup>31</sup> Sferični model kosmosa, u stvari, predstavlja „opšte mesto“ u starogrčkoj filozofiji prirode. Može se reći da Parmenid, čija kosmologija ima sličnosti sa Platonovom, ali i Demokrit, koji tvrdi da su atomi psihe sferičnog oblika (Up. DK 68 A 101), ovu ideju preuzimaju tj. razvijaju iz pitagorejske filozofije.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 34b-c.

ću funkciju vrši samo dok je sjedinjena s telesnošću. Iako Platon tvrdi da psiha dominira telesnim kosmosom, upadljiva je činjenica da on telesnu strukturu sveta razjašnjava pre njegove psihičke strukture, pa se, bez obzira na Platonovu primedbu da je tako učinjeno zarad boljeg i jasnijeg izlaganja ove izuzetno složene materije,<sup>33</sup> ne možemo otrgnuti utisku da je model sferne simetrije, u stvari, od najvišeg značaja za konstituisanje Platonovog univerzuma, odnosno, da njegov sferični oblik, u doslovnom smislu, predstavlja nužni uslov mogućnosti ispoljavanja bilo kakvih psihičkih, životnih procesa. Odakle među starogrčkim kosmolozima ovaliki afinitet prema sferičnoj formi?

Proklo nas, baveći se detaljno sferičnim modelom kosmosa u dijalogu *Timaj*, suočava s različitim tipovima objašnjenja putem kojih nastoji da utemelji sfernu simetriju kao najbolji mogući model strukture unutar-svetskog poretka: sfera je, kako saznajemo, oblik koji je najsavršeniji i najsjedinjeniji sa samim sobom<sup>34</sup>, oblik koji u sebi sadrži sve druge oblike<sup>35</sup>, te najsrodniji obliku vidljivog kosmosa jer sve stvari sadrži u samom sebi<sup>36</sup>. Takođe, svih pet pravilnih tela mogu se upisati u sferu, a prema Platonu, pravilna tela predstavljaju jedine moguće oblike sićušnih delova čulnog sveta<sup>37</sup>. Sa stanovišta astronomije, periodična kretanja nebeskih tela mogu se predstaviti pomoću kružnih oblika<sup>38</sup>, a sa stanovišta geometrije – što je još važnije – očigledno je da su svi elementi na periferiji sfere podjednako udaljeni od njenog središta<sup>39</sup>. Na osnovu svega ovoga, Proklo nam sugerise da se Platon odlučio na sferični model kosmosa zato što je sfera oblik koji je najbliži samom sebi, a sličnost je uvek bolja od različitosti<sup>40</sup>.

Između ostalog, Proklo nas podseća i na promišljanja presokratskih kosmologa. Prekrajajući u izvesnoj meri stavove Empedokla i Parmenida, Proklo, zapravo, tvrdi da se, prema Platonu, u sferičnoj formi na najjednostavniji i najpotpuniji način ostvaruje *jedinstvo mišljenja i čulnosti*<sup>41</sup>. Smatrajući, na ovom veoma značajnom mestu, da sfera poseduje „dvostruku prirodu“, Proklo govori o Empedoklovim silama ljubavi i mržnje kao o suprotstavljenim intelektualnim, odnosno čulnim aspektima sferične forme, što je izuzetno zanimljivo, neobično i teško shvatljivo. Štaviše, mišljenje i čulnost se, u slučaju sferne simetrije, Proklu pokazuju kao slike, ili kao odrazi jedno drugog<sup>42</sup>. Putem sferičnog modela kosmosa, Platon na matematički način utemeljuje svoju monističku poziciju, koju je već nagovestio govorom o srazmeri „(...nužno će proizići da je sve isto,

33 *Ibid.*, 34c.

34 *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, II.69.1.

35 *Ibid.*, II.69.5.

36 *Ibid.*, II.69.25-70.5.

37 *Ibid.*, II.71.1-20.

38 *Ibid.*, II.72.20, 73.25-30. Timajev govor, možda, ne bi trebalo razumevati kao govor o putanjama kružnog oblika, već o periodičnim kretanjima nebeskih tela koja se mogu predstaviti pomoću kružnih oblika. U tom smislu, Platonov model trebalo bi da nam pruži geometrijski uvid u odnose brzina kretanja nebeskih tela (39b), ali i u odnose njihovih međusobnih rastojanja (35b). Ova ideja, iako u Platonovom spisu izvedena na relativno nejasan, pa i pogrešan način, u značajnoj meri podstakla je razvoj matematičke kosmologije. Ostaje, naravno, i sumnja u tačnost prepisa izvornog grčkog teksta.

39 *Ibid.*, II.77.20.

40 *Ibid.*, II.78.10-15.

41 *Ibid.*, II.69.15-25. Parmenid u svojoj *Poemi* eksplicitno kaže da ljudi lutaju „dvojavici“ (DK 28 B 6).

42 *Ibid.*, II.69.25.

a postavši međusobno isto, sve će biti jedno<sup>43</sup>). Ali, Proklo u svojim izuzetno obimnim komentarima o *Timaju* prećutkuje jednu veoma važnu matematičku činjenicu koja nam u izvesnoj meri može pomoći da razumemo razloge na osnovu kojih Platon upravo model sferne simetrije preporučuje kao najadekvatniji model sveta, u kojem se mišljenje i čulnost pokazuju kao dva lica istovetne, jednostavne strukture.

Jedan od retkih autora koji nam skreću pažnju na to da je Platonov idealno simetrični model kosmosa, u stvari, prepun *asimetrije*, jeste Karl Poper (K. Popper)<sup>44</sup>. Poper piše: [...] izgleda verovatno da su Platonova teorija ideja, kao i njegova teorija materije, bile preformulisane teorije njegovih preteča pitagorejaca, odnosno Demokrita, u svetlu njegovog shvatanja da *iracionalni brojevi zahtevaju da geometrija dođe pre aritmetike*. [...] Tako je nesreća grčkog atomizma preoblikovana u važno postignuće.<sup>45</sup>

Ne samo što Platonovi elementarni trouglovi, kako zapaža Poper, ispoljavaju svojstva asimetrije, nego se i za samu sferičnu formu može primetiti da predstavlja potpunu sjedinjenost simetrije i asimetrije. Naime, ukoliko strukturu sfere posmatramo od središta ka periferiji, svi elementi na periferiji podjednako su udaljeni, odnosno, simetrični u odnosu na središte, na šta nam skreće pažnju, kako smo videli, i Proklo. Ovo rastojanje nazivamo poluprečnikom. Međutim, ukoliko istu strukturu posmatramo od periferije ka središtu, dakle, u suprotnom smeru, svi elementi na periferiji, to jest obimu sfere, posmatrani kao lukovi, pokazuju nam se *nesamerljivim* u odnosu prema prečniku ili poluprečniku sfere. Ovo je izraženo matematičkom konstantom  $\pi$ <sup>46</sup>. Dalja razmatranja strukturalnih to jest matematičkih svojstava sfere izlaze iz okvira ovog rada, ali izgleda da su upravo pomenute matematičke osobine sferičnosti uveliko pobudile interesovanje kako Platona, tako i drugih starogrčkih kosmologa. Samo kontinuirano jedinstvo samerljivosti (*symmetria*) i nesamerljivosti (*asymmetria*) dopustilo bi unutar-svetskom posmatraču da na slobodan način reflektuje svoje iskustvo, što znači da psihička refleksija, ukoliko postoji, može ali uopšte ne mora da nalikuje čulnoj slici sa kojom je strukturalno sjedinjena. Odatle i Proklova zamisao o „dvostrukosti“ sfere, odnosno, o mišljenju i čulnosti kao aspektima sferične forme koji se odražavaju jedan u drugom.

Za Platona, kao i Prokla, sferičnost se pokazuje kao najjednostavniji matematički model suprotnosti, bilo da su to razum i čulnost, sloboda i nužnost, racionalnost i iracionalnost, ili pak, isto i različito, koji su u *Timaju* predstavljeni putem kružnih oblika. Navodna aritmetička struktura duše sveta počiva na sfernoj geometriji, preko koje se lako može konstruisati sistem intervala pitagorejske muzičke lestvice, počev od intervala 1:2 (što je odnos prečnika i poluprečnika), preko intervala 3:2, 4:3, 9:8, itd. Na ovaj način, iracionalnost je „zaokružena“ i integrisana u jedinstven, racionalan harmonij-

<sup>43</sup> Platon, *op. cit.*, 32a.

<sup>44</sup> Poper, K., *op. cit.*, str. 142-143, 147, i 151-153. Takođe, vidi: Lloyd, D. R.: „Symmetry and asymmetry in the Construction of ‘Elements’ in the Timaeus“, str. 459-474.

<sup>45</sup> *Ibid.*, str. 154-155 (kurziv A. K.). Ovdje moramo još jednom da naglasimo: i Platona, i Demokrita, trebalo bi posmatrati kao sledbenike pitagorejstva, čije se recepcije pitagorejske filozofije značajno, pa i fundamentalno razlikuju.

<sup>46</sup> Vidi: Heath, sir Th.: *A History of Greek Mathematics*, Vol. 1, str. 304-305. Platon je bio upućen u postojanje iracionalnih brojeva, a s obzirom na to da su se pre njega Antifon i Brison bavili metodom izračunavanja konstante  $\pi$  koju je kasnije usavršio Arhimed (*Ibid.*, str. 221-225), morao je znati i za nesamerljivost obima i prečnika kružnice.

ski sistem, postajući time jedan njegov neophodan aspekt, ili sastavni deo. Platonu očigledno nije bilo dovoljno da svoj kosmološki model eksplicira samo putem mitskih i filozofskih pojmova, već je pokušao da ga izrazi i matematičkim putem, time izazvavši lavinu raznovrsnih komentara, od antike pa do danas. Kornford, u svom čitanju *Timaja*, predlaže da Platon svojim govorom o „krugu različitog“ prihvata iracionalnost u duši sveta<sup>47</sup>. Ironično je da nas Kornford, iako duši sveta pogrešno pripisuje iracionalnost u smislu u kojem se o tome govori u *Državi*<sup>48</sup>, sasvim slučajno upućuje na timajevski, matematički način shvatanja strukture stvarnosti. Jer, ukoliko se držimo prethodno rečenog o strukturalnim svojstvima sfere, jasno je da Platonov model kosmosa uključuje iracionalnost u matematičkom smislu. Na tragu Popera, možemo primetiti da nam se, sa stanovišta geometrije, iracionalne veličine pokazuju kao aspekti precizno određenih geometrijskih, simetričnih odnosa. U tom smislu, „iracionalno“ (*asymmetros*) ne znači i „bez odnosa, razuma“ (*alogos*).

Nejasno je, međutim, da li se ovaj model mišljenja odnosi isključivo na kosmološko to jest naučno saznanje, ili, pak, na svako saznanje. Još je manje jasno šta bi nam dopustilo da tvrdimo kako sve čulne pojave, ili barem one nebeske i mikroskopske, slede matematičke zakonitosti koje nam opisuju Platon i pitagorejci. Ni idealna sfera, ni drugi matematički elementi Platonove kosmologije nisu identični čulnim oblicima koje pretenduju da objasne. „Tvrđa“ interpretacija prema kojoj strukturalni, na matematički način koncipirani elementi Platonovog kosmosa postoje na mikroskopskom, fizičkom nivou sasvim nezavisno od psihe, nije sasvim ubedljiva ni prihvatljiva. Potrebno je drugačije, kompromisno rešenje. Vlastos s pravom smatra da je Platonova teorija mikrostruktura inovativna i u teorijskom smislu značajna za razvoj nauke, jer postulira nevidljive, nedeljive entitete koji su kvalitativno sasvim različiti od entiteta koje bi trebalo da objasne<sup>49</sup>, ali i da su osnovne odredbe ove Platonove teorije prilično nejasno i konfuzno izložene, pa i – za razliku od matematičke teorije kretanja nebeskih tela – izuzetno slabo potkrepljene iskustvenim činjenicama. Iako se u toku i načinu Platonovog izlaganja prepoznaje sklonost ka objašnjenju unutar-svetskih pojava na osnovu delovanja mikrostruktura, ne postoji ni jedno mesto u *Timaju* koje bi nam dopustilo da tvrdimo kako je Platon smatrao da na mikroskopskom nivou postoje matematički precizno oblikovane strukture *po sebi*. Tu je pre svega reč o, za Platonovo vreme, (pre)ambicioznom pokušaju izgradnje *modela prirode*, dok bi se o matematičkim entitetima najradije moglo govoriti kao o *psihofizičkim* pojavama.

Ne možemo se u potpunosti složiti ni sa Kornfordovim zaključkom da nas, prema Platonu, pogled u mikroskopski svet *nikada* ne može dovesti do otkrića suštine stvari<sup>50</sup>. Zašto je to tako? Platon, došavši do intuitivnog, filozofskog uvida da se naše iskustvo psihičkog identiteta nikako ne može objasniti pomoću pojava i kretanja koja pripadaju promenljivom, vidljivom svetu, uključujući tu i kretanja nebeskih tela, pretpostavlja da mora postojati nešto što se održava stabilnim, nepromenljivim i istim u odnosu na sebe

47 Cornford, F. M., *op. cit.*, str. 76.

48 Up. Platon: *Država*, 437d, i dalje.

49 Vlastos, *Plato's Universe*, str. 68, i dalje.

50 Up. Cornford, F. M., *op. cit.*, str. 31.



*barem onda dok imamo iskustvo psihičkog identiteta*. Pošto ono stabilno, nepromenljivo i isto (*tauton*) nije mogao da identifikuje ni u jednoj oblasti čulnog iskustva, došao je do sasvim racionalne hipoteze o matematički idealnim mikro-strukturama koje su ljudskom oku nevidljive, ali čije delovanje predstavlja uslov mogućnosti ispoljavanja racionalnog psihičkog iskustva. Iz ovoga nikako ne sledi da takve mikro-strukture postoje u apsolutnom smislu, sasvim nezavisno od nas i naše psihe, već samo da moramo da pretpostavimo da one postoje barem onda dok imamo iskustvo psihičkog identiteta. Pošto tako lucidnu hipotezu ni na koji način nije mogao empirički da potkrepi, odlučio je da konstruiše *mythos* putem kojeg će izraziti svoja prirodno-filozofska uverenja, služeći se pritom kako pojmovima demijurga, duše sveta, ili ideja, tako i strogim, matematičkim pojmovima, čije nam se značenje pokazalo kao univerzalno, nepromenljivo i nezavisno od govornog jezika kojim se svakodnevno služimo. Platonova matematička kosmologija utemeljena je u psihologiji: iz teze o našoj unutrašnjoj, latentnoj psihičkoj strukturi kao matematički idealnoj, proizlazi i, za Platonovo vreme, smela zamisao o matematičkom modelu prirode.

Ne možemo, štaviše, ni zaključiti da, za Platona, pokreti naše psihe *već jesu* usklađeni sa pokretima duše sveta, već jedino da inherentna struktura psihe nalikuje matematički koncipiranoj duši sveta, što bi objasnilo i naše intuitivno, urođeno znanje matematičkih pojmova putem kojih možemo opisati strukturu vidljivog kosmosa. U najboljem slučaju – i sa mnogo opreza – mogli bismo, u duhu Platonovog *Timaja*, pretpostaviti da onda dok imamo iskustvo psihičkog identiteta, tada se u našem organizmu, odnosno nekim njegovim mikroskopski malim delovima, javljaju kretanja koja se mogu opisati pomoću pojmova matematike i geometrije sa veoma visokom preciznošću, pa su ta kretanja ujedno i pravi uzrok (*aition*) naše pragmatične sposobnosti da pomoću matematičkih pojmova konceptualizujemo čulni svet. U tom slučaju, inherentna struktura psihe funkcionisala bi poput *univerzalnog, matematički organizovanog merila* u odnosu prema kojem možemo odrediti strukture efemernih, čulnih pojava, koje, da bi bile racionalizovane, jedino mogu biti posmatrane kao analogije strukture naše psihe (*analogia kai symmetria*<sup>51</sup>), što je zaključak koji počiva na onom do kojeg dospeva Johansen u svojoj studiji o Platonovom *Timaju*<sup>52</sup>. Slično interpretativno stanovište zastupaju i Brisson i Mejerštajn u studiji *Inventing the Universe*, sprovodeći temeljnu aksiomatizaciju Platonove kosmološke teorije i poredeći je na taj način sa savremenim modelom velikog praska (*big-bang model*)<sup>53</sup>.

Teško pitanje porekla i ontološkog statusa matematičkih entiteta nastavlja, prema tome, uveliko da zaokuplja pažnju filozofa, matematičara, naučnika, istraživača različitih usmerenja. U ovoj raspravi pokušali smo da, u kratkim crtama, rasvetlimo i dopunimo Platonova promišljanja na tu temu. Ukoliko se uzme u obzir samo ontologija srednjeg perioda, lako se može pomisliti da je Platon tvrdi realista, da smatra da matematički entiteti, baš poput ideja, poseduju objektivnu egzistenciju nezavisnu od umova

<sup>51</sup> Platon, *Timaj*, 69b-c.

<sup>52</sup> Up. Johansen, *op. cit.*, str. 174. Johansenu se može prigovoriti da, za razliku od, recimo, Prokla, Kornforda, ili Vlastosa, ne uzima u razmatranje *određene* matematičke elemente Platonove kosmologije, već se samo načelno bavi odnosom između matematičkih i čulnih entiteta.

<sup>53</sup> Vidi: Brisson, L. i Meyerstein F. W., *Inventing the Universe*, str. 4-12.

koji ih spoznaju. Međutim, pozni dijalozi, kao što smo videli, unose neke nove momente. Pitagorejsko učenje da su „stvari brojevi“ u Platonovoj filozofiji prolazi kroz kritičku evoluciju: putem geometrizacije aritmetike dopire se do uvida u kosmološki, prirodno-naučni smisao matematičkih zakonitosti, ne bi li se naposljetku matematički pojmovi pokazali i kao fundamentalni za konstituisanje našeg psihičkog aparata. Iako je sve to izrečeno u formi koja „pluta“ između mita i nauke, Platonovi uvidi relevantni su za naj-savremenija istraživanja iz filozofije matematike, filozofije nauke, i psihologije.

## Bibliografija

- Aristotel: *Fizika*, SNL, Zagreb, 1987.
- Aristotel: *Metafizika*, Globus, Zagreb, 1988.
- Ballew, L.: „Straight and Circular in Parmenides and the Timaeus“, u: *Phronesis*, Vol. 19, Iss. 3, str. 189-209.
- Burnet, J. (prir.): *Platonis Opera*, Vols. 1-5, Oxford Classical Texts, Oxford, 1900-1907.
- Brisson, L. i Meyerstein F. W.: *Inventing the Universe*, State University of New York Press, New York, 1995.
- Broadie, S.: *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- Cornford, F. M.: *Plato's Cosmology*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, 1997.
- Deretić, I.: *Iz Platonove filozofije*, Plato Books, Beograd, 2010.
- Diels, H.: *Presokratovci. Fragmenti*, Sv. 1-2, Naprijed, Zagreb, 1983.
- Diehl, E. (prir.): *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, Vols. 1-3, Teubner, Leipzig, 1903-1906.
- Euklid: *Elementi*, Knj. 1-13, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd, 1953-1957.
- Gregory, A.: *Plato's Philosophy of Science*, Bloomsbury, London, New York, 2000.
- Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Vols. 1-6, Cambridge University Press, Cambridge, 1962-1981.
- Hamilton, E. i Cairns, H. (prir.): *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton University Press, Princeton N. J., 1989.
- Heath, sir Th.: *A History of Greek Mathematics*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 1921.
- Johansen, T. K.: *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Kandić, A.: „Mathematics as a Science of Reality: Pythagoras, Plato, Descartes“, u: *Skepsis Journal*, Vol. 22, Iss. IV (2012), str. 51-68.
- Lloyd, D. R.: „Symmetry and asymmetry in the Construction of 'Elements' in the Timaeus“, u: *The Classical Quarterly*, Vol. 56, Iss. 2 (2006), str. 459-474.
- Lloyd, G. E. R.: „Plato on Mathematics and Nature, Myth and Science“, u: Lloyd, G. E. R.: *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, str. 333-351.
- Platon: *Država*, BIGZ, Beograd, 1993.
- Platon: *Menon*, KruZak, Zagreb, 1997.
- Platon: *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981.
- Poper, K.: *Pretpostavke i pobijanja*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2002.
- Proclus: *Commentary on Plato's Timaeus*, Vols. 1-5, Cambridge University Press, Cambridge, 2007-2013.
- Robinson, T. M.: *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, Toronto, 1970.

- Taylor, T. (prir.): *The Commentaries of Proclus on the Timeaues of Plato in Five Books*, Vols. 1-2, A. J. Valpy, London, 1820.
- Vlastos, G.: *Plato's Universe*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1975.
- Šijaković, B.: *Mythos, physis, psyche: ogledanje u presokratovskoj „ontologiji“ i „psihologiji“*, Jasen, Beograd, 2002.
- Šijaković, B.: *Prisutnost transcendencije: helenstvo, hrišćanstvo, filozofija istorije*, Pravoslavni bogoslovski fakultet, Službeni glasnik, Beograd, 2013.

**Aleksandar Kandić**

### **Plato on Ontological Status of Mathematical Entities**

*Abstract:* In Plato's philosophy, mathematical entities and concepts play a central role in some epistemological, cosmological, and even aesthetic considerations. Plato, however, does not use mathematical concepts in a formal way, but seeks to examine the origin of our knowledge of mathematical entities, as well as their ontological status. In this paper, following influential interpreters of ancient philosophy, author seeks to reconstruct Plato's argument in the cosmological dialogue *Timaeus*, in order to reveal more about Plato's understanding of the origin and nature of mathematical entities, which are, according to the Athenian philosopher, psychophysical in character.

*Keywords:* Plato's philosophy, mathematical entities, cosmology, the structure of psyche.

**Zoran Lučić**

Математички факултет, Универзитет у Београду  
zlucic@matf.bg.ac.rs

## Одјек пре-еудоксовске геометрије у Еуклидовим *Elementima*

*Апстракт:* Еудоксова теорија пропорција коју налазимо у петој knjizi Еуклидових *Elementa* односи се и на самерљиве и на несамерљиве величине, међутим, njen значај и njena originalnost nisu posledica ove univerzalnosti jer je i pre Еудокса у употреби била дефиниција пропорционалности која је подједнако применљива и на самерљиве и на несамерљиве дужи. Новина која је дола са Еудоксом састоји се у независности његове теорије пропорција од појмова дужине и површине. Еуклид је прихватио ову новину. Његова недоследност у употреби појма једнакости у доказима ставова прве и шесте knjige *Elementata* открива трагове пре-еудоксовских доказа ових ставова који су били утемељени на интуитивном разумевању појма дужине дужи.

*Кључне речи:* Мерење дужи и површи, разложива и допунска једнакост ликова, пропорцијска једнакост величина, истост размера, Еудоксова теорија пропорција, Аристотелова дефиниција пропорционалности, геометријска алгебра.

### Увод

Утемељивши теорију пропорција на начин који налазимо у петој knjizi Еуклидових *Elementata*, Еудокс је, са једне стране, успео да нађе начин да осигура дедуктивну стrogost и логичку поузданост теорије која је пре тога била само labavo утемељена, а са друге, time је геометрију, iako не у потпуности, “удалјио од чула” и тако је учинио тежом за разумевање. За разлику од аритметике која је, према Аристотеловом мишљењу, “удалјенија од чула од геометрије” и због тога “тачнија”,<sup>1</sup> геометрија је због употребе слика у njenim доказима, ipak остала једним делом и чулно оријентисана. Еудоксова теорија пропорција није. Са Еудоксом, теорија пропорција постаје геометријска дисциплина која се својом апстрактношћу примакла аритметички. Доволјно је погледати пету knjigu да би се приметило да у njoj, као и у аритметичким knjigama *Elementata*, нема сугестивног дејства слика које води ка доказима ставова. I да су без слика, Еуклидови докази које налазимо у петој knjizi били би убедљиви. Са геометријским ставовима није тако. Већ први став прве knjige *Elementata* у којем Еуклид конструише једнакостранични trougao, не може се разумети без слике са које се “види” да се кругови који имају таџака један унутар другог, секу.

Еудоксов допринос геометријској теорији пропорција у савременој историографији сaгледaва се искључиво у контексту превазилажења геометријских проблема насталих доказом да постоје несамерљиве дужи. За то постоји добар разлог. Еудоксова теорија је

---

1 Аристотел, *Метафизика*, 982a.

univerzalna i odnosi se i na samerljive i na nesamerljive veličine. Sa druge strane, skoro neprimetno, teorija proporcija iz pete knjige pruža mogućnost da se geometrija izbavi iz kruga problema koji se odnose na merenje i upotrebu brojeva u geometriji. Euklid je prigrio ovu mogućnost. Zato se postavlja pitanje u čemu je, pre svega, bila novost koju je u geometriju doneo Eudoks svojom teorijom proporcija. Sledeći redovi su pokušaj da se nađe odgovor na ovo pitanje.

## Merenje

Iako je geometrija već svojim imenom nauka o merenju, u Euklidovim *Elementima* o merenju nema ni reči. Euklid ne meri duži da bi utvrdio kojih su dužina, on ne meri ni površine poligonskih površi, ni zapremine tela, on ne meri ni uglove. Doduše, on dokazuje da je piramida trećina prizme (XII.7, Posledica), ali ne odgovara na pitanje kolika je prizma. On nigde ne dokazuje da je površina pravougaonika kojem su ivice dužina  $a$  i  $b$ , jednaka proizvodu  $ab$ , ni da je površina kvadrata jednaka kvadratu dužine njegove ivice. Razume se, ne dokazuje ni da je zapremina pravouglog paralelepipeda kome su ivice dužina  $a, b, c$  jednaka proizvodu  $abc$ . U *Elementima*, Pitagorina teorema se ne odnosi na zbir površina kvadrata jer Euklid nigde ne dokazuje da je  $a^2+b^2=c^2$  ako su  $a, b$ , i  $c$  dužine ivica pravouglog trougla.<sup>2</sup> Talesova teorema (VI.2) u *Elementima* ne odnosi se na proporcionalnost dužina jer Euklid nigde ne tvrdi da je  $a:b=c:d$  ako su  $a, b, c$ , i  $d$  dužine odgovarajućih ivica dvaju sličnih trouglova.

Iako Euklid nigde u geometrijskim knjigama *Elementa* ne dokazuje osobinu proporcije prema kojoj je proizvod  $ad$  spoljašnjih članova proporcije  $a:b=c:d$  jednak proizvodu  $bc$  njenih unutrašnjih članova, u posebnom slučaju kada  $a, b, c$ , i  $d$  nisu proizvoljne veličine već prirodni brojevi, on ovu osobinu ipak dokazuje. Razume se, ako su  $p, q, r, s$  prirodni brojevi, tvrdnja da je  $p:q=r:s$  ako i samo ako je  $ps=qr$  koju Euklid dokazuje u stavu VII.19, nije stav geometrije već aritmetike jer se ne odnosi na dužine proizvoljnih duži već na brojeve. Za razliku od stava VII.19 koji nema svog analogona u geometriji, mnogi aritmetički stavovi koji se odnose na proporcije, imaju. Primera radi, aritmetički stavovi VII.12,<sup>3</sup> VII.13<sup>4</sup> i VII.14<sup>5</sup> imaju svoje analogone u geometriji. To su stavovi V.12, V.16 i V.22. Ono što čini problematičnim upoređivanje aritmetičkih i geometrijskih stavova o proporcijama jeste sama definicija proporcionalnosti. Zapravo, reč je o dvema različitim, međusobno neusklađenim definicijama koje nalazimo u *Elementima*. Jedna je aritmetička, a druga geometrijska.

## Proporcionalnost brojeva

U aritmetiku Euklid proporcionalnost uvodi u sedmoj knjizi *Elementa* definicijom VII. def.21 prema kojoj:

<sup>2</sup> Ipak, sva Pitagorina geometrija morala je biti orijentisana prema pitanjima dužine i površine. Njegova aritmetika je bila zasnovana na figuralnom predstavljanju brojeva. Videti [16, str. 260-264] i [17, str. 268]. O Pitagori kao čoveku nauke i, posebno, začetniku aritmetike videti [1, str. 121-124]. O njegovom "otkriću" iracionalnih veličina videti [12].

<sup>3</sup> Ako je  $p:p'=q:q'=r:r'=...$ , tada je svaka od razmera  $p:p', q:q', r:r', ...$  ista kao i  $(p+q+r+...):(p'+q'+r'+...)$ .

<sup>4</sup> Ako je  $p:q=p':q'$ , tada je  $p:p'=q:q'$ .

<sup>5</sup> Ako je  $p:q=p':q'$  i  $q:r=q':r'$  tada je i  $p:r=p':r'$ .

*Brojevi su proporcionalni ako je prvi broj istostruki multiplum, ili isti deo ili isti delovi od drugog, kao što je treći od četvrtog.*

U ovoj definiciji koriste se pojmovi *delo*, *delova* i *multipluma* koji su utemeljeni definicijama VII.def.3, VII.def.4 i VII.def.5. Broj  $s$  za Euklida je *deo* nekog drugog broja  $r$  ako ga *meri*, tj. ako ga *deli*. Tada postoji broj  $k$  takav da je  $r=ks$ . Ako je  $s$  deo broja  $r$ , onda je, prema definiciji VII.def.5,  $r$  *multiplum* (ili *umnožak*) broja  $s$ . Međutim, ako  $s$  ne deli  $r$ , Euklid ga naziva *delovi*. Dakle, prema Euklidovoj definiciji, brojevi  $r$  i  $s$  biće proporcionalni brojevima  $r'$  i  $s'$  ako i samo ako je ispunjen jedan od sledećih triju uslova:

- postoji broj  $k$  takav da je  $r=ks$  i  $r'=ks'$ ,
- postoji broj  $l$  takav da je  $r=s/l$  i  $r'=s'/l$ ,
- postoje brojevi  $k$  i  $l$  takvi da je  $r=ks/l$  i  $r'=ks'/l$ .

Razume se, ovde je reč o prirodnim brojevima budući da Euklid samo njih naziva brojevima. Ako učesnici u proporciji nisu brojevi, Euklid ih naziva *veličinama*. Međutim, ako je reč o veličinama, onda Euklidova definicija VII.def.21 gubi smisao. Zato Euklid proporcionalnost definiše dva puta, praveći razliku između aritmetičkog i geometrijskog pojma proporcije.

### Proporcionalnost veličina

Pojam proporcionalnosti veličina Euklid uvodi u geometriju definicijama 5 i 6 pete knjige *Elemenata*. U petoj definiciji on odgovara na pitanje kada su veličine *u istoj razmeri*, da bi takve veličine u šestoj definiciji nazvao *proporcionalnim*.

Prema definiciji V.def.5 koja se pripisuje Eudoksu,<sup>6</sup> veličine  $a$  i  $b$  koje su iste prirode, *u istoj su razmeri* kao i veličine  $c$  i  $d$  koje su takođe iste prirode, ako za ma koje prirodne brojeve  $m$  i  $n$ ,

- (I) iz nejednakosti  $ma > nb$  sledi nejednakost  $mc > nd$ ,
- (II) iz nejednakosti  $ma < nb$  sledi nejednakost  $mc < nd$ ,
- (III) iz jednakosti  $ma = nb$  sledi jednakost  $mc = nd$ .

Razume se, veličine  $a$  i  $b$  koje su iste prirode, ne moraju biti iste prirode kao i veličine  $c$  i  $d$ . Euklid doduše ne kazuje šta je *veličina* i kada su one *iste prirode* ali iz konteksta je jasno da je veličina, savremenim rečnikom iskazano, skupovni pojam — duž, površ ili telo.<sup>7</sup> Dakle, veličine su geometrijski likovi, a ne njihove mere. Zato u Euklidovoj teoriji proporcija nema mesta pojmovima dužine, površine i zapremine iako su oni morali biti u upotrebi milenijumima pre Euklida.<sup>8</sup> Definicije ovih pojmova su prosto izvan domašaja njegove geometrije.<sup>9</sup>

Već na samom početku šeste knjige *Elemenata* koja je posvećena geometrijskoj teoriji sličnosti, u stavu VI.1, upotrebom Eudoksove definicije proporcionalnosti Euklid dokazuje da:

<sup>6</sup> O atribuciji pete knjige *Elemenata* Eudoksu videti [8, vol. I, str. 384] i [15, str. 187].

<sup>7</sup> Videti [4, str. 42-45].

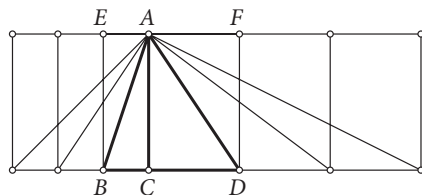
<sup>8</sup> Proklo tvrdi da je, *prema svim izvorima, geometrija prvo otkrivena među Egipćanima, i da vodi poreklo od merenja zemljišta* ([14, str. 64]). Ovaj podatak može se naći u Herodotovoj *Istoriji* (II.109) i Proklo ga je odatle svakako i preuzeo.

<sup>9</sup> Tek će sa utemeljenjem Dedekindove teorije realnih brojeva biti moguće definisati pojam dužine. Videti [5] i [3, str. 167-172].



*Trougli i paralelogrami iste visine se odnose jedan prema drugom kao osnove.*

U dokazu on pretpostavlja da su tačke  $B, C, D$  kolinearne (Slika [VI-1]) i, da bi utvrdio da su trouglovi  $ABC$  i  $ACD$  u istoj razmeri kao i duži  $BC$  i  $CD$ , on dokazuje da, ako su  $m$  i  $n$  (prirodni) brojevi, tada je trougao  $m \cdot ABC$  manji, jednak ili veći od trougla  $n \cdot ACD$ , ako i samo ako je duž  $m \cdot BC$  manja, jednaka ili veća od duži  $n \cdot CD$ . Dakle, iako su razmere duži  $BC$  i  $CD$ , i trouglova  $ABC$  i  $ACD$ , razmere dveju različitih vrsta veličina, one se ipak mogu upoređivati ne bi li se utvrdilo da li su one iste ili nisu. Razume se, Euklid to čini upotrebom Eudoksove definicije proporcionalnosti, dakle, ne mereći dužine duži i površine trouglova.



Slika 1:  $BC : CD = ABC : ACD = EACB : FACD$

Budući da su paralelogrami  $EACB$  i  $FACD$  dva puta veći od trouglova  $ABC$  i  $ACD$ , njihova razmera biće ista kao i razmera tih dvaju trouglova pa će duži  $BC$  i  $CD$  biti proporcionalne ne samo trouglovima  $ABC$  i  $ACD$  već i paralelogramima  $EACB$  i  $FACD$ . Ovaj Euklidov zaključak može se iskazati savremenim jezikom formula na sledeći način:

$$BC : CD = ABC : ACD = EACB : FACD$$

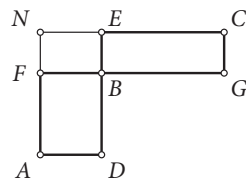
Oznake “:” i “=” koje se koriste u ovoj formuli sugerišu da je reč o *deljenju* i *jednakosti*, međutim, to je značenje koje Euklid ne podrazumeva. U *Elementima* nema reči ni o računskoj operaciji deljenja ni o jednakosti razmera, već o *razmeri veličina* i o *isto-sti razmera*.

### Proporcijaska jednakost veličina

Među stavovima o proporcionalnosti veličina u geometrijskim knjigama *Elementata* nema stava prema kojem iz proporcionalnosti  $a:b=c:d$  sledi da je  $ad=bc$ . Međutim, u stavu VI.16 Euklid dokazuje da:

*Ako su četiri duži proporcionalne, pravougaonik obuhvaćen krajnjim (dužima) jednak je pravougaoniku obuhvaćenom srednjima (dužima); i ako je pravougaonik, obuhvaćen krajnjim, jednak pravougaoniku obuhvaćenom srednjim, te četiri duži su proporcionalne.*

Dakle, ako su  $ADBF$  i  $BGCE$  pravougaonici sa zajedničkim temenom  $B$ , takvi da su  $F, B, G$  i  $D, B, E$  dve trojke kolinearnih tačaka (Slika [VI-16]), tada je  $DB:BE=GB:BF$  ako i samo ako je  $ADBF=BGCE$ . Zaista, na osnovu stava VI.1, ivice  $DB$  i  $BE$  biće proporcionalne pravougaonicima  $ADBF$  i  $FBEN$ , a ivice  $GB$  i  $BF$ , pravougaonicima  $BGCE$  i  $FBEN$  pa, ako je  $DB:BE=GB:BF$ , onda su pravougaonici  $ADBF$  i  $FBEN$  proporcionalni pravougaonicima  $BGCE$  i  $FBEN$ . Oдавде, na osnovu stava V.9,<sup>10</sup> sledi da su pravougaonici  $ADBF$  i  $BGCE$  međusobno jednaki. Lako je dokazati da važi i obrat.



Slika 2:  
 $DB:BE=GB:BF$   
ako i samo ako je  
 $ADBF=BGCE$

Razume se, u posebnoj slučaju kada su  $ADBF$  i  $BGCE$  pravougaonik i kvadrat takvi da je  $DB:BE=GB:BF$ , pravougaonik  $ADBF$  će biti jednak kvadratu  $BGCE$ . Euklid ovo dokazuje u stavu VI.17. Dokazuje i obrat.

<sup>10</sup> U ovom stavu Euklid indirektnom metodom dokazuje da *veličine, koje su prema istoj veličini u istoj razmeri, jednake su među sobom, i veličine prema kojim je ista veličina u istoj razmeri jednake su.*

U stavu VI.16 Euklid iz proporcionalnosti odgovarajućih ivica dvaju pravougaonika izvodi zaključak o jednakosti tih pravougaonika. Razume se, to je jednakost u kontekstu Eudoksove teorije proporcija. Međutim, ostaje nejasno šta bi mogao biti geometrijski smisao ove jednakosti. Da je Euklid našao načina da utemelji pojmove dužine duži i površine pravougaonika, geometrijska interpretacija pojma jednakosti bila bi jednostavna: jednakost bi bila jednakost površina. Ovako, ona je samo *proporcijska jednakost*, tj. jednakost veličina u kontekstu teorije proporcija. Budući da ovakvo shvatanje pojma jednakosti zahteva visok stepen apstrakcije, ono bez sumnje ne dopire iz ranog perioda razvoja geometrije. Utemeljenje proporcijske jednakosti bilo je moguće tek u kontekstu Eudoksovog razumevanja pojma proporcije.

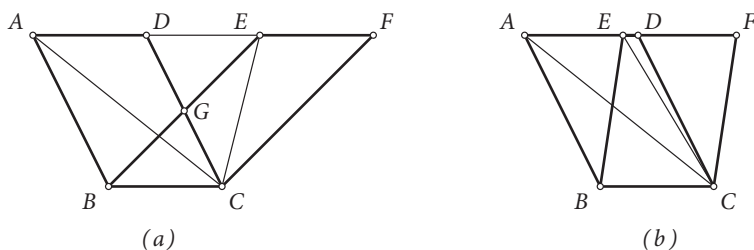
### Dopunska jednakost i jednakost polovina

O jednakosti paralelograma Euklid ne pripoveda samo u kontekstu teorije proporcija. U stavu I.35 on dokazuje da

*Paralelogrami sa istom osnovicom između istih paralelnih jednaki su među sobom.*

Pretpostavljajući da se ivice  $BE$  i  $CD$  dvaju paralelograma  $ABCD$  i  $EBCF$  koji su između paralelnih linija  $BC$  i  $AF$ , seku u taki  $G$  (Slika [I35+I41].a), Euklid nalazi da trougao  $GBC$  pripada ovim paralelogramima, dok su četvorouglovi  $ABGD$  i  $EGCF$  koji su komplementi ovog trougla koji ga *dopunjuju* do paralelograma  $ABGD$  i  $EGCF$ , dobijeni "oduzimanjem" trougla  $DGE$  od međusobno podudarnih trouglova  $ABE$  i  $DCF$ . Time je dokazao da su  $ABCD$  i  $EBCF$  *dopunski jednaki* likovi.<sup>11</sup>

Euklid ne kazuje da su  $ABCD$  i  $EBCF$  dopunski jednaki likovi već ih jednostavno naziva *jednakim*. U stavovima koji prethode dokazu Pitagorine teoreme u prvoj knjizi, i u onima iz druge knjige *Elementata*, iako govori o jednakosti likova Euklid zapravo dokazuje njihovu razloživu i dopunsku jednakost. Tek će Hilbert u geometriju uvesti



Slika 3: *Elementi*, I.35 i I.41

pojmove *razložive* i *dopunske jednakosti* poligonskih površi u nameri da objasni Euklidovo razumevanje pojma *jednakosti* u stavovima prve i druge knjige *Elementata*.<sup>12</sup>

U dokazu stava I.35 Euklid i ne pominje mogućnost da duži  $BE$  i  $CD$  mogu biti disjunktne (Slika [I35+I41].b). Da je to učinio mogao bi da utvrdi da su  $ABCD$  i  $EBCF$  *razloživo jednaki* likovi budući da četvorougao  $EBCD$  pripada i jednom i drugom, a  $ABE$  i  $DCF$  su međusobno translatorno podudarni trouglovi.

U stavu I.41 u kojem dokazuje da:

<sup>11</sup> O definicijama pojmova razložive i dopunske jednakosti videti [11, str. 82].

<sup>12</sup> Videti [9, §18-19, str. 64-69].

*Ako paralelogram ima istu osnovicu sa nekim trouglom i ako leže između istih paralelnih, onda je paralelogram dvaput veći od trougla,*

Euklid primećuje da su trouglovi  $ABC$  i  $EBC$  polovine dvaju međusobno jednakih paralelograma  $ABCD$  i  $EBCF$ , te da su, na osnovu aksiome 6,<sup>13</sup> i oni međusobno jednaki (Slika. [I35+I41]).<sup>14</sup> Međutim, Euklid ne oseća potrebu da dokaže da su i ovi trouglovi geometrijski (tj. razloživo ili dopunski) jednaki. Hilbert će u svojim *Osnovama geometrije* dopuniti Euklida dokazavši da su *trouglovi sa jednakim osnovicama i jednakim visinama među sobom dopunski jednaki*.<sup>15</sup> Štaviše, dokazaće ne samo dopunsku, već i razloživu jednakost paralelograma sa jednakim osnovicama i jednakim visinama. U dokazu će upotrebiti Arhimedovu aksiomu prestiživosti.<sup>16</sup>

Ono što je Euklid mogao imati na umu dokazujući stav I.41, je jednakost površina na dvaju trouglova koji su polovine paralelograma koji su jednakih površina.<sup>17</sup> Time je mogao ukloniti uzrok nesaglasja njegove upotrebe pojma jednakosti u stavovima I.35 i I.41 koje dolazi od toga što se stav I.35 odnosi na dopunsku jednakost geometrijskih likova, dok se stav I.41 dokazuje upotrebom pojma jednakosti polovina dvaju jednakih likova, utemeljenog aksiomom 6. Ono što Euklidu izmiče je mogućnost da utemelji pojam površine.<sup>18</sup>

Zaključci do kojih dolazi Euklid jednostavno se mogu predočiti formulom

$$\begin{aligned} 2ABC &= ABCD = ABGD + BCG \\ &= ABE - DGE + BCG = DCF - DGE + BCG \\ &= EGCF + BCG = EBCF = 2EBC \end{aligned}$$

Formula je još jednostavnija ako se pretpostavi da su duži  $BE$  i  $CD$  disjunktne. Zaista,

$$\begin{aligned} 2ABC &= ABCD = ABE + BCDE = DCF + BCDE \\ &= EBCF = 2EBC \end{aligned}$$

Dakle, paralelogrami  $ABCD$  i  $ECDF$  su (dopunski ili razloživo) jednaki likovi. Euklid zaključuje da su zato i njihove polovine, trouglovi  $ABC$  i  $EBC$ , međusobno jednaki likovi, bez objašnjenja značenja pojma jednakosti. Opet, da bi dokaz bio potpun trebalo bi dokazati da su i polovine takođe dopunski ili razloživo jednaki likovi. Euklid to ne čini. Ovu manjkavost Euklidovih *Elementata* ispraviće tek Hilbert.

## Jednakost likova

Jednakost likova Euklid dokazuje u svakom od stavova VI.16, I.35 i I.41. U stavu VI.16 to je proporcijnska jednakost, u stavu I.35 dopunska, a u stavu I.41 jednakost polovina. Ipak, iako je sadržaj pojma jednakosti različit u ovim trima slučajevima, u pojedinim stavovima *Elementata* Euklid koristi ovaj pojam kao da je jedinstveno definisan. Tako, u stavu I.47, Euklid upotrebljava dve različite definicije jednakosti — dopunsku jednakost i jednakost polovina, da bi dokazao Pitagorinu teoremu. Zbog toga je njegov dokaz manjkav.

**13** U Hitovom prevodu *Elementata* na engleski jezik ova aksioma je izostavljena.

**14** Aksioma 6: *I polovine od jednakih (objekata) jednake su međusobno.*

**15** Videti [9, §19, str. 67].

**16** Videti i [11, str. 210].

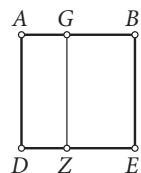
**17** Ovde treba tražiti razlog zbog kojeg je aksioma 6 dodata *Elementima*.

**18** Ovaj pojam je prosto van domašaja grčke matematike. Za razloge, videti [13, str. 153-175].

U dokazu stava IX.15 koji se odnosi na neprekidne proporcije,<sup>19</sup> Euklid bez ikakvog objašnjenja upotrebljava stavove II.3 i II.4 koji se odnose na razloživu, a ne na proporcijsku jednakost.<sup>20</sup> Doduše, stav IX.15 je stav aritmetike tako da je upotreba stavova II.3 i II.4 ograničena na duži celobrojnih dužina. Zato se ovi stavovi mogu iskazati formulama  $(p+q)p=pq+q^2$  i  $(p+q)^2=p^2+q^2+pq$ , bez bojazni da se ove aritmetičke formule mogu protumačiti kao formule “geometrijske algebre”.<sup>21</sup> Stoga Euklid ne oseća potrebu da upotrebom pojma proporcijske jednakosti dokaže stav IX.15 koji pripada teoriji proporcija, već u tu svrhu koristi stavove koji se odnose na razloživu jednakost likova.

Sudeći prema upotrebi stavova II.3 i II.4 u dokazu stava IX.15, Euklidu nije strano da geometrijske stavove iz druge knjige *Elementa* koji se odnose na duži i pravougaone i kvadratne površi, interpretira kao aritmetičke stavove kada pretpostavi da su te duži celobrojnih dužina, a pravougaonici i kvadrati celobrojnih površina. Uz tu pretpostavku, svi stavovi druge knjige, kao u slučaju stavova II.3 i II.4, mogu se iskazati aritmetičkim formulama. Ako pak dužine duži nisu celobrojne, onda stavovi druge knjige, ako ih shvatimo kao stavove o dužima proizvoljnih dužina, mogu biti iskazane jezikom “geometrijske algebre”. Međutim, pojam dužine je, u opštem slučaju, van domašaja Euklidove geometrije tako da formule “geometrijske algebre” nemaju smisla.

Ipak, ako se stavovi druge knjige *Elementa* shvate kao aritmetički stavovi, oni se mogu iskazati aritmetičkim formulama koje je lako uopštiti do formula “geometrijske algebre” ako se pojam dužine duži prihvati kao intuitivno jasan. U tom slučaju, pomenu ti stavovi II.3 i II.4 mogu biti iskazani formulama  $(a+b)a=ab+b^2$  i  $(a+b)^2=a^2+b^2+ab$  koje se odnose na proizvoljne dužine  $a$  i  $b$ , i na površine  $ab$ ,  $a^2$  i  $b^2$ . Međutim, ove formule gube smisao ako ostaje nejasno šta je dužina duži. Da bi prevazišao ovaj problem Euklid stavove druge knjige iskazuje jezikom geometrijske jednakosti. U njima nema “algebarskih primesa” tako da njihovi dokazi deluju praznjikavo budući da se tu najčešće i nema šta dokazati već samo opaziti. Tako, na primer, u stavu II.2, Euklid dokazuje da se kvadrat  $ABED$  koji je podeljen pravom  $GZ$  koja je paralelna njegovim ivicama  $AD$  i  $BE$ , sastoji iz dvaju pravougaonika  $ADZG$  i  $GZEB$  (Slika [II.2]).<sup>22</sup> I to je sve.



Slika 4:  
*Elementi*, II.2

Formula geometrijske algebre  $(a+b)a+(a+b)b=(a+b)^2$ , u kojoj su  $a$  i  $b$  dužine duži  $AG$  i  $GB$ , “algebarski” jasno iskazuje sadržaj stava II.2. Upotreba ove formule za posledicu ima i odsustvo praznjikavosti Euklidove tvrdnje iskazane tim stavom. Slično je i sa ostalim stavovima druge knjige. Iskazani jezikom “geometrijske algebre” oni glase:

**19** Prema stavu IX.15, ako su tri neprekidno proporcionalna broja najmanja od onih koji su sa njima u istoj razmeri, biće zbir ma koja dva od njih uzajamno prost sa ostalim.

**20** U stavu II.3 Euklid dokazuje da ako se data duž proizvoljno podeli na dva otsečka, pravougaonik obuhvaćen celom duži i jednim od otsečaka jednak je zbiru pravougaonika obuhvaćena obama otsečkima i kvadrata na prvom otsečku. a u stavu II.4 da ako se data duž proizvoljno podeli, kvadrat na celoj duži jednak je zbiru kvadrata na otsečkima i dvostrukog pravougaonika obuhvaćena otsečkima.

**21** O geometrijskoj algebri videti [15, str. 118-126].

**22** Prema ovom stavu, ako se data duž proizvoljno podeli, zbir pravougaonika obuhvaćenih celom duži i svakim od obaju otsečaka jednak je kvadratu na celoj duži.

II.1:  $h(a+b+\dots)=ha+hb+\dots,$

II.2:  $(a+b)a+(a+b)b=(a+b)^2,$

II.3:  $(a+b)a=ab+a^2,$

II.4:  $(a+b)^2=a^2+b^2+2ab,$

II.5:  $b(2a-b)+(b-a)^2=a^2,$

II.6:  $(2a+b)b+a^2=(a+b)^2,$

II.7:  $(a+b)^2+a^2=2(a+b)a+b^2,$

II.8:  $4(a+b)a+b^2=[(a+b)+a]^2,$

II.9:  $a^2+b^2=2\left[\left(\frac{a+b}{2}\right)^2+\left(\frac{a+b}{2}-b\right)^2\right],$

II.10:  $(2a+b)^2+b^2=2[a^2+(a+b)^2].$

U stavovima II.11–14 kojima se završava druga knjiga, upotrebom stavova o razloživoj i dopunskoj jednakosti, Euklid konstruiše zlatni presek duži (II.11), dokazuje uopštenje Pitagorine teoreme (II.12–13) i, na posletku, konstruiše kvadratnu površ jednaku nekoj poligonskoj površi (II.14). Ono što treba imati na umu je da se Euklidovi stavovi druge knjige *Elemenata* ne odnose na dužine i jednakost površina kao što se sugerije formula-  
ma “geometrijske algebre”, već na duži i razloživu jednakost poligonskih površi.

Euklid ne definiše površinu ali mu je jasno da kakogod da je utemeljena, površina mora imati svojstva koja on podrazumeva ili dokazuje u stavovima o jednakosti. Pre svega, to je svojstvo prema kojem podudarni likovi imaju jednake površine. Uz to, površina mora zadovoljavati uslov aditivnosti jer, ako se likovi sastoje iz podudarnih likova ili mogu biti dopunjeni podudarnim likovima, oni moraju imati jednake površine. Iz uslova aditivnosti sledi da i njihove polovine imaju istu površinu. I proporcijiska jednakost za posledicu ima jednakost površina. Kakogod razumeli pojam jednakosti, površine jednakih likova biće jednake.

Pitanje na koje Euklid ne može da odgovori je: šta je površina? Ali pre toga, on ne ume da nađe odgovor na pitanje: šta je dužina? Stoga on ne može da dokaže da je proizvod  $ab$  jednak površini pravougaonika kome su ivice dužina  $a$  i  $b$ . Međutim, u slučaju kada su ivice pravougaonika celobrojne, i njegova površina biće celobrojna jer je jednaka proizvodu dužina njegovih ivica, dakle proizvodu dvaju prirodnih brojeva. Razume se, ova očigledna istina morala je biti poznata Euklidu budući da je bila poznata u najranijem periodu egipatske civilizacije.<sup>23</sup>

Raznolikost razumevanja pojma jednakosti u geometrijskim stavovima Euklidovih *Elemenata* ukazuje na mogućnost da su svi ti stavovi nastali iz potrebe da se poprave njihovi pre-eudoksovski dokazi koji su morali biti utemeljeni na intuitivnom razumevanju pojmova dužine i površine.

### Istost razmera

Za Euklida dve veličine mogu biti *u istoj razmeri* kao i neke dve druge veličine, ali njihove razmere ne mogu biti *jednake*. Jednakost u geometriji je rezervisana samo za veličine — duži, uglove, trouglove, kvadrate, paralelograme, gnomone,..., dakle za geometrijske likove. Likovi mogu biti jednaki, ali ne i njihove razmere. One mogu biti *iste*. I u aritmetici, brojevi mogu biti jednaki, dok njihove razmere mogu biti iste. Dakle, bez obzira na to što se njegova definicija proporcionalnosti brojeva razlikuju od definicije proporcionalnosti veličina, Euklid je dosledan kada u aritmetici i geometriji koristi izraz *istost razmera*.

<sup>23</sup> Prema Herodotovim rečima “svaki kome bi reka odnela nešto zemlje morao je to odmah da javi kralju. Tada bi ovaj poslao svoje činovnike da pregledaju i izmere za koliko se zemlja smanjila i da prema tome odrede koliko će porezu ubuduće plaćati. Izgleda mi da je u vezi s tim pronađena i geometrija i da je odatle kasnije dospela u Heladu.” Herodot, *Istorija*, II.109.

Definicija proporcionalnosti veličina koju nalazimo u petoj knjizi *Elementata* dolazi tek sa Eudoksom dok Euklidova definicija VII.def.21<sup>24</sup> koja se odnosi na proporcionalnost parova brojeva, nije mogla biti utemeljena ne samo pre Eudoksa, već ni u njegovo vreme. Da je bila, Eudoksov mlađi savremenik Aristotel bi pravio razliku među pojmovima *dela* i *delova*,<sup>25</sup> koji su od esencijalnog značaja za razumevanje Euklidovog pojma proporcionalnosti parova brojeva. Međutim, Aristotel to ne čini. Zato definicija VII.def.21 dolazi iz vremena posle Eudoksa i, po svemu sudeći, pripada samom Euklidu.

Pojam proporcionalnosti koji je bio je u upotrebi pre Eudoksa morao se odnositi i na brojeve i na veličine budući da Euklid u desetoj knjizi, u dokazima stavova X.5 i X.6, upotrebljava definicije V.def.5 i VII.def.21 ne osećajući potrebu da ih uskladi. Njegovi dokazi ovih dvaju stavova su zbog toga manjkavi. On ne dokazuje da je proporcionalnost parova brojeva samo poseban slučaj proporcionalnosti parova veličina. Simson će kasnije, komentarišući dokaze stavova X.5 i X.6,<sup>26</sup> ispraviti ovaj Euklidov propust.<sup>27</sup> Euklidova nedoslednost ukazuje na to da je pre Eudoksa u upotrebi bila jedna definicija proporcionalnosti koja se odnosila i na brojeve u na veličine. O tome kako je pre Eudoksa mogla biti definisana proporcionalnost obaveštava nas Aristotel.

### Aristotelova definicija proporcionalnosti

Aristotel tvrdi da je Euklidova tvrdnja iz stava VI.1 zapravo definicija proporcionalnosti. Prema njegovim rečima:

*... prava koja seče površinu paralelnu strani na sličan način deli liniju i površinu... Jer površine i linije imaju isti antanairesis, i to je definicija iste proporcije.*<sup>28</sup>

Aristotel upotrebljava pojam *antanairesis* da bi definisao proporcionalnost duži i površi.<sup>29</sup> Kao i u slučaju Eudoksove definicije V.def.5, u pitanju je proporcionalnost veličina, a ne njihovih mera. Budući da, prema Aristotelovom shvatanju, prava koja *seče* površ paralelna strani, na sličan način *deli* i liniju i površ, onda je, kao što primećuje Aleksandar iz Afrodizije,<sup>30</sup> ta površ paralelogramska, a linija koja je *seče* paralelna bočnoj ivici te površi.<sup>31</sup> Tada, ako sa *BDFE* obeležimo paralelogramsku površ, a sa *AC* liniju koja je seče (Slika [5]), onda se paralelogramske površi *BCAE* i *CDFA* koje imaju istu visinu, zaista odnose jedna prema drugoj kao njihove osnovice *BC* i *CD*. Ovu tvrdnju Euklid dokazuje u stavu VI.1.<sup>32</sup> Razume se, u njenom dokazu on upotrebljava Eudoksovu definiciju proporcionalnosti i teoriju proporcija iz pete knjige *Elementata*. Međutim,

<sup>24</sup> U Hitovom prevodu *Elementata* na engleski jezik ovo je definicija VII.def.20.

<sup>25</sup> Aristotel, *Metafizika*, 1023b12–25.

<sup>26</sup> U ovim dvama stavovima Euklid dokazuje da su dve veličine samerljive (u kvadratu) ako i samo ako se odnose jedna prema drugoj kao broj prema broju. Videti [10, str. 253–255].

<sup>27</sup> O Simsonovoj rekonstrukciji dokaza da su veličine koje su proporcionalne u smislu definicije VII.def.20, proporcionalne i u smislu definicije V.def.5, koji nedostaje u *Elementima*, piše Hit [7, vol. II, str. 126–128, vol. III, str. 25].

<sup>28</sup> Aristotel, *Topika*, 158b.

<sup>29</sup> U izdanju *Topike* na našem jeziku, imenicu *antanairesis* Ksenija Atanasijevi je prevela sa *bivaju sečene*. Ovaj prevod ima jasno sugestivno dejstvo.

<sup>30</sup> Alexander, *In Topica*, ed. M. Wallies, str. 54S; cf. *Scholia in Aristotelem*, ed. C. Brandis, str. 293 a40.

<sup>31</sup> Platon je u *Teetetu* (148 ab) još restriktivniji i nagoveštava da je površ pravougaona. Videti [10, str. 258].

<sup>32</sup> Beker [2]. je prvi primetio kakav je odnos Euklidovog stava VI.1 i Aristotelove definicije proporcionalnosti.



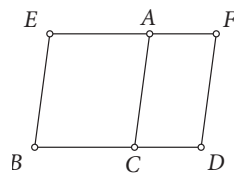
isticanjem definicije proporcionalnosti u *Topici*, Aristotel ne utvrđuje da je ona posledica Eudoksove definicije, već zapravo sugeriše da njegova definicija vremenski prethodi Eudoksovoj.

Stav VI.1 Euklid je smestio na sam početak šeste knjige u nameri da najpre dokaže da je Aristotelova definicija proporcionalnosti posledica Eudoksove definicije. Tako je mogao da, bez mnogo izmena zbog upotrebe nove definicije proporcionalnosti, upotrebi već poznate dokaze stavova iz teorije sličnosti zasnovane na staroj definiciji o kojoj nas obaveštava Aristotel. Zato će stav VI.1 direktno ili indirektno upotrebiti u dokazima svih ostalih stavova šeste knjige osim u dokazu poslednjeg, trideset trećeg stava, koji je nezavisan i od ostalih stavova šeste knjige.<sup>33</sup>

I u dokazima stavova desete knjige dominira upotreba stava VI.1. U ovoj knjizi Euklid se nigde ne poziva direktno na Eudoksovu definiciju proporcionalnosti već isključivo na njenu posledicu, stav VI.1. Zato, sudeći prema upotrebi ovog stava u *Elementima*, i Euklidova teorija sličnosti iz šeste knjige sa izuzetkom stava VI.33,<sup>34</sup> i njegova teorija iracionalnih veličina iz desete knjige, počivaju na Aristotelovoj definiciji proporcionalnosti. Ovaj zaključak izgleda sasvim prirodno budući da su obe teorije utemeljene pre Eudoksove teorije proporcija.<sup>35</sup>

Budući da je Eudoksova definicija proporcionalnosti primenljiva i na samerljive i na nesamerljive veličine, i Aristotelova definicija će biti primenljiva i na samerljive i na nesamerljive duži. Ali, ako je definicija koja je primenljiva i na samerljive i na nesamerljive duži bila u upotrebi u periodu pre Eudoksa, tada može izgledati da Eudoksova definicija nije donela ništa suštinski novo teoriji proporcija duži i paralelograma. Razume se, ona je opštija jer se odnosi ne samo na duži i paralelograme već na bilo koje veličine ali se, osim u dokazima osobina proporcija iz pete knjige, u planimetrijskim knjigama *Elementata* nigde ne upotrebljava u njenom najopštijem obliku već skoro isključivo preko stava VI.1. U stereometrijskim knjigama Euklid će je direktno upotrebiti samo u dokazima stavova XI.25 i XII.13 koji se mogu shvatiti i kao uopštenja stava VI.1.<sup>36</sup>

Čak i u slučaju kada se pretpostavi da se Aristotelova definicija ne odnosi na duži i paralelograme već na dužine stranica paralelograma i njihove površine, ona opet važi i u slučaju samerljivih i u slučaju nesamerljivih duži. Zaista, ako se pretpostavi da su duži *BC*, *CD* i *EB* samerljive (Slika [VI1-VII17]a), tada bi se njihova najveća zajednička mera mogla smatrati jediničnom duži, pa se Aristotelova definicija u ovom slučaju odnosi na



Slika 5:  
Aristotelova definicija  
proporcionalnosti

<sup>33</sup> U stavu VI.33 Euklid dokazuje da su lukovi kruga koji odgovaraju dvama (centralnim ili perifernim) uglovima tog kruga, proporcionalni tim uglovima. Ovim, poslednjim stavom šeste knjige koji se odnosi na proporcionalnost uglova i lukova krugova, on dopunjuje njen prvi stav koji se odnosi na proporcionalnost linija (duži) i paralelogramskih površi.

<sup>34</sup> Sva je prilika da je ovaj stav *Elementima* dodao sam Euklid.

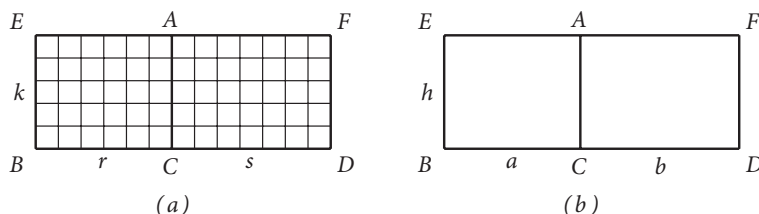
<sup>35</sup> Eudoksova teorija bila je novost sredinom četvrtog veka budući da je u tom kontekstu pominje Platon u *Zakonima* (819–820). Videti [10, str. 285].

<sup>36</sup> U stavu XI.25 Euklid dokazuje da ako je paralelepiped presečen sa ravni paralelnom njegovim suprotnim paralelnim ravnima, odnosiće se osnova prema osnovi kao telo prema telu, a u stavu XII.13 da ako je valjak presečen nekom ravni paralelnom sa naspramnim ravnima, otseći će se osa prema osi kao valjak prema valjku.

duži celobrojnih dužina  $r$ ,  $s$  i  $k$ , i pravougaonike celobrojnih površina  $kr$  i  $ks$ . Ona se tada može iskazati rečnikom teorije brojeva:

*pravougaoni brojevi  $kr$  i  $ks$  proporcionalni su njihovim stranicama  $r$  i  $s$ .*

Ovu tvrdnju Euklid dokazuje u stavu VII.17. U stavu VII.18 on dodatno dokazuje da su i proizvodi  $rk$  i  $sk$  proporcionalni brojevima  $r$  i  $s$ .



Slika 6: The *Elementi*, VII.17-18 i VI.1

Ali, ako su  $BC$ ,  $CD$  i  $EB$  tri nesamerljive duži dužina  $a$ ,  $b$ ,  $h$  (Slika [VI1-VII17]b), onda se uopštavanjem stava VII.17 dolazi do iskaza prema kojem:

*pravougaone površine  $ha$  i  $hb$  srazmerne su dužinama  $a$  i  $b$  njihovih strana.*

Ovaj oblik Aristotelove definicije proporcionalnosti koji je zasnovan na intuitivnom razumevanju pojmova dužine i površine, mogao je biti u upotrebi u pre-eudoksovskom periodu.<sup>37</sup> Talesova teorema koja je dokazana u *Elementima* kao stav VI.2, njegova je prva posledica. Razume se, njome se utvrđuje kada su dužine dveju duži proporcionalne dužinama nekih drugih dveju duži. Pitagorina teorema jednostavno sledi iz sličnosti pravouglog trougla sa trouglovima dobijenim njegovim razlaganjem visinom koja je upravna na hipotenuzi.<sup>38</sup> Budući da su dužine ivica sličnih trouglova proporcionalne, površina kvadrata na hipotenuzi biće jednaka zbiru površina kvadrata na katetama.<sup>39</sup>

Ako je teorija proporcija utemeljena na Aristotelovoj definiciji u njenom pre-eudoksovskom obliku, jednakost polovina, proporcijaska, razloživa i dopunska jednakost postaju jednakost površina. Euklidovi stavovi o jednakosti nastali su iz potrebe da se poprave njihovi pre-eudoksovski dokazi zasnovani na intuitivnom razumevanju pojmova dužine i površine. To je jasno vidljivo iz nedoslednosti upotrebe pojma jednakosti u njegovim dokazima. Razume se, ovaj Euklidov poduhvat bio je moguć tek nakon utemeljenja Eudoksove teorija proporcija koja je omogućila da se geometrija “oslobodi” pojmova dužine i površine.

## Platon o merenju

O potrebi da se Grci konačno reše iluzije o mogućnosti teorijskog utemeljenja pojmova dužine, površine i zapremine, obaveštava nas Platon u *Zakonima*, pripovedajući o “smešnom i sramnom neznanju” koje treba odstraniti iako je “ljudima prirodeno”. Prema njegovim rečima,

<sup>37</sup> I danas se u školskoj matematici podrazumeva da su pojmovi dužine i površine intuitivno jasni.

<sup>38</sup> Dokazi Pitagorine teoreme koje nalazimo u *Elementima*, izvedeni su iz dokaza zasnovanog na proporcionalnosti dužina ivica međusobno sličnih trouglova.

<sup>39</sup> Za detalje dokaza Talesove i Pitagorine teoreme, utemeljenih na pojmu dužine, videti [3, str. 269-273].

*ljudi ... u pogledu merenja svega što ima dužinu, površinu i zapreminu odstranjuju ono smešno i sramno neznanje, koje je u svim tim stvarima ljudima nekako prirodno.*<sup>40</sup>

Kasnije dodaje:

*Kakav je odnos dužine i površine prema zapremini i međusoban odnos širine i površine? Zar mi Grci svi redom ne smatramo da je takvo međusobno merenje na neki način moguće?*

*Ali ako to nikako nije moguće, a svi mi Heleni to držimo mogućim, nećemo li se zbog toga postideti...*<sup>41</sup>

Ovo Platonovo mišljenje prema kojem merenje dužine, površine i zapremine nikako nije moguće, moglo je biti formirano samo pod Eudoksovim uticajem.<sup>42</sup> Posle utemeljenja Eudoksove teorije proporcija Grci su, sudeći prema Platonovim rečima, morali da se oproste od zamisli da je merenje moguće. Razume se, i nakon Eudoksovog otkrića oni su, iz praktičnih razloga, svakako nastavili da mere duži, površi i tela na isti način na koji su to činili i ranije. Novost koju je doneo Eudoks je sumnja da je merenje moguće teorijski zasnovati.

Ova sumnja biće konačno odagnana tek u drugoj polovini devetnaestog veka sa Dedekindovim utemeljenjem teorije realnih brojeva. Kada definiše pojam *preseka*,<sup>43</sup> Dedekind sledi osnovnu ideju Eudoksove definicije proporcionalnosti ali sa ciljem koji je suprotan Eudoksovoj nameri da iz geometrije isključi pojmove dužine, površine i zapremine. Definišući realne brojeve kao *preseke*, Dedekind je otvorio mogućnost da pojam dužine bude strogo definisan.<sup>44</sup>

## Zaključak

Ono što je bila novost koju je donela Eudoksova definicija proporcionalnosti nije bila njena primenljivost u slučaju samerljivih i nesamerljivih duži jer je i Aristotelova definicija, u svakom od njenih oblika, pre-eudoksovskom i eudoksovskom, primenljiva u oba slučaja. Reč je o njenoj nezavisnosti od pojma dužine. Budući da se koncepcija broja za Grke svela samo na prirodne brojeve, oni jednostavno nisu umeli da odgovore na pitanje šta je dužina duži. Da su umeli, teorija realnih brojeva bila bi im nadohvat ruke.

## Reference

- [1] D. Barnet. *Rana grčka filozofija*. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004.
- [2] O. Becker. Eine voreudoxische Proportionenlehre und ihre Spuren bei Aristoteles und Euklid (Eudoxos-Studien I). *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 2(B):311–333, 1933.
- [3] K. Borsuk and W. Szmielew. *Foundations of Geometry*. North-Holland, Amsterdam, 1960.
- [4] L. Corry. *A Brief History of Numbers*. Oxford University Press, New York, 2015.
- [5] R. Dedekind. *Stetigkeit und Irrationale Zahlen*. Sechste unveränderte Auflage, Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.

<sup>40</sup> Platon, *Zakoni* 819d.

<sup>41</sup> Platon, *Zakoni* 820a–b.

<sup>42</sup> O Eudoksovom uticaju na Platona i Aristotela videti [10, str. 285].

<sup>43</sup> Videti [5, §4].

<sup>44</sup> Videti [3, str. 167–172].

- [6] Euklid. *Elementi*, Naučna knjiga, Beograd, 1957.
- [7] T. L. Heath. *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, vol. I–III. Dover, New York, 1956.
- [8] T. L. Heath. *A History of Greek Mathematics*, vol. I–II. Dover, New York, 1981.
- [9] D. Hilbert. *Osnove geometrije*, Naučno delo, Beograd, 1957.
- [10] W. Knorr. *The Evolution of The Euclidean Elements*. Reidel, Dordrecht, 1975.
- [11] Z. Lučić. *Euklidska i hiperbolička geometrija*. Total design i Matematički fakultet, Beograd, 1997.
- [12] Z. Lučić. Irrationality of the Square Root of Two — The Early Pythagorean Proof, Theodorus's and Theaetetus's Generalizations. *Mathematical Intelligencer*, 37(3):26–32, 2015.
- [13] E. E. Moise. *Elementary Geometry from an Advanced Standpoint*. Addison-Wesley Publishing Company, Reading, Massachusetts, 1974.
- [14] Proclus. *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Translated by Glen R. Morrow. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1970.
- [15] B. L. van der Waerden. *Science Awakening*. P. Noordhoff, Groningen, 1954.
- [16] L. Zhmud. Pythagoras as a Mathematician. *Historia Mathematica*, 16:249–268, 1989.
- [17] L. Zhmud. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford University Press, 2012.

**Zoran Lučić**

### **Echoes of Pre-Eudoxian Geometry in Euclid's *Elements***

*Abstract:* Eudoxus's proportion theory from Book V of Euclid's *Elements* is about commensurable and incommensurable magnitudes, however, its importance and originality are not consequences of this universality as the pre-Eudoxian definition of proportionality was equally applicable in the case of commensurable and incommensurable line segments. The novelty that was brought by Eudoxus's new definition was about independence of his proportion theory from the notions of length and area. Euclid welcomed this novelty. His inconsistency in the use of the notion of *equality* in the proofs of propositions in Books I and VI of the *Elements* reveals the traces of pre-Eudoxian proofs of these propositions that were based on the intuitively understandable notion of the length of line segments.

*Keywords:* Measurement of line segments and plane regions, equality by decomposition or complementation, sameness of ratios, Eudoxus's proportion theory, Aristotle's definition of proportionality, geometric algebra.

**Christos Terezis**

University of Patras, Faculty of Philosophy  
terezis@upatras.gr

## The Hermeneutic Reading of the Platonic Dialogue *Laws* by Proclus the Neoplatonist

*Abstract:* The Neoplatonist philosopher Proclus elaborates in many of his treatises topics which Plato discusses in his *Laws*. These topics mostly appertain to the fields of Political Philosophy, Moral Philosophy, Metaphysics, Cosmology, and Mathematics. Although Proclus' approach appears to be a commentary, it is actually an interpretation, which quite often underpins the main directions of his own system.

*Keywords:* Proclus, Plato, *Laws*, Political Philosophy, Moral Philosophy, Metaphysics, Cosmology, Mathematics

### Introduction

The research purpose of this study is to discuss some details of the direction which Proclus the Neoplatonist philosopher follows to interpret Plato's *Laws*. By the term interpretation we mean here an extremely particular reading: how a spiritual product of the past is assimilated and how it is renewed in later times. No doubt, in order such a conception to be objective, it is necessary to meet what can be characterized as literary commentary. Interpretation is a truly fascinating approach, but the person who makes it needs to take into account the bases in which the texts are investigated. Proclus' works and their study present such a synthetic reading, but in every case of his approaches one should be able to detect the degrees of the "translation" integrity that he attempts to attain for reasons that will be showed later.

The first detail that we need to stress is general: Proclus argues that if we study a Platonic dialogue, we will be able to explain and evaluate the precision of the terms in which a theoretical system is structured either it is an earlier or a later one. He exhaustively alleges this position in all six books of his *Platonic Theology*. So, in this sense, he attempts to shed light on the epistemological advantages which in his view are presented in one of Plato's last works – if not actually the last one together with *Epinomis* – the *Laws*. This long dialogue – which is composed by twelve books – completes Plato's political philosophy, theory and science discussed in his dialogues *Republic* and *Statesman*. It should be also mentioned that in the *Laws* Plato is more accurate with respect to the daily political issues than in the other two dialogues, since he insists on details that are not included in his main theoretical interests. He investigates how political issues can be

implemented in practice and the way in which they are combined with social and economic matters – as well as educational and cultural –, giving emphasis to the plan that needs to be taken into account by the institutions even in the less important situations<sup>1</sup>. So, we could actually contend that the *Laws* is an attempt to establish “political science”, which – at least in the Platonic and Aristotelian thought – justifies and exemplifies in practice what is included in the general term “political philosophy”<sup>2</sup>.

The detail that should not escape our attention is that the *Laws* are a work which deals with many topics. It is an impressively long treatise that can be analyzed in many ways, quite systematic regarding the principles which are followed and the methods which are applied. It could be actually argued that in this broad theoretical system Plato attempts to include – and he basically succeeds it – in a whole a number of individual scientific fields, which he also interprets. His main purpose however is to analyze and compose political (and legal) issues, while he also elaborates theological, ethical, aesthetic, economic and educational matters, which are related to all the fields of Mathematics and the sciences of Physics and Astronomy. In this sense, he adds in both politics and the legal terms of this institutional system multiple qualities, so, he does not remain in his own epistemological criteria for approaching the individual fields of which it consists as a general composition of rules and behaviors. He adopts a holistic model with respect to the topics and the methods that he uses<sup>3</sup>. In former dialogues, Socrates’ student has already elaborated his views about many anthropological topics, in the broad sense, while in the *Laws* he attempts to connect them with his political suggestions to be applied in real life and to be exemplified in many ways. His main purpose is to highlight the fundamental role of the political institutions in the foundation and completion of anthropological questions-concerns-goals, in actually objective terms and conditions. He intends to establish how community is the criterion for evaluating individuals. Or, in a different perspective, to shed light on the political characteristics of these questions, that is, to show how and why that they are broader than they seem at first<sup>4</sup>. It is a detail that after eight centuries will spark the interest of the Neoplatonist Principal, who will attempt to use it to strengthen his own argumentation, which consists of endless individual syllogisms. So, a work like the *Laws* fascinates him and underpins his topics.

---

**1** Note that the sixth, seventh and eighth book of the *Laws* reveal a Plato who is aware of how law is specified according to the social activity, for instance what criteria should be used to select the heads of Education and how dowry should be defined.

**2** The last four books of the *Laws* confirm this. Specifically, the ninth book, even though it discusses on a god-sent ruler and the relation between law and beauty, its main topic is the elaboration of every crime and the relevant application of the laws. In the tenth book Plato generally discusses theological, cosmological and scientific topics, but the analysis ends with a reference to the sentences to irreverence. The eleventh book discusses almost exclusively law matters and can be easily argued that it reveals the science of law. The twelfth book extensively describes criminal law issues and ends with a philosophical and theological view of the law.

**3** The greatest example of Plato’s holistic approach is the fifth book, in which the main topics are virtuous life of the citizens and a thorough description of legislation and its entire content.

**4** The fourth book follows this direction. Its main topics is the appropriate legislator and the cooperation that he needs to develop with the ruler of the state, who is considered that he must have good qualities, for instance he must be a philosopher. Another question that is raised is about the name of the system of government and how a legislator is challenged to form the law system.



Thus, Proclus, depending on the direction – as well as the structural articulation – that his thought follows in any study that he makes, takes from the *Laws* exactly what is necessary. He adapts Plato's treatise to what he is elaborating, without excluding the possibility of him being constantly inspired by its content. Generally, adapting a text means drawing a new theoretical question, or making it a logic tool or a middle term to give answers to new research questions, even in the case that it is the source of new inspirations. Either way, it is about its inclusion in a new argumentation different from that in which it was included when it came public for the first time and which was determined by its own appropriate for the time being terms, meanings or even worldview. According to all these, a special kind of intertextuality is revealed, the main focus of which lies upon how the texts encounter one another, regardless of their time distance, as well as how a text of the past encounters itself in a later writer. In fact, the way in which the adaption mentioned here is accomplished is characterized by a high-level technique, the innovative usage of whose Proclus is fully aware<sup>5</sup>. Furthermore, it should be mentioned that one of the performances that made the Neoplatonist thinker a great philosopher is his capacity to choose the appropriate methodology and the individual elements that frame it, so that to be effectively structured during its implementation. In short, he seems that he brings into a dialectical communication the text which he forms as a new scholar with the former from which he gets inspiration, combining them excellently. Each of his treatises could be considered to be a piece of architecture with great geometrical order<sup>6</sup>, which finds and stresses the common structural and theoretical terms of the cultural course to his time. However, attempting to approach in a critical way his attempts, it is necessary for research to detect the obvious or non-obvious purpose of each theoretical attempt.

In what follows, we shall investigate the main in our view topics of Proclus' treatises in which he utilizes the *Laws*<sup>7</sup>.

### 1. The *Laws* in the Platonic Theology

Being more specific, we could actually say that in his six-volume treatise entitled *Platonic Theology* Proclus uses some passages from the *Laws* which mostly analyze religious and theogonic topics. It should be mentioned here that at the time when he writes his works, the topics that have to do with the relationship between human beings and the divine are a particularly interesting subject-matter that is considered to be the most important for people, for it gives meaning to their lives and a teleological course. External conditions do not provide substantial motivation for participation in political activities, so it

<sup>5</sup> The third book of the *Platonic Theology* is in our view the most typical example of what is mentioned above. Proclus reconstructs former theoretical approaches and forms his own theory in an intertextual eclectic way, which is fascinating for its sobriety. In this book the dialectics between tradition and renewal reaches the highest level. Note that in this book only few references to the *Laws* are found.

<sup>6</sup> Since his first treatises, such as the *Elements of Theology*, every syllogism of Proclus proves an architectural attempt, not only with respect to it but also to its combination with other syllogisms.

<sup>7</sup> For a systematic investigation of the *Laws* in Proclus' work, cf. L. Kassi, *Η θέση των πλατωνικών νόμων στο έργο του Πρόκλου: Προς μια αναβίωση της πολιτικής φιλοσοφίας. Ο Πλάτων επανέρχεται στην Αθήνα (The position of the Laws in Proclus' work: To a revival of the Political Philosophy. Plato comes back to Athens)*. This is a PhD thesis which was written under the supervision of the writer of this article.

is inevitable human beings to turn to self and by means of it to the metaphysical world, as almost the only sources for existential relief. Participation in the divine gifts is considered as a personal goal that forms a new type of self as well as a relevant conception on life. Furthermore, it is worth mentioning that the Neoplatonic systems develop theories about many kinds of theogonies different one another, which are hierarchically structured. Despite actually the ontological monism adopted, the idea of polytheism grows really fast – especially in Proclus. These are individual gods, who specify the productive projections of the supreme God, the One-Good<sup>8</sup>. The general, however, goal of the Neoplatonic philosopher in this treatise is to present a complete theological system, which essentially can be also considered to be a well-founded philosophical system of Metaphysics, the parts of which are described with universal conceptual predicates. That is to say, it is a system that is formed by its own terms – so, it does not depend on something superior –, while it is also the – productive, paradigmatic and final – source-cause for both the general and the individual production of the natural world<sup>9</sup>. Besides, Proclus is known for his keen intention to present with as more details as possible the different levels of the produced world, as forms of the divine “procession”, which he considers as intentional and personal, a topic which he elaborates in his commentary on the Platonic dialogue *Timaeus*.

The epistemological criterion that would really impress a reader of Proclus’ theological texts, and mostly a reader of the *Platonic Theology*, is that while writing them he presents principles with excellent structural order, which he bases on methods with geometric precision. This is a quite fascinating thing, for he attempts to explain in scientific terms a field which is beyond direct experience and which can be approached only by means of intuition. Furthermore, his theoretical-systematic basis is that every god is a religious-theological reflection of a metaphysical ontological category. Or, conversely, every category is the philosophical symbol-sign of a god. This correspondence is systematically analyzed in his comments on Plato’s *Parmenides*, mainly by elaborating the first two hypotheses. So, it could be actually said that the Neoplatonic philosopher establishes in a quite systematic way the field of “Onto-theology”, which is an advanced systematic connection between Philosophy and Theology, which starts from the unchanged divine beings and proceeds to the visible natural ones which are subject to generation-evolution-corruption. More specifically, on the one hand, he presents the way in which the metaphysical world is organized by utilizing the traditional, since the Classical Antiquity, conceptual categories, and, on the other hand, he suggests a complete theogony, which in his view depends on them. So, he establishes a strictly theo-

---

<sup>8</sup> From the third to the sixth book of the *Platonic Theology* Proclus elaborates in an extremely systematic way his polytheism, as gradual theogonies. But, despite the hierarchy, the divine beings have much in common, such as their providence for the inferior gods and the natural world that they produce. This is a property that is also extensively found in the *Laws* and Proclus often refers to them.

<sup>9</sup> The sixth book of the *Platonic Theology* elaborates all these systematically. This book presents the most inferior level of metaphysical world, which will activate through the required specifications the divine plan for the creation of the natural world. For instance, in the passage 22.13-16 Proclus uses the passage 897c.4-9 of the *Laws* to present some of his view on the movement of the celestial bodies by the intervention of the souls. This passage is part of a chapter in which the Neoplatonist philosopher elaborates how the divine energies give goods to the natural beings.

logical Metaphysics, in which these categories-predicates can also receive different ontological and gnoseological meanings with respect to what they indicate. The entire methodologically developing process is meant to show first of all that the metaphysical world is the cause of the natural world; secondly, it attempts to reveal which are the programmatic choices that are made for this cause, that is, the plans of the providence. From a systematic point of view, the purpose is to explain both theologically and philosophically how the whole ontological system is structured, so that its parts to be also justified in particular<sup>10</sup>.

The pairs used by the Neoplatonic philosopher in order to present the relationship between the two worlds are the following: “cause-effect”, “superior-inferior”, “former-latter”, “unchanged-changeable”, “being-becoming”, “aeon-time”, “divine-worldly”, “original-phenomenal” etc. These are concepts which, by means of the hierarchical contradictions-priorities they describe, form the fundamental principles of Metaphysics of Ancient Greek Philosophy<sup>11</sup>. However, it is important to keep in mind that Proclus adopts monism while Plato and Aristotle adopt dualism, so the position of matter in their theories is totally different. Therefore, the way in which the *Laws* appear in the *Platonic Theology* supports the way in which Proclus’ theological metaphysical system is structured, under the terms and conditions that he has already established. It should be mentioned here that Plato in the *Laws* attempts to approach in a rational way the religious phenomenon and to connect it with general actions of the state, which is considered to be a historical reflection of the divine state. He does not think of religion as a completely subjective thing of the believers’ inner life, that is, it is not just about psychological and emotional reactions-expectations. In this sense, he exposes the spirit of the renaissance of the ancient Greek Enlightenment, which attempts to overcome prejudices and superstition and to approach the divine world in logical terms. Plato considers the divine as the source of the supreme regulatory principles-values, which transform historical life into something better, while Proclus mostly refers to the personal and existential and, less, to historical life.

The most systematic use of the *Laws* is found in chapters 13 to 16 of the first book of the *Platonic Theology*, in which the general principles in which the Neoplatonic Principle will express his theories are defined. More specifically, in chapter 13 (I, 59.1-60.10) – the title of which is «Τίνας κοινούς κανόνες περί θεῶν ὁ Πλάτων ἐν *Νόμοις* παραδίδοσι περί τε ὑπάρξεως θεῶν καὶ περί προνοίας καὶ περί τῆς ἀτρέπτου τελειότητος» – Proclus, relying on this Platonic dialogue<sup>12</sup>, makes some general comments, which are exempli-

**10** Cf. *Platonic Theology*, I, 32.14-58.22, where there is an excellent combination of the relevant Platonic texts and a precise utilization of Plotinus, Porphyry and Syrianus. We need also to mention that H. D. Saffrey’s and L. G. Westerink’s introduction (*Théologie Platonicienne* I, XVIII-LXXXIX) as well as their philological-philosophical comments are great and are completed with all those that they discuss in the third book of this treatise (*Théologie Platonicienne*, III, XVII-LI). Note that after this long elaboration in the first book Proclus begins the analysis of some passages from the *Laws* in the following four chapters, which we will present next.

**11** These concepts are mostly found in Proclus commentaries of *Parmenides* and *Timaeus*. The first one basically describes metaphysics of transcendence and the second metaphysics of immanence. A complete synopsis of them is found in the *Platonic Theology*, and mostly from the third to the sixth book.

**12** Cf. *Laws*, X, 893b.1-907b.9. Note that Proclus stresses, as in all of his references, that Plato forms his rationale in an extremely scientific way, which we need to study to reach the truth and its details.

fied in the next three chapters, where he utilizes passages from other dialogues too, so that general topics with a number of foundations to come into light. The relevant research has proved that in the field of intertextuality he is unequalled<sup>13</sup>. It should be mentioned here that these approaches to the Platonic treatises are quite systematic, so the chronological order of them is not taken into account. He is mostly interested in showing the general directions of the entire Platonic work.

In chapter 14 (I, 60.12-69.7) – the title of which is «Πῶς κατεσκευάσται τῶν θεῶν ἡ ὕπαρξις ἐν *Νόμοις* καὶ διὰ ποίων μεσοτήτων ἀνεδραμεν ὁ λόγος ἐπ’ αὐτοὺς τοὺς ὄντως θεοὺς» – Proclus discusses the existence of the gods – which is considered to be definitely objective – and makes the following comments, which also refer to the ontological hierarchy of all things: a) there is a single corporeal world, which includes all the bodies with magnitude and mass, each of which is a special form of matter, in which metaphysical Ideas and qualities exist in a material way. b) There is a single Soul of the world, which organizes the rest of the individual souls, which, by being immanent, make the corporeal world ensouled. c) There is a single Intellect, which completely determines the rest of the intellects, to which he “assigns” the task to interfere to the souls. d) There is a single God – the One-Good –, who through henads as his emanating powers, determines the way in which the rest of the gods act both in themselves and regarding the gifts provided to the natural world, which are taking place due to the interference of the intellects and souls. So, we could actually argue that these are middle hierarchically structured exemplifications which also show the investigative way in which both the metaphysical and the natural worlds are approached.

However, we could not contend that these topics are found, at least directly, in Plato’s *Laws*. They are one of the many ways in which Proclus describes his ontological hierarchical system, which “process” towards the construction of the natural world through middle realities, which are placed from the superior to the inferior ones. Proclus main occasion here comes from the tenth book of the *Laws*, in which Plato presents a particularly systematic formation of his theory on movement, discussing all those related with the beings which possess self-motion, those who are moved by others and those which are unmoved<sup>14</sup>. The most important role in this rationale have the Soul and the individual souls, which through their movement give the opportunity to all the bodies of the natural world to function in a particular way. During this presentation of his theory Plato refers only a little to the Intellect and gods. He mostly divinizes the Soul and the souls and presents them as the direct requirement for the function of the natural world according to a whole of principles. Proclus utilizes this theory on movement

**13** Cf. for instance Trouillard, *L’Un et l’âme selon Proclus*, Paris 1972 and *La mystagogie de Proclus*, Paris 1982. See also the collective volume which was devoted to H. D. Saffrey and L. G. Westerink, A. Ph. Segonds – C. Steel (eds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Paris-Louvain 2000, where the ways in which the Neoplatonist philosopher makes an approach of the theological-philosophical systems of the East, such as the Chaldean Oracles, are stressed. In an open perspective, we would argue that he approaches the *Laws* as a theological-philosophical treatise.

**14** Cf. *Laws*, 893b-889d. For a broader elaboration of these topics, cf. A. J. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, II, Paris 1990, 92-152, where the relevant passages from the *Laws* and *Timaeus* are investigated together.

to discuss the “procession” of the metaphysical powers, so that to prove his own position on the function of the metaphysical world. So, we could argue that either he generally reconstructs Plato’s views or meta-interprets them. This reconstruction or meta-interpretation does not refer to the content of the forms of movement or immobility but to how metaphysical and natural powers hold them<sup>15</sup>.

In chapter 15 – the title of which is «Πῶς ἀποδέδεικται τῶν θεῶν ἡ πρόνοια ἐν *Νόμοις* καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς προνοίας αὐτῶν ἐστὶ κατὰ Πλάτωνα» – Proclus utilizes one of the most theological texts of the *Laws* from the tenth book and more specifically the passage 889d.4-905d.1. In this long passage Plato discusses topics that have to do with the divine providence, which he approaches in the sense of a permanent gift to man. He mostly insists on daily subjects, moral virtues and political conditions and stresses that this divine intervention in their procedures keeps man away from making wrong and leads him to completion. In fact, in some cases he refers to the very human being as credited to the divine providence. Proclus utilizes Plato’s theory in basically cosmological questions and those which relate with the creation of man. Once again, he mentions that the Soul is the cause of the natural movements and changes and that every being is associated with its particular functioning existence. Following the principles of his system, he also says that these interventions are performed by the Intellect and in the greatest degree by the One-Good. Keeping in mind that the divine providence covers all things with no exception, he involves individual gods, who specify the providence of the One-Good since they also possess the necessary knowledge and are capable of how they need to be activated so that to provide completeness and goodness to human beings. According to these, we could argue that the natural universe and man are completely positive things. However, he explains that the manifestation and immanence of the divine providence do not affect its transcendence or ontological integrity. We need also to mention that Proclus argues against the Epicureans’ positions – and of any other relevant philosophical system –, who suggest that gods, although they are powerful, do not care for human beings and nature. The Neoplatonist philosopher stresses his main view that we cannot consider god as good unless he provides the good, actually through his unlimited in manifestations volition. Plato discusses this kind of topics in his text keeping in mind that human being is relative to god. In conclusion, we would contend that Proclus, despite the fact that he makes some changes which he adapts to the ontological positions of his system, follows, here as well, Plato’s theology<sup>16</sup>.

**15** On how Proclus summarizes the Platonic passage 899a.6-b.3 of the *Laws*, we read the following, in which his intention to shed light on his own theoretical principles is obvious: «Τὸ δὲ αὐτὸ ἄλλα μὲν κινεῖται ὑπ’ ἄλλων δὲ κινούμενον εἰς τὴν αὐτοκίνητον ἀνηρτήσθαι φύσιν ἀναγκαῖον· καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ πᾶσαν τὴν ἑτεροκίνητον σύστασιν, ὡσπερ ὁ Ἀθηναῖος ξένος ἀποδείκνυσιν. Εἰ γὰρ σταίη, φησί, τὰ κινούμενα πάντα, τὸ πρῶτον κινήσῃ μόνον οὐκ ἔσται, μὴ τῶν αὐτοκινήτων ἐν τοῖς οὖσιν ὑφεστηκότων· τὸ μὲν γὰρ ἀκίνητον, οὐδαμῶς κινεῖσθαι πεφυκός, οὐδ’ ἂν τότε κινήθει πρῶτον, τὸ δὲ ἑτεροκίνητον ἄλλης ἂν δέοιτο κινήσεως δυνάμεως· μόνον δὲ τὸ αὐτοκίνητον ὡς ἀφ’ ἑαυτοῦ τῆς ἐνεργείας ἀρχόμενον ἑαυτὸ τε καὶ τὰ ἄλλα δευτέρως κινήσει» (*Platonic Theology*, 61.5-15).

**16** We need to mention that in the fifteenth chapter we see a peak of intertextuality. For instance, in the passage 65.14-66.2, by utilizing positions from the Chaldean Oracles and Plato’s *Timaeus* (30b.7-8), he concludes that the natural world has intellect and participates in the creative Intellect. He then refers to the Pre-Socratic Parmenides and connects him with the passage 899b.1-2 from the *Laws*, contending the fol-



In chapter 16 – the title of which is «Διὰ ποίων ἐπιχειρήσεων ἐν τῇ αὐτῇ πραγματεία δέδεικται τὸ ἀτρέπτως προνοεῖν τοὺς θεοὺς» – he points out the positive consequences that arise in the produced universe from the manifestation of the divine providence. With these providential gifts, the entire world gains virtue and bliss, properties which constitute the most important elements of the Practical Reason. He also contends that the universe receives the manifestation of the divine truth – that is, the highest point of the Theoretical Reason in its application – and, thus, it is by definition evaluated completely positively. As in other parts of his work, here too, Proclus presents an optimistic anthropological and broadly cosmological model, where mechanisms, automatisms and ontological neutrality are completely absent. Man and the natural world appear to be the object of interest of the infinite divine goodness, so, it arises that their function is teleologically defined, a process in which they participate through a fertile assimilation of the metaphysical projections, in an actually intentional manner. So, they have to utilize in their own way the gifts that they have received from above, so, the idea that they undertake qualitative functions-initiatives is actually adopted. In a broader sense, the produced reality is not considered in passive terms, but in dynamocratically developmental ones. The Neoplatonist philosopher utilized all these – which he takes mostly from the *Laws* X, 904b-907b.9 – to support one of the main positions of his system: that gods provide only goods but not evils and human beings are asked to imitate them to make good things. So, in this chapter he utilizes Plato in regulatory terms<sup>17</sup>.

## 2. The *Laws* in the Commentary on Plato's *Republic*

In his commentary on Plato's *Republic* Proclus uses from the *Laws* those topics which have to do with Politics, Ethics and Pedagogy. He actually approaches them all together to show what every man's responsibility is as both an individual and a citizen. In this work, the Neoplatonist philosopher mostly attempts to present the principles in which a political system should be organized, so that to be institutionally complete as well as

---

lowing: «Εἰ δὲ καὶ ὁ νοῦς οὗτος κατ' οὐσίαν μὲν ἐστὶ νοῦς, ἐπεὶ ταυτὸν ἐστὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι, φησὶν ὁ Παρμενίδης, κατὰ μέθεξιν δὲ θεός (ὁ μοι καὶ ὁ Ἀθηναῖος δοκεῖ ξένος ἐνδεικνύμενος θεῖον αὐτὸν προσειπεῖν· νοῦν γάρ φησιν θεῖον προσλαβοῦσαν τὴν ψυχὴν ὀρθὰ καὶ ἔμφρονα παιδαγωγεῖν), ἀνάγκη δὴπου καὶ τὸν ὄλον οὐρανὸν εἰς τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ ἔνωσιν ἀνηρτησθαι, καὶ τῷδε τῷ παντὶ κόσμῳ τὴν μὲν κίνησιν ἀπὸ ψυχῆς παρεῖναι, τὴν δὲ αἰδίων διαμονὴν καὶ τὸ ὡσαύτως ἀπὸ νοῦ, τὴν δὲ ἔνωσιν τὴν μίαν καὶ τὴν σύμπνοιαν τὴν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν συμπάθειαν καὶ τὸ παντελὲς μέτρον ἐκ τῆς ἐνάδος» (I, 66.3-13), where he introduces one of his greatest theoretical performances, henads. He elaborates this theory on henads in the first six chapters of the third book of the *Platonic Theology*, where in the sixth chapter and the passage 24.25-25.10 he utilizes the 898a.3-b3 from the *Laws*, in which the united movement of the Intellect is described. Note that he has turned the Intellect into a superior metaphysical reality in his hierarchical system, with strictly structured functions, which we would say that systematize those mentioned by Plato. However, we cannot contend that the founder of the Academy defended this sort of hierarchy.

**17** Particularly interesting is the passage 78.21-79.6, where we read the following, which are quite fascinating for the plain coherence in which they are presented: «Τίς οὖν μηχανὴ τὰ μὲν εἶδωλα τῶν θεῶν κατὰ φύσιν ἔχοντα τοῦ προσήκοντος αὐτοῖς στοχαζόμενα τέλους τῆς τῶν ἀρχομένων εὐθημοσύνης προνοεῖν, αὐτοὺς δὲ τοὺς θεοὺς, παρ' οἷς τὸ ὄλον ἀγαθὸν καὶ ἡ ὄντως οὐσα ἀρετὴ καὶ ὁ ἀπήμων βίος, μὴ πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀρετὴν τε καὶ κακίαν κατευθύνειν τὴν ἡγεμονίαν καὶ ὅπως νικῶσαν μὲν ἀρετὴν ἐν τῷ παντὶ κακίαν δὲ ἠττωμένην παρέξουσιν, ἀλλὰ ταῖς τῶν μοχθηρῶν θεραπείαις διαφθεῖρειν μὲν τὰ μέτρα τῆς δίκης, ἀνατρέπειν δὲ τὸν τῆς ἀκλινοῦς ἐπιστήμης ὄρον, τὰ δὲ τῆς κακίας δῶρα προτιμότερα τῶν τῆς ἀρετῆς ἐπιτηδευμάτων καταφαίνειν»



flexible with respect to its actions. In fact, he is quite interested in proving which virtues the leader of a state should possess. He contends that the leader – including here the legislator as the person who defines the content of the laws – is responsible for expressing the spirit of the state and his purpose is to lead it, in a greatly detailed way, to its completion. So, a leader should be selected in strict criteria, which obviously do not have to do only with leadership<sup>18</sup>.

Studying the text of this commentary, we could argue that Proclus identifies in the *Laws* values which make a political system moral and provide the citizens with the possibility to create and to overcome their egoistic nature. He also identifies those positions which will add to a state the appropriate tools in order to become the state of God on earth. This kind of goal will be accomplished only after the citizen and the state will adopt moral virtues and will attempt in every possible way to consider them as a value and principle of life. So, in the *Laws* the Neoplatonist philosopher discovers that deontological factor which will make possible for human being to free himself for the boundaries of the animal pressure which he accepts and to create history and culture. That is to say, to realize conditions which add authentic meaning to his life and the great opportunity to communicate and to proceed from pressure of necessity to the “kingdom” of freedom, a transition which will be accomplished if the virtue of justice becomes a life style for the citizens<sup>19</sup>.

As regards educational matters, Proclus focuses on the passages from the *Laws* which explain how a human being-citizen will gain virtue. He also investigates those matters which have to do with the lessons of the educational system, as far as they contribute to the completion of human personality. So, according to his anthropological views, every human being is composed by soul and body. Soul is hierarchically superior, since it connects human being with the supreme metaphysical archetypes. On the other hand, he considers the body as a tool – an important one – of the soul. According to these priorities, he contends that the educational system should deal mostly with the soul, without however ignoring the body. So, the soul will receive a capability to be transformed with poetry and music and in this way it will be lead to its completeness<sup>20</sup>. Whenever he thinks that it is necessary, he also uses those positions which relate to artistic topics as they are presented in the *Laws*, which in his view affect broadly and in a qualitative sense human beings’ education<sup>21</sup>.

**18** Cf. for instance *Commentary on Plato’s Republic*, I, 9.17-11-4, where Proclus utilizes the fifth book of the *Laws* and especially the positions expressed in the passage 738b-740a.

**19** Cf. for instance *Commentary on Plato’s Republic*, I, 11.5-12.8, where Proclus utilizes the third book of the *Laws* and especially the positions expressed in the passage 689a-690c.

**20** Cf. for instance *Commentary on Plato’s Republic*, I, 56.20-60.13. Here, he uses the passage 719c from the *Laws* IV. In both texts, the topic is how music and poetry provide the soul with quality. I, 100.6-18. Here, he uses the passage 661b-d from the *Laws* II. In both texts the discussion is about virtue. I, 186.22-187.10. Here, he uses the passage 630a from the *Laws* I. In both texts the topic under elaboration is how measures and rhythms have an impact on the body and soul. I, 190.7-25. Here, he uses the passage 667c from the *Laws* II. In both texts there is a discussion on the good impact of music harmony on man.

**21** Cf. for instance *Commentary on Plato’s Republic*, I, 185.8-190.25., where he uses a) III, 682e, with the main reference to Homer’s Iliad, b) I, 629e-630e, with the main reference to Tyrtaeus, c) II, 667c.10-668c.3, with the main reference to visual and mimetic arts and mostly to music.

Investigating, however, all the relevant parallel passages, we would argue that neither Plato nor Proclus consider that art works autonomously. We could say that they somehow define goals of art which exceed what would be defined as “Aesthetics”, without ignoring its importance. They assign a mission to it that goes beyond the artistic sensibilities. In their work, art is approached as serving a particular goal: to help, first and foremost, human being to acquire moral virtues and, secondly, the political system to be organized in qualitative institutional terms and finally accomplish those objectives that will complete collective life.

### 3. The *Laws* in the Commentary on Plato’s *Alcibiades I*

The usage of the passages from Plato’s *Alcibiades I* is analogous to this of the *Laws*. But, in this work, the topics which dominate are the moral and educational, together with the political ones. Here the philosopher attempts to structure a system of Education that will be based on Ethics and will teach to a young man how he would be socially and politically useful and how through his personal transformations he will experience the presence of the divine world and he will attempt to communicate with its projections<sup>22</sup>. In a general approach, we would say that in this commentary Proclus follows in precision Plato’s positions and we could contend that one who studies these two texts identifies a theoretical system which leads to the philosophy of personhood.

### Epilogue

On the basis of what has been discussed, it has become clear that two are the directions to be followed when someone studies the position of the *Laws* in Proclus’ work. On the one hand, academic study should focus on the analytical presentation of the way in which the Neoplatonist philosopher utilizes this Platonic political, as well as of a broader interest, treatise, in order to identify whether he remains consistent with the Athenian philosopher’s general meanings and interpretations or he adapts them in his own theological and philosophical theories. On the other hand, it has to examine how he manages to utilize, under the new-established theological and philosophical givens of his era – and not only within the Platonic tradition – the spiritual course which had been proposed by the founder of the Academy himself. It goes without saying that any other Platonic dialogue which is set under the light of Neoplatonism should be investigated in an analogous manner. In spite of all doubt, it could be suggested that Proclus finds in the *Laws* solutions and justification to basic epistemological questions that he had raised. It is also clear that in this dialogue he identifies important criteria for the development of both philosophy and science, such as his references to the topic of movement. This short of perspective can be also identified when he utilizes both the theological and religious topics exposed in the *Laws*, which however Plato had connected with Mathematics and Natural Science. Note that the Athenian dialectician composed his theories in the *Laws* as a strict scientist, more than he did in the *Republic*. It should

<sup>22</sup> Cf. for instance *Commentary on Plato’s Alcibiades I*, 59.3-22, where he uses the passage 638c.7-650b.4 from the *Laws I*, where there is a discussion on the education of the youth. 220.1-19, where he uses the passage 713e.7-716a.3 from the *Laws IV*, where there is discussion on concepts of what is just and legal with respect to the good formation of the political system.

be also mentioned that the members of the Academy had a really great performance in Mathematics and Natural Science and had developed a systematic methodology following the principles of the formal Logic.

So, the method to be followed in the topic under elaboration by an investigator has to cover both the historical and the systematic fields. The first thing that he has to do is to investigate how the Platonic texts are presented in each work of Proclus. He has to bring into light the things mentioned before, but from a specific point of view. Approaching systematically this kind of inclusion, he will be able to form the general topics in which Plato appears in a new philosophical perspective. Either way, if someone is to follow the History of Philosophy, he has to utilize the conceptual schemata which have been established throughout the entire development of it. That is to say, an investigator should basically show how a text of a particular period of time is understood by a later period of time, which actually broadens it by making modern its theoretical scope. It goes without saying that any investigation is challenged to show whether Proclus violates or not – or, at least, adapts – the basic principles or directions of Plato's *Laws*, by following, at least in an indirect manner, his own epistemological direction. It is also important to keep in mind that the Neoplatonist Scholar had formed a philosophical system to be utilized for holistic interpretations. So, focusing on this point, someone will become able to reveal in a critical way whether Proclus is consistent with the original direction of his main philosophical source. In addition to these, an investigator has to be also able to show a crucial aspect of the development of the Ancient Greek Philosophy, which in Neoplatonism turns into a holistic one, coming through individual mental paths. So, a specialized scholar needs to understand that this kind of philosophical period, except from being theoretically enriched, preserves throughout the entire development its original characteristics and gradually reveals a non-obvious at first potentiality. That is, it is a whole of things, it structures a tradition which is gradually revealed and expresses a common cultural tendency. Whether the Neoplatonic attempt is successful, that is, whether Greek thought gains by means of Neoplatonism a kind of self-consciousness of its true nature, is a question with many answers to be given. This is, however, why it is so fascinating.

**Христос Терезис**

**Херменеутичко читање**

**Платоновог дијалога *Закони* новоплатоновца Прокла**

*Сажетак:* Новоплатоновски философ Прокло развија у многим од својих расправа питања која Платон адресује у својим *Законима*. Та питања се углавном односе на поља политичке философије, моралне философије, метафизике, космологије и математике. Иако је Проклов приступ дат у виду коментара, реч је заправо о интерпретацији, која веома често подупире основе његовог сопственог система.

*Кључне речи:* Прокло, Платон, *Закони*, политичка философија, морална философија, метафизика, космологија, математика

**Χριστιανικά καὶ Βυζαντινά**  
**Christiana et Byzantina**

- Jovana Šijaković:** Christian Allegoresis of the *Odyssey*? (145–167)
- Adolf Martin Ritter:** “Sokrates und Christus“. Gedanken zum Verhältnis von Platonismus und Christentum in der Antike (168–186)
- Ilaria Ramelli:** Origen and Porphyry: Continuity and Polemics between Psychology and Eschatology. Preliminary Remarks (187–211)
- Душан Игњатовић:** Симбиотско јединство душе и тијела у антропологији Григорија Ниског и Немесија Емеског (212–228)
- Beate Regina Suchla:** Der Begriff Freundschaft bei Dionysius Areopagita (229–235)
- Michael Mutreich:** Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Autobiographie und die Förderung der Philosophie im Christentum (236–245)
- Dieter Fahl:** Isaiah of Serres and His Slavonic Translation of the Corpus Areopagiticum (246–262)
- Свилен Тугеков:** Етиката в контекста на *христологизацијата на философијата* според ранните аскетически отци (263–278)
- Theocharis S. Papavissarion:** Coherence and Continuity of Greek Patristic Theology on the Origin of Matter (279–295)
- Torstein Theodor Tollefsen:** St Maximus the Confessor and Alexandrian Logic — some Observations (296–304)
- Dionysios Skliris:** The importance of the Virgin Birth of Christ according to Saint Maximus the Confessor (305–311)
- Микоња Кнежевић:** *Oratio 42*, 15 Григорија Назијанзина у рецепцији Григорија Паламе (312–335)
- Gocha Varnovi:** Ἡ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ γιὰ τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν στὸ ἔργο του· *Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Варλααμίτου* (336–342)
- Бојана Павловић:** Григорије Палама у *Ромејској исцџорији* Нићифора Григоре: теолошки диспут и стварање личне историје (343–362)
- Ἀνδρέας Π. Ζαχαρίου:** Παρατηρήσεις περὶ τὴν ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου γιὰ τὸν μοναχισμό (363–374)
- Yannis Kakridis:** “Инако же Ромеискоє царство неразрушимо“. К интерпретации послания Филофея Псковского “На звѣздочетцы и на латыни” (375–386)
- Georgi Kapriev:** Wissenschaftliches Wissen und Kunst, heilige Bilder und Ikonographen. Die byzantinischen Sichtweisen (387–400)
- Мирослав Симијоновић:** Чудотворна икона Богородице Тројеручице. Манастирско предање у контексту историјских и уметничких запажања (401–415)
- Constantinos Athanasopoulos:** Religion and State in More’s *Utopia*: Challenging Republicanism and the Byzantine *synallelia*, *symfonia* and *harmonia* (416–434)
- Атанасије Јевтић:** Прилог критици софиологије Павла Флоренског (435–446)
- Guram Lursmanashvili:** Meaning of “Christian Hellenism” in theology of Fr. Georges Florovsky (447–453)
- Walter Sparr:** „Gen Himmel aufgefahren ist...“ und Gottes Gegenwart im Raum der Welt (454–466)
- Никола Маројевић:** Вјера и знање – теолошки дискурс (467–474)

**Jovana Šijaković**

Institute for Byzantine Studies, SASA, Belgrade  
jovana.ninkovic@gmail.com

## Christian Allegoresis of the *Odyssey*?

*Abstract:* The sections in early Christian writings brought forward and discussed by Hugo Rahner and Jean Pépin gave rise to an impression that Christian allegoresis of the *Odyssey* could be clearly identified in these writings, with its basic shape established before the end of the 2<sup>nd</sup> c. and evolving in particulars over the following three centuries. The Christian hostility to imputing any theological significance to Homer's poetry seems to be disregarded in the context of this issue, but the conclusion to be drawn from it leaves Christian allegoresis of Homer looking fundamentally undesirable. Platonic and Gnostic Homeric exegesis reflected in part their views on the soul and its relation to the divine. Due to this fact Homeric images colored the language in which these questions were discussed at the time when they were of interest to competing Christian, Neoplatonic and Gnostic thinkers alike. When not merely illustrative or aiding the appeal of an expression, the use of Homeric imagery in Christian authors aims to redefine the issues to which the images are being applied not the images themselves.\*

*Keywords:* allegoresis, *Odyssey*, Clement of Alexandria, Methodius of Olympus, Ambrose of Milan, Maximus of Turin, paradigm

The remains of Ancient and Byzantine exegetical material concerning the wanderings of *Odysseus* testify that the route of allegorical interpretation was not an unpopular one to take. Some of the route's explorers appear to be intent on making sense of *Odysseus'* fabled ordeals; others seem to end up there less advertently, as if merely captivated by the real force of the surreal imagery. According to an existing view, the early Christian authors did not only follow the same – by that time already well-trodden – exegetical paths, but they also sought to expound the Homeric hero and his epic fate as an allegory for Christian teachings, similarly as the Platonists of the middle and later period did in terms of Platonic philosophy. By the end of the 2<sup>nd</sup> c. in which scholars<sup>1</sup> first iden-

---

\* This paper is part of the research on the project Tradition, Innovation and Identity in the Byzantine World (no 177032), supported by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia. I am deeply grateful to Mr Charles Hetherington for his insightful comments.

<sup>1</sup> The key references are Rahner 1931, 1942, 1971: xiii-xxii, 281-390 (the English translation of his book *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, the pertinent sections of which rely on articles published in 1931 and 1942) and Pépin 1981. It has to be noted that Rahner's conclusions are often put forward without regard for their context. He describes his own work as "a kind of essay on ancient Christian psychagogy" (xvii-xviii). The conclusions he draws are dependent on his conception of this psychagogy and his understanding of "Christian humanism" at least as much as on his reading of the source material in this light. His work is



tify traces of Christian allegorical exegesis of the *Odyssey*, Odysseus' wanderings were already interpreted allegorically in terms less or more specific to different philosophical schools. The interpretation that saw in most of the Odyssean monsters and beauties human vices, due to which friends of Odysseus lose their lives, while the hero himself as a hero of virtue escapes death, stands in concordance with the use of Odysseus as a positive example in ancient philosophical discussions<sup>2</sup> and draws on it. At least from the mid 2<sup>nd</sup> c. AD a more complex understanding of Odysseus' trials is present among Pythagorean and Platonic philosophers. The hero's troublesome return is to be seen as an image of the soul in the material world, longing for its immaterial homeland. The 3rd-century Neoplatonic philosopher Porphyry, who wrote an essay concerned with the allegoresis of a particular image in the *Odyssey*, describes in the following words the allegorical frame in which his exegesis fits:

For it is my opinion that Numenius and his school were correct in thinking that for Homer in the *Odyssey*, Odysseus bears a symbol of the one who passes through the stages of genesis and, in doing so, returns to those beyond every wave who have no knowledge of the sea.<sup>3</sup>

The interpretation attributed to Numenius and his followers is the earliest known explicit exegesis of the soul-odyssey.<sup>4</sup> Sources associate Numenius with Apamea in Syria and with Rome. His *floruit* is taken to fall around the middle of the 2nd c., around the time Clement of Alexandria, the first writer to mention him and the first of the Church fathers to intertwine Homeric allegoresis and Christian teachings, was born. Assessing the extant source testimonies, Dillon (1970: 378) describes the diverse influences present in the teachings of Numenius as Platonic and Neopythagorean, Hermetic and Gnostic, Zoroastrian and Jewish. All these strands were of interest to what Dillon vividly portrays as 'the underworld of Platonic-influenced theorizing'. Gnostic writings also abide in this 'underworld of Platonism', along with other syncretistic corpora which pertain in some way to metaphysical schemes (Dillon 1970: 384). The authors in these circles seem interested in seeing their doctrines reflected in ancient authori-

---

an attempt "to interpret pictures evoked by Greek mythology in terms of Christian fulfilment" (p. 282). His words on *holy Homer* have nothing to do with the sources, as he himself points out, but with his personal stance on the "deep sense" of this notion and with the intimations of truth he discerns in Homer, whom he finds to be "a forerunner of the Word" (pp. 283-284). See Glockmann 1968: 33-35 on Rahner's tendency to overstate the positive reception of Homer and ignore or alleviate the negative.

2 See Heraclitus, *Allegoriae* 70 (the composition date is not sufficiently clear, probably around 100 A.D., see Pontani 2005: 13) and the material in Montiglio 2011 (esp. p. 17).

3 Tr. Seminar Classics 609, De antro nympharum, 34.13-17: οὐ γὰρ ἀπὸ σκοποῦ οἶμαι καὶ τοῖς περὶ Νουμήνιον ἐδόκει Ὀδυσσεὺς εἰκόνα φέρειν Ὀμήρῳ κατὰ τὴν Ὀδύσειαν τοῦ διὰ τῆς ἐφεξῆς γενέσεως διερχομένου καὶ οὕτως ἀποκαθισταμένου εἰς τοὺς ἕξω παντὸς κλύδωνος καὶ θαλάσσης ἀπειρούς. On Neoplatonic allegoresis see Buffière 1956: 392-589, Sheppard 1980, Lamberton 1989.

4 The implicit traces are another matter. Philo's interpretation of the sojourns of patriarchs remains the crux for the history of this line of exegesis. The prevailing assumption is that before his time (c. 20 BC – c. 50 AD) similar Platonic interpretations of the *Odyssey*, rooted in Pythagorean exegesis, already existed (see Boyancé 1967). However, there exists a possibility that Philonic exegesis of biblical narratives involving flight and exile influenced Gnostic and Neoplatonic understanding of the fatherland from which all humans originate and their views of the related enigmas in the *Odyssey* (see Alekniéné 2007, Berthelot 2012). According to Dillon (1970: 378) Numenius was undoubtedly familiar with the results of Philo's allegoresis of the *Septuagint*.

tative or otherwise influential texts and tenets of different traditions.<sup>5</sup> The exegetical practice associated with such endeavors can come to the point of creating a kind of hypertext from various bodies of literature (sacred histories, philosophical books, poetry, myth, texts related to prophecies, mysticism, ritual, magic, astronomy, etc.). This kind of approach was criticized in the Christian polemical works directed against different heretical groups termed Gnostic. They are described as professing the belief in God's Word while corrupting the teaching of Christ with additions from pagan sources. The polemicists cite Gnostic interpretations that treat lines from the Scriptures and Homer as if they were testimonies of the same nature or of the same order of relevance as evidence of heresy. This brought about charges that heretical interpreters of the Scriptures accept Homer 'as their own prophet.'<sup>6</sup> Collating external sources together with Christian ones without differentiation is presented as a particular hallmark of heretical exegesis. Authors from the same period and intellectual background, wanting to escape such a charge from fellow Christians (as well as a charge of 'theft' from the other side), make note of causes or of innate differences behind an apparent communality of pagan and Christian tenets on which they wish to comment. Justin Martyr († 165) explains (*Apologia* II 13.2.) that the fact that some pagan teachings are not alien (ἀλλότρια) to those of Christ does not make them in every way alike (πάντη ὅμοια). The case for Christian allegorical interpretation of Homer is often linked with the door opened by Justin and Clement of Alexandria († c. 215), with their famous words on the inherent potential of humans to grasp the truth, instilled in them by God.<sup>7</sup> But for them that meant that the best of the ancient thinkers reached partly truthful conclusions or got some of it right in certain aspects. As regards Homer, for Justin Martyr he belongs among others of his craft dealing with daemon-inspired myths. Any semblance of prophetic value to be found there is in fact a result of the collusion of the daemons who wanted to make things said about Christ seem unbelievable like the fables of the poets (*Apologia* I, 54.2). Clement on the other hand tends to use modifiers to express that the relevant prophetic-like occurrence in a Homeric verse is an unintentional admission of the truth, a lucky hit, or simply an undisclosed borrowing from Jewish wisdom.<sup>8</sup> As for willingness to follow the philosophical and exegetical currents of his time in interweaving sources of different traditions, the learned head of the catechetical school in Alexandria stands out among the early Church fathers. Yet, Clement would like his audience to believe that the echoes of Christian truth about God in some of Homer's verses come down to the poet's exposure to the words of the 'real prophets', while the poet himself was more like a raven: even if he at times voiced the right words, he did not truly understand them.<sup>9</sup> Therefore, Clement's general view on

5 On philosophy in late antiquity as an exegesis of canonical texts and traditions revealing of truth see Hadot 1987.

6 Irenaeus of Lyon, *Adversus haereses* 4.33.3; (Hippolytus of Rome?), *Refutatio omnium haeresium* 5.8.1.

7 For their attitudes and use of the intellectual heritage of their pagan forerunners dealing with questions about God, world and human experience see Lilla 1971: 9-59.

8 For the relevant examples and Clement's view on Homer in context of the contemporary Gnostic approaches see Šijaković 2019.

9 Šijaković 2019: 139.

Homer was not one of respect for the poet's insights in a way which would allow for the interpretation of his poem as an allegory for Christian teachings. Still the conclusion about the existence of Christian allegoresis of the *Odyssey* is based on some of the passages in his works, as well as on other similar segments in early Christian writings, most importantly of the following authors: Methodius of Olympus († c. 311), Ambrose of Milan († c. 397) and Maximus of Turin († first half of the V c.). The contention is that Christian allegoresis of the *Odyssey* took shape with Clement and evolved in particulars over the following three centuries (Pépin 1981: 10). It is important to have in mind that none of these or other early Christian writers actually wrote on Homer or the *Odyssey*, they just mention, use or allude to Homer's verses while discussing issues pertinent to Christian teaching and the life of a Christian.<sup>10</sup>

### Clement of Alexandria

The two sections recognized<sup>11</sup> as Clement's exegesis of the Homeric episode with the Sirens are best judged in the context of the works they are a part of. The first section opens the final chapter of *Protrepticus* (12.118.1-4<sup>12</sup>). The idea of the work is to persuade the Greeks to set forth toward the (revealed) truth and reject all that holds them back, all that turns them away from the truth. The Alexandrine highlights, directly and indirectly the distinction between what they should carry with them on this journey – that which is universally valid and good, and the other – the false and the detrimental, which they should leave behind. Once he is finished scrutinizing the old views on gods, teachings of different schools of thought and worship practices in order to show the error of their ways, he deals with the stratum of the ancestral heritage which involves elements hard to dissolve by arguments and logic alone – the custom (συνήθεια).

**10** On the other hand, explicit Neoplatonic and Gnostic allegoresis of the *Odyssey* survives in the texts that have reached us. Porphyry names earlier interpreters who shared the same approach in dealing with Homeric enigmas. *Suda* notes that both Porphyry and Syrianus devoted whole treatises to exegesis of Homer, and later on Proclus famously wrote an exposition on Homer and allegorical interpretation (on which see Sheppard 1980). For gnostic allegoresis of Homer see Droge 1989, Pépin 1981: 17, Pouderon 2003.

**11** Pépin 1981: 10-13 describes them explicitly as exegesis, see his note 37. Rahner (above n. 1) in general varies in descriptions between Christian interpretation (in the strong sense and in a more loose sense, as in adaptation of a motif or an image), symbols, and metaphors. He is not interested in delineating exegesis from the productive use of Homeric images. The meaning any use of the imagery renders, no matter how specific to the context, he takes as relevant for the development of intimations in the myth to their "fullness and perfection" and the *psychagogy* he explores.

**12** (1) Φύγωμεν οὖν τὴν συνήθειαν, φύγωμεν οἷον ἄκραν χαλεπὴν ἢ Χαρυβδεὺς ἀπειλὴν ἢ Σειρήνας μυθικὰς· ἄγγει τὸν ἄνθρωπον, τῆς ἀληθείας ἀποτρέπει, ἀπάγει τῆς ζωῆς, παγίς ἐστιν, βάραθρόν ἐστιν, βόθρος ἐστὶ, λίχρον ἐστὶν κακὸν ἢ συνήθεια· *κείνου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος ἐκτὸς ἔργε νῆα* (*Od.* 12.219-20). (2) Φεύγωμεν, ὡ συνναῦται, φεύγωμεν τὸ κύμα τοῦτο, πῦρ ἐρεῦγεται, νῆσός ἐστι πονηρὰ ὅστοις καὶ νεκροὶς σεσωρευμένη, ἄδει δὲ ἐν αὐτῇ πορνίδιον ὠραῖον, ἡδονή, πανδήμῳ τερπόμενον μουσικῇ· *δεῦρ' ἄγ' ἰὼν, πολὺαῖν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν, / νῆα κατάστησον, ἵνα θειοτέρην ὄπ' ἀκούσης* (*Od.* 12.184-5). (3) Ἐπαινεῖ σε, ὡ ναῦτα, καὶ πολυῦμνητον λέγει, καὶ τὸ κῦδος τῶν Ἑλλήνων ἢ πόρνη σφετερίζεται· ἔασον αὐτὴν ἐπινέμεσθαι τοὺς νεκροὺς, πνευμά σοι οὐράνιον βοηθεῖ· παρίθι τὴν ἡδονήν, βουκολεῖ· *μηδὲ γυνή σε νόον πυροστόλος ἐξαπατάτω, / αἰμύλα κωτίλλουσα, τῆν διφῶσα καλήν* (Hesiod, *Opera et dies* 373-4). (4) Παράπλει τὴν ᾠδὴν, θάνατον ἐργάζεται· ἐὰν ἐθέλης μόνον, νενικηκας τὴν ἀπώλειαν καὶ τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἀπάσης ἔση τῆς φθορᾶς λελυμένος, κυβερνήσει σε ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον·

In the pertinent segment, Clement says that one should escape the pernicious custom just as (οἶον) one would steer away from a dangerous headland or (ἦ) Charybdis or (ἦ) the mythical Sirens. The depiction then develops through words echoing biblical descriptions of heathen and other mortal snares (παγίς), pitfalls of wrongdoings (βόθρος) and Babylon (βάραθρον).<sup>13</sup> In the next lines writer describes such a custom as Charybdis (12.118.1.6 κείνου μὲν καπνοῦ καὶ κύματος, 12.118.2.1-2 τὸ κύμα τοῦτο, πῦρ ἐρεύγεται<sup>14</sup>) and as a Siren (12.118.2.2-4.1<sup>15</sup>), uniting their connotations in one paradigm, appropriate to illustrate the utter destruction which the custom brings. The Siren song, used to portray the custom as the song of death<sup>16</sup> interacts with the description of the Logos in the opening of the same work, as the New Song (ἄσμα καινόν) which brings life<sup>17</sup>.

Counting on the already widely known association of the Sirens with the prostitutes or the pursuit of pleasure,<sup>18</sup> the writer seeks to convince his audience that conforming to custom is enslaving and degrading for a man. One gets consumed by the inherited traditions as if by fornication or bonfire, reduced to a pile of bones.<sup>19</sup> His treatment of Sirens here aims not to defy the old exegesis and assert that the Sirens are in fact the pernicious custom. On the contrary, he is trying to show that this custom (a feminine noun in Greek, with sensual connotations) is like a Siren, like a harlot, like a wily woman of Hesiod's cautions, like a Charybdis, like a deadly rock etc. The mast against which Odysseus is strapped figures as a paradigm for that on which one can rely

**13** E.g. *Ps.* 7.15-17 (βόθρος); 9.16, 56.7, 123.7, *Is.* 24.17 (παγίς, βόθρον, βόθυνος); *Is.* 14.23 (βάραθρον), *Is.* 13.21 (sirens of Babylon; Papoutsakis 2004 comments on sirens in LXX). Babylon as the harlot figure connected to the Beast stands for the mother of all harlots and abominations of the earth (ἡ μήτηρ τῶν πορνῶν καὶ τῶν βδελυγμάτων τῆς γῆς) in *Apocalypsis Joannis*, 17.1-4.

**14** See *Od.* 12.219-22; 237.

**15** See *Od.* 12.44-46. Here again allusions are many folded. When it comes to the musical element of the imagery and its carnal and lustful connotations, see the discussion on Aphrodite Pandemos as opposed to Heavenly Aphrodite in *Symposium* 180d-e and Aristoxenus about πάνδημος μουσική in the context of corrupted theaters (Athenaeus, *Deipnosophistae* 14.31, see Schlapbach 2018: 178-188 on this and related passages and μουσική as involving not just music but also a context of a bodily centered performance) and Clement's remarks on music in *Stromata* VI 11.89-90.3 (following a Sirens reference treated below). Compare also the harlot song (ἄσμα πόρνῆς) in *Is.* 23.15-16. A scholium in the cod. Mutinensis Misc. gr. 126 (XI cent.) understands πορνίδιον as pertaining to Circe (ed. Markovich 1995: 126). The singing was also a part of Circe's attraction (*Od.* 10.221). The characters indeed represent the same thing in many ancient rationalizing and ethical commentaries. For the rationalizing tradition of myth investigation Sirens, Circe and Scylla were in reality prostitutes, and the offer of immortality by Calypso denoted a life of abundance and enjoyment (Heraclitus the Paradoxographer, *De incredibilibus*, 2, 14, 16, 32). For Circe's cup of pleasure (ἡδονή) see Heraclitus, *Allegoriae* 72.2.

**16** *Protrepticus* 12.4.1: Παράπλει τὴν ᾠδὴν, θάνατον ἐργάζεται.

**17** *Protrepticus* 1.4.9-10: Οἱ δὲ τὴν ἀλλως νεκροί, οἱ τῆς ὄντως οὐσης ἀμέτοχοι ζωῆς, ἀκροαταὶ μόνον γενόμενοι τοῦ ἄσματος ἀνεβίωσαν. Repeatedly in the work Christ among mankind is referred to as the New Song.

**18** The attainment of pleasure is part of the 'promise' the Homeric Sirens give to Odysseus passing by (τερψάμενος νεῖται, *Od.* 12.188, cf. 12.52).

**19** As in *Od.* 12.45-46. Compare the description of those enslaved by the evil custom heading for destruction in 10.101.1-2: συνηθεία κακῆ δεδουλωμένοι, ἧς ἀπηρτημένοι αὐθαίρετοι μέχρι τῆς ἐσχάτης ἀναπνοῆς εἰς ἀπώλειαν ὑποφέρουσι.

on when faced with a potentially fatal challenge.<sup>20</sup> In this case the wood is the Christian Cross. Bound to it one can trust the Logos and the Holy Spirit to help him navigate and reach the heavenly harbor. The road Clement upholds is, as the image suggests, the very road that was searched for from the beginning of cultural memory, but remained elusive up until the coming of Christ.

The well-known Homeric monsters and dead ends are not the object of exegesis. They are an instrument in the interpretation of the custom as a Homeric monster and a dead end. The custom is a seductive but barren habitat for a human; the truth is, on the other hand, rough but nurturing, as Clement says using the Homeric description of Ithaca earlier in the text (10.109).<sup>21</sup> The first leads to an abyss, the second to heaven, he insists. Throughout the work those seeking to stay true to the customary worship are those who are in error, the actual word being πλάνη.<sup>22</sup> That is the main use of the word in the literature of the period, but it is a figurative extension of the primary meaning *wandering* and as such, πλάνη is the common designation for Odysseus' straying. Clement states he strives to explain the pitfalls of the belief in the false gods in or-

**20** See Plutarch's use of the image in *Quomodo adolescens poetas audire debeat*, 15d. One can discern the "scheme" for a use of the image: Sirens as a challenge of a kind, wax in the ears as evading the challenge altogether (if and when applicable) and Odysseus tied to the mast as a model for facing the pernicious challenge in reliance on whatever one can be saved by. To completely shun the Sirens was normally associated with the wax tactic (e.g. Dio Chrysostom, *Orationes* 33.41.7-11, where παραπλεῖν with wax in the ears is the prudent man's option since phenomena he speaks about offer in fact οὐδεμία τέρψις οὐδ' ἴστορία), while the tying to the mast was representative of an approach appropriate when a Sirenian phenomenon carries a kind of ambiguity present in Homeric Sirens (in spite of the deadly nature of it, one would *want* to take pleasure in hearing their voice, as Circe's words to Odysseus suggest: ἀκούμεν αἶ κ' ἐθέλησθα, δησάντων σ' ἐν νηϊ [...] ὄφρα κε τερπόμενος ὄπ' ἀκούσης Σειρήνοϊν, 12.49...52), see the relevant *topoi* in Kaiser 1964 and the positive allegoresis of Sirens in Heraclitus, *Allegoriae* 70.9. In this case Clement speaks of a Sirenian lure that has nothing positive to offer, as is evident from the string of other destructive images he chooses to conjoin with the one of Sirens. However, Clement seizes on the ship symbolism already recognizable among Christians (see n. 77 below and *Paedagogus* 3.11.59.2), because it allows for a cross and steersman figures. The wax approach would be a bad fit here for another reason too. It could hardly illustrate a true victory over an enticement. To be free to hear the beguiling words and still to *want* nothing else (ἐὰν ἐθέλης μόνον) but to steer away in the direction the Word of God and the Holy Spirit brings one, makes for a triumphant image. The recurring φ(ε)ύγωμεν exhortations, followed by imperatives πάρηθι and παράπλει in such an image become a matter of exercising a judgment.

**21** But within the same work these images can be used in a different key, and Ithaca associated with material home. In 9.86.2 where Clement speaks more generally about the type of people who care not about eternal salvation, but cherish only their place in earthly life, he describes them as bound to the world like seaweed to rocks and compares them to *the old man of Ithaca* yearning not for the truth and the heavenly fatherland, nor for the true light, but for the smoke (echoing *Od.* 1.57): Οἱ δὲ ἄλλοι περιπεφυκότες τῷ κόσμῳ, οἷα φυκία τινὰ ἐνάλοισ πέτραις, ἀθανασίας ὀλιγοροῦσιν, καθάπερ ὁ Ἰθακήσιος γέρον οὐ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς ἐν οὐρανῷ πατρίδος, πρὸς δὲ καὶ τοῦ ὄντως ὄντος ἰμειρόμενοι φωτός, ἀλλὰ τοῦ καπνοῦ. Odysseus appears as an old man in Homer after Athena makes him into one upon his return in Ithaca (*Od.* 13.430-432). Clement's wording seems a bit parodic. Old age stood for attaining full comprehension. Heraclitus speaks of it as about a sacred haven in the final stages of a life's journey, when thanks to the body withering away the mind augments its strength (*Allegoriae* 61.5). Buchheit reflects on Clement's Ἰθακήσιος γέρον in 1956: 21. Pépin (1981: 12) treats the passage together with others already listed and tries to harmonize them into a single exegesis. The verses expressing Odysseus longing for Ithaca were often discussed in variety of ways in ancient thought, see Montiglio 2011: 84-87, 92, 146.

**22** The word has a strong presence in the NT, see Kittel/Friedrich 1969.



der that those who are following it “may at last cease from πλάνη and run back again to heaven”.<sup>23</sup> The ominous images of Odysseus’ wanderings – with all the allegorical connotations built up in allegorical exegesis and ancient paradigmatic use of the imagery – present an apt tool for portrayal of the ominous custom. The custom is to be perceived as evil, passion inducing and godless (τὸ πονηρὸν καὶ ἐμπαθὲς καὶ ἄθεον, 10.89.2), as a poisonous drug to be refused (οἶον δηλητήριον φάρμακον ἀπωσάμενοι, 10.89.2) and as something that has snatched men and carried them away (συναρπαζόμενοι τῷ ἔθει, 10.89.3). In many interpretations Odysseus’ return to Ithaca has to do with his wisdom and self-restraint above all things, namely with the virtues that were missing in his companions.<sup>24</sup> Likewise, the route of the virtues, the only way to salvation, is the theme of Clement’s address. He explains that to take the way to God means choosing knowledge, wisdom, self-restraint, and righteousness over ignorance, folly, licentiousness, unrighteousness.<sup>25</sup> To communicate the same thing in a Homeric language meant joining into the larger conversation and affecting the views which were commonly associated with this language.<sup>26</sup> Clement is not invoking Homer because he covertly speaks of the Logos and the Holy Spirit,<sup>27</sup> but because he accurately presents challenges immanent to human existence and the capacity of a human to be the main vehicle of his own perdition. This thought is universal, but its pervasiveness depends precisely on the way in which it is communicated. Will the recipients simply hear it and then move on to something else, or will they be affected by what they hear, be captured by it, internalize it.<sup>28</sup> The latter is enabled by a certain artistic expression, to which a specific audience is ‘sen-

**23** 2.27.1: Αὐταὶ μὲν αἱ ὀλισθηραὶ τε καὶ ἐπιβλαβεῖς παρεκβάσεις τῆς ἀληθείας, καθέλκουσαι οὐρανόθεν τὸν ἄνθρωπον καὶ εἰς βάραθρον περιτρέπουσαι. Ἐθέλω δὲ ὑμῖν ἐν χρῶ τοὺς θεοὺς αὐτοὺς ἐπιδειξάαι ὅποιοι τινες καὶ εἶ τινες, ἴν’ ἤδη ποτὲ τῆς πλάνης λήξητε, αὐθις δὲ παλινδρομήσητε εἰς οὐρανόν.

**24** See Heraclitus, *Allegoriae* 70.2 on Odysseus as a sort of instrument of every virtue (πάσης ἀρετῆς ὄργανόν τι), with which Homer shows his contempt for the vices eating away the life of humans (τὰς ἐκνεμομένας τὸν ἀνθρώπινον βίον κακίας).

**25** *Protrepiticus* 10.93.1: Μετανοήσωμεν οὖν καὶ μεταστῶμεν ἐξ ἀμαθίας εἰς ἐπιστήμην, ἐξ ἀφροσύνης εἰς φρόνησιν, ἐξ ἀκρασίας εἰς ἐγκράτειαν, ἐξ ἀδικίας εἰς δικαιοσύνην, ἐξ ἀθεότητος εἰς θεόν. Καλὸς ὁ κίνδυνος αὐτομολεῖν πρὸς θεόν (compare καλὸς ὁ κίνδυνος in Plato, *Phaedo* 114d).

**26** And in this sense the superb collection of passages gathered by Rahner is very useful. These passages are pertinent to issues of the soul and its relation to the divine, which were in part reflected in Platonic and Gnostic Homeric exegesis. Due to this fact the exegesis in turn colored the language in which these issues were discussed at the time when they were of interest to competing Christian, Neoplatonic and Gnostic thinkers alike. Whereas for the last two groups Homer was a genuine voice of their most ancient tradition and therefore relevant, for Christians he does not fall into the exegetical canon and at best can be seen as echoing the wisdom of the Old Testament prophets. See an example of intertwining imagery of Plato, Numenius and Clement concerning the Divine steersman discussed in Somos 2016 as a way to assume a corrective position or elaborate on predecessors’ views brought forward through the same image.

**27** Similar ship imagery, followed by a remark on the superiority of divine guidance over ancestral customs, appears also in *Paedagogus* 1.754.2-3. The Instructor as the steersman does not give way to the winds of this world, nor does he let a child – likened to a ship in which his ears are the helm – be wrecked on the beastlike and licentious life path (θηριώδη καὶ ἀσελγῆ προσρήξαι διαίταν) on account of them; but with the Spirit of the truth blowing favorably brings the child safely to the haven of heaven.

**28** *Protrepiticus* 10.105.4-106.4. Comparing those who refuse to give up false understanding of deities to deaf adders of Psalm 57 and explaining the truth they ignore, he urges his audience to let the words penetrate their inner beings (as in: Ἀκούσατέ μου καὶ μὴ τὰ ὦτα ἀποβύσητε μηδὲ τὰς ἀκοὰς ἀποφράξητε, ἀλλ’ εἰς νοῦν βάλεσθε τὰ λεγόμενα).



sitive, whereby the audience can feel the thought and resonate with it. And Homer indeed strikes a chord with those of Hellenic education.

The paragraph in question, among other things, manages to convincingly demonstrate that the abandonment of ancestral customs, even at the risk of disappointing those ancestors,<sup>29</sup> does not mean parting ways with the creditable heritage of ancestors who are claimed to be in many respects better than the gods they worshipped.<sup>30</sup> It does not mean forsaking the learning of Athens and the whole of Greece.<sup>31</sup> The message to be conveyed here is that these parts of the patrimony will thrive, surpassing all their crippling limitations once these limitations are recognized. Clement reaches for the Homeric images, the arch-mirror of Hellenic self-reflection, as for an instrument. The act of using this instrument masterfully goes to show that nothing of true value will be left behind. He explains this newly revealed way with the language of the old way. He proposes a deviation from the traditional course (τῶν πάντων αἰ παρεκβάσεις, 10.89.2) by using the traditional voyage imagery. He plays on similarity and correspondence, but simultaneously also on the contrast between the two.

The mention of the Homeric Sirens in *Stromata*, VI 11.89.1-3, is also commented on as if representing exegesis. Clement speaks disparagingly about those Christians who clog their ears to the Siren song, which on this occasion corresponds to Hellenic learning. He compares them to Odysseus' companions (καθάπερ οἱ τοῦ Ὀδυσσεῶς ἑταῖροι), who "bypass not the Sirens but the rhythm and the melody" (οὐ τὰς Σειρήνας, ἀλλὰ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέλος παρερχόμενοι). It is claimed that only for those who lack in education can that journey become one of no return. But one who approaches Hellenic studies critically, tailoring its material for the sake of the catechumens ("especially the Greeks"), does not have to abstain from the song. Provided that these studies do not steal one's focus, the homecoming to the true philosophy<sup>32</sup> will not be hindered. It is implied that the relevance of "the rhythm and the melody" is in better understanding of the *logos*, of the harmony that exists between all that is revealed from Old Testament times to the New (VI 11.88.5). We see here that the musical component of the Siren imagery is, unlike in the previous case, used to portray a decisively positive notion. Earlier in the same work the Sirens play a part in portraying a charming, pleasure-inducing speech which is not a skill that ought to occupy a Christian gnostic (I 10.48.-49.2). Such *logos* is contrasted to the simple and pointed style of the Scriptures. But in another context Clement again approaches the same image from a different aspect and one which shows that the Siren song shares a resemblance with the Scriptures (II 2.9.7<sup>33</sup>). There Clement discuss-

<sup>29</sup> *Protrepticus* 10.89.2:... καθὼς οἱ πατέρες χαλεπαίνωσιν, ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἐκκλινοῦμεν καὶ τὸν ὄντως ὄντα πατέρα ἐπιζητήσομεν... The custom is described as infantile, and its abandonment stands for reaching maturity, the point there being that even if these Sirens have haunted the fathers, the sons should be able to outgrow them and nothing about it constitutes a betrayal of one's roots, parents, or nurses, but a fulfillment of one's potential, see also 10.89.1; 10.109.3.

<sup>30</sup> *Protrepticus* 10.43.2.

<sup>31</sup> *Protrepticus* 11.112.1.

<sup>32</sup> Penelope figured as philosophy in a popular paradigm where suitors mingling with her handmaidens correspond to those who turn to general education, see Helleman 1995.

<sup>33</sup> αἱ γοῦν τῶν Σειρήνων ἐπικηλήσεις δύναμιν ὑπεράνθρωπον ἐνδεικνύμεναι ἐξέπληττον τοὺς παρατυγχάνοντας πρὸς τὴν τῶν λεγομένων παραδοχὴν σχεδὸν ἄκοντας εὐτρεπίζουσαι.

es the importance of the voice of God, who bestowed the Scriptures. In this voice alone lies the proof that cannot be challenged. He refers then to the Sirens. While pointing out the superhuman force with which their song mesmerises passers-by, winning them over almost against their will, he highlights solely the positive connotation of such potency.

His manifold use of the Sirens imagery in his writing demonstrates that he indeed is familiar with many strands of Odyssean exegesis, including the Platonic one that understands famous wandering as ordeals of a soul in the material world travelling back to the true source of life. This exegesis no doubt influences the productive use of the imagery. It broadens and nuances the allegorical colors that an Odyssean expression can generate. But as Clement's free use of Odyssean allusions, images and comparisons above shows, he is concerned with communicating something new – with the Odyssean language interpreted in the known allegorical key, not with a new exegesis of the *Odyssey* itself. Alternatively, it has been suggested that he is offering a Christian exegesis of the *Odyssey*. The prepositions of comparison and different uses of one image notwithstanding, if it were true, this would actually make his point weaker and his argument painfully incongruent. If the ancient thinkers understood the true path to salvation and conveyed the truth allegorically, what would be the point on insisting on the error of their ways, on the delusion, the *πλάνη* of the ancestors? He demonstrates at length that even the best of them could not find their way to truth, until he, who is the Way finally came.<sup>34</sup> He exhibits awareness of the prior concept of a heavenly homeland, proponents of which saw Homer as one of those who hinted at it, but he wants to show that they were barking up the wrong tree. The main point is that the *right course*, the audience is supposed to *finally* turn to, is *newly disclosed*. It was there from the beginning but not in the books and the thought of the Greeks, which at best reflected imperfect chunks of it, perverted with various delusions and aberrations.

### Refutation of All Heresies

In the third century work *Refutation of All Heresies*<sup>35</sup> we read that the task of such writing can be described as a battle against *πλάνη* – against an aberration, an error, a delusion, against going astray – with the help of truth (10.5). The use of Odyssean wandering imagery in *Refutatio* 7.13 fits nicely in this larger frame. The section opens with a more

<sup>34</sup> *Protrepiticus* 10.100.1; *Evangelium secundum Joannem* 3.13; 14.6. The help of Truth is necessary for the right understanding of the Scriptures which is correlative to following the right path in life which leads to truth, as we read in *Stromata* VII 16.94-95, where the Circe episode is made use of. Clement speaks of those who interpret the Scriptures according to their desires and of others who cling to truth having received the *rule of truth* from the Truth itself. Those who upon reading the Scriptures disregard the tradition of Church and still turn back to opinions of heretics cease to be men of God. Thus they are compared to those who under the influence of Circe's drugs become beasts. Discussing the passage, Rahner notes that "Clement indicates... the evangelical truth hidden in the Homeric myth". Since in the text there is just an indication, a "fleeting sketch", he discerns Clement's "unspoken thoughts" in "a companion picture in which he speaks directly of Christianity" (p. 208). What follows afterwards is Rahner's transposition of what Clement is saying into the language of Homeric imagery by a way of parallels established through collation of passages from different texts irrespective of their contexts (190-207). On the productive use of the Circe myth in Christian authors see Tochtermann 1992: 141-193.

<sup>35</sup> There exists a significant doubt about Hyppolitus of Rome as the author of this work, see the history of the discussion in Litwa 2016: xxxiii-xlii.

general likening of heretical doctrines to a wind-tossed sea (πελάγει κλυδωνιζομένην ὑπὸ βίας ἀνέμων). Those seeking the calm haven (τὸν εὐδίων λιμένα) who hear the doctrines should rush to sail by (παραπλεῖν). The sea of this kind (τοιούτον πέλαγος) is then described as both full of beasts and hard to traverse, which is why it resembles the Sicilian sea (ὡς φέρ' εἰπεῖν τὸ Σικελιωτικόν) in which, as the story goes (ἐν ᾧ μυθεύεται), Odysseus crossed paths with extraordinary beasts. The main events of Odysseus' wanderings are then listed and the Sirens episode is summarised according to the Greek poets (φάσκουσιν Ἑλλήνων οἱ ποιηταί). The author then simply advises his readers to do the same, namely sail past the Sirens without danger (παραπλευσαι ἀκινδύνως τὰς Σειρήνας). Both modes of resistance to perils with tempting traits comparable to the sweet song of the Sirens' (ὡς τὸ λιγυρὸν ἄσμα τῶν Σειρήνων) are approved of. Either completely refusing to hear the heretical doctrines, mirroring the choice of Odysseus' companions who had wax in their ears, or lending an ear to them but choosing to stand firmly in faith and bound to the cross of Christ (τῷ ξύλῳ Χριστοῦ προσδήσαντα), like Odysseus did when he decided to hear the luring song tied to the mast (τῷ ξύλῳ προσδήσαντα). The sea of troubles analogy for earthly human experience is everywhere to be found. The sea of Odysseus is infested with vivid creatures famous for their dreadful and deadly features. It stands to no reason to believe that the author is here interpreting these much talked about beasts and the well-known wanderings of Odysseus. It is the insufficiently known beastlike doctrines and entrapping doctrinal pathways<sup>36</sup> he is interested in unravelling. Evoking the familiar and clearly harmful image builds a mental frame for the reader to use when archiving the less familiar one that he is supposed to perceive in the same way. Nothing in this section suggests otherwise, nor in the work as a whole, since the author is specifically against lining up mythical stories and decoding them in terms of Scripture narratives and Christian revelation.<sup>37</sup> However, he is fond of using mythical images to provoke his opponents and portray their teachings. The false doctrines are to be envisioned in terms of a beast-infested sea in this example, and in the closing chapter he speaks of a labyrinth of heresies (10.5.1). The author also compares his refutation of the erroneous tenets, of the πλάνη, to striking the heads of the Hydra – the heads of the serpent (the tenets) grow back essentially the same, changing a word or a name here and there, because they are all held together by the single spirit of πλάνη (συνεχόμεναι ἐνὶ πλάνης πνεύματι, 5.11.1<sup>38</sup>). In similar fashion, he invites his readers to Herculean efforts when dealing with a certain vile doctrine which evokes the dung of the Augean stables (5.27.6).

### Methodius of Olympus

Methodius opens his treatise about free will with the image of “the old man of Ithaca” and the Sirens (*De autexusio*, I 1). He then develops the antithesis of the Siren's song: not one that ends in death but one of eternal salvation. The voice to be heard does not sub-

<sup>36</sup> As in *Refutatio* 7. p. 1.../9: Τὰδε ἔνεστιν ἐν τῇ ἑβδόμῃ τοῦ κατὰ πασῶν αἰρέσεων ἐλέγχου.../ Πῶς καὶ ὁ Θεόδοτος πεπλάνηται...

<sup>37</sup> As in *Refutatio* 5.26.34-36 where he states that such an approach is typical of the heretical teachings: Ὁμοίως δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον πάντας τοὺς τοιούτους λόγους, μύθοις ἐμπερεῖς ὄντας, παρατιθέμενοι διδάσκουσιν. Cf. Litwa 2016: xlviii-xlix.

<sup>38</sup> See *Epistula Joannis* I, 4.6.

due one with licentious pleasure but teaches him divine mysteries. Those singing are not the death-bringing creatures of the Greeks but a divine choir of prophets. For those who hear it, life does not cease, but they enjoy a better life the more they listen to it and the Holy Spirit becomes their guide. Neither the bonds of Odysseus nor wax for the ears of its listeners are called for on such an occasion. On the contrary, it involves the complete loosening of bonds, and everyone is invited to hear it freely.<sup>39</sup> Throughout the opening chapter Methodius engages with Clement<sup>40</sup> and his play on the Sirens' song as an opposite to the New Song (*Protrepticus* 12.118.2-4), but the stress is inverted. Clement's focus in the paradigmatic passages was on the song of death, while for Methodius it lies on the song of salvation. The difference has to do with the audiences. Clement urges those bound by ancestral habit to false gods (to flee from the Sirenic song). Methodius exhorts those whose prior acceptance of the true God is endangered by false teachings<sup>41</sup> (not to flee from the song of salvation).<sup>42</sup>

Homeric Sirens resurface again in his *Symposium* (8.1) where a character cautions those committed to virtue about demons. The advice is to flee from the charms of their beautiful sounds and from the appearances (forms) on the surface brushed with the illusion of prudence more than from the Homeric Sirens. The demons then present a danger similar in kind<sup>43</sup> to the epic Sirens but far greater. Those who are beguiled with the pleasure of the delusion (κηλούμενοι ταῖς ἡδοναῖς τῆς πλάνης) make themselves to weep for the flight upwards.<sup>44</sup> In another work of his, Sirens are brought into the picture (*De resurrectione* XXVIII 1) to describe a form of communication not intent on presenting the truth and what is useful, but adorned to appear alluring and wise while disguising both its inner inadequacy and its true purpose.<sup>45</sup> Such are the words of his adversaries in the discussion on the Resurrection, full of deceiving charms just like dressed-up temptresses or Sirens looking to conceal their human-hating nature with their beautiful voice.

<sup>39</sup> *De autexusio*, I 2-.4:... τὸ τέλος οὐ θάνατον ἀλλ' αἰώνιον σωτηρίαν / οὐκ ἀκολάστῳ ἡδονῇ νενικημένος, ἀλλὰ θεῖα διδασκόμενος μυστήρια / οὐχ αἱ θανατηφόροι Σειρήνες Ἑλλήνων, ἀλλὰ θεῖός τις χορὸς προφητῶν / οὐκ ἀκολάστῳ ἡδονῇ νενικημένος, ἀλλὰ θεῖα διδασκόμενος μυστήρια / οὐδὲ τὰ Ὀδυσσεῶς δεσμίᾳ, οὐ κηρὸς (...), ἀλλὰ δεσμῶν μὲν ἄνεσις πᾶσα, ἐλευθέρα δ' ἀκοή (...).

<sup>40</sup> Compare Clement's mentioned portrait of the sage of the old age (*Protrepticus* 9.86.2), as well as his description of the harmony between the Old Testament prophets and the apostles (*Stromata* VI 11.88.5).

<sup>41</sup> See Patterson 1997: 40-41.

<sup>42</sup> *De autexusio*, I 6: μὴ φύγῃς, ἄνθρωπε, ὕμνον πνευματικόν, μηδὲ ἀπεχθῶς πρὸς τὴν ἀκρόασιν διατεθῆς. θάνατον οὐκ ἔχει· σωτηρίας ἐστὶν διήγημα ἢ παρ' ἡμῖν ᾠδή.

<sup>43</sup> *Symposion* 5.5.23: θανατηφόρος ὁ διάβολος.

<sup>44</sup> The segment concerns earthly life as a drama of truth, where protagonists, humans, are supposed to strive upwards, while the contriving antagonists, the devil and the demons, playing on the corruptive body, seek to bring them down.

<sup>45</sup> An interesting example of the comparison between the sweet chant of Sirens deadly for those who listen to them, and the sweet phrases of pagan philosophers (Plato and his followers) in opposition to the unembellished words of the Savior and his disciples, appears more than a century later in *Ammonias* (2.153-169), a dialogue by Zacharias of Mytilene. Further in the text, Sirens are compared to the lure of the ancients bewitching the ear with choice words and polished diction (tr. S. Gertz). The opinions of the ancients are not to be honored because of their age or their charms (just as those reasons were not enough to save Homer's poems from the harsh judgment in Plato's *Republic*). That which is false causes trouble. It is right to honor what is ancient only when it contains the truth that flourishes with time (2.467-482).

In *Symposium* (4.3.22) Homer comes up as a reference to corroborate the negative effect on fertility that willow can supposedly exercise, since he describes it as losing its fruit (ὠλεσικάρπος). A character in the *Symposium* expounds the opening image of the Psalm 136 involving the rivers of Babylon and the willows on its banks.<sup>46</sup> Homer's use of the adjective presents an ancient testimony as to the widely assumed properties of willow. The Homeric description was cited as appropriate in botanical handbooks too, since the willow sheds its fruits before they mature.<sup>47</sup> It was believed that willow extinguishes the urge to procreate in humans. This physiological effect of the plant is one of the arguments in the interpretation of the willow as a symbol of chastity in the divine Scriptures (αἱ θεῖαι γραφαί).<sup>48</sup>

Buchheit (1956: 23-24) reads more into this Homeric reference and connects with it a passage that comes up later in the *Symposium* text (9.2.7-10), in a different speech, where it is said that οἱ παλαιότεροι and the law heralded the advent of the Church prophesying (προφητεύοντες) to us its characteristics. He suggests that οἱ παλαιότεροι should be understood as *ancient poets and philosophers* although this does not fit the context.<sup>49</sup> The passage criticizes the Jews for not acknowledging the depth in the Scriptures, for not seeing the shape of the things to come in what the *law* and the *prophets* say (9.1.72-75<sup>50</sup>).

**46** Ἐν τύπῳ γὰρ τῆς παρθενίας τὴν ἰτέαν πανταχοῦ παραλαμβάνουσιν αἱ θεῖαι γραφαί, ἐπειδὴ περ τὸ ἄνθος αὐτῆς εἰς ὕδωρ ἀποτριβέν, ἐὰν ποθῆ, πᾶν ὅσον εἰς ὀχείας ἀναζεῖ καὶ ἐρεθισμοὺς κατασβέννυσιν ἔστ' ἂν εἰς ἄρδην ἀποστειώσῃ καὶ ἄγονον ἀπεργάσῃται πᾶσαν τὴν ἐπὶ παιδοποιῖαν φορὰν. ὥσπερ δὴ καὶ Ὅμηρος ἐμήνησε (just as also Homer indicated), διὰ τοῦτο καλέσας ὠλεσικάρπους τὰς ἰτέας. Other mentions of the willow in LXX (*Lev.* 23:40, *Is.* 44:4) Methodius treats earlier. The use of ὥσπερ δὴ καὶ comes up often in the work.

**47** Theophrastus, *Historia plantarum* III 1.3, cf. Rahner 1934: 247-248 for the list of other relevant comparative material. Rahner thinks that symbolism connected to the water-loving willow has to do with a quality apparent to the ordinary powers of observation" and therefore "needs no special effort of a specifically Greek imagination and no elaborate myth to call it into being" (1971: 309). In contrast, he finds the coupling of willows and chastity foreign to Scriptures, presenting it as a symbolical outgrowth of "fruit-destroying willow", a case of "arbitrary introduction of something wholly Greek into the thought of the Bible, an *eisegetis*". It remains unclear whether the willow species which indeed possess caducous features were easy to be observed, but that question seems less important than the fact that this feature was a matter noted in botanical handbooks – that is to say, it was a part of Greek botanical knowledge.

**48** The role of the subsequent reference to prophet Isaiah (Καὶ ἐν Ἡσαΐα δὲ οἱ δίκαιοι ὡς ἰτέα λέγονται φύειν ἐπὶ παραρρέον ὕδωρ.) is different, since he provides a comparison between righteous people and willow. Rahner takes "the profound mythical meaning" of Homer's willow to be unconsciously conveyed by the virtue of true poetic genius and he deems all subsequent elucidations of the willow (in very different contexts) as an attempt to explain the hidden significance of the willows growing about the portals of Hades (1971: 289). These words should not be understood too simplistically, to be sure, but Rahner's understanding of the mythical depths creates a specific analytical context which has more to do with his intent to expose what "lurks" hidden in these mythical images than with the intent of the authors whose passages he is analyzing. Without regard for his stated point of view, one might mistake reception characterized by cultural and educational influences for a kind of crypto-exegesis, as is implied by reading expressions tinted with Homeric colors presuming they present an exegesis.

**49** Οἱ γὰρ παλαιότεροι καὶ ὁ νόμος τοὺς τῆς ἐκκλησίας προεξήγγειλαν ἡμῖν προφητεύοντες χαρακτήρας. Other places in *Symposium* also do not allow παλαιότεροι to be understood as *ancient poets and philosophers*, but reflect the general use (those belonging to an older period, ancestors) made specific by individual context: 8.14.63; 8.15.14; 10.1.21 (e.g. of patriarchs and their posterity for whom the law alone was not enough to free them from ruin).

**50** Ὅθεν αἰσχυνέσθωσαν οἱ Ἰουδαῖοι τὰ βᾶθη τῶν γραφῶν μὴ συνηθημένοι καὶ πάντα σωματικά τὸν



The speech revolves around Jewish canonical texts<sup>51</sup> and the way that what is said in them relates to the Church in a prophetic manner (προφητεύοντες). In that context παλαιότεροι are simply a designation for the writers and prophets of the Old Testament, who predate the Church of the New Testament.<sup>52</sup>

Buchheit speaks of “sanctification of Homer” (1956: 26) when discussing the play on Homer’s verses by Methodius. The slightly adapted verses about the Homeric Chimera alongside Methodius’ own verses in the style and vocabulary of Homer are used to describe the devil and the Christ’s victory over him (*Symposium* 8.12.20-24). Methodius knows his Homer and uses this knowledge to tint his writings with Homeric colors as Buchheit shows (1956: 27-35). Using Homeric language here goes beyond reuse of phrases, diction echoes and allusions. In its nature his short poetical patchwork reflects the *cento* play on Homer’s verses, and the phenomenon has primarily to do with disentangling the glory of the poetic words from their original content. Even the actual Christian centos, whole works which recast Homeric verses to have them speak of biblical events or the life of Christ, can hardly be described as somehow involving the sanctification of Homer. For that matter, the centoists may even describe the original events the verses narrate as “demonic and sacrilegious”, while valuing highly the craftsmanship of the verses which they recast to speak of Christian narratives (Sandnes 2011: 187).

### Ambrose of Milan

In his treatise *De fide*, dealing with Arian misconceptions, Ambrose, one of the last Latin fathers with good knowledge of Greek,<sup>53</sup> describes heresies via comparison (*velut*) with Hydra and Scylla of the fables (I 6.46-47). He speaks of the shipwreck of faith (*naufragia fidei*), of ferocious fangs of the abominable doctrine and of the echo of the dogs<sup>54</sup> that resounds throughout the whole surroundings of the monster’s cave amid the rocks of perfidy (*perfidiae saxa*). One should pass by such an unhallowed strait having one’s ears closed. Ambrose then proceeds to cite from the Scriptures lines containing similar motifs: fencing off one’s ears<sup>55</sup> and a juxtaposition of evildoers and dogs (*ad Philippenses* 3.2), together with a quotation on why to avoid a heretic after reproof (*ad Titum* 3.10-11). Afterwards he comes back to nautical imagery concluding that we should do as good steersmen (*boni gubernatores*) and spread the sails of faith, looking to pass safely by and pursue the course of Scripture.

---

νόμον ἠγοῦμενοι καὶ τοὺς προφήτας εἰρηκέναι, ἅτε τῶν κοσμικῶν ἐφιέμενοι καὶ τὸν ἔξωθεν πλοῦτον τοῦ περὶ ψυχὴν προκρίνοντες.

**51** The lines the speaker quotes or refers to while discussing the “bare letter” approach to the Scriptures and *Leviticus* 23.39-43 come from the books of Moses, wisdom books and the prophets. Nowhere do the ancient Greek sources come up in the discussion.

**52** Essentially the syntagm οἱ παλαιότεροι καὶ ὁ νόμος corresponds to the preceding mention of *prophets and the law* as a designation for the Old Testament on the whole (BDAG 678<sup>aa</sup>; *Symposium* 10.6.16, 10.6.21), possibly also avoiding the repetition with the following προφητεύοντες (cf. Mt. 11.13: πάντες γὰρ οἱ προφήται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν).

**53** For his use of Greek models and literature see the studies collected in Nauroy 2013, for a survey of the features of his preaching and exegesis with references to specific studies see Dunkle 2016: 52-84.

**54** The Scylla was often envisioned as having canine attributes, uncertainties about her appearance stem from the description of the sound she produces in *Od.* 12.86, see *Scholias in Odysseam*, HQ μ86, V μ91.

**55** *Sirach* 28.28: *Sepi aures tuas spinis.*



The graphic quality<sup>56</sup> of poetical monsters made them a handy tool for portraying different bestial phenomena.<sup>57</sup> We see in the example above, and not for the first time, Homeric monsters used to interpret the nature of erroneous doctrines. Likewise, in another case that got more attention in scholarship, the Sirens are a tool to explain the difference between a place of suffering and the cause of suffering (*Explanatio psalmodum* XII 43.75). The starting point is the verse that concerns humans humbled by God in the 'place of affliction' (*Ps.* 43.20). Next to the *loco afflictationis* variant there exists another rendering<sup>58</sup> *loco sirenum* which Ambrose takes to be especially apt to reflect the nature of the place referred to by the prophet as the place of temptation.<sup>59</sup> Taking note of the fact that both Scripture and the pagan tradition know of Sirens, he introduces the old account of the maidens that enchanted the sailors with the pleasure of their sweet voices. Ambrose then points out that it is not because of the deadly rocks that sailors find their end there; it is because of the melodious delight. Succumbing to it makes one drop one's guard and steer one's ship towards the rocks. This distinction matters here since the bishop cautions his readers against confusing suffering in body with suffering because of the body and its nature. The incentive to sin lies not in the body, but in worldly pleasure (*saeculi uoluptas*) which causes turmoil in the body. The example of the Sirens episode is followed by that of the serene sea that can turn dangerous if the storm rages.

The theme of pleasure which enslaves and wrecks, presented in light of 'the tale colored by poetic fiction'<sup>60</sup>, appears also in Ambrose's commentaries on Luke (*Expositio Evangelii secundum Lucam*, IV 3), where Homeric colors are applied together with a few Vergilian shades.<sup>61</sup> There he makes a distinction between the old story of singing maidens and the poetic treatment of it. In the preceding passages (*Expositio* IV 1-2) the bishop paints an engaging picture portraying contemplation of the Gospel as sailing upon the high seas. Reflecting on the different aspects of a voyage, he invokes the famous route of Odysseus. His short recapitulation of the hero's return brings to the fore the Lotus eaters, the gardens of Alcinoüs and the Sirens, ending in a list of points contrasting the two seafaring experiences, that of Odysseus and that of a Christian: the sweetness of mere fruit on the one hand, the Bread that comes down from heaven on the other; instead of the herbs from Alcinoüs' garden, the mysteries of Christ are to be marvelled at; rather than turning a deaf ear, listening to Christ's voice leaves one with no fear of shipwreck. A Christian needs not tie himself with material ropes to the wooden mast like Odysseus, he needs only fasten his soul with spiritual bonds to the wood of the Cross. When Ambrose invokes the episode in a different context, he says that the Greek poet

<sup>56</sup> The description of the purpose of comparisons in *Ad Herennium* (IV 59) includes a provocation of a vivid mental picture, bringing a certain thing before one's eyes (*ante oculos ponendi*).

<sup>57</sup> See Ambrose's use of the tool in *De Tobia* 16.

<sup>58</sup> Ambrosius ascribes it to Aquila. John Chrysostom (*Expositiones in Psalmos*, 149.43) notes the same variant in Greek ἐν τόπῳ Σειρήνων, next to the more common translation is ἐν τόπῳ κακώσεως.

<sup>59</sup> On Ambrose's understanding of the psalm see Auf der Maur 1977: 131-143.

<sup>60</sup> *Figmentis enim poetis fabula coloratur*.

<sup>61</sup> See editor's notes on IV 3.13 and 3.14. The lured sailors expecting a place reminiscent of Aeneas' Italy are met with the unhallowed land mirroring the shores of fallen Troy. See also O'Connell's (1994: 175) remarks on the accord between Neoplatonists and Ambrose in their treatment of the sea.

has the wise hero escape the deadly song as if wrapped in chains of his own prudence (*quasi quibusdam prudentiae suae circumdatus vinculis*, *De fide* III 1.4). In this *De fide* passage the invocation of Odysseus serves to show that from an early age of humanity it was understood that pleasure brings utter destruction to a man, and that before the coming of Christ its lure was judged so difficult to avoid that even those more steadfast than the others could not escape it altogether.

It seems rather evident that none of these examples are concerned with interpretation of Homer or the myth per se. Moreover, Ambrose directly addresses the issue and describes his mythical comparisons as applying color<sup>62</sup> extracted from poetical fables to his argument.<sup>63</sup> He expects that those who might disapprove of his manner of speaking (*sermo*) would do so only because they are not able to find faults in (the matters of) faith he speaks of. Accordingly, his use of poetical fables falls into the category of modes of expression. It is a question of *language and style*, and a biblical style at that.<sup>64</sup> According to Ambrose, it is because of the similarity in the natures of particular things discussed, that we find poetic diction embedded in the divine Scriptures. He finds that the prophet judges it right to associate and liken the snares of Babylon – the havoc surrounding human earthly existence, to the stories of the licentiousness in the old times, like that of the Sirens.<sup>65</sup> He is explicit about poetic imagery being fiction (as mentioned above), but he considers it valuable since it reflects human experience and does so in rich colors.

### Maximus of Turin

Pépin (1981: 14) thinks that in the introductory passages of the sermon of Maximus of Turin we see the developed Christian exegesis of the *Odyssey* (*Sermo* 37.1-37). The bishop of Turin was very fond of using imagery in his sermons and the influence of Ambrose's writings on his preaching is considerable.<sup>66</sup> The topic of the sermon in which the story of Odysseus comes up is the mystery of the Cross. We have seen that Ambrose contraposes the Cross of the Lord and the wood of the mast. Maximus here takes the comparison<sup>67</sup> further. The passage is reflective of his style on the whole, since he is very prone to analogies. He builds the sermon starting from a lesser example containing the

<sup>62</sup> The color he speaks of has the sense of *ornatus*, an embellishment, see the mentioned section on the purpose of using comparisons in *Ad Herennium* IV 59.

<sup>63</sup> *De fide* III 1.3: *si quis contra licitum putat colorem disputationis eiusmodi a poeticis fabulis derivatum, et cum in fide nihil quod vituperare possit invenerit, aliquid in sermone reprehendit; agnoscat non solum sententias, sed etiam versiculos poetarum Scripturis insertos esse divinis.*

<sup>64</sup> See also *Expositio Evangelii secundum Lucam* IV 2.

<sup>65</sup> *De fide* III 1.4. He refers to *Jeremias* 27.39.

<sup>66</sup> See Weidmann 2018: 363.

<sup>67</sup> Comparison can proceed through similarity or contrast, and apart from these two the typology could involve separate types depending on how detailed or abridged was the comparative portrayal or depending on the comparanda, e.g. greater compared to the lesser or other way around. The outlining of the types varies in ancient rhetorical treatises (McCall Jr. 1969) and chapters on *synkrisis* in *progymnasmata* also deal with the subject (but comparison is part of the discussion under other headings too, *topoi*, *enkomiastion* etc.). It is generally noted that *exemplum*, to which a similar typology also applies, bears a dual semantic *voluntas*, ensuing from the fact that the meaning an example assumes when applied in a certain context goes beyond the meaning this example has on its own. The same holds true for *similitudo* as well, see Lausberg 2008: §421. Cf. Demoen 1997: 141-147.

sign of the Cross and proceeding to an example comprising an actual prophecy of what is to be completed in Christ himself. After retelling the story of the Sirens and Odysseus he opposes it, as fiction to fact, to the real event of Christ on the cross. The Odyssean image in opening lines provides two insights through comparisons. The first insight occurs through comparison with Christ's crucifixion (37.16-30). The fable is represented by the image of Odysseus on the mast facing the Sirens surrounded by his companions. The crucifixion of Christ next to the thief – whose life journey can be understood as one of a drifter and a shipwrecked man who will after many wanderings end up returning to his heavenly home – epitomizes the true event. The issue here is not one of interpreting the myth. The myth is taken to be one of salvation in the world of temptation (37.19-37), and is understood and used in its allegorical key formulated in the Pythagorean and Platonic overtones discussed above. It is this exegetical context that renders the renowned Odyssean tale of salvation suitable to serve as a backdrop to the true story of salvation, which is clearly to be seen as far more worthy of attention. If people are mesmerised by the image of Odysseus tied to the mast saving his ship from ruin, how much more should they appreciate the Lord Christ on the Cross who saved the whole human kind. The point is that, if the first as mere fiction has such fame, there is much more reasons to speak about the other.<sup>68</sup>

When the life of an individual is compared to a sea voyage it can be said that it is liable to shipwrecks and much straying off course, but yet is redeemable by the power of the Cross. On the other hand, the Church as a ship is the only vessel that cannot be wrecked. Whoever boards this collective ship, whether binding himself to the Cross or filling his ears with Scripture, has no reason to fear the sweet storm of lust; the Church cannot be led astray, and this is the second insight the bishop provides through the Odyssean image (37.30-37). He elaborates on both paradigms – sea journey standing for life and ship standing for Church<sup>69</sup> – through images of Odysseus' seafaring. What was a mast for Odysseus is the Cross for Christians, just as wax placed in the ears of Christians is Scripture. Those on board the ship of the Church have no reason to fear the Sirens that brought dread to those before Christ.

The allegorical lesson that the poetical fable is understood to contain is deemed compatible with a Christian experience of this world, and the fable itself is deemed popular and appealing. The sentiment of the time was that the audience with secular education was more prone to respond to a poetically colored address.<sup>70</sup> This is the rea-

---

**68** *Sermo* 37.16-19: *Si ergo de Vlixee illo refert fabula quod eum arboris religatio de periculo liberarit, quanto magis praedicandum est quod vere factum est, hoc est quod hodie omne genus hominum de mortis periculo crucis arbor eripuit?* See also Aelius Theon, *Progymnasmata* 108.10-13, on the argument from comparison to the lesser.

**69** *Sermo* 37.30-33: *Arbor enim quaedam in navi est crux in ecclesia, quae inter totius saeculi blanda et perniciose naufragia incolumis sola servatur. In hac ergo navi...*

**70** An explanation of a 5<sup>th</sup> c. Christian poet Sedulius about his choice to compose the Paschal song and use the allurements of verse to retell the life of Christ according to the Gospels, records the strong inclinations to delights of poetry that those with secular education sought to gratify, see *Epistola ad Macedonium* 1, tr. C. P. E. Springer (2013: 213): "...there are many for whom instruction in worldly letters is all the more attractive because of the delights of poetry and the pleasures of verse. These readers pay slighter attention to whatever they read in the way of oratorical eloquence, since they take hardly any pleasure in it; but what they see hon-

son we see the Homeric fables used in Christian rhetoric – not to reinterpret Homer, but to bring before one’s eyes a certain point of Christian teaching with the help of Homeric charms; to win the attention of the addressees and make the point stick in their mind. The bishop is not saying that the wax in the ears of Odysseus’ companions are the Scriptures, but that Christians should behave like Odysseus’ companions, and *their* wax should be Scripture.

Like many other Christian authors, Maximus does not deem it irrelevant that the mast has the features of the Cross. But this does not imply a new exegesis which would infer Christian content to the myth, no more than the mast infers that the ship is a secret bearer of Christian teaching. In a broader sense, however, both do bear a testimony of the truth which is to be read in everything that surrounds us, as we learn from another sermon of the same author (*Sermo* 38). The presence of a sign of the cross in a ship, mythical or otherwise, as in other artefacts of men and in all of God’s creation is understood to be a token of great mystery. To that extent even a sail hung on the mast is a kind of figure of the mystery of the crucifixion, as if it were Christ lifted up on the Cross (38.11-17).<sup>71</sup> Embarking on the turbulent waters and facing stormy winds while confident in the mast, figured generally as an image of the Christian experience of the world. The Odyssean fable, containing such imagery and salvation motifs, presented one of the popular ways to render this image, and that is why it is discussed as an example in an earlier sermon. But it is clearly delineated from the example showing the saving powers of the Cross from the divine Scriptures, which stems from real events, whose full significance can be seen only after they came to fruition in Christ himself (37.39-43). Although the very fact Maximus discusses it as he does acknowledges the prominence of the Odyssean salvation story, his repeated insistence on it being a fabrication (37.18; 37.40) counters the portrayal of the passages as evidence for Christian infatuation with the poet as being something more than a poet. The description of the thief on the cross by Maximus (37.25-30) bears more resemblance to the Neoplatonic Odysseus and seems more interesting with regards of Christian use of the myth than does the collating of Christ and Odysseus images. Both the thief in this interpretative paradigm and the Neoplatonic Odysseus illustrate a universal human experience.<sup>72</sup> In preceding lines the fabled hero may be taken to be a kind of figure of Christ implicitly, as is generally the case, just as the mere sail hung on the mast in another sermon (quoted above) is such a figure explicitly. Neither however implies a Christian exegesis, whether of the myth or of ships, but a Christian rhetorical use of it.

---

eyed with the allurements of verse they take up with such eagerness in their hearts that by repeating it again and again they become sure of it and store it up in the depths of their memory. So, I think that these readers’ habits should not be disregarded but handled in accordance with their established customs and nature, so that each of them should be won for God of their own will in greater accord with their own disposition.” At the beginning of the letter Sedulius assures his addressee that God is his steersman and no shipwreck has befallen him.

<sup>71</sup> *Figura enim sacramenti quaedam est velum suspensum in arbore, quasi Christus sit exaltatus in cruce...*

<sup>72</sup> Cf. O’Connell (1994: 174-196) for the fusion of images of the prodigal son, the Neoplatonic Odysseus, apostles on the stormy sea and Aeneas in Augustine, and his discussion on constraints one has to keep in mind when trying to isolate literary referents since associative thinking and “combinative logic of imagination” may not allow for a clear reconstruction of all the ingredients or layers of an image(-cluster).

## Conclusion

In cases where the productive use of Homer's imagery hinges on an allegorical understanding of the Sirens, the Christian authors work with existing pagan allegoresis. By doing so they engage in the wider intellectual discourse on the ethical, psychological or soteriological matters reflected in these interpretations for which Homer was a kind of language. In that sense, neither the poet nor his poetry were the objects of attention, but rather they were tools to win attention for those other issues under discussion. The allegorical interpretations informing the authors' use of Homeric images are the following: the Sirens as pleasure and as wily women; the sea as the material world of temptation; and Odysseus' return as the way to the divine source of life (Clement, *Protrepticus*; Methodius, *Symposion*; Ambrose, *Explanatio*; Maximus, *Sermo 37*).<sup>73</sup> In addition we find more straightforward comparisons in these examples: the Siren's song contrasted to the Logos as the New Song implicitly (Clement, *Protrepticus*) and the Siren's song contrasted to the prophets' song explicitly (Methodius, *De autexusio*); the Odysseus' voyage contrasted to the Christian voyage (Ambrose, *Expositio*); heretical doctrines compared to Odyssean beasts (*Refutatio*; Ambrose, *De fide*) and other briefer comparisons. The use of the Odyssean episodes in the passages analyzed reflects the general approach to classical literature which was not one of Christianization, but one of critical reading and extraction of the useful.<sup>74</sup> The useful in the methodological sense could be characterized as all that contributed to a better command of the language in all its functions (explanative, descriptive, expressive, persuasive etc.). The useful in terms of content was whatever one could find in non-Christian wisdom and texts (ἡ ἔξω σοφία, τὰ θύραθεν) that was in line with the Christian sources (τὰ ἡμέτερα). An interpretation that would give a myth-maker and a pagan poet the status of a Christian prophet, the status of a Christian source as oppose to "external" source of wisdom was in principle, undesirable. Crossing that line constituted a heresy, as the case with the Gnostics shows. In addition, such appropriation of Homer could not possibly escape a cultured reader and on the pagan side it would raise the charge of theft. Yet the charges from the other side that reach us suggest that the Christian appropriation of Homer made him into a poet stripped of any theological significance and, precisely because of that, safe for Christian use.<sup>75</sup> It is also worth noting here that in the centuries to come, we see that there is no confusion about the "owners" of the soul-odyssey exegesis.<sup>76</sup>

<sup>73</sup> One should keep in mind the close relation between these authors: Methodius' Odyssean imagery echoes Clement's, Maximus echoes Ambrose's use.

<sup>74</sup> *De legendis gentilium libris* by Basil of Caesarea marks the end result of the battle for the differentiation between the falsities of the content and the beautiful words of the poet. This development is surveyed in Sandnes 2009. Due to the unsettled questions concerning the place of Christian intelligentsia in the wider society and the value of classical education for a Christian way of life, early Christian writers deal more carefully with the challenges posed by *paideia* and Homer's role in it. But in time they grew content with Homer as simply the most charming of the pagan poets, even if one should not approach those charms too lightly.

<sup>75</sup> Cf. Proclus, *In Platonis Rem publicam commentarii*, I 74.1-30; Lamberton 1997: 47 ("...Christians – whose scriptural canon, along with the history of its interpretation, was a powerful stimulus to hermeneutic sophistication, were able to neutralize the theological authority of polytheist texts"); Sandnes 2009 (on p. 243 he describes Christian approaches as 'secularization of Homer').

<sup>76</sup> E.g. Eustathios of Thessalonike, *Commentarii ad Homeri Odysseam* 1389.43-48 (*ad Od.* 1.50-54). Some



Homeric pictures of rough seas, ships and shipwrecks, uncertainties of navigation, Odysseus at the mast and the ominous and enticing world around him, must have resonated with the Christian audience strongly if one has in mind the encounter of rich nautical metaphors in Greek overall tradition with the cognate ecclesiastical ship iconography<sup>77</sup> and biblical images of raging seas. Odysseus was already “polished” as the hero of virtue through many pagan interpretations and literary uses, allegorical and non-allegorical alike.<sup>78</sup> Those are all obvious reasons why a Christian audience would find the hero to be a dear paradigm of their own torments among the murky waters of this world. The discussed sense in which the *Odyssey* held true for them does not involve imputing any apprehension of Christian doctrine to Homer, nor reverence for him as a prophet or a holy man. For that matter, it does not require him to be anything more than an excellent story-teller surmounting the mythical trifles – the occupational hazards of the poetic craft – with clever perception and apt expression. The unforgettably crafted images that seem to be innately in tune with the human condition called out to all students of Homer. The Platonic interpretative key which explores the confrontation between an earthly existence and a higher sort of existence in an allegorically read *Odyssey* has, of course, a significant place in the Christian reception. However, productive reception which modulates Odyssean themes viewed through soteriological motifs and understood in general terms of resisting enslaving temptation, should not be equated with an exegesis.

The proposition common to Platonic schools of thought and Christian teaching was that earthly experience was not all there was to life and that human existence was derived from divine. The belief in a heavenly fatherland, in the point *beyond the sea*, was coupled with the belief in the possibility of reaching it by following the way of the truth and refraining from wandering off it.<sup>79</sup> The fact that different schools of thought held opposed views on many crucial issues of this general outline, should not veil the oth-

---

Byzantine scholars who notoriously introduced Christian notions in Neoplatonic allegoresis openly speak of their reworkings and display them as miraculous workings of rhetoric, which allows one to transform the content (no matter how *hideous*), to turn lies into (*our*) truth, see Psellus, *Opusculum* 42 (and Miles 2017: 82-89 on Psellus' interpretation of pagan material in general); Galenos, *Allegoriae in Homeri Iliadem* 4.1-4.

**77** The episode with Christ and apostles on the boat at the stormy sea (*Evangelium secundum Marcum* 4:35-41), the ark of salvation (*Genesis* 6.9-22) and other relevant biblical material provided the key reference points. The earliest fully developed image of the Church as the ship travelling through the sea of the world that we find in Hyppolitus (*De antichristo* 59) arises from an interpretation of the words belonging to the prophet Isaiah (18). See also New Testament images in n. 80 below. Narrative sources aside, the fact was that the mast and the yard-arm formed a cross, the symbol of victory over death for Christians. The figure of the cross was thus not only a prominent feature of a vessel but a vital one for the sailing – the victory over the sea. A ship was, for these reasons, a Christian symbol from the earliest period. See Rahner 1942, 1942/1943.

**78** See Montiglio 2011.

**79** Cf. Porphyry cited at the beginning of this paper and Gnostic and Platonic exegesis cited in Pépin 1981 with the NT notions of heavenly fatherland, the moment when the sea no more exists and the earthly existence of humans as one of strangers and sojourners, e.g. *Apocalypsis Joannis* 21.1-2 (ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν, καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι. καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ...), *ad Hebraeos* 11.13-16 (...καὶ ὁμολογήσαντες ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοί εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς· οἱ γὰρ τοιαῦτα λέγοντες ἐμφανίζουσιν ὅτι πατρίδα ἐπιζητοῦσιν. (...)) νῦν δὲ κρείττονος ὀρέγονται, τοῦτ' ἔστιν ἐπουρανίου. Cf. LXX *Paralipomenon* I, 29.15: ὅτι πάροικοι ἔσμεν ἐναντίον σου καὶ παροικοῦντες ὡς πάντες οἱ πατέρες ἡμῶν· ὡς σκιά αἱ ἡμέραι ἡμῶν ἐπὶ γῆς, καὶ οὐκ ἔστιν ὑπομονή.)



er fact that they were essentially discussing the same kind of questions in the same language, ingrained with verses sung for centuries and shaped by centuries-old discussions. Homeric images were a part of this language and their use aimed to redefine the issues they were being applied to, not the images themselves. Images used this way could however in turn exert a different influence on subsequent audiences, give rise to new links in associative thinking and explanatory endeavors or gain a new semantic value. This makes their productive use important for the question of development of an exegesis but it does not make it tantamount to an exegesis. The distinction allows for a better appreciation of the driving forces behind expositions on Homer's many depths as well as of the lingering compulsion to keep digging.

## Bibliography

### Primary Sources

Ad Herennium:

Nüßlein, T. ed. 1998. *Rhetorica ad Herennium*. Düsseldorf, Zürich.

Ambrose of Milan:

Schenkl, K. ed. 1902. *Sancti Ambrosii opera* (IV). *Expositio Evangelii secundum Lucam*. Wien.

Petschenig, M. ed. 1919. *Sancti Ambrosii opera* (VI). *Explanatio psalmodum XII*. Wien.

Faller, O. ed. 1962. *De fide*. Wien.

Clement of Alexandria:

Marcovich, M. ed. 1995. *Clementis Alexandrini Protrepticus*. Leiden, New York, Köln.

Früchtel, L., Stählin, O., Treu, U. eds. 1960, 1970. *Clemens Alexandrinus* (II, III). *Stromata*. Berlin.

Harl, M., Marrou, H.-I., Matray, C., Mondésert, C. eds. 1960, 1965, 1970. *Clément d'Alexandrie. Le pédagogue*. I-III. Paris.

Basil of Caesarea:

Boulenger, F. ed. 1935. *Saint Basile. Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres Helléniques*. Paris.

Eustathios of Thessalonike:

Stallbaum, G. ed. 1825, 1826. *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam*, Leipzig.

Cullhed, E. ed. 2016. *Commentary on Homer's Odyssey, Volume 1: On Rhapsodies A-B*. Uppsala.

John Galenos:

Flach, H. ed. 1876. *Glossen und Scholien zur hesiodischen Theogonie*. Leipzig.

Heraclitus:

Buffière, F. ed. 1962. *Héraclite. Allégories d'Homère*. Paris.

Heraclitus the Paradoxographer:

Festa, N. ed. 1902. *Palaephathi Περὶ ἀπίστων* [Mythographi Graeci 3.2]. Leipzig.

Irenaeus of Lyon:

Rousseau, A., Doutreleau, L. eds. 1969. *Irénée de Lyon. Contre les hérésies* (IV). Paris.

Maximus of Turin:

Mutzenbecher, A. ed. 1962. *Maximi episcopi Taurinensis Sermones*. Turnhout.

Methodius of Olympus:

Bonwetsch, N. ed. 1917. *Methodius von Olymp. Schriften*. Leipzig.

Debidour, V.-H., Musurillo, H. eds. 1963. *Méthode d'Olympe. Le banquet*. Paris.

Vaillant, A. ed. 1930. *Le De autexusio de Méthode d'Olympe*. Paris.

Plato:

Burnet, J. ed. 1900. *Platonis opera* (vol. 1). Oxford.

Slings, S. R. ed. 2003. *Platonis Rempublicam*. Oxford.

Porphyry:

Seminar Classics 609, State University of New York at Buffalo eds. 1969. *Porphyry. The cave of the nymphs in the Odyssey*. Buffalo.

Proclus:

Kroll, W. ed. 1901. *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii I*. Leipzig.

Michael Psellus:

Duffy, J. M. ed. 1992. *Michaelis Pselli Philosophica minora I*. Leipzig.

*Refutatio omnium haeresium:*

Litwa, M. D. ed. 2016. *Refutation of All Heresies*. Atlanta.

Marcovich, M. ed. 1986. *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*. Berlin, New York.

Sedulius:

Huemer, J. ed. 1885. *Sedulius. Opera Omnia*. Wien.

*Septuaginta:*

Rahlfs, A. eds. 1935. *Septuaginta*. Stuttgart.

*Scholia in Odyseam:*

Dindorf, W. ed. 1855 *Scholia Graeca in Homeri Odyseam*. Oxford.

Zacharias of Mytilene:

Colonna, M. M. ed. 1973. *Zacaria Scolastico. Ammonio. Introduzione, testo critico, traduzione, commentario*. Napoli.

## Secondary Sources

Alekniéné, T. 2007. "L'énigme de la « patrie » dans le Traité 1 de Plotin: héritage de l'exégèse philonienne?" *Recherches augustiniennes et patristiques* 35: 1-46.

Auf der Maur, H. 1977. *Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand*. Leiden.

BDAG: F. W. Bauer, F. W. Danker, W.F. Arndt and F. W. Gingrich, eds. 2001. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago.

Berthelot, K. 2012. "Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition." In M. Niehoff, ed. *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*. Leiden and Boston: 155-174.

Boyancé, P. 1967. "Echo des exégèses de la mythologie grecque chez Philon." In *Philon d'Alexandrie* (Lyon, 11-15 septembre 1966). Paris: 169-186.

Buchheit, V. 1956. "Homer bei Methodios von Olympos." *Rheinisches Museum für Philologie* 99/1: 17-36.

Buffière, F. 1956. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris.

Demoen, K. 1997. "A Paradigm for the Analysis of Paradigms: The Rhetorical Exemplum in Ancient and Imperial Greek Theory." *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 15/2: 128-158.

Dunkle, B. P. 2016. *Enchantment and Creed in the Hymns of Ambrose of Milan*. Oxford.

- Dillon, J. 1977. *The Middle Platonists*. London.
- Droge, A. 1989. "Homeric Exegesis among the Gnostics." In E. Livingstone, ed. *Studia Patristica* XIX. Leuven: 313-321.
- Glockmann, G. 1968. *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus*. Berlin.
- Hadot, P. 1987. "Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque." In M. Tardieu, ed. *Règles de l'interprétation*. Paris: 13-34.
- Helleman, W. E. 1995. "Penelope as Lady Philosophy." *Phoenix* 49/4: 283-302.
- Kaiser, E. 1964. "Odyssee-Szenen als Topoi." *Museum Helveticum* 21/2: 109-136; 21/4: 197-224.
- Kittel, G. and Friedrich, G. eds. 1969. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI (tr. by G. Bromiley). Grand Rapids.
- Lamberton, R. 1989. *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*. Berkeley.
- Lamberton, R. 1997. "Homer in Antiquity." In I. Morris and B. Powell, eds. *A New Companion to Homer*. Leiden, New York and Köln: 33-54.
- Litwa, M. D. 2016. *Refutation of All Heresies, Introduction*. Atlanta: xxvii-līiii.
- Lausberg, H. 2008. *Handbuch der literarischen Rhetorik*. Stuttgart.
- Lilla, S. R. C. 1971. *Clement of Alexandria: a Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford.
- McCall Jr., M. H. 1969. *Ancient Rhetorical Theories of Simile and Comparison*. Harvard.
- Miles, G. 2017. "Psellos and his Tradition." In S. Mariev, ed. *Byzantine Perspectives on Neoplatonism*. Boston and Berlin: 70-102.
- Montiglio, S. 2011. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor.
- Nauroy, G. *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale. Quatorze études*. Berne 2003.
- O'Connell, R. J. 1994. *Soundings in St. Augustine's Imagination*. New York.
- Papoutsakis, M. 2004. "Ostriches into Sirens: Towards an Understanding of a Septuagint Crux." *Journal of Jewish Studies* LV/1: 25-36.
- Patterson, L. G. 1997. *Methodius of Olympus: Divine Sovereignty, Human Freedom, and the Life of Christ*. Washington.
- Pépin, J. 1981. "The Platonic and Christian Ulysses." In D.J. O'Meara, ed. *Neoplatonism and Christian thought*. New York: 3-18, 234-239.
- Pontani, F. 2005. *Questioni omeriche: sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*. Pisa.
- Pouderon, B. 2003. "Hélène et Ulysse comme deux âmes en peine: une symbolique gnostique, platonicienne ou orphico-pythagoricienne?" *Revue des Études Grecques* 116/1: 132-151.
- Rahner, H. 1932. "Die Weide als Symbol der Keuschheit in der Antike und im Christentum." *Zeitschrift für katholische Theologie* 56: 231-253.
- Rahner, H. 1941. "Antenna Crucis I: Odysseus am Mastbaum." *Zeitschrift für katholische Theologie* 65: 123-152.
- Rahner, H. 1942. "Antenna Crucis II: Das Meer der Welt." *Zeitschrift für katholische Theologie* 66: 89-118.
- Rahner, H. 1942/1943. "Antenna Crucis III: Das Schiff aus Holz." *Zeitschrift für katholische Theologie* 66: 196-227; 67: 1-21.
- Rahner, H. 1971. *Greek Myths and Christian Mystery* (transl. of *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957, by B. Battershaw). New York.
- Sandnes, K. O. 2009. *Challenge of Homer: School, Pagan Poets and Early Christianity*. London.
- Sandnes, K. O. 2011. *The Gospel 'According to Homer and Virgil'. Cento and Canon*. Leiden and Boston.
- Schlapbach, K. 2018. *The Anatomy of Dance Discourse. Literary and Philosophical Approaches to Dance in the Later Graeco-Roman World*. Oxford.

- Sheppard, A. 1980. *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*. Göttingen.
- Šijaković, J. 2019. "A Note on Homer the Raven." *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 56: 131-142.
- Somos, R. 2016. "Plato, Numenius and Clement of Alexandria on the Divine Steersman." *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 56: 199-208.
- Springer, C. P. E. 2013. *Sedulius, The Paschal Song and Hymns*. Atlanta.
- Tochtermann, S. 1992. *Der allegorisch gedeutete Kirke-Mythos*. Frankfurt am Main.
- Weidmann, C. 2018. "Maximus of Turin. Two Preachers of the Fifth Century." In A. Dupont, S. Boodts, G. Partoens and J. Leemans, eds. *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, Audiences in the Latin West*. Leiden and Boston: 347-372.

### Јована Шијаковић Хришћанска алегореза *Oguceje*?

*Сажетак*: На основу појединих одјељака у ранохришћанским дјелима, које су издвојили и коментарисали Х. Ранер и Ж. Пепен, створен је утисак да се хришћанска алегореза *Oguceje* може јасно идентификовати у овим списима. По том суду тумачење које уноси садржај хришћанског учења у *Ogucejy* појављује се у II вијеку и развија се у појединостима кроз наредна три вијека. При томе се занемарује да било какво придавање теолошког значаја Хомеру није наилазило на одобравање међу хришћанима, чији начелни ставови према пјеснику не остављају простор за егзегетско христијанизовање епа. Добро посвједочена хомерска егзегеза код платоничара и гностика одражавала је њихове погледе на душу и њен однос према божанском. Због тога је и језик на коме се о тим питањима расправљао био прожет хомерским сликама у вријеме када су она била предмет спора међу различитим хришћанским, платоничарским и гностичким школама мишљења. Тамо гдје није посредни само уобличавање пријемчивијег израза, употреба хомерских слика код црквених отаца има за циљ да редефинише питања илустрована хомерским сликама, а не саме слике.

*Кључне ријечи*: алегореза, *Oguceja*, Климент Александријски, Св. Методије Олимписки, Св. Амброзије Милански, Св. Максим Торински, парадигма

**Adolf Martin Ritter**  
Universität Heidelberg  
adol.ritter@wts.uni-heidelberg.de

## “Sokrates und Christus“. Gedanken zum Verhältnis von Platonismus und Christentum in der Antike

Titel und Untertitel des Vortrags<sup>1</sup> haben Sie, wie ich hoffe, ausreichend „vorgewarnt“. Bewusst habe ich den Haupttitel mit An- und Ausführungszeichen versehen, um anzukündigen, dass ich keine Fortsetzung der stattlichen Reihe von Beiträgen zur Rezeptionsgeschichte des Sokrates im frühen Christentum bieten werde,<sup>1</sup> sei es des historischen oder des „platonischen“ Sokrates.<sup>2</sup> Wer anderes erwartete, hat noch die Möglichkeit, sein Missverständnis zu korrigieren und den angebrochenen Abend gewinnbringender zu nutzen! Beabsichtigt ist auch kein religionsphänomenologischer Vergleich zwischen, wie W. Jaeger, der große Klassische Philologe, es formulierte, zwei „der unvergleichlichen Gestalten der Geschichte, die Symbol geworden sind“:<sup>3</sup> Sokrates und Jesus von Nazareth; beides Männer *nullius in libri*, deren historisches Profil sich in der Hauptsache aus der „Wirkung der Wirkung“ wiedergewinnen lässt, die sie auf andere ausübten. Vielmehr geht es um die Frage, ob es – im griechischsprachigen Osten wie im lateinischsprachigen Westen des Römischen Reiches – in spätantiker Zeit eine „christliche Philosophie“ in dem Sinne gegeben habe, dass von substantiellen Beiträgen christlicher Autoren zur Philosophie zu sprechen wäre. Angesichts der Dominanz des Platonismus in der Spätantike lässt sich dieselbe Frage auch so wenden: Gab es im Ausgang der Antike eine Synthese von Platonismus und Christentum oder doch wenigstens Ansätze dazu? Das ist bekanntlich bis heute heftig umstritten. Die Entscheidung, wie diese Frage zu beantworten sei, fällt in meinen Augen an Gestalten wie Origenes und Gregor

---

\* Der Beitrag geht zurück auf eine Gastvorlesung auf Einladung des Rudolf Bultmann-Instituts für Hermeneutik der Philipps-Universität Marburg am 30. April 2019; Teile desselben sind bereits aufgenommen in den Beitrag zur Festschrift für Dorin Oancea, hg. v. A. Pătru, *Meeting God in the Other*, Zürich 2019 (*orientalia – patristica – oecumenica* 16), 245-264 („Origenes als Brückenbauer“). Diese Fassung ist Bogoljub Šijaković zu seinem 65. Geburtstag gewidmet.

1 Anders etwa A.M. Ritter, SOKRATES UND CHRISTUS – ein Brief an Herwig Görgemanns, zuerst erschienen in: Mousopoulos Stephanos (FS f. H. Görgemanns), hg. v. M. Baumbach u.a. (BKAW 2. R. 102), Heidelberg 1998, 8-19; wieder abgedr. in: A. M. Ritter, *Vom Glauben der Christen und seiner Bewährung in Denken und Handeln. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (TASHT 8), Mandelbachtal-Cambridge 2003, 46-54; hier: 51, Anm. 11.

2 Zum Verhältnis zwischen diesen beiden Aspekten s. H. Görgemanns, Sokrates in den platonischen Frühdialogen, in: *Gymnasium* 91, 1984, 135-148.

3 W. Jaeger, *Paideia*, Bd II, Berlin 1954, 49.

von Nyssa, Marius Victorinus und Augustin sowie, vielleicht, noch – angesichts seiner ganz ungewöhnlichen wirkungsgeschichtlichen Bedeutung – an dem unbekanntem Autor des *Corpus Areopagiticum*.

Es versteht sich von selbst, dass sich das Thema „Platonismus und Christentum in der Spätantike“ in einem Vortrag von zumutbarer Länge nur beispielhaft erörtern lässt. So gedenke auch ich zu verfahren. Aber ehe ich mich dem ersten Beispiel – Origenes (Ὠριγένης) –, zuwende, ist es wohl angebracht, nach diesen Vorbemerkungen wenigstens einen Moment lang auf solche Stimmen einzugehen, die von substantiellen Beiträgen christlicher Autoren zur Philosophie nichts wissen wollen und sich vehement gegen die Verbindung von Platonismus und Christentum als zentralen Topos europäischer Geschichtskonstruktion aussprechen. Dabei können „die historisch, theologisch und geschichtsphilosophisch uninformierten religionskritischen Plattitüden aus dem weltanschaulichen Lager des ‚New Atheism‘“<sup>4</sup> getrost ausgespart bleiben zugunsten gut begründeter kritischer Projekte, die es ja ohne Zweifel auch gegeben hat und gibt.<sup>5</sup> Ich muss mich erst recht hier beschränken und wähle als einziges Beispiel:

### **I. Winfried Schroeders Monographie über die „philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit“<sup>6</sup>**

Ihr Verfasser, wie alle Anwesenden wissen werden, seit langem Philosoph und Philosophiehistoriker an dieser Universität – er ist, zu meiner Freude, heute Abend selbst anwesend und gibt uns die Ehre –, (er) ist bislang vor allem als Autor und (Mit-)Herausgeber von Untersuchungen zu Problemen der europäischen Aufklärung hervorgetreten. Bereits mehrfach hat er sich im letzten Vierteljahrhundert auch zur neuzeitlichen Metaphysik und Religionskritik und verwandten Themen geäußert,<sup>7</sup> bevor er 2011, nun

**4** So, angriffslustig wie fast immer, M. Gabriel, Der Sinn der Religion, in: M. Meyer-Blanck (Hg.), Geschichte und Gott. XV. Europäischer Kongress für Theologie, Leipzig 2016 (VGWTh 44), 58-75; hier: 58. Gemeint ist primär der naturalistische Atheismus von R. Dawkins. D. Dennett, Chr. Hitchens, S. Harris u.a.; vgl. dazu etwa A. McGrath/J.C. McGrath. The Dawkins Delusions? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine, Downers Grove, IL 2007; R. Schröder, Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Freiburg u.a. 2008, bes. Kap. 1. Man könnte allerdings auch die eine oder andere Blüte einer bestimmten Spielart des Neuhumanismus dazurechnen, die in letzter Zeit mehr und mehr geradezu missionarisch auftritt und sich auf Giordano Bruno meint berufen zu können.

**5** Vgl. M. Gabriel, ebenda, mit Anm. 2. Der Verfasser nennt – zu Recht – als Beispiel K. Flasch, Warum ich kein Christ bin, München 2013; vgl. dazu etwa die Rezensionen des Politikwissenschaftlers, zuletzt Inhabers des Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung, H. Maier, (FAZ vom 26. Aug. 2013) und des Theologen J.H. Claussen (SZ vom 27. Aug. 2013). In Zuspitzung auf das Verhältnis von Platonismus und Christentum in der Antike hat in zahlreichen Beiträgen und mit allem Nachdruck eine kritische Sicht vertreten H. Dörrie; vgl. dazu meinen Forschungsbericht über „Platonismus und Christentum in der Spätantike“. ThR 49 (1984) 31-56.

**6** W. S., Athen und Jerusalem: die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit, Stuttgart-Bad Cannstadt 2011.

**7** So in der Monographie „Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts“, Stuttgart-Bad Cannstadt 1998; ferner vor allem in den Beiträgen: Jean Bodins, Colloquium Heptaplomeres‘ in der deutschen Aufklärung, in: G. Gawlick/F. Niewöhner (Hg.), Jean Bodins, Colloquium Heptaplomeres‘, Wiesbaden 1996, 121-137; ‚Weltweisheit‘. Marginalien zum Philosophiebegriff der deutschen Aufklärung in: H.P. Delfosse /H.R. Yousefi (Hg.), ‚Wer ist weise? Der gute Lehr von jedem annimmt‘ (FS f. M. Albrecht), Nordhausen 2005, 17-29; Die Wiederkehr des Verfemten. Zur



ausgeweitet auf einen großräumigen und zugleich kleingliedrigen Vergleich zwischen *zwei* durch mehrere Epochengrenzen voneinander getrennten philosophisch-theologischen Konfrontationen, Antike und Neuzeit, eine Zusammenschau vorlegte. Deren Titel greift eine von Tertullian, dem ersten bedeutenden lateinischsprachigen Autor aus dem Bereich des frühen Christentums, geprägte und berühmt gewordene Formel auf, nämlich „Athen und Jerusalem“.<sup>8</sup>

Natürlich ist jetzt überhaupt nicht daran zu denken, das Buch so eingehend vorzustellen und zu würdigen, wie es das verdiente. Mir kann es im Augenblick nur darum zu tun sein, im Gespräch mit ihm auszuloten, welche Spielräume mir beim anschließenden Versuch einer Verhältnisbestimmung von Platonismus und Christentum in der Spätantike (an ausgewählten Beispielen, wie gesagt) überhaupt zur Verfügung stehen.

Das Buch setzt sich damit auseinander, was seit jeher als identitätsstiftende Besonderheit westlich-abendländischer Kultur gilt, nämlich die ‚Synthese‘ aus antiker Philosophie und Christentum. S. bestreitet darin nicht, dass es „seit der Spätantike in mancher Hinsicht zu einer Verschmelzung dieser geistigen Welten“ tatsächlich „gekommen“ sei. „Sie war“, heißt es sogleich zu Beginn des Buches, „zwar immer wieder umstritten und nicht selten dem Einwand ausgesetzt, sie bedrohe die Integrität der göttlichen Offenbarung, doch begannen bereits die frühen Kirchenväter, christliche Glaubensinhalte mit den Mitteln philosophischer Begrifflichkeit und Theorie zu erläutern, zu verteidigen oder zu begründen. Sie schufen damit ein für die folgenden Epochen verbindliches Modell für die Nutzung des formalen Instrumentariums und der Inhalte des Platonismus, später des Aristotelismus... Die philosophische Theoriebildung wiederum vollzog sich, seit das Christentum in der Spätantike die kulturelle Hegemonie errungen hatte, auf der Grundlage strikter religiöser Vorgaben. Die ihr durch Offenbarung und Dogmatik gesetzten Grenzen blieben lange – bis in das Zeitalter Kants und in manchen Milieus weit darüber hinaus – bestehen“.<sup>9</sup> Gleichwohl, unterstreicht S., hat einzig das

---

Rezeption von Kelsos, Porphyrios und Julian in der Aufklärung, in: Aufklärung (2009) 29-50; *Pagani ante portas*: Les libertins érudits et leur contribution à la redécouverte de la pensée anti-chrétienne de l'antiquité tardive, in: M.H. Queval (Hg.), *Orthodoxie et hétérodoxie. Libertinage et religion en Europe au temps des Lumières*, Saint-Étienne 2010, 77-88.

**8** Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 7,9-13 (CChr.SL 1, 193). Die Stelle lautet: „Was also hat Athen mit Jerusalem zu schaffen (*quid ergo Athenis et Hierosolymis*)? Was die Akademie mit der Kirche, was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre (*institutio*) stammt aus der ‚Säulenhalle‘ (griech. Stoa!) Salomos, welcher selbst gelehrt hatte, dass der Herr (sc. Gott) in Herzenseinfalt zu suchen sei (vgl. Weish. 1,1). Hüte man sich vor solchen, die ein stoisches, platonisches und dialektisches (= aristotelisches) Christentum erfunden haben! Wir bedürfen seit Christus Jesus der Forscherneugierde nicht länger, noch des Untersuchens, seit wir das Evangelium besitzen (*Nobis curiositate opus non est post Christum /esum nec inquisitione post evangelium*). So wir glauben, verlangen wir über den Glauben hinaus nichts mehr. Denn das ist unser oberster Glaubensartikel, dass da nichts sei, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben hätten“. Es geht also konkret um die Philosophie *als* (im gegebenen Fall) den Mutterboden von Irrlehre. Generell ist zu beachten (was bei S. unterblieb) nicht nur, dass Tertullians philosophischer Schulsack recht gut gefüllt war, sondern dass auch sein Verhältnis zur paganen Philosophie in Wahrheit allenfalls als ambivalent bezeichnet werden kann. Es besteht „nach dem übereinstimmenden Urteil der Forschung in der ausdrücklichen Kritik antiker philosophischer Lehrmeinungen einerseits und der latenten Rezeption antiker Philosopheme zur Entwicklung einer theologischen Systematik andererseits“ (M.-A. Aris in seinem Tertullianbeitrag zum „Neuen Ueberweg“ (Antike Bd. V/1 [wie Anm. 20), § 96), 917.

**9** Schröder, I.

Christentum der antiken Philosophie einen *dauerhaften* Platz in seiner Argumentationsweise eingeräumt und so faktisch bis in die Gegenwart für seine Erhaltung gesorgt; womit das zusammenhänge, bleibt freilich in seinem Buch völlig unerörtert.

Allein, so dessen *These*: schon was uns an Christentumskritik aus der Antike (von Autoren wie Kelsos, Porphyrios, Kaiser Julian u.a.) erhalten ist, spricht eindeutig gegen die bis hin zu Hegel harmonistisch erzählte Synthese von Athen und Jerusalem. Zurecht habe infolgedessen die *Aufklärung*, wenn auch in einem komplizierten und in mancher Hinsicht erschwerten Rezeptionsvorgang, daran anknüpfen können. Zur Begründung der These stehen drei philosophisch relevante, fundamentale Dissense im Fokus der Betrachtung S.s: Glaube – Wunder – Moral.<sup>10</sup> Etwas ausführlicher formuliert, geht es für ihn beim ersten Differenzpunkt um die Frage, was eine Lehre als *wahr* auszeichne,<sup>11</sup> ob Glaubensinhalte, Dogmen *ohne Begründung* zustimmungsfähig oder gar -pflichtig sein können und Abweichungen, „Häresien“, zu tolerieren sind; der zweite Dissens betrifft die Möglichkeit einer Aufhebung der ‚Naturgesetze‘, einer Durchbrechung des Weltlaufs und, was es bedeute, wenn dies geschieht; und der dritte die Frage, was es heiße, ‚gerecht‘ zu sein, d. h. gut und richtig zu handeln. In allen diesen Punkten besteht in S.s Augen zwischen Kelsos, Porphyrios und Julian und ihren christlichen Widersachern ein unveröhnlicher Kontrast, während sich in den Argumenten der antiken wie neuzeitlichen Christentumskritiker eine zum Teil abhängige, zum Teil aber auch unabhängige Übereinstimmung ergebe. Und er lässt seine Leserinnen und Leser mehrfach wissen, dass auch das moderne Christentum des Westens aus seiner Sicht eine „Torheit“ bleibt (vgl. 1. Kor. 1,18.21.23), die Synthese aus Athen und Jerusalem eine Illusion.<sup>12</sup>

Dem Buch ist viel Gutes nachzusagen: eine profunde Kenntnis von Quellen und Sekundärliteratur – vor allem, aber nicht nur, was den bislang kaum erforschten Einfluss spätantiker Autoren auf die philosophische Religionskritik der Aufklärung betrifft. Dabei vermag S. mit etlichen Überraschungen aufzuwarten und wenig bekannte neuzeitliche Autoren zutage zu fördern. Rühmenswert an dem Buch ist ferner eine im allgemeinen unpolemisch-behutsame Vorgehens- und Redeweise, obwohl, wie erwähnt, von Anfang an kaum ein Zweifel daran aufkommen kann, dass sein Autor nicht zu den „Philosophen“ gehört, „die mit dem Christentum sympathisieren“,<sup>13</sup> was ihm selbstver-

<sup>10</sup> So sind auch die Abschnitte in dem zentralen 4. Kapitel („Die philosophisch-theologischen Dissense“) überschrieben (85-220). Voraufgehen, nach einem Einleitungskapitel („Philosophie und Christentum: die,abendländische Synthese“(1-12)), ein Kapitel über die Präsenz der antiken Christentumskritiker in der Neuzeit sowie deren Schwierigkeiten mit der (platonisch dominierten) Spätantike („Die Wiederkehr der Verfechten“ [13-69]) und ein weiteres über den wichtigen Beitrag von Kelsos, Porphyrios und Julian zur neuzeitlichen Christentumskritik in Gestalt der Bereitstellung philologisch-exegetischer Argumente gegen die Bibel („Der Angriff auf die Heilige Schrift“ [71-84 ]).

<sup>11</sup> Vgl. den Titel von Kelsos' Christenpolemik: Ἀληθῆς Λόγος („Wahre Lehre“).

<sup>12</sup> S. besonders Schröder, 229: „Wenn an der Auszeichnung des Glaubens als Heilsbedingung, der Faktizität der Auferstehung und an dem Bedeutungskern des Gnadenbegriffs festgehalten wird, ist die Replik unangemessen, das Christentum habe sich *wesentlich* weiterentwickelt und damit gegen Einwände immunisiert, die... schon in der Spätantike gerade gegen diese Doktrinen gerichtet worden waren. Sollten diese bislang stets anerkannten Kernelemente des christlichen Glaubens jedoch aufgegeben werden..., würden die genannten Einwände tatsächlich ins Leere laufen. Dann wäre allerdings auch nicht mehr zu verstehen, worin das christliche Profil einer derart transformierten Theologie bestehen könnte“.

<sup>13</sup> Vgl. Schröder, 1, Anm. 1.

ständig unbenommen bleiben muss. Endlich ist ihm meines Erachtens auch darin völlig zuzustimmen, dass von einer spannungslosen *Harmonie* zwischen Philosophie und christlicher Theologie in der Antike nun wahrlich *nicht* die Rede sein kann. Wer anders urteilt, kann sich kaum sehr intensiv auch nur mit einem der (belangvollen) antiken Christentumskritiker beschäftigt haben. Aber auch unter deren christlichen Opponenten (von Gewicht) ist mir keiner bekannt, der sich über den Ernst der Herausforderung, die Schwierigkeiten eines Brückenschlags zum paganen Platonismus Illusionen gemacht hätte.

Doch es gibt auch Anlass, Kritik zu üben und Rückfragen zu stellen. Meine wichtigste Rückfrage wäre, ob nicht bei W.S. das Historische gegenüber dem Philosophischen (in seinem Sinne) *über Gebühr* in den Hintergrund trete und, was damit einherzugehen pflegt, dass dem Erfordernis der "historischen Gerechtigkeit" kaum in ausreichendem Maße Rechnung getragen werde.<sup>14</sup> Das betrifft übrigens die Neuzeit nur unwesentlich weniger als die Antike. Denn wie anders wäre es zu erklären, dass in seiner Darstellung völlig ausgeblendet – und unverständlich – bleibt, dass, christentumsgeschichtlich betrachtet, konfessionelles Zeitalter, Pietismus und Aufklärung sich weniger als strikte Abfolge epochaler Einheiten als vielmehr „in sich plurale Lebens- und Denkwelten des 17. und 18. Jahrhunderts“ darstellen, "die in vielfältiger Wechselwirkung miteinander standen und nur in der Zusammenschau ein Gesamtbild des frühneuzeitlichen Christentums auf dem Weg in die Moderne ergeben"?<sup>15</sup> Und was die Spätantike und ihre Philosophie angeht, so bestreitet S. überhaupt nicht – wie sollte er auch! –, dass sie platonisch dominiert war, zieht daraus aber, finde ich, kaum die nötigen Konsequenzen. Man erkennt dies spätestens daran, wie er seine Auswahl der Konfliktfelder (Glauben – Wunder – Moral) begründet, auf die sich seine Untersuchung konzentriert. Leitend seien, so erklärt er rückblickend, Fragen gewesen, "die sich auf ganz bestimmte thematische Felder und Problembereiche richten, nämlich auf diejenigen, die *dem Christentum und der Philosophie gemeinsam* sind".<sup>16</sup> Doch sollte hier wirklich von der Antike die Rede sein? Falls man ein weniger distanziertes Verhältnis zu Platon und dem spätantiken Platonismus aufgebaut hat als der Marburger („Neukantianer“?) W.S. (und erst recht die Mehrzahl seiner Bezugsgrößen aus dem 17./18. Jahrhundert), so treten noch ganz andere Gemeinsamkeiten zwischen den an den antiken Debatten Beteiligten in den Blick, die

<sup>14</sup> So hält es S. beispielsweise für ausgemacht, dass etwa die Frage, ob bestimmte religiöse Lehren „rational akzeptabel sind“, "nur nach Maßgabe unserer heutigen Standards beantwortet werden" kann (222); bedenklich ist das „nur“!

<sup>15</sup> S. dazu zuletzt H.M. Kirn, *Geschichte des Christentums IV,1. Konfessionelles Zeitalter* (ThW 8.1), Stuttgart 2018 (das Zitat entstammt dem Vorwort [9] dieses 1. Teilbandes, dem ein Jahr danach ein 2., "Pietismus und Neuzeit" behandelnder Teilband folgte). S.s Interesse ist eher den „libertins érudits“ zugewandt, während man von der deutschen Aufklärung in ihrer Breite doch wohl sagen muss, dass „sie sich selbst weithin als protestantisch“ verstand „und... erkennbare Gegenliebe in der zeitgenössischen Theologie“ fand (so J. Lauster/B. Oberdorfer im Vorwort zu dem von ihnen herausgegebenen Sammelband „Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke“ [Religion in Philosophy and Theology 41], Tübingen 2009, IX).

<sup>16</sup> Schröder, 229 im Vergleich mit 11 (es sind „fundamentale Dissense, die für das Selbst- und Weltverständnis der Teilnehmer an den antiken Debatten von Bedeutung waren und es, wenn über religiöse Geltungsansprüche gestritten wird, auch heute noch sind“).

Überzeugung vor allem, dass *Philosophie ohne Metaphysik (als Frage nach dem Grund aller Dinge) ein Torso* bliebe und sie auf die Frage nach Gott schlechterdings nicht verzichten kann.<sup>17</sup> S. scheint sich nie die Frage gestellt zu haben, wie es zu erklären sei, dass, innerhalb der zweitausendjährigen gemeinsamen Geschichte, Renaissancen des Platonismus oft genug mit Höhepunkten in der Nachwirkung spätantiker christlicher Theologie zusammenfielen.<sup>18</sup> Ist das aber kein Zufall, so müsste auch bei der Beschäftigung mit der philosophischen Kritik am Christentum in der Antike *mit* in Betracht gezogen werden, und zwar viel ernsthafter, unvoreingenommener und weniger eklektisch,<sup>19</sup> als es bei S. geschieht, was christliche Glaubensdenker jener Zeit ihren paganen Gesprächspartnern entgegenzuhalten hatten.

Mit dem Gesagten will ich niemandem zu nahetreten, sondern lediglich unterstreichen, dass man – sehr guten Gewissens anderer Meinung sein kann als W.S.<sup>20</sup> Es gibt unbestreitbar, mit D. Weltecke (Konstanz, jetzt in Frankfurt/M.) zu reden, „konkurrierende Identitätserzählungen“, und zwar nicht nur „unter *Europas* Denkern“.<sup>21</sup> Das beweist zum Beispiel das anhaltende Interesse auch von Philosophen in aller Welt am Werk des Dionysius Pseudo-Areopagita, das mich immer wieder in Erstaunen versetzt.<sup>22</sup> „Es hängt“, fährt Frau Weltecke fort, „von der eigenen Position und von der verfolgten Strategie ab, welche“ der konkurrierenden Identitätserzählungen „man als erdrückend dominant bezeichnet. Unbestritten ist daher diese Beziehung zwischen Athen und Jerusalem von einiger Bedeutung, und ihre *differenzierte* Prüfung an den

---

**17** Daran hat J. Rohls zufolge Theologie die Philosophie stets zu erinnern, genau so wie „die Philosophie nicht nur in der Vergangenheit von zentraler Bedeutung für die Theologie war, sondern dies auch weiterhin sein wird, da die Übersetzung religiöser Gehalte in das Medium der Vernunft nicht als eine erledigte Aufgabe betrachtet werden kann“ (J. R., Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2002, VII); vgl. auch etwa J. Halfwassen, Gott im Denken: Warum die Philosophie auf die Frage nach Gott nicht verzichten kann, in: R. Calin u.a. (Hg.), Die Tradition der negativen Theologie in der deutschen und französischen Philosophie, Heidelberg 2018, 11-23, mit weit. Lit.

**18** Vgl. dazu etwa die wirkungsgeschichtlichen Übersichten in A. Fürst, Origenes. Grieche und Christ in römischer Zeit (Standorte in Antike und Christentum 9), Stuttgart 2017, 151-195; A.M. Ritter, Dionys vom Areopag. Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike, Tübingen 2018, bes. Kap. II.

**19** Geradezu haarsträubend eklektisch ist die Beweisführung für Intoleranz (bis hin zur Gewaltanwendung gegen Andersdenkende und -glaubende) als unausweichliche Folge des christlichen Wahrheits- und Heilsmonopols (S., 138 u.ö.), in der, neben anderen Missgriffen, Augustin die Überzeugung zugeschrieben wird, gewaltsame Einwirkung bedeute „im Falle von Heiden, die vom alten Kult nicht lassen wollten, selbstverständlich die Todesstrafe“ (S., 112); vgl. dagegen die umsichtige Erörterung des Problems (*es ist* ein ernstes Problem!) bei H. Dörries, Konstantinische Wende und Glaubensfreiheit, in: ders., Wort und Stunde, 1. Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, Göttingen 1966. 1-117, bes. 57-65.

**20** Dafür kann man sich inzwischen auf die dreibändige Darstellung der Geschichte der „Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike“ innerhalb des „Neuen Ueberweg“ (= Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike V 1-3), hg. von C. Riedweg/C. Horn/D. Wyrwa, Basel 2018) berufen, welche, von über 50 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern erarbeitet, dem Konzept entspringt, „dass mit der griechisch-römischen und der jüdisch-christlichen Philosophie nicht etwa zwei große weltanschauliche Blöcke gegeneinander abzugrenzen ... sind, sondern dass diese vielmehr von Beginn an in lebendigem Austausch miteinander stehen“ (so das Vorwort der Herausgeber, XIX).

**21** S. ihre Kurzanzeige des S.schen Buches in SZ 25.11.2011. Die Hervorhebung stammt von mir.

**22** S. meine ihm gewidmete Aufsatzsammlung (wie Anm. 18) mit weiterer Literatur.

Quellen lohnt“.<sup>23</sup> Unbeschadet dessen müsste sich eine ernstzunehmende philosophische Kritik, selbst wenn eine Verständigung über deren Ausgangsbasis und Beurteilungsmaßstäbe nur schwer zu erreichen sein sollte, befragen lassen, ob sie, wann und von wem auch immer geübt, die theologischen Begriffe von Glauben, Wunder und Moral zutreffend dargestellt oder gar hinreichend verstanden hat. Im Falle des hier zur Diskussion stehenden Buches hinterlässt die „Prüfung an den Quellen“ ernsthafte Zweifel daran.<sup>24</sup> *Wenn gewünscht, kann ich in der Diskussion gern mit Beispielen aufwarten.* Ich kann und will das aber an *dieser* Stelle nicht mehr im einzelnen ausbreiten, sondern generell nur noch so viel sagen: Gerade an Origenes ließe es sich zeigen, wie mit einer schlichten Dialektik (etwa von „Glauben“ *versus* „Verstehen“ (oder Denken), christliche Gnadenlehre *versus* menschliche Eigenaktivität<sup>25</sup> etc.) der tatsächlichen Komplexität frühchristlichen Denkens *nicht* beizukommen ist.<sup>26</sup> Freilich: „Komplexitätsreduktion“ (oder, anders gesagt: Simplifizierung) gehörte schon immer „zu den Mitteln jeder Polemik“.<sup>27</sup> Nur – *wollte* S.s Buch, falls ich den Verf. richtig verstanden habe, gewiss *keine* Polemik sein!

**23** D. Weltecke (wie Anm. 28); die Sperrung stammt wiederum von AMR.

**24** Ernsthafte Zweifel richten sich u.a. gegen die mehrfach wiederholte Auskunft, der „Sieg des Christentums“ sei ein lediglich „kontingentes historisches Ereignis“ und „ohne die Entscheidungen und den Erfolg Konstantins nicht eingetreten“ (S., 5; vgl. 6 und 223 [„reale Gewaltsamkeit, mit der das Christentum sein Heils- und Wahrheitsmonopol in der antiken Welt durchsetzte“]; zu sorgfältigerer Befragung der Quellen s. etwa A.M. Ritter, Konstantin – Theodosius – Justinian. Anmerkungen zum Bild dreier spätantiker Kaiser in der Darstellung Hermann Dörries, in: U. Heil/J. Ulrich (Hg.), Kirche und Kaiser in Antike und Spätantike (Arbeiten zur Kirchengeschichte 136), Berlin 204-224, mit weiterer Literatur. Bedenklich ist auch die kritiklose Übernahme verzerrender Urteile antiker oder auflärerischer Christentumskritiker, ohne eigene Prüfung an den Quellen, zum Beispiel dessen, dass Origenes – ausgerechnet er – das Musterbeispiel eines religiösen Fanatiklers sei (S., 63). Begründet wird das einzig mit der Überlieferung seiner Selbstkastration, deren Historizität alles andere als gesichert gelten kann (s. C. Marksches, Kastration und Magenprobleme? Einige neue Blicke auf das asketische Leben des Origenes, in: ders., Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien [Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 160], Berlin 2007, 15-34). Doch selbst wenn der Asket Origenes in jugendlichem Überschwang des Guten zu viel getan haben sollte, macht ihn das zu einem religiösen Fanatiker, geschweige denn zu einem „Musterbeispiel“ eines solchen? Die eigene Prüfung an den Quellen vermisst man schließlich auch bei den weitergereichten Urteilen antiker und neuzeitlicher Kritiker bezüglich des – angeblich – „mehr als dürftigen intellektuellen Niveaus“ von Kyrills von Alexandrien Auseinandersetzung mit Kaiser Julians *Contra Galilaeos* und seiner „unglaublichen Oberflächlichkeit“ (S., 6; vgl. 5 und 107). Nachdem demnächst – neben und nach der kritischen Edition von Kyrills voluminösen Werk *Contra Iulianum* (ed. C. Riedweg und W. Kinzig/T. Brüggemann [GCS.NF 20.21], Berlin 2016.2017) – auch eine kommentierte Übersetzungsausgabe desselben (erarbeitet von G.Huber-Rebenich/S. Rebenich/M. Schramm und A.M. Ritter) – zur Verfügung stehen wird, gibt es keine Entschuldigung mehr für derartige Oberflächlichkeiten.

**25** S., 222 („die christliche Gnadenlehre“ würde zu einer „Fundamentalrevision des Moralverständnisses“ *zwingen*). – Wie kommt es, dass Heiden und Christen in der Antike ganz anders urteilten?

**26** Origenes verweigerte sich konsequent „den üblichen Kategorisierungen mithilfe binärer Begrifflichkeiten, zum Beispiel Freiheit versus Gnade und Vorsehung, Gerechtigkeit versus Güte Gottes, Bestrafung der Sünder versus Erlösung aller Vernunftwesen“. Er „akzeptierte solche Antithesen lediglich als analytische Hilfsmittel, um im Nachdenken darüber voranzukommen, aber nicht als Lösung für die damit angezeigten Probleme. Vielmehr versuchte er stets, dem Wahrheitsgehalt beider Pole solcher Dihäresen gerecht zu werden und beide in einer Synthese zu vereinen, deren Bestandteile nicht binär antithetisch, sondern multipolar relational aufeinander bezogen sind“ (A. Fürst [wie Anm. 18]), 95).

**27** Fürst (wie Anm. 18), 152.



## II. Origenes (185-253/54) – der „frühchristliche Philosoph“?

Als solchen etikettiert – freilich ohne Fragezeichen – die m.E. gegenwärtig beste *Gesamt*darstellung von Leben und Werk des Mannes, aus der „Feder“ von A. Fürst (Münster), ihren „Helden“ gleich im ersten Satz des Vorwortes.<sup>28</sup> Im Untertitel des Buches dagegen ist – unverfänglicher – von ihm als „Grieche(n) und Christ(en) in römischer Zeit“ die Rede, woran ja nun wirklich kein Zweifel bestehen kann. Wir werden sehen, ob wir am Ende zum Ergebnis gelangen, dass auch die – Fürst entlehnte – Überschrift für diesen ersten Hauptteil meines Vortrages nicht einfach in die Irre führt, fragen aber zunächst:

### Weshalb Origenes?

Dass ich ihn als Beispiel gewählt habe, lässt sich leicht begründen. Er ist nicht nur „die überragende Gestalt der vornizänischen christlichen Theologie“.<sup>29</sup> Was vielmehr das Ausmaß der produktiven Auseinandersetzung mit der paganphilosophischen Tradition anlangt, lässt er sich m.E. unter den christlichen Theologen der Antike nur mit Augustin vergleichen. *Er* ist, mit C. Markschies zu reden, „gewissermaßen der Urahn aller wissenschaftlichen Theologie, also derjenigen Reflexion des christlichen Glaubens, der sich an zeitgenössischen Rationalitätsstandards orientiert“.<sup>30</sup> Und wiewohl „sein Denken in der Spätantike verketzert“ wurde „und seine Schriften deshalb zum größten Teil vernichtet worden sind, hat er einen Einfluss auf die Gestaltwerdung der christlich-philosophischen Theologie ausgeübt, der gar nicht überschätzt werden kann“.<sup>31</sup> Augustins Einfluss dagegen beschränkte sich zunächst, bis weit über die Antike hinaus, auf das Abendland.<sup>32</sup> Der Schwerpunkt des Christentums jedoch lag, ebenfalls über die Antike hinaus, im städte- und bevölkerungsreicheren Ostteil des römischen Reiches und in den politischen Formationen im Osten und Südosten desselben.

Aus der

### Biographie

des Mannes ist für unsere Zwecke nur zweierlei erwähnenswert: einmal, dass Origenes, zusammen mit sechs Geschwistern als Christ in einer christlichen Familie, in einem gehobenen und gebildeten Milieu, aufgewachsen, nach dem Märtyrertod des Vaters (um 202) und der Konfiszierung seines Vermögens für die nun mittellose achtköpfige Familie, als Ältester unter den Kindern, zu sorgen hatte und darum, als γραμματικὸς, zu unterrichten begann, und zwar Grammatik und Rhetorik; und was er zunächst,

<sup>28</sup> Fürst (wie Anm. 18), V; vgl. auch den Beginn der Darstellung (lf.), wo ‚nur‘ von „Verknüpfung“ (von platonischer Philosophie), einer „Verbindung“ (von Antike und Christentum) und einer „philosophisch informierten und formierten Theologie“ gesprochen wird, für die Origenes stehe.

<sup>29</sup> So M. Zambon in seinem Origenes-Paragrafen im „Neuen Ueberweg“ (wie Anm. 20 [§99]).

<sup>30</sup> C. Markschies, Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien (TU 160), Berlin-New York 2007, VII.

<sup>31</sup> Fürst (wie Anm. 30), V.

<sup>32</sup> Dem Thema des Einflusses des Origenes auf das westliche Denken (einschließlich dem Augustins) war der gesamte 11. internationale Origeneskongress von Aarhus 2013 gewidmet: s. A.-C. Jacobsen, Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought (Papers of the 11<sup>th</sup> International Origen Congress, Aarhus University, 26.-31. August 2013, Leuven u.a. 2016 (BETHL 279)).



zum Broterwerb für sich und die Seinen, auf sich nahm, dem hielt er aus Neigung und Begabung bis zu seinem Tod die Treue, anfangs, für annähernd drei Jahrzehnte (unterbrochen allerdings durch mehrere Reisen und längerdauernde Auswärtsaufenthalte), in seiner Vaterstadt Alexandrien und anschließend, für gut zwanzig Jahre, im palästinischen „Caesarea am Meer“. Seine *Schultätigkeit* weist Züge auf, die auch für die zeitgenössischen philosophischen Schulen typisch waren, obwohl hier nicht Platon, sondern die heilige Schrift Gegenstand der exegetischen Bemühungen von Lehrer und Schülern war: Der Lehrer, selbst Schüler eines namhaften Philosophen (Ammos Sakkas?),<sup>33</sup> führte ein asketisches und wirtschaftlich unabhängiges Leben;<sup>34</sup> die Hörer kamen aus unterschiedlichen Kreisen:<sup>35</sup> wenigstens einige unter ihnen hatten eine enge persönliche Beziehung zu ihrem Lehrer.<sup>36</sup> Die von ihm eingerichtete christliche Schule in Caesarea stellte gewissermaßen eine „Privatuniversität“ (Markschies)<sup>37</sup> in Verbindung mit einer ungewöhnlich reichhaltigen Bibliothek dar,<sup>38</sup> „deren Zweck nicht Mission war, sondern in der er wie in Alexandria christliche Philosophie für einen offenen Kreis von Interessierten unterrichtete“.<sup>39</sup> Das dort befolgte Unterrichtsprogramm, aus eines Schülers, Dankrede an Origenes‘ zu rekonstruieren,<sup>40</sup> umfasste die enzyklopädischen Studien, die Ethik und als Höhepunkt die Theologie. Auf diese Weise setzte Origenes eine Schultradition fort, die den Christen in Alexandrien und anderswo bereits vertraut war.

Ein zweites für uns noch wichtigeres biographisches Detail hat mit einem in der Forschung gerade in jüngster Zeit aufs intensivste diskutierten Porphyriosfragment<sup>41</sup> zu tun, des längsten überhaupt, das uns von seiner Christenpolemik *im griechischen Original* erhalten ist. Es geht um das Problem, ob der in diesem Fragment beschriebene Christ Origenes und der uns anderweitig als Verfasser zweier schulphilosophisch-, technischer‘ Abhandlungen bekannte Neuplatoniker Origenes identisch sind oder nicht. Ich kann auf diese Debatte aber leider nicht näher eingehen; denn das wäre ein Thema mindestens für einen eigenen Vortrag. Diesem Thema ist zuletzt ein ganzer Sammelband (unter dem Titel „Origenes der Christ und Origenes der Platoniker“) gewidmet;<sup>42</sup> darunter ein Beitrag von C. Riedweg (seines Zeichens Gräzist in Zürich) mit dem Titel „Das Origenes-Problem aus der Sicht eines Klassischen Philologen“. R.

<sup>33</sup> S. Euseb, Hist. eccl. 6,19,12-13

<sup>34</sup> Ebenda 6,3,8-13.

<sup>35</sup> Christen, Heiden, Juden, Häretiker: ebenda 63,13; 19,1-3; 19,11.

<sup>36</sup> Ebenda 6,3-5.

<sup>37</sup> C. Marschies, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007, 102-107.

<sup>38</sup> Vgl. Euseb., hist. eccl. 6,30.

<sup>39</sup> Fürst (wie Anm. 30), 12.

<sup>40</sup> Des Gregor Thaumaturgos Dankrede an Origenes, ed. P. Koetschau, Freiburg/Leipzig 1894.

<sup>41</sup> Euseb., hist. eccl. VI 19,1-11 = Porphyr. Adv. Christ. III, Harnack fr. 39; fr. 6F Becker; vgl. den ausführlichen Kommentar in: ders. Porphyrios, >Contra Christianos<. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen (Texte und Kommentare 52), Berlin 2016, 132-167.

<sup>42</sup> B. Bäbler/H.-G. Nesselrath (Hg.), Origenes der Christ und Origenes der Platoniker (SERAPHIM 2), Tübingen 2018

kommt darin zu dem Ergebnis: „man kann angesichts der vertrackten Situation in guten Treuen“ (für Nidhelvetier in ein verständlicheres Deutsch übersetzt heißt das: „guten Gewissens“) „sowohl für wie gegen eine Identität der beiden Origeneis plädieren. Bemerkenswert ist jedenfalls, dass sich Porphyrios, unsere wichtigste Quelle, an keiner Stelle bemüht fühlt, zwei Origeneis (und Ammonioi) zu unterscheiden. Und dass ein Christ, der ohne Unterlass Platon studiert“ – das meint ja im angegebenen, beim Kirchenhistoriker Euseb überlieferten Porphyriosfragment die Wendung *συνῆν τε γὰρ ἀεὶ τῷ Πλάτῳ* –, „und sich auch mit den Schriften der pythagoreisierenden Platoniker seiner Zeit intensiv auseinandersetzt...“, grundsätzlich dazu fähig war, philosophisch technische Traktate zu verfassen, welche die Beachtung seiner paganen Zeitgenossen gefunden haben, sollte man nicht vorschnell in Zweifel ziehen. Dies umso mehr, als die für den platonischen Origenes charakteristischen Züge der Platonauslegung aus christlicher Perspektive (als) besonders einleuchtend erscheinen“.<sup>43</sup>

Mich hat dieser Beitrag in seiner sauberen Quelleninterpretation und auf der Basis einer umfassenden Literaturkenntnis insoweit überzeugt, als die Identität der „beiden Origeneis“ (des Christen und des Platonikers O.) danach *möglich*, wenn auch nicht beweisbar ist (und bleibt); dass man jedoch dem Christen O. die beiden Traktate des Philosophen O.<sup>44</sup> überhaupt *zutrauen* kann, ist ja bezeichnend und wichtig genug. Umgekehrt stellt die Nicht-Identität, wie R. zu zeigen vermag, vor kaum minder große Probleme.

Für uns hat dies Ergebnis zur Konsequenz, dass wir gut daran tun, unserem Thema „Platonismus und Christentum in der Spätantike“ am Beispiel des Origenes weiter nachzugehen, als gäbe es das Porphyriosfragment und seine Probleme nicht. Erst danach mag sich zeigen, ob die Identität der beiden Origeneis nun an Plausibilität gewonnen hat oder nicht.

Über *das Werk* des Origenes im Moment nur so viel: In diesem – uns nur fragmentarisch erhaltenen – Œuvre lassen sich die philosophischen Beiträge nicht von den Schriften mit rein exegetisch-theologischem Interesse trennen. Es ist m.a.W. nichts mit der von Hieronymus in die Debatte geworfenen und seither gern benutzten Unterscheidung zwischen dem Bibelausleger und dem (angeblich durch zu starke Anlehnung an die zeitgenössische Philosophie korrumpierten)<sup>45</sup> Systematiker Origenes! Denn die philosophischen Fragen werden von diesem ganz überwiegend in Verbindung mit der Deutung der Bibel behandelt. Als eine der wichtigsten exegetischen Schriften voll philosophischen Gehalts hat sich gerade in jüngster Zeit die Auslegung des Johannesevangeliums herausgestellt, in deren ersten beiden Büchern Origenes anhand der Auslegung von Joh. 1,1-7, „seine Freiheitsmetaphysik in einer Tiefe und Weite“ entfaltet wird, „die noch über ihre Grundlegung in der Prinzipienschrift hinausreichte“.<sup>46</sup> Einige Schriften

<sup>43</sup> C. Riedweg, Das Origenes-Problem aus der Sicht eines Klassischen Philologen, a. Anm. 52 a.O., 13-39, Zitat 33.

<sup>44</sup> Dieser habe, heißt es bei Porphyrios in seiner *Vita Plotini* (3,30-32), nichts Schriftliches hinterlassen außer einem Traktat „Über die Dämonen“ (*Περὶ τῶν δαιμόνων*) und einem weiteren, unter Kaiser Gallienus verfassten, „Dass einziger Schöpfer der König ist“ (*Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεὺς*).

<sup>45</sup> Vgl. Epiph., haer. 64,72,9: O. ist „von der hellenischen Bildung verblendet“ worden.

<sup>46</sup> Fürst (wie Anm. 30), 31. Vgl. zu Origenes' Freiheitsmetaphysik besonders die großartige Darstellung von E. Schockenhoff, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz 1990.

sind allerdings aufgrund ihrer Form und ihres Inhalts für die Philosophiegeschichte von größerer Bedeutung: die – freilich nur fragmentarisch erhaltenen – „Teppiche“ (Στρώματα) etwa, vor allem aber *Περὶ ἀρχῶν* („Von den Prinzipien“ oder „Grundlagen“)<sup>47</sup> sowie *Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου ἀληθῆ λόγον* („Gegen des Kelsos Schrift mit dem Titel, Wahre Lehre“; meist abgekürzt zitiert: *Κατὰ Κέλσου*, *Contra Celsum*).<sup>48</sup> Ich würde darauf sehr gern näher eingehen, muss darauf jedoch aus Zeitgründen leider verzichten und sogleich übergehen zum Versuch, des O.

### Verhältnis zur Philosophie, speziell zum Platonismus

zusammenfassend zu skizzieren: In seinen – gern zitierten – *programmatischen* Aussagen über Philosophie und Philosophen wird die offenbar enge Verschränkung, wie sie zwischen Philosophie und Exegese bzw. Theologie in seiner Bibelauslegung und in seinem theologischen Denken tatsächlich anzutreffen ist, *nicht* greifbar. Er hat „wie andere christliche Theologen bestimmte philosophische Aussagen und Theorien verworfen, aber über die viel grundsätzlichere Frage, inwiefern die Denkform der Philosophen, besonders der Platoniker, sein christliches Denken beeinflusst hat, ist damit noch nichts gesagt“.<sup>49</sup>

Unbeschadet der Frage, ob Porphyrios einer irrtümlichen Identifizierung der beiden Origenis (des Christen und des neuplatonischen Philosophen [s.o.]) erlegen war, was ich mit Riedweg für nicht eben wahrscheinlich halte, wird die von ihm dem Christen O. zugeschriebene Vertrautheit mit den heidnischen Philosophen mehrfach bestätigt; und zwar trifft dies zu sowohl auf dessen Verehrer Euseb<sup>50</sup> und dessen scharfem Kritiker Hieronymus<sup>51</sup> – bei Beschreibung des von O. in den *Stromata* angewendeten Verfahrens – als auch, was von noch größerem Gewicht ist, auf direkte Weise von diesem selbst. In einem Brief nämlich verteidigt er sich gegen die Kritik, er habe sich zu viel mit heidnischer Wissenschaft und Philosophie beschäftigt, ohne seine *πολυτελεία* auch auf dem Gebiet des ‚hellenischen Wissens‘ in Abrede zu stellen. Alle diese antiken Zeugnisse über seine gründlichen Kenntnisse der Philosophie können, wie der französische Origenesforscher G. Dorival gezeigt hat, durch die Analyse seiner Werke bestätigt werden.<sup>52</sup>

Origenes lässt sich als Vertreter einer grundsätzlich vom Platonismus geprägten christlichen Philosophie bezeichnen, die im Bereich der Ethik und der Logik von

<sup>47</sup> Darauf bezieht sich die knappe Skizze von J. Lauster, *Plato noster*. Zur Bedeutung des Platonismus für das christliche Gottesverständnis. Origenes – Nikolaus von Kues – Marsilio Ficino, in: ders./B. Oberdorfer, *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke* (Religion in Philosophy and Theology 41), Tübingen 2009, 17-34, hier 18-23.

<sup>48</sup> Vgl. dazu monographisch C. Reemts, *Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus* (Hereditas 13), Bonn 1998.

<sup>49</sup> Fürst (wie Anm. 30), 82.

<sup>50</sup> Euseb., *hist. eccl.* 6,18,2-3.

<sup>51</sup> Hieron., *epist.* 70,4.

<sup>52</sup> G. Dorival *L'apport d'Origène pour la connaissance de la philosophie grecque*, in: *Origeniana Quinta...*, Leuven 1992, 189-216; ders., *Origène d'Alexandrie*, in: *Dictionnaire des philosophes antiques*, IV (2005) 807-842 (hier: 830-842)

der stoischen und peripatetischen Tradition beeinflusst war.<sup>53</sup> Das hervorstechendste Kennzeichen seiner platonischen Gesamtorientierung ist in der Tat darin zu sehen, dass er grundsätzlich annimmt, die Weltwirklichkeit bestehe aus zwei Ebenen, einer niederen Ebene der sinnlich wahrnehmbaren und einer höheren Welt von intelligibler (nur geistig erfassbaren) Ordnung, von der die niedere abhängig ist und von der sie, indem sie an ihr Anteil erhält, geordnet und geeint wird.<sup>54</sup> Mit dieser Unterscheidung ist anthropologisch auch die Überlegenheit der Seele gegenüber dem Körper verbunden.<sup>55</sup> – Nur, dass Platon trotz hochstehender Erkenntnisse *nicht* mit dem Polytheismus gebrochen hat, macht Origenes ihm, wie zahlreiche Christen und Juden vor ihm und nach ihm, zum Vorwurf.<sup>56</sup>

Den Einwänden des Kelsos hinsichtlich des geringen sprachlichen und literarischen Wertes der Bibel (was im kulturellen Rahmen der Zweiten Sophistik als schwerer Mangel galt) begegnet Origenes mit der Beobachtung, dass die heidnische Kultur trotz allem stilistischen und wissenschaftlichen Glanz nur wenigen, wenn überhaupt jemandem nütze.<sup>57</sup> Sie ist „Weisheit dieser Welt“ (1. Kor. 1,20; 3,19), sie besitzt eine gewisse Macht, aber Origenes kann vor ihr warnen mit den Worten des Kolosserbriefes: „Setz zu, dass euch niemand einfange durch Philosophie und leeren Trug“ (Kol. 2,8).<sup>58</sup>

Trotzdem anerkennt Origenes die Fähigkeit der Philosophie, Begriffe zu klären sowie als Einführung in eine tugendhafte Lebensweise und in die Kenntnis der Wahrheit zu dienen.<sup>59</sup> Wer in der menschlichen Weisheit nicht geübt sei, könne auch die göttliche nicht erreichen. Einige der Fragen, die Origenes erörterte, bekommen ihren vollen Sinn erst vor dem Hintergrund zeitgenössischer philosophischer Debatten!<sup>60</sup>

Nach allem ist nicht verwunderlich, dass das von Origenes verfolgte Bildungsideal demjenigen der zeitgenössischen Philosophenschulen sehr ähnlich ist. Es wird am

---

**53** H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin, Leipzig 1932; J. S. O’Leary, *Christianisme et philosophie chez Origène*, Paris 2011; R. M. Berchman, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, Chico CA 1984, 113-164, deuten ihn im Rahmen der mittelplatonischen Tradition; für eine neuplatonische Orientierung von Origenes’ Denken: Ch. Hengstermann, *The Neoplatonism of Origen in the First Two Books of His Commentary on John*, in: *Origeniana Decima. Origen as Writer*, ed. by S. Kaczmarek, H. Pietras, Leuven 2011, 75-87: 86-87; A. Fürst, *Origenes (185–254)*, in: *RAC* 26, 2014, 460-567: 561 ff.

**54** Princ. 1,1,7; Comm. in loh. 1,26,167\_

**55** Princ. 3,4,1; 4,2,7; Cels. 7,38; vgl. hierzu J. Pépin, *Idées grecques sur l’homme et sur Dieu*, Paris 1971, 178-203.

**56** Cels. 6,4.

**57** Cels. 6,1-3; Comm. in Rm. 9,2.

**58** Cels. prol. 5

**59** Hom. in Gen. 6,2; 14,3.

**60** Die Frage z.B. ob die vernünftige Seele so tief herabsinken kann, dass sie sich in einem Tier verkörpert, geht aus einer Deutung einschlägiger Stellen aus Platons *Phaidon* (81e-82a) und *Timaios* (42c) hervor. Origenes lehnt diese Hypothese ab (Cels. 8,30), sie könne aber erklären, warum auch die Bibel einen Zusammenhang zwischen bestimmten Tieren (dem Drachen, dem Leviathan) und dem Teufel herstellt. Fragen wie die, ob die Materie ein ungeschaffenes Prinzip sei oder ob sie von Gott geschaffen wurde (Princ. 1,3,3; 2,1,4), oder die, ob das Weltall ewig sei oder nicht, stellte man sowohl in den Philosophenschulen bei der Erörterung der platonischen Prinzipienlehre als auch bei jüdisch-christlichen Bibelauslegern, wenn sie die Erzählung von der Welterschaffung in schöpferischer Auseinandersetzung mit Platons *Timaios* deuteten (Gen. 1-2; vgl. C. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie* [STAC 56], Tübingen 2009, 224-228).

deutlichsten im Hohelied-Kommentar beschrieben.<sup>61</sup> Hier deutet Origenes die Folge der drei Salomon zugeschriebenen Bücher: Sprüche, Prediger und Hohelied, als einen aufsteigenden Weg zur geistigen Vervollkommnung entsprechend der Abfolge der drei kanonischen philosophischen Disziplinen Ethik – Physik – Theologie. So macht er Salomon gewissermaßen zum Urheber des in den kaiserzeitlichen Philosophenschulen üblichen Bildungsplans. Das in Caesarea praktizierte Curriculum entspricht, soweit es rekonstruiert werden kann, diesem Konzept weitgehend (s. *Handout*, Text 3).<sup>62</sup> Den Höhepunkt des Lehrgangs bildete dort die Theologie, die Origenes anhand von philosophischen Werken und dem Studium der Bibel lehrte. Letzteres ist die bedeutendste *Neuerung* gegenüber der philosophischen Schulpraxis.

Für den Erwerb von Wissen über Gott sind die Philosophen mithin keine *selbständige* Quelle mehr; eine vollständige Kenntnis der *Theologie* könne nur durch die biblische Offenbarung erlangt werden. So wird die Philosophie scheinbar auf ein ‚Hilfsmittel‘ reduziert, das im Dienst einer Wahrheit steht, deren Ursprung außerhalb der ‚hellenischen‘ Tradition liegt. Origenes sagt es ausdrücklich, die Philosophie sei im Blick auf das Christentum ebenso *συνέριθος* („Gehilfin“), wie die „enzyklopädischen Fächer“ (von der Geometrie bis zur Astronomie) im Verhältnis zur Philosophie selbst.<sup>63</sup> Wäre sie *unentbehrlich* zur Erkenntnis und zum Empfang der Wahrheit aus Gottes Offenbarung, so hätte der Heiland, findet er, schwerlich ausgerechnet Fischer und Zöllner zu Aposteln erwählt!<sup>64</sup> Der fortgeschrittene Christ allerdings und der zur Verteidigung des Christentums gegen Angriffe von außen Berufene *müsse* sie studieren, um den Sinn und die zugrunde liegenden Strukturen und Prinzipien der Offenbarung gedanklich zu durchdringen.<sup>65</sup> Die Bibel verwehre dies keineswegs; sie verbiete auch nicht den Gebrauch der Dialektik,<sup>66</sup> wengleich die bei weitem wirksamsten Argumente zum Erweis der Wahrheit des Evangeliums nicht mit Hilfe der Dialektik geführt würden. Es seien vielmehr die Beweise „des Geistes und der Kraft“ (1. Kor. 2,4), und d.h. nach Origenes: die in der Schrift bezeugten außerordentlichen Wunder, die erfüllten Weissagungen, endlich auch die wunderbare Ausbreitung der Kirche unerachtet eines machtvollen Vorurteils gegen sie.<sup>67</sup>

Allein, man wird sich durch den betonten „Bibilizismus“ des Origenes und sein scheinbar rein *instrumentelles* Verhältnis zur Philosophie nicht in die Irre führen lassen dürfen. Sieht man näher zu, so erweist er sich als viel stärker von der zeitgenössischen Philosophie abhängig, als seine betonten Distanzierungen erwarten lassen. So

<sup>61</sup> Comm. in Cant. prol. 76,4-15.

<sup>62</sup> Vgl. die „Dankrede“, vennutlich des Gregorios Thaumaturgos (wie o., Anm. 39). Hiernach folgten auf das Studium der Logik und Dialektik (Kap. 7) das der „Physik“, Geometrie und Astronomie (Kap. 8), der Ethik, verbunden mit praktischer Ausübung der Tugend (Kap. 9-12) und von da aus über die Metaphysik als die Frage nach dem „Grund aller Dinge“, zu der eine ausgedehnte Lektüre der „alten Philosophen und Dichter“ (mit Ausnahme „atheistischer“ Schriften) als Hinführung diente (Kap. 13,14) das Studium der Theologie und die Erforschung der Bibel (Kap. 15).

<sup>63</sup> Orig., epist. ad Gregor. 1.

<sup>64</sup> Cels. I 62.

<sup>65</sup> Ebd. VI 14.

<sup>66</sup> Ebd. VI 7f. Vgl. m. 1 13; III 47f.

<sup>67</sup> Ebd. 1 2.

gewinnt auch das von Euseb aufbewahrte Zeugnis des Porphyrios an Glaubwürdigkeit, welcher in seiner Polemik „Gegen die Christen“ Origenes vorwarf, er, der einstige Ammoniosschüler, sei hinsichtlich seiner (theoretischen) Ansichten „über die Welt des Seienden und das Göttliche“ Hellene geblieben (oder habe sich als Hellene ausgegeben [ἐλληνίζων]); denn er habe hellenische Gedanken den fremden Mythen (der Bibel) untergeschoben. Dazu passt schließlich die Weise, wie er sich in *Contra Celsum* mit der Polemik des Kelsos wider das Christentum auseinandersetzt. Insoweit erweist er sich darin als ein adäquater Gegner des Kelsos, als es die Widerlegung zahlreicher exegetisch-historischer Details betrifft. Bis zu einer gewissen Höhe erhebt er sich ferner da, wo er sich etwa gegenüber dem Vorwurf, die Christen besäßen weder den wahren Logos, noch den wahren Nomos, sie lösten sich vielmehr aus dem kulturellen Kontext der damaligen Welt, wie viele, Juden und Christen vor ihm, auf die Priorität der mosaischen Überlieferung beruft oder wo er mit der geschichtslosen Logosphilosophie der Platoniker scharf ins Gericht geht, welche zudem kein allen darum Bemühten erreichbares Heil aufzuzeigen vermöge. Wo die Rede auf diesen Punkt kommt, wird Origenes grundsätzlich und leidenschaftlich und atmet seine Diktion in der Tat Geist vom Geiste dessen, den da „jammerte“, da er „die Menge“ (τοὺς ὄχλους [Mt. 9,36 parr.]) sah.<sup>68</sup> Was jedoch das Zentrum der platonischen Philosophie des Kelsos anlangt, so nimmt er an keiner einzigen Stelle „den Ball auf, den Kelsos wirft“. Kein einziges der platonischen Grunddogmata greift er auf, „um es zu diskutieren oder es mit Begründung abzulehnen“,<sup>69</sup> und zwar wohl nicht aus geistigem Unvermögen oder mangelnder philosophischer Schulung; eher deshalb, weil er sich in diesem Bereich zu grundsätzlichem Widerspruch *nicht* herausgefordert fühlt.<sup>70</sup> Jedenfalls kann er beispielsweise in seinen wohl nur wenig älteren Homilien über das Buch Genesis (hom. in Genes. 14,3) in aller Offenheit erklären:

„Viele Philosophen [darunter, nach Meinung vieler mittelplatonischer Interpreten, auch Platon] schreiben, dass es einen Gott gebe, welcher das All erschuf. Darin stimmen sie mit dem Gesetz Gottes (sc. mit der Schöpfungsgeschichte des AT) überein. Einige haben überdies hinzugefügt, dass Gott alle Dinge durch sein WORT (*verbum*, griech. λόγος) erschaffen habe und (fernerhin) lenke und es sein Logos sei, durch den alle Dinge geleitet würden. Darin stimmen ihre Äußerungen nicht nur mit dem Gesetz, sondern auch mit den Evangelien überein. Ferner denken, was Ethik und das Verständnis der natürlichen Dinge (*moralis... et physica, quae dicitur philosophia*) betrifft, fast alle so wie wir (Christen). Dagegen befinden sie sich im Widerspruch zu uns, wenn sie (wie die Epikureer sowie, nach Meinung seiner Gegner, auch Aristoteles) leugnen, dass sich Gott um die Sterblichen kümmere und sich seine Vorsehung auch auf den sublunaren Bereich erstrecke. Sie sind mit uns uneins, wenn sie (wie die Stoiker) sich einbilden, die Macht der Gestirne bestimme die Lebensläufe; wenn sie die Materie (bzw. die materielle Welt) als gleichewig mit Gott ansehen und meinen, d(ies)er Kosmos komme niemals zu einem Ende“.

<sup>68</sup> C. Cels. 1 9 u.ö.

<sup>69</sup> H. Doerrrie, *Platonica minora*, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, auf Grund von Origenes, c. *Celsum* 7,42ff., (1967) wieder abgedr. in: ders., *Platonica minora* (Studia et Testimonia Antiqua 8), München 229-262; hier: 256.

<sup>70</sup> Anders Doerrrie a.a.O.



### III. „Dionys vom Areopag“

Nach Apostelgeschichte 17, 34 hat der Apostel Paulus zu Athen mit seiner Areopagrede – zusammen mit wenigen anderen (τινὲς ... ἄτεροι), darunter eine Frau namens Damaris – auch einen gewissen Dionysios mit dem Beinamen „der Areopagit“ (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης) von der Wahrheit des von ihm Verkündeten zu überzeugen vermocht und so „bekehrt“. Unter dessen Namen ist, seit dem 3. Jahrzehnt des 6. Jh. ein Schriftencorpus bekannt geworden, dessen Verfasser tatsächlich „Dionysios“ geheißen haben *mag*;<sup>71</sup> feststeht aber nur, dass er durch Einfügung „zeitgeschichtlichen“ Details den Eindruck erweckt (und wohl auch zu erwecken sucht), als sei er ein Zeitgenosse der Apostel. Erstaunlich schnell setzte sich dann dessen Identifizierung mit dem „bekanntem“ Areopagiten durch und blieb bis zur Renaissance i.w. unangefochten. Sie verschaffte dem „areopagitischen“ Schrifttum ein quasi-apostolisches Ansehen, besonders im Abendland und im christlichen Orient. Zumal am Vorabend der Reformation, im Umkreis von Renaissance und Humanismus, ist es dermaßen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt, dass man damals Griechisch lernte, nicht um das Neue Testament, sondern um „Dionys“ im Urtext zu verstehen!

Es ist in unserer Spätzeit vor allem die „apophatische“, d.h. die bis ins Extrem getriebene „negative Theologie“, die an „Dionys“ fasziniert, während die Jahrhunderte zuvor sich in erster Linie für seine Lehren über den Aufbau des Alls und den Verkehr zwischen oben und unten sowie seine Lehre von den Engelshierarchien interessierten. Zu diesen drei Aspekten habe ich im Anhang drei überschaubare Textkomplexe (fast nur in Übersetzung, dafür aber mit wenigen erklärenden Anmerkungen versehen) dargeboten, über die sich gut und gern ein Gespräch führen ließe. Um es in Gang zu bringen, mögen ein paar Hintergrundinformationen und Denkanstöße dienlich sein; sie müssen aber auch – aus Raumgründen – genügen.

Erster Impuls: Ich sprach eingangs, wie wohl erinnerlich, von einer „ganz ungewöhnlichen wirkungsgeschichtlichen Bedeutung“, zu der der unbekannte Autor des Corpus bald nach dessen Bekanntwerden gelangte, selbst wenn man ihn mit Origenes vergleicht. Es stellt sich die Frage: Wie ist sie zu erklären? Gewiss *nicht zuletzt* aus mehrfachen Identifizierungen des Verfassers. Den Anfang machte die wichtigste von allen, nämlich die Identifizierung mit dem von Paulus bekehrten „Dionys vom Areopag“. Es war das ein Vorgang von enormer Bedeutung. Denn danach hatte es den Anschein, als spräche da einer, kaum überhörbar, „in der Weise eines Platonikers“ (*more Platonic*), und er beanspruchte doch, Christ und sogar Zeitgenosse der Apostel zu sein! Weitere Identifizierungen folgten (mit dem 1. Bischof von Athen und sogar mit dem Märtyrerbischof und Missionar D. von Paris, Mitte des 3. Jahrhunderts!). Allein, dass sein – uns wohl vollständig, und zwar im griechischen Original, erhaltenes – Schrifttum (aus vier unterschiedlich umfangreichen Traktaten und 10 Briefen) alle Widrigkeiten unbes-

<sup>71</sup> Im Textcorpus selbst, im Unterschied zu den überlieferten, meist sekundären Traktattiteln und -untertiteln, taucht der Name „Dionys“ ein einziges Mal auf (ep. 73; 170, 4 Ritter); dabei kann es sich in der Tat um eine „Selbstzuweisung“ des Autors handeln (vgl. B.-R. Suchla, Dionysius Areopagita. Das überfließend Eine, in: W. Geerlings [Hg.], Theologen der christlichen Antike, Darmstadt 2002, 202). Genau so gut könnte es aber auch sein, „dass auch das ‚Dionys‘ zur vom Autor gewählten Fiktion gehört“ (A.M. Ritter, Dionys vom Areopag, Tübingen 2018, X, Anm. 7).

chadet überstand, dürfte hauptsächlich dem Umstand zuzuschreiben sein, dass es historisch wirksam geworden ist ausschließlich in Begleitung eines Kommentarwerkes aus Prolog(en) und Scholien (meist kurzen Wort- und Sacherklärungen), die darauf abzielten, etwaigen Zweifeln an der Identität des Verfassers und dessen „Rechtgläubigkeit“, vor allem aber dem möglichen Vorwurf, es handle sich bei seinem Schrifttum um ‚heidnische‘ Philosophie, den Boden zu entziehen.

Zweiter Impuls. Verglichen mit dem Werk des Origenes hat das *Corpus Areopagiticum* einen völlig anderen geistesgeschichtlichen Hintergrund. Nicht länger Plato und der Mittelplatonismus sind das wichtigste philosophische Gegenüber. Sondern es kann seit langem als gesichert gelten, dass es die Kenntnis der Philosophie des Proklos (gest. 485), des „Scholastikers“ des Neuplatonismus, voraussetzt; ja, sein Verfasser muss sogar noch mit Damaskios (gest. nach 538), dem letzten Haupt der platonischen Schule zu Athen, in Berührung gekommen sein und sozusagen noch eine „last minute acquisition“ der 529 geschlossenen Athener Akademie aufgeschnappt und verarbeitet haben.

Drittens: Grundlegend gewandelt hatte sich mittlerweile erst recht die politisch-gesellschaftliche Lage, in der sich Platonismus und Christentum, ungefähr 300 Jahre nach Origenes und 200 Jahre nach Konstantin, befanden. Es war die Zeit, die für den Platonismus gefährlich zu werden drohte, zumal, wenn sich maßgebliche seiner Vertreter weiterhin der (von P. de Labriolle eindrucksvoll beschriebenen) „heidnischen Reaktion“<sup>72</sup> gegen die sog. „konstantinische Wende“ in der römischen Religionspolitik verschrieben.<sup>73</sup> Woher der Wind nun wehte, zeigt folgender Auszug aus dem *Codex Iustinianus* (der maßgeblichen Kodifizierung des römischen Rechts):

„Mittels vorliegenden Gesetzes geben wir im übrigen allen kund, dass in Zukunft jene, die Christen und der heiligen und heilbringenden Taufe irgendwann gewürdigt worden sind, schlimmsten Strafen unterliegen, falls sie offenkundig weiterhin am Irrtum der Hellenen festhalten“ (*Cod.Iust.* 1, 11, 10 Krüger).

Indem also, von „allerhöchster“ (kaiserlicher) Seite, dem Festhalten (n.b. von getauften Christen!) am Irrtum der „Hellenen“ die Todesstrafe angedroht wurde, musste auch das Unternehmen des Ps.-Areopagiten selbst, welcher sich ohne Zweifel weiter als irgend ein anderer christlicher Theologe seiner Zeit auf den Neuplatonismus eingelassen hatte, als gefährdet gelten. Umso bemerkenswerter, dass sich das Bemühen des Verfassers um einen Brückenbau zum Platonismus, seine „Apologetik“ also, mit einer ausgeprägten *Irenik* verbindet, wie vor allem zwei Briefe (6 und 7) belegen.<sup>74</sup> Und es drängt

<sup>72</sup> Vgl. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris (1934) <sup>1950</sup> (NA 2005), *passim*, sowie zu dem situationellen Zusammenhang der dionysianischen Irenik und Apologetik vor allem B. R. Suchla, *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt*, Göttingen 1995 (NAWG.PH 1995,1).

<sup>73</sup> Dass sich das entschiedene Antichristentum des Proklos auch biographisch begreifen und begründen lässt, hat jüngst E. Watts in seinem Beitrag zu D. D. Butorac/D. A. Layne (Hg.), *Proclus and his legacy*, Berlin 2017 (*Millennium Studies* 65), 137–143, an der Karriere des Vaters aufzeigen können („The Lycians are coming: The career of Patricius, the Father of Proclus“). – Als eine der wenigen Stellen, an denen Proklos die Christen ausdrücklich kritisiert, ohne sie freilich beim Namen zu nennen, wird man mit I. Tanaseanu-Döbler, *Liebe, Licht und Theologie. Zur Erkenntnis des höchsten Gottes beim Neuplatoniker Proklos*, in: R. Feldmeier/M. Winet (Hgg.), *Gottesgedanken. Erkenntnis, Eschatologie und Ethik in Religionen der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Tübingen 2016, 40f., Proklos, *in Alcib.*, 264f. ansehen können.

<sup>74</sup> DA, ep. 6. 7 (164, 1–170, 8 Ritter), adressiert an einen Presbyter („Priester“) bzw. einen Bischof („Hierarchen“).

sich auf, auch dieses Anliegen, das des respektvollen Umgangs mit anderen Religionen oder Weltanschauungen, mit der Tatsache in Verbindung zu bringen, dass unter Justinian I. (527–565), dem intolerantesten unter allen spätantiken Kaisern, der bereits das Heft in der Hand hielt, bevor er selbst den Kaiserthron bestieg, die ‚Heiden‘-Verfolgung seitens des ‚christlich‘ gewordenen Römischen Reiches ihren Höhepunkt erreichte.<sup>75</sup>

Viertens: Was hat es zu bedeuten, dass spätestens seit 1895<sup>76</sup> kein mit Vernunft (ausreichend) Begabter mehr bezweifeln kann, dass „Dionys vom Areopag“ (Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης) ein Pseudonym ist und unser Autor nicht der Zeit der Apostel, sondern der um 500 n.Chr. angehört? Antwort: Nichts. Vielmehr scheint er sich mit seinen – wie gesagt, wohl vollständig, im griechischen Original, erhaltenen – Schriften heutzutage sogar vermehrter Aufmerksamkeit zu erfreuen, unter theologisch wie philosophisch Interessierten in aller Welt. *Und das muss ja seine Gründe haben!* Es lohnt sich offenbar, sich mit seiner – auf Verständigung bedachten – Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Neuplatonismus näher zu befassen. Für die philosophische Interpretation des (Pseudo-) Areopagiten im Horizont des Neuplatonismus waren in jüngerer Zeit – unter deutschsprachigen Autoren – vor allem die Arbeiten des inzwischen verstorbenen W. Beierwaltes maßgebend.<sup>77</sup> In seinen Spuren haben *unter anderem* mein Heidelberger Kollege J. Halfwassen sowie etliche Teilnehmer am internationalen Prokloskongress von Istanbul 2012, aus Anlass der 1600. Wiederkehr des Geburtstages des „Lykiers“ oder „Diadochen“,<sup>78</sup> nachzuweisen versucht, dass sich „Dionys“, der seinen „Proklos“ ständig im Blick, vielleicht sogar zur Hand hatte,<sup>79</sup> nicht in einen Philosophen à la Proklos „verkleidet“, ihn auch nicht einfach abgekupfert, sondern sich produktiv mit ihm auseinandergesetzt hat, mit Ergebnissen, die auch philosophisch ernstgenommen zu werden verdienen.<sup>80</sup> Ob der Versuch *in allem* als gelungen bezeichnet werden

**75** Vgl. dazu etwa den Artikel „Heidenverfolgung“ von K. L. Noethlichs, RAC 13 (1986), 1149–1190 (Lit.).

**76** In diesem Jahr publizierten H. Koch (Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften, ThQ 77 [1895] 353–420; Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen, Philologus 54 [1895] 438–454) und J. Stiglmayr (Das Aufkommen der pseudo-dionysianischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649, Feldkirch 1894/1895; Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel, HJ 16 [1895] 253–273, 721–748) ihre unabhängig von einander gewonnenen Forschungsergebnisse, mit dem Resultat einer nachweisbaren Abhängigkeit des DA von Proklos.

**77** Vgl. etwa: Identität und Differenz, Frankfurt/M. 1980, 49–56; Denken des Einen, ebenda 1985, 147–154, 211–216, 314ff.; Platonismus im Christentum, ebenda (1998) 3. erw. Aufl. 2014, 44–84, 229–247.

**78** Die Akten erschienen, hg. v. D. D. Butorac/D. A. Layne, unter dem Titel „Proclus and his legacy“, Berlin 2017 (Millennium Studies 65); darin allein 9 Studien zum Thema „Ps.-Dionysius, Byzantium and the Christian Inheritance of Proclus“.

**79** S. Ritter, Dionys vom Areopag (wie Anm. 18), 82, Anm. 41.

**80** Ein einziges Beispiel: J. Halfwassen, für den DA der „bedeutendste christliche Platoniker der Spätantike“ ist (J. H., Wie rational kann die Rede vom Absoluten sein?, in: ders., Auf den Spuren des Einen. Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte, Tübingen 2015, Kap. XVI; wieder abgedr. in: M. Mühlhng (Hg.), Rationalität im Gespräch – Rationality in Conversation. Philosophische und theologische Perspektiven – Philosophical and Theological Perspectives [Marburger Theologische Studien 126], Leipzig 2016, 23–29; hier: 23), hat ausgehend von einer Wendung in CH IV, 1 (= *Handout* Text 5a, Anfang: τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἔστιν ἢ ὑπερούσιος θεότης), gezeigt, dass unser Autor mit der Zulassung des Widerspruchs in doppelter Form (dass hinsichtlich des übergöttlichen Einen Bejahung und Verneinung zugleich gelten und nicht gelten [vgl. MTh I, 2]) nicht Proklos, sondern Plotin folgt, und zwar wahrscheinlich unter dem Einfluss verlorenen

kann, habe ich nicht zu entscheiden. Ich bin ja kein Philosoph, sondern nur – ein einfacher Kirchenhistoriker!

Fünftens und letztens: Als ein solcher übersehe und leugne ich nicht, anders als andere (Philosophen wie Theologen), Brüche und Fragwürdigkeiten in der Umsetzung des „apologetischen“ Programms des unbekanntes Autors, wie es allein schon in der – von ihm zwar nicht selbst und ausdrücklich vollzogenen, aber doch äußerst nahegelegten – Wahl des Pseudonyms „Dionys vom Areopag“ (als der 1. Identifizierung) umrisshaft erkennbar wird. Dadurch rückten er und sein Werk so dicht wie nur möglich an Paulus und die Situation seiner Areopagrede heran. Wenn nun Paulus den „unbekannten Gott“ (ἄγνωστος θεός) der Athener, und das heißt zugleich: den Gott Platons (und seines treuen Bewahrers Proklos, dessen Hauptwerk den stolzen Titel „Platonische Theologie“ trägt<sup>81</sup>) als den Gott der Christen identifizierte, indem er formulierte: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, *das* verkünde ich euch“ (ὁ οὖν ἀγνοοῦντες, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλω ὑμῖν [Act 17, 23]), habe dann nicht sein getreuer Schüler „Dionys“ das Recht, ja die Pflicht, in seiner Situation das Gleiche zu tun? An keinem geringeren Maßstab will der Autor offensichtlich gemessen werden.

Mir aber erschiene es als unangemessen, „ausschließlich oder auch nur in erster Linie Kritikwürdiges zu benennen, Defizite bei DA aufzulisten. Vielmehr gelte es, zunächst einmal dessen bedeutende geschichtliche Leistung anzuerkennen. Durch seine ‚Verchristlichung‘, weniger eine eigentlich so zu nennende ‚Transformation‘ platonischen Denkens nämlich hat er dessen Weiterwirken innerhalb des Christentums mit verursacht und gerade auch mit seinen Brüchen und Widerständigkeiten die christliche Philosophie und Theologie lange Zeit in Bewegung gehalten, nicht zuletzt dadurch, dass er für fast ein Jahrtausend abendländischer Philosophie- und Theologiegeschichte eine quasi-apostolische Autorität in die Waagschale zu werfen hatte oder doch zu haben schien.

Doch nicht nur ein historisches Verdienst dürfte DA für sich in Anspruch nehmen können“.<sup>82</sup> Mir imponiert vielmehr außerordentlich, dass er in einer Zeit, in der es für Nichtchristen und „Häretiker“ (Nichtrechtgläubige im Sinne des *mainstream*) gefährlich werden konnte, für Toleranz eintrat und sagen konnte: „Halte nicht das für einen Sieg, ehrwürdiger (angeredet ein Presbyter namens) Sopater, eine Religion oder eine Anschauung, die dein Missfallen erregt, in den Schmutz zu ziehen (τὸ εἰς θρῆσκείαν ἢ δόξαν ὑβρίσαι μὴ ἀγαθὴν φαινομένην). Und glaube ja nicht, wenn du sie in überlegener Manier ihres Irrtums überführen wirst, dann schlage das bereits für die Sache des

---

neuplatonischen Kommentars zum platonischen *Parmenides*. Jedenfalls konnte DA auf neuplatonische Theorien zurückgreifen. Und durch die Einschränkung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruch sowie den Zusammenfall, die „Koinzidenz der Gegensätze und Widersprüche, im unendlichen Einen aber weist er voraus auf Johannes Eriugena und Nikolaus von Kues, die Plotin nicht kannten und dieses Motiv von Dionysius bezogen. Von Cusanus aber gelangte der Gedanke der Koinzidenz der Gegensätze und Widersprüche, die der Verstand nicht denken kann, ohne zugrunde zu gehen, die aber das Wesen des Geistes ausmacht, auf dem Weg über Giordano Bruno und Hamann zu Hegel, der Cusanus nicht kannte (wohl aber Plotin, Dionysius und Eriugena)“ (Halfwassen, 29).

<sup>81</sup> Vgl. des Proklos Hauptschrift mit dem Titel „Platonische Philosophie“!

<sup>82</sup> Ritter, Dionys (wie Anm. 18), 144f.

Sopater positiv zu Buche“.<sup>83</sup> Oder: „Was mich betrifft, so habe ich meines Wissens niemals gegen Heiden („Hellenen“) oder andere polemisiert (Εγὼ μὲν οὐκ οἶδα πρὸς Ἑλληνας ἢ πρὸς ἑτέρους εἰπών); gehe ich doch davon aus, rechtschaffenen Leuten genüge es, die Wahrheit in sich selbst (τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ) zu erkennen und aussprechen zu können, so wie sie tatsächlich ist“.<sup>84</sup>

„Zum anderen habe ich, wie ich schon bei vielen Gelegenheiten freimütig bekannte, den Einfluss der von DA kräftig rezipierten, negativen Theologie<sup>85</sup> der Griechen auf das Christentum wie auf jede Offenbarungsreligion im Laufe meines Lebens immer positiver einzuschätzen gelernt. „Es könnte in der Tat so sein, dass die <Revoluten> nicht nur gegen die traditionelle Metaphysik, sondern gegen jegliche Form eines theistischen Glaubens, wie sie im geistigen Leben unserer Zeit eine so bemerkenswerte Rolle gespielt haben, im gewissen Umfang jedenfalls der Missachtung und schließlich dem praktischen Verschwinden der negativen Theologie zuzuschreiben sind. „Sind sie“, könnte man fragen, „teilweise zumindest Reaktionen auf Ansprüche, welche zu viel von Gott zu wissen behaupten?“<sup>86</sup>

---

**83** DA, ep. 6 164, 3-5 Ritter.

**84** DA, ep. 7, 1 165, 3-5 Ritter.

**85** S. *Handout* Text 5c.

**86** Ritter, Dionys (wie Anm. 18), 145f., mit einem Zitat von A. H. Armstrong, *The Negative Theology in Later Platonism*, in: H. D. Blume/F. Mann (Hg.), *Platonismus und Christentum* (FS f. H. Dörrie), Münster 1983 (JAC.E 10), 31-37. Ähnlich beurteilt den „Segen“ einer Begegnung zwischen Platonismus und Christentum – nach und neben Nikolaus von Kues (zit. Ritter, ebenda 147f. mit Anm. 80f.) – J. Lauster, *Plato Noster. Zur Bedeutung des Platonismus für das christliche Gottesverständnis. Origenes – Nikolaus von Kues – Marsilio Ficino*, in: ders./B. Oberdorfer (Hg.), *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und verbünntiger Gottesgedanke* (RPT 41), Tübingen 2009, 17-34, hier: 19. 31f.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Studies and Essays as Charisteria in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday, edited by Mikonja Knežević, in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović, Belgrade: Gnomon, Podgorica: Matica srpska 2021, 187–211.

---

**Ilaria Ramelli**

Durham University, UK / Sacred Heart University, Milan  
ramelli.ilaria@shms.edu

## **Origen and Porphyry: Continuity and Polemics between Psychology and Eschatology Preliminary Remarks**

I will investigate\* the theory of the soul in the Christian Platonist Origen and its relation to contemporary “pagan” Platonic psychologies. I will briefly explore his doctrine of ensomatosis as a variant of metensomatosis, and his notion of the restoration of the soul as the soteriological complement to the resurrection of the (spiritual) body. Restoration for Origen will be universal; this is the core of his eschatology, which aroused the interest of Platonists such as Porphyry. The Tyrian, who is enjoying a revival in scholarly interest, may have been a disciple of Origen in his youth, before studying with Plotinus. I will investigate the possibility that universalistic soteriology in Porphyry may be considered a reaction to Origen’s Christianized Platonism and its universalistic soteriology. Simmons argued that Christian universalism was the central theme of Porphyry’s work against the Christians, and universal salvation a pivotal concern in his whole oeuvre. Simmons, however, takes “universal salvation” not as a synonym of apokatastasis, namely restoration and salvation as eventually achieved by all, but as salvation offered to all regardless of social class, gender, ethnicity etc., but not achieved by everyone. By this definition, all patristic theologians were universalists—but not by the former, which fits Origen and the Origenians. Does this also fit Porphyry?

### **1. Psychology and Degrees of Corporeality in Origen and Porphyry**

The problem of the soul-body relation for Origen pertained to the philosophical discourse *On the Soul* (περὶ ψυχῆς). Origen never wrote a Περὶ ψυχῆς, since this subject was large, difficult, and uncertain.<sup>1</sup> Origen refers to the philosophical tradition περὶ ψυχῆς in *C.Io.* 2.182 and *C.Cant.* 2.5.21-28, where he lists problems of philosophical psychology. Scripture and the apostolic teaching have left psychology unclarified; therefore, it is necessary to investigate whether soul is incorporeal, simple or composed,

---

\* I am grateful and honoured to have been invited to contribute to the volume for Prof. Dr. Bogoljub Šijaković.

<sup>1</sup> *C.Io.* (ed. Erwin Preuschen, *Der Johanneskommentar*, GCS 10, Leipzig: Hinrichs, 1910) 6.85; Pamphilus *Apol.* 8.



and created.<sup>2</sup> Investigating its relation to the body, Origen rejects traducianism (which was appreciated by Tertullian within a materialistic psychology, and found its way into the shaping of the doctrine of original sin principally by Augustine).

Origen denies that soul is created “when the body appears to be moulded,” as though it were made just to animate a body (Origen here means the *mortal* body, not any body).<sup>3</sup> This ridiculous hypothesis needs an alternative: “soul was created earlier, once and for all; then it must be thought to have assumed a body for some reason... what reason?” Origen means again the *mortal* body, as is clear from shortly before (2.5.16): every soul in this life is shadowed by “the veil of this *thick* body.”

Origen’s ideas on the soul-body link have often been misrepresented. He is attributed the preexistence of disembodied souls. Peter Martens,<sup>4</sup> for instance, explicitly accepted Ramelli’s perspective of Origen’s “Christianised Platonism,”<sup>5</sup> but depicted Origen’s “doctrine of pre-existent souls” as teaching that “human souls originally flourished in a discarnate state prior to a transgression that led to their subsequent embodiment.”<sup>6</sup> Gerald Bostock surmised that Origen’s doctrine of the “preexistence of souls” derives from Philo more than from Plato.<sup>7</sup> However, in Philo it was a Platonic doctrine, possibly associated with metempsychosis, which Philo might have supported esoterically.<sup>8</sup> Origen noted that metempsychosis belonged to the Jews’ secret teaching,<sup>9</sup> but rejected metempsychosis and the preexistence of disembodied souls, as I will point out.

The theory of the preexistence of disembodied souls was attached to Origen already in the late third century.<sup>10</sup> Pamphilus repeats that Origen never composed a *περὶ ψυχῆς*, because psychology bristles with incertitude, and apostolic tradition failed to clarify the soul’s origin.<sup>11</sup> Later, Epiphanius circulated the misleading idea that Origen deemed the embodiment exclusively a punishment for fallen souls<sup>12</sup> and represented Origen’s speculations on souls’ origins as dogmatic.<sup>13</sup> But Pamphilus and Athanasius stressed the “zetetic” nature of Origen’s philosophical theology, specifically with respect to the issue of souls’ origins.<sup>14</sup> The Letter to the Synod about Origen and Letter to Menas by Justinian—who both wanted the “condemnation” of Origen qua more philosopher than Christian, and shut down the “pagan” Platonic School in Athens—attributed

<sup>2</sup> *Princ.* (ed. Henri Crouzel, Manlio Simonetti, *Origène: Traité des Principes*, Paris: Cerf, 1980–84) 1 pref. 5; *C.Cant.* (ed. Luc Brésard, Henri Crouzel, *Origène: Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 1, Paris: Cerf, 1991) 2.5.21–22.

<sup>3</sup> *Utrum nuper creata veniat et tunc primum facta cum corpus videtur esse formatum, ut causa facturae eius animandi corporis necessitas exstitisse credatur* (*CCant.* 2.5.23).

<sup>4</sup> Martens (2015).

<sup>5</sup> Ramelli (2009b); (2011a) (cited on 599, 619); (2012) 302–50 (cited on 611).

<sup>6</sup> Martens (2015) 595.

<sup>7</sup> Bostock (1987) 260.

<sup>8</sup> As argued by Karjanmaa (2015). This is debated.

<sup>9</sup> *C.Io.* 6.73.

<sup>10</sup> *Ante corpus [animam] factam dicat existere* (Pamphilus *Apol.* 159).

<sup>11</sup> *Apol.* 8.

<sup>12</sup> *AH* 64.3–4.

<sup>13</sup> Letter to John of Jerusalem *ap.* Jerome, *Ep.* 51.7.

<sup>14</sup> *Apol.* 3;160; *passim*; *Decr.Nic.* 27.

to Origen the preexistence of disembodied souls, which Justinian linked to the proto-logical theory of the initial monad-henad, lost by sin but to be restored in the end. This was a radicalization of Evagrius' doctrine found among the 'Isochrystoi'. In Anathemas 1, 14, and 15, appended to the 553 Council decrees, as Justinian wished, a parallel is drawn between the preexistence of disembodied intellectual souls and the restoration of disembodied intellects. Origen supported neither.

Justinian claimed that for Origen souls, coeternal with God, preexisted their bodies, received them as a punishment for sin (as Epiphanius maintained of Origen), and will undergo metempsychosis, entering other bodies, even animals. Photius also testifies to a charge against Origen of teaching metempsychosis.<sup>15</sup> Even in Justinian's quotations, however, the phrase "so to say" indicates that Origen's references to depraved souls becoming "animals" are metaphorical. Eusebius clarifies: "it was necessary to take what was said of animals as metaphorical representations of certain kinds of humans."<sup>16</sup> Justinian connected souls' metempsychosis to their preexistence,<sup>17</sup> associating these theories with Pythagoras, Plato, and Plotinus. He cited Nyssen's refutation of the preexistence of souls,<sup>18</sup> thinking it was targeting Origen. Nyssen also causally connected metempsychosis with souls' preexistence, but he was not targeting Origen.<sup>19</sup>

Origen intended to defend theodicy against Gnostics and Marcionites,<sup>20</sup> which did not require postulating the preexistence of *disembodied* souls: intellectual souls initially equipped with spiritual bodies also defend theodicy. All passages in Origen's extant oeuvre are compatible with this interpretation. Origen thought that rational creatures had a body from their creation, and, although taking it into account seriously as a hypothesis, repeatedly rejected metempsychosis as incompatible with the Biblical doctrine of the end of the world.<sup>21</sup> He defended "ensomatosis": a soul does not change bodies, but always has one, which may become mortal from spiritual, depending on its deserts.

Celsus described resurrection as a misunderstanding of metempsychosis (*Cels.* 7.32), but claimed that each body possesses a "seminal principle" (*ibid.*),<sup>22</sup> similar to the Stoic "seminal logos," which he also called "Form" (εἶδος). Origen opposed μετενσωμάτωση (a soul enters different bodies), which Plato intimated mythically, to ἐνσωμάτωση;<sup>23</sup> a soul uses one single body, which changes according to the soul's state. This doctrine will continue in Proclus' "first body."<sup>24</sup> Panayiotis Tzamalikos,<sup>25</sup> Mark Edwards,<sup>26</sup> John Behr,<sup>27</sup>

<sup>15</sup> *Bibl.* 8.3b-4a.

<sup>16</sup> *In Is.* 90.117-18 Ziegler.

<sup>17</sup> *Men.* 88-90.

<sup>18</sup> *Men.* 92-93;96.

<sup>19</sup> See Ramelli (2013b) 167-226; further (2021).

<sup>20</sup> See Ramelli (2009c).

<sup>21</sup> See, e.g., Tzamalikos (2007) 48-53.

<sup>22</sup> Marcel Borret, ed., *Origène: Contre Celse*, Paris: Cerf, 1967-76.

<sup>23</sup> *C.Io.* 6.85.

<sup>24</sup> Ramelli (2016) 113-122.

<sup>25</sup> Tzamalikos (2007); (2016) 1279-306.

<sup>26</sup> Edwards (1992) 21-27.

<sup>27</sup> Behr (2016) lxxx-lxxxii.

and Georgios Lekkas<sup>28</sup> agree with me that Origen did not support the preexistence of disembodied souls.

Creatures were created *ex nihilo* (*Princ.* 2.9.2) and are not coeternal with God (only the Son and Spirit are coeternal with the Father).<sup>29</sup> They preexisted as “paradigms and *logoi*” in God’s Logos-Wisdom and only subsequently were created as substances, receiving their “structure [πλάσις], forms [εἶδη], and substances [οὐσίαι], from the archetypes in Wisdom *into beings and matter*.”<sup>30</sup> Rational creatures had bodies from their creation—light, luminous, and immortal, transformed after the fall into mortal in the case of humans, or “ridiculous” in that of demons.<sup>31</sup> The devil “deserved to be the principle, not of the foundation (of the Son) [κτίσμα],<sup>32</sup> nor of the creation (of *logika*) [ποίημα], but only of what was moulded [πλάσμα] with clay by the Lord.”<sup>33</sup> Ποίημα designates the creation of intellects with spiritual bodies, and πλάσμα what was moulded as the transformation of spiritual bodies into bodies apt to fallen intellects’ life. In line with Plato’s diaretic dialectics, “really most dialectically,” Scripture does not say, “before I created [ποίησαι] you in the womb, I know you,” because God “created” (πεποίηκε) when creating the human in Its image; but when making the human from earth, God “moulded” it (ἔπλασεν). Therefore, the “created” (ποιούμενον) human is not that “formed in the womb,” but “what is moulded from earth is what is founded in the womb”:<sup>34</sup> the mortal body, the “image of the earthy and dead.”<sup>35</sup>

Origen speaks of kinds of bodies, “an earthly body” or “any other kind of body,” with reference to spiritual bodies.<sup>36</sup> Angels too have a body, heavenly, ethereal, and pure; their food is spiritual.<sup>37</sup> Angels, according to Caesarius, are “*incorporeal* [ἀσώματοι] *in comparison with us, but in themselves they have bodies... fine and immaterial* [ἄϋλα], free from our bodies’ density.”<sup>38</sup> The same relativity and degrees of corporeality are found in “pagan” Neoplatonism. Sometimes the *corporeus/incorporeus* binary refers to the presence/absence of *any* body, but often it concerns mortal bodies alone. Origen describes demons’ bodies as fine;<sup>39</sup> this is why, he notes, demons are called incorporeal, but this is a relative designation: demons do have bodies.

The postlapsarian “skin tunics” (Gen 3:21) are not bodies *tout court*, which the protoplasts had before sinning, but postlapsarian mortality inflicted to their immortal

<sup>28</sup> Lekkas (2001) 124–40.

<sup>29</sup> See Tzamalikos (2006) 21–38; Ramelli (2008) 100–29.

<sup>30</sup> *C.Io.* 1.19.114–5. My translation, as ever, and italics.

<sup>31</sup> *C.Io.* 1.17.97–98.

<sup>32</sup> Also in *C.Io.* 1.19.114–115 κτίσις designates the atemporal foundation of God’s Wisdom—the agent of creation.

<sup>33</sup> *C.Io.* 20.22.182.

<sup>34</sup> *Homiliae in Ieremiam* (ed. F. Klostermann and Pierre Nautin, Origenes Werke 3, Berlin: Akademie, 1983) 1.10.

<sup>35</sup> *C.Io.* 20.229; cf. 20.183; *H.Gen.* (ed. Louis Doutreleau, *Origène: Homélie sur la Génèse*, Paris: Cerf, 1976) 13.4.

<sup>36</sup> *Mart.* 3.

<sup>37</sup> *Or.* 7.23.4; 27.9–10.

<sup>38</sup> *Quaest.resp.* 47.

<sup>39</sup> *Princ.* 1 prol.8.

bodies;<sup>40</sup> corruptible bodies.<sup>41</sup> Epiphanius is incorrect that Origen interpreted these tunics as the body as such; he reports that Origen ridiculed the idea of God who, like a leather-cutter, works with skin cuts and sews tunics.<sup>42</sup> This confirms Origen's authorship of a fragment quoted by Theodoret:<sup>43</sup> it is "unworthy of God" to imagine that God, "like a leather-cutter who works with skins, cut and sewed those tunics." Some—Theodoret adds—identified the skin tunics with mortality (νέκρωσις) which covered the protoplasts, "put to death due to sin."

Origen remarked that these tunics conceal a "mystery" deeper than that of the soul's fall according to Plato (*Cels.* 4.40), who postulated a disembodied soul which, losing its wings, becomes embodied. Origen posits rational creatures which, equipped with a subtle body from creation, had this changed into mortal after sinning. Origen's interpretation is likely reported by Procopius:<sup>44</sup> according to "the allegorizers of Scripture," these tunics are not the body, since humans in paradise already had one, "fine [λεπτομερές] and suitable for life in Paradise," "luminous" (ἀγγοειδές) and immortal. "Initially the soul used the luminous body as a vehicle [ἀγγοειδεῖ ἐποχεῖσθαι]; this was later clothed in skin tunics." Origen also described rational creatures' spiritual body as ἀγγοιδές and an ὄχημα. His depiction of the spiritual body-vehicle as ἀγγοιδές is supported by Gobar, who reports Origen's use of ἀγγοιδές in this connection.<sup>45</sup> He too attests to Origen's identification of the skin tunics with postlapsarian mortality and liability to passion.<sup>46</sup> Gobar's use of ἀγγοειδές in his paraphrase of Origen reveals that Procopius, using ἀγγοειδές, was also reporting Origen's words. Indeed, in a Greek, authentic passage, mortal bodies, "transformed" at resurrection, become like angelic bodies according to Origen: ethereal (αιθέρια) and bright light (ἀγγοειδές φῶς, *C.Matth.* 17.30.48-59). Origen calls the risen body "finest" (= λεπτομερές), "purest", and "brightest" (=ἀγγοειδές, *Princ.* 3.6.4). Its description as "a suitable dwelling place" for life in Paradise, "as the rational nature's condition and deserts require," corresponds to Procopius' report.

The luminous body-vehicle in Origen also describes the risen body and opposes the preexistence of disembodied souls: "all bodily nature is somehow a burden and slows down the spirit's vigour"; "the rational nature will grow little by little, not as it did in the present life, when it was in the flesh, or body, and soul, but in intelligence and thought, and will reach perfect knowledge, because fleshly thoughts will no longer be an obstacle for it."<sup>47</sup> This would have been subscribed by 'pagan' Neoplatonists, although Origen, unlike them, thought that the rational soul cannot exist *without any body*. The body that impedes contemplation is the *mortal* body.

It is often assumed that Origen "speaks of souls or minds existing before their bodies, including in those passages that speak of these rational creatures falling in the pri-

<sup>40</sup> *H.Lev.* 6.2.

<sup>41</sup> *Fr.1Cor.* 29.

<sup>42</sup> *Anc.* 62.3;64.4.

<sup>43</sup> Origen. *C.Gen.* D11 Metzler.

<sup>44</sup> *C.Gen.* 3:21 (PG 87.1.221A).

<sup>45</sup> *Ap.* Photius *Bibl.* 232.288a; see all 232.287b-291b.

<sup>46</sup> *Ibid.* 232.288a.

<sup>47</sup> *Princ.* 1.7.5;2.11.7; cf. *Cels.* 6.71.

mordial realm prior to their embodiment (among others, *Princ.* 1.6.2; 2.9.1–2; 2.9.6; 3.5.4; *H.Gen.* 1.13; *C.Cant.* 2.8; *H.Jer.* 1.10.1; *C.Matt.* 14.16–17; 15.34–36; *H.Luc.* 34.5; *C.Io.* 2.181–82; 20.182; *Dial.* 15–16; *Cels.* 1.32–33; 5.29–33)<sup>48</sup> But none of these passages excludes that rational creatures originally had spiritual bodies. In these passages, the embodiment is the assumption of the *mortal* body; none implies that, prior to that, a *logikon* is without *any* body or entails disembodied souls who receive a body only as a result of sin; some, such as *Princ.* 2.9.1–2, clearly contradict this thesis, as Ramelli argued extensively.<sup>49</sup>

Only God can live without body. In *Princ.* 1.1.6, Origen describes God as *nous*,<sup>50</sup> “monad and henad,” a “simple noetic nature,” adiatematic, beyond space and time: “*nous* needs no corporeal space [*loco corporeo*],” nothing “proper to bodily matter [*corporis vel materiae*].” The Trinity is absolutely incorporeal, while all creatures need a body, whether spiritual or mortal; bodies can be separated from *logika* only theoretically:

*Princ.* 2.2.2:

If it is absolutely impossible to claim that any other nature besides the Father, Son, and Holy Spirit can live without body, the argument’s coherence compels to understand that *logika* were created as the principal creation, but material substance [*materialem substantiam*] can be separated from them—and can thus appear to be created before or after them—only theoretically and mentally [*opinio et intellectu solo*], because *they can never have lived, or live, without matter [numquam sine ipsa]*. For *only the Trinity can be correctly thought to live incorporeally [incorporea vita existere]*. Therefore ... the material substance, capable by nature of being transformed from all into all, when dragged to inferior creatures is formed into a *dense, solid body*... but when it serves more perfect and blessed creatures, it shines forth in the splendour of heavenly bodies and adorns with a *spiritual body* both God’s angels and the resurrected. (Tr. and italics mine)

The Trinity’s substance is absolutely incorporeal;<sup>51</sup> “it is a prerogative of God alone... to live *without material substance and any union with corporeal elements*.”<sup>52</sup> In this heuristic passage Origen argues that there will be “no total destruction or annihilation of material substance [*substantiae materialis*], but a change of quality [*immutatio qualitatis*] and transformation of status”: the transmutation of bodies from mortal into spiritual.<sup>53</sup> Origen argues syllogistically that it is impossible for any creature to live without a body (*Princ.* 2.3.2). An objection in *Princ.* 2.3.3 comes from people who—like most “pagan” Platonists and “Gnostics”—taught that intellectual creatures can live disembodied. Origen denied this: “no one is invisible, incorporeal [*incorporeus*], immutable, without beginning or end but the Father, the Son, and the Holy Spirit.”<sup>54</sup>

Origen repeatedly argues that *logika* always need bodies: as long as they exist, there has been and will be bodily nature (*semper*), for them to make use of their “corporeal garment/tunic” (*indumento corporeo*, *Princ.* 4.4.8). Their goodness or evilness is not

<sup>48</sup> Martens (2015) 614.

<sup>49</sup> Ramelli (2018a).

<sup>50</sup> Clement *Strom.* 4.25.155.2, which also states that Plato’s definition of God was right. See Ramelli (forthcoming).

<sup>51</sup> *Princ.* 4.3.15.

<sup>52</sup> *Princ.* 1.6.4.

<sup>53</sup> See Ramelli (2012–13).

<sup>54</sup> *H.Ex.* 6.5.

essential; “because of this mutability and convertibility, the rational nature *necessarily had to use a corporeal garment of different kind*, having this or that quality according to the deserts of rational creatures” (ibidem). Degrees of corporeality depend on the merits of rational creatures; this is why Origen speaks of a corporeal garment “of different kinds,” “of this or that quality.” Only God, being immutable, requires no garment. Therefore, rational creatures were endowed with a body from the outset of their substantial existence:

*Princ.* 4.4.8:

The noetic nature *must necessarily use bodies* [*uti corporibus*], because, qua created, it is mutable and alterable [*commutabilis et convertibilis*]. For what was not and began to exist is for this very reason mutable by nature [*naturae mutabilis*] and possesses good or evil, not substantially, but accidentally... The rational nature was mutable and alterable so that, according to its deserts, it could be *endowed with a corporeal garment of different kinds* [*diverso corporis uteretur indumento*], of this or that quality [*qualitatis*]. Therefore God, foreknowing the different conditions of souls or spiritual powers, *created the corporeal nature too* [*naturam corpoream*], which, according to the Creator’s will, could be *transformed, changing qualities* [*permutatione qualitatum*] as needed.

Matter for bodies enabled rational creatures’ volitional movements and diversification, since “there cannot be diversity without bodies.”<sup>55</sup> The cause of diversity is “the variety of movements and falls of those who have abandoned the initial unity.”<sup>56</sup> Before diversification, matter had already been created, for *logika* to be equipped with their vehicles from the beginning of their existence as substances.<sup>57</sup> God created matter along with rational creatures;<sup>58</sup> bodies were created with intellects, to serve them in the movements of freewill. Origen insists that each soul has a body in accordance with its spiritual progress: “each soul that takes up a body does so in accordance with its merits and former character... all bodies conform to the habits of their souls.”<sup>59</sup> God alone, being immutable qua essential Goodness, needs no body.

## 2. Did Plotinus Know Origen’s Psychology? Porphyry and Nyssen Aware of Origen’s Soul-Body Theory

The soul-body relation was a pivotal issue for ‘pagan’ Neoplatonists too. Porphyry asked Plotinus “how the soul is in the body”; Plotinus continued answering for three days.<sup>60</sup> He devoted his fourth Ennead to soul’s origin and union with body, and criticized Epicurean and Stoic psychology (*Enn.* 4.7.2-4) basing his argument on Plato’s *Phaedo*. Porphyry, who knew Origen’s *De principiis* and probably his Commentary on John, discussed psychology<sup>61</sup> and defended soul’s immortality against the Peripatetic

<sup>55</sup> *Princ.* 2.1.4; cf. *Princ.* 2.9.2.

<sup>56</sup> *Princ.* 2.1.1.

<sup>57</sup> That for Origen rational creatures had from the beginning a spiritual body is also supported, e.g., by Simonetti (1962); Pietras (2009); Blosser (2012) 176-180; Fernández (2017).

<sup>58</sup> *Princ.* 2.9.1.

<sup>59</sup> *Cels.* 1.32-33.

<sup>60</sup> *V.Plot.* 13.10-11.

<sup>61</sup> E.g. *Against Taurus, Miscellaneous Questions, On the Powers of the Soul*, etc. See Ramelli (2018a) 110-141.



Boethus, Stoics, and Epicureans.<sup>62</sup> Longinus also devoted a monograph to the soul and its preexistence, against Stoics and Epicureans. Nyssen focussed on the soul and salvation in *De anima et resurrectione*, on the basis of Origen's *De Resurrectione*, in light of Methodius, Bardaisan, and the *Dialogue of Adamantius*, but also knowing Plotinus, Porphyry, and Iamblichus.<sup>63</sup>

The Trinity alone, the three ἀρχαί, is incorporeal according to Origen, as seen. Porphyry, who knew Origen, also claimed that only Plotinus' Triad,<sup>64</sup> the three ἀρχαί, are incorporeal (*Aneb.* 3). All other beings have bodies, ethereal (gods), aerial (daemons), or earthly (souls). Porphyry also helps to show that another opposition—among else—between “Christian” and “pagan” Platonism is misguided: “creation from nothing” is not a feature of Christian thought vs. “pagan” Platonism. Porphyry and Hierocles, who both knew Origen's ideas well, ruled out that God needed preexistent matter qua substrate.<sup>65</sup> Likewise, Eric Perl rightly remarks that it is misguided to construe “[pagan] Neoplatonic necessary procession” as opposite to “Christian free creation”: Dionysius, a Christian Platonist, fits in neither category.<sup>66</sup>

In his debate with a ‘pagan’ Platonist, Origen similarly claims that the soul, incorporeal (ἄσώματος), always needs a body suited (σώματος οἰκείου) to the place where it happens to be according to its spiritual progress,<sup>67</sup> “a soul inhabiting corporeal places must necessarily use bodies suited to the places where it dwells.”<sup>68</sup> Souls can become thicker or finer, depending on their moral choices,<sup>69</sup> and use a body even after death,<sup>70</sup> according to their moral quality.<sup>71</sup>

Origen alludes to the vehicle, intermediate between soul and visible body, also in *Cels.* 2.60 and elsewhere;<sup>72</sup> Plotinus did so in *Enn.* 3.6.[26.]5.22-29. Origen and Porphyry agreed that demons' pneumatic bodies required sacrificial smoke and vapours;<sup>73</sup> Porphyry's demonology was probably inspired by Origen. The vehicle theory, influenced by Plato and Aristotle,<sup>74</sup> and used by Galen, Alexander of Aphrodisias, and Numenius, who all impacted Origen,<sup>75</sup> was known to Origen, Plotinus, and Porphyry. Plotinus made little of it, but Origen and Porphyry developed it. Porphyry probably had Ori-

62 *On the Soul, against Boethus.*

63 On Gregory's knowledge of Bardaisan's *On Fate*, on misinterpretations of Bardaisan's thought, and for a comparison between his ideas and Origen's, see Ramelli (2009a), received, e.g., by Crone (2012).

64 On the identification of the three ἀρχαί in Origen and Plotinus-Porphyry and Origen's influence on Porphyry, see Ramelli (2012).

65 Porphyry *ap.* Proclus *In Tim.* 2.396.23: μηδὲν δεηθείς; Hierocles *ap.* Photius *Bibl.* 251: ἐκ μηδενὸς προῦποκειμένου.

66 Perl (2007) 51.

67 *Cels.* 7.32.

68 *C.Ps.* 1 *ap.* Pamphilus *Apol.* 141.

69 *H.2 in Ps.* 38.8.

70 *Ap.* Photius *Bibl.* 234.301a.

71 *Res.2, ap.* Pamphilus *Apol.* 134; *Princ.* 2.10.8.

72 E.g. Crouzel (1977); Hennessy (1992); Schibli (1992).

73 Marx-Wolf (2016) 27-28.

74 *Phd.* 113D; *Phdr.* 247B; *Tim.* 41E, 44E, 69C; *Leg.* 898E-899A. Aristotle *Gen.an.* 2.3.736b.27-38; Proclus, *C.Tim.* 3.238.20. *Pneuma* in Aristotle: Bos (2003).

75 For Galen: Ramelli (2012); (2013b) for Alexander.

gen in mind. Proclus identified two vehicles: a “first body” without temporal origin,<sup>76</sup> αὐγοιδὲς ὄχημα—as in Origen—and the lower soul’s pneumatic vehicle, composed of “tunics” added later.<sup>77</sup> The former is “perpetually and congenitally attached to the soul that uses it,” “immutable in its essence,” a “perpetual” (αἰδίων) body that “each soul” possesses and that “participates in that soul primarily, from its first existence.”<sup>78</sup> This is the same position as Origen’s: the soul has a body from its origin. For Proclus divine souls have a luminous, immortal, impassible, immaterial body; demons also have a pneumatic vehicle; humans have yet another body in addition, while dwelling on earth: the earthly, mortal body.<sup>79</sup>

Like the Valentinians<sup>80</sup> and the Neoplatonists, Origen postulated various degrees of corporeality.<sup>81</sup> Porphyry used the same notion of “skin tunic” (*Abst.* 2.46;1.31) as Origen and Gen 3:21: Bernays and Dodds suggested an influence of Valentinian exegesis of the skin tunics as fleshly body.<sup>82</sup> Origen’s influence is possible too. Both Origen and Porphyry posited a light, invisible body as soul’s vehicle that can become thicker and visible, enabling the apparitions of dead’s ghosts.<sup>83</sup> This explanation by Origen (*Cels.* 2.60) is taken over by Nyssen (*An.* 88). Iamblichus attributes the theory that the soul cannot exist without body to “the school of Eratosthenes, the Platonist Ptolemy, and others,”<sup>84</sup> who thought that souls from the beginning had “finer” (λεπτότερα) bodies. This is Origen’s stance.

Plotinus also posited a “finer” body, λεπτότερον, as soul’s vehicle (*Enn.* 3.6.5), but denied that the soul possesses it from the beginning; he maintained the preexistence of disembodied souls, joined to metempsychosis. Souls acquire this light body during their descent, and later acquire “earthlier and earthlier bodies,” and may drop them during their ascent to their original place.<sup>85</sup> Initially, humans were “pure souls,” some even gods.<sup>86</sup> Some daemons have bodies, others are bodiless (*Enn.* 3.5.[50].6, as part of a commentary on Plato’s Poros myth, which Origen assimilated to Genesis’ Eden account:<sup>87</sup> here Plotinus uses δαίμονες as rational creatures sharing the same nature and distinct from the gods, although they are occasionally called gods. Likewise, Origen’s *logika* share the same nature and are different from God, albeit being also called gods). For Plotinus, daemons participate in matter, but not “corporeal matter,” being non-sense-perceptible. They assume “airy or fiery bodies,” but earlier, being pure, had no bodies, “though many opine that the substance of the spirit qua spirit [δαίμων] im-

<sup>76</sup> *ET* 196;205. See Trouillard (1957); Siorvanes (1996) 131–3.

<sup>77</sup> *In Tim.* 3.298.1. See Ramelli (2017b).

<sup>78</sup> *ET* 207.

<sup>79</sup> *TP* 3.5.125ff.

<sup>80</sup> On which see Thomassen (2008).

<sup>81</sup> A specific investigation into ‘pagan’ Neoplatonic psychology and soteriology is underway.

<sup>82</sup> Dodds (1963) 308.

<sup>83</sup> *Nymph.* 11; *Abst.* 2.47.

<sup>84</sup> *Ap.* Procl. *C.Tim.* 3.234.32ff.

<sup>85</sup> *Enn.* 4.3.15; 4.3.24. The notion of reversal–apokatastasis in ancient philosophy is the object of a systematic investigation.

<sup>86</sup> *Enn.* 6.4.13.

<sup>87</sup> See Ramelli (2016a).

plies some body [τινος σώματος], whether airy or fiery”.<sup>88</sup> These “many” include Origen (who perhaps composed a Περὶ δαιμόνων).<sup>89</sup> Plotinus could refer again to Origen’s theory, but without taking it up.

Porphiry sided with Plotinus, against Origen, teaching that the light body is not with soul from the beginning, but is acquired during soul’s descent,<sup>90</sup> being gathered from the heavenly bodies, and later discarded by the rational soul during its ascent.<sup>91</sup> The same line is later represented by Macrobius.<sup>92</sup> Origen’s thesis, that the luminous body always accompanies soul, was continued by Iamblichus,<sup>93</sup> Hierocles, and Proclus, as mentioned. Damascius will also theorize a gradation of bodies, mortal to pneumatic to luminous, but identify the ideal state with disembodiment (*In Phd.* 1.551).

Plotinus used μετενσωμάτωσις twice (*Enn.* 2.9.6;4.3.9), but never Origen’s ἐνσωμάτωσις. Plotinus seems to know Origen’s ensomatosis theory and be aware that Origen refused to call it metensomatosis. In *Enn.*4.3.9.1-13, in a ‘zetesis’ or philosophical research to how souls come to be in bodies, he lists two ways: one, which he will develop, is “when the soul comes to any body from a disembodied state,” which Plato contemplated. The other, which Plotinus drops, is when an embodied soul changes bodies (μετενσωματοῦσθαι) or from an airy or fiery/pneumatic body comes to an earthy one. This “*they do not call metensomatosis*, because the starting point of the entrance is unclear.” “They” likely refers to Christian Platonists such as Origen, who rejected metensomatosis for ensomatosis: the latter is the theory described here by Plotinus as “non-metensomatosis.” For Origen, souls were in ethereal/spiritual/pneumatic bodies from the beginning, but after the fall these became earthy for humans. Plotinus knew Origen’s doctrine, but dropped it.

Porphiry seems to have known Origen’s anthropology and even remember his classification of various kinds of death. He describes a positive kind of death: “Soul is bound to body in its turning toward external passions and it is released again by an absence of passion (ἀπάθεια).”<sup>94</sup> If the body’s release from the soul is one kind of death, the releasing of the body by the soul is a second kind of death, which belongs to philosophers. This parallels Origen’s classification of “death to sin” as the good kind of death and living a virtuous life in his *Dialogue with Heraclides* and elsewhere.<sup>95</sup>

Porphiry, like Origen and later Nyssen, stressed the soul’s adiastratic nature;<sup>96</sup> this is why it is not controlled by the body, but it controls the body; it is not in the body, but the body is in it. And he asked how the soul, being incorporeal, can be united with a body while preserving its own essence.<sup>97</sup> Nyssen knew Plotinus’ and Porphyry’s psy-

<sup>88</sup> 3.5.[50.]6.40-42.

<sup>89</sup> Discussion in Ramelli (2009b) and a monograph in preparation.

<sup>90</sup> *Sent.* 13.8; *Gaur.* 11.3.

<sup>91</sup> *Ap.* Procl. *In Tim.* 3.234.18-26.

<sup>92</sup> *Somm.* 1.11.12;1.12.13. See Ramelli (2014).

<sup>93</sup> *An.*38; Ramelli (2014a) 106-111.

<sup>94</sup> *Sent.* 7.

<sup>95</sup> Thoroughly studied by Ramelli (2018; 2018a).

<sup>96</sup> *Symm. Zet.* F261 Smith, *ap.* Nemesius *NH* 3.

<sup>97</sup> *Symm. Zet.* F259 Smith, *ap.* Nemesius *NH* 3.

chology. Plotinus' *Ennead* 4.8[6] opens with the programmatic remark: "I often wake up from my body into my true self" and deals with the relationship between soul and body and the causes for the soul's embodiment.<sup>98</sup> Like Origen, Plotinus, and Porphyry, Gregory too was highly interested in this question, although, like Origen ultimately, he rejected metempsychosis.<sup>99</sup> In the *Phaedo*, *Phaedrus*, and *Republic* Plato's account of the soul-body relation seems more pessimistic than in *Timaeus*: Plotinus appears to take over the former trend in passages such as *Enn.* 3.7.11; 4.8.4; 5.1.1; 5.2.2.

While Origen never wrote an *On the Soul*, he composed *On the Resurrection*; only problematic fragments and paraphrases are extant. It is listed among Origen's monographs (μονόβιβλα) by Jerome and Rufinus.<sup>100</sup> Origen in *Cels.* 5.20 attests that "elsewhere we have composed a treatise *On the Resurrection*, in which we discussed this issue thoroughly" (and in that part of *Contra Celsum* he returned to the treatment of the resurrection). Origen also composed "two other dialogues *On the Resurrection*."<sup>101</sup> Origen needed to write about the resurrection because of the charges levelled against this doctrine by "pagans." In a discussion with a "pagan" Platonist, Origen criticized a simplistic understanding of the resurrection and called for its philosophical interpretation: "the mystery of the resurrection, having been misunderstood, is a byword and a laughing-stock among unbelievers."<sup>102</sup> The "resurrection of the flesh is preached in the churches, *but is best understood by intelligent people*," who do not think that risen bodies will be identical to earthly bodies "without transformation into a better state".<sup>103</sup> this was later Nyssen's and Synesius' position too. Origen insisted that the resurrection had to be, not merely "asserted," but rationally "argued for,"<sup>104</sup> and drew a parallel between this doctrine and the Pythagorean-Platonic and especially Stoic doctrine of identical temporal cycles in which the same people will live again and again.<sup>105</sup> Though, in Origen's view these cycles will be neither infinite nor identical to one another. The resurrection was misunderstood without and within Christianity, where it became a pretext to accuse others of heterodoxy.<sup>106</sup> Origen remarked that some Christians, probably "Gnostics," rejected the scriptural doctrine of the resurrection.<sup>107</sup>

Objections to a material understanding of the resurrection—the body rises as it had died—are shared by Origen, Nyssen, Porphyry,<sup>108</sup> Macarius' Hellene (Porphyry F94 Harnack), and Methodius' *De resurrectione*, which according to Benjamins was directed against Porphyry rather than against Origen.<sup>109</sup> In this second section of *De*

<sup>98</sup> Plotinus, *Ennead* IV.8: *On the Descent of the Soul into Bodies*, tr. B. Fleet, Las Vegas: Parmenides, 2012.

<sup>99</sup> Gregory was not criticising Origen when he attacked metempsychosis and preexistence of bare souls: so Ramelli (2021a).

<sup>100</sup> Jerome, Letter 33 (CSEL 54.255-259); Rufinus, *Apol.* 2.23.

<sup>101</sup> Jerome Letter 33.

<sup>102</sup> *Cels.* 1.7.

<sup>103</sup> *Cels.* 5.18.

<sup>104</sup> *Cels.* 5.22.

<sup>105</sup> *Cels.* 5.20-21; cf. Clement *Strom.* 5.9.4.

<sup>106</sup> On the uses of the resurrection in intra-Christian debates, see Lehtipuu (2015).

<sup>107</sup> *Cels.* 5.22.

<sup>108</sup> *Ap.* Augustine Letter 102.2.

<sup>109</sup> Benjamins (1999).

*anima et resurrectione*, just as in *In illud: Tunc et ipse Filius*, Gregory argues for the possibility of the resurrection on the basis of *creatio ex nihilo*, a theory demonstrated by Origen<sup>110</sup> and used to buttress his doctrine of resurrection-restoration.<sup>111</sup> “The resurrection is the restoration of our nature to its original state” (ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις, *An.* 156C)—a definition that Nyssen repeats often.<sup>112</sup>

Gregory’s insistence on the link between resurrection and restoration was directed polemically not only against simplistic Christian notions of bodily resurrection without any restoration of souls–minds, but also against “pagan” notions of restoration–apokatastasis, primarily against Porphyry. Porphyry was well acquainted with Origen’s doctrine of apokatastasis, which already included the (holistic) resurrection and strongly influenced Nyssen.<sup>113</sup> Origen, followed by Gregory, posited the resurrection-restoration as happening once, at the end of all aeons. Porphyry, instead, polemicizing against Origen’s notion of resurrection-restoration in the *telos*, remarked: “By this restoration/ἀποκατάστασις, as some say, the Christians surmise that a resurrection/ἀνάστασις takes place. But they are totally mistaken, because, on the basis of the words attributed to Christ, they suppose that the resurrection will happen only once, and not cyclically.”<sup>114</sup> Infinite cycles of restoration will be the core of the “pagan” Neoplatonic doctrine of ἀποκατάστασις elaborated by Proclus, as Ramelli argued.<sup>115</sup> Proclus was familiar with Origen’s theory and in some respects influenced by it, but the main difference between Proclus’ and Origen’s (and Gregory’s) apokatastasis lies in the infinite sequence of restorations vs. the unique restoration postulated by these Christian Platonists. There resides the summit of their soteriology.

### 3. Soteriology and Universalism in Origen and Porphyry

Porphyry, the object of a revival in scholarly interest as an anti-Christian polemicist and as a philosopher,<sup>116</sup> studied with Plotinus but also with the Christian Origen in his youth—as he declares in the third book *Against the Christians*.<sup>117</sup> Porphyry was born in Tyre in 234 and educated in Athens under Longinus of Plotinus’ entourage, but probably returned to Tyre several times during his formative period. There, he frequented Origen, who likely died in 255/6, when Plotinus was 21–22.<sup>118</sup> When he reached Plotinus

**110** On the origins of this doctrine see May (2004;2006); Blowers (2012), and for Origen’s and Adamantius’ defense of it, Ramelli (2012-13).

**111** Esp. *Princ.* 3.6.5: nobody is incurable for its creator (a pun on Plato’s “incurable ones,” ἀνίατοι; see below). For the connection drawn by Origen between *creatio ex nihilo* and *anastasis-apokatastasis*: Ramelli (2013) 215, 388-90 and *passim*.

**112** *An.* 148A=GNO 3.3.112.18-9; 156C=GNO 3.3.119.21-2; *In Eccl.* p.296.17; see also *Mort.* p.51.17; *Or.cat.* p.67.9-10; *Virg.* p.302.6; *CE* 3, p.21.19 (all pages keyed to the GNO edition, print and online).

**113** On Origen’s doctrine of apokatastasis see Ramelli (2013), 137-215; on its influence on Gregory’s doctrine 372-440; on Porphyry’s knowledge of Origen’s ideas Ramelli (2012); Simmons (2015).

**114** Porphyry *Adv.Chr.* F90b (ed. Adolf von Harnack, *Gegen die Christen: Zeugnisse, Fragmente, und Referate*, Berlin: Akademie, 1916), from Nemesius *NH*.

**115** Ramelli (2017b), 95-122.

**116** E.g. Johnson (2013), Simmons (2015), Viltanioti (forthcoming).

**117** *Ap.* Eusebius *HE* 6.19.4-8.

**118** Ramelli 2009b.

in Rome (263), Porphyry was almost thirty. He appreciated Origen's status as a Hellene philosopher, especially in metaphysics and theology.<sup>119</sup> Origen, indeed, studied them at Ammonius Saccas'. Porphyry only attacked Origen as a Christian who had unduly applied the "pagan" Stoic allegorical method to the Bible.

Augustine, indeed, described Porphyry as "the most illustrious philosopher among the pagans," "the most learned philosopher, but the most bitter enemy of the Christians."<sup>120</sup> An edict by Constantine in the wake of Nicaea attests that Porphyry's work against the Christians had been destroyed.<sup>121</sup> It is generally accepted that Constantine promoted the destruction of Porphyry's work against the Christians, but some have raised doubts.<sup>122</sup>

The importance of soteriology in Porphyry's thought has been rightly highlighted by Andrew Smith, "one word which dominates his thought is σωτηρία, the salvation of the soul,"<sup>123</sup> and Simmons (2015). I suspect the centrality of salvation to Porphyry's thought is a heritage of Origen. Simmons (2015) argued that Christian universalism was the main theme of Porphyry's work against the Christians and universal salvation a core concern in his whole oeuvre, especially *De regressu animae*, *Contra Christianos*, and *Philosophia ex oraculis* (in this chronological order in his view). Simmons concurs with Elizabeth Digeser that Porphyry played a remarkable role in the outset of the Diocletian persecution, taking part in the 302CE imperial conference. This is a moot point, although Ramelli (2019a) correctly argued that Porphyry was keen on representing Christianity as a way of life against the laws of the gods and the Roman Empire, as is also clear from his judgment on Origen: Christianity was παράνομος. This, however, does not necessarily entail that Porphyry promoted the persecution of Christians.

Porphyry, influenced as he was by Origen, the main ancient Christian supporter of apokatastasis along with other Christian Platonists such as Nyssen, Evagrius, and Eriugena<sup>124</sup> (and by Plotinus' Platonopolis, an inclusive project, encompassing philosophers as well as non-intellectuals), was possibly sensitized to the necessity of seeking a universal way of salvation. Only, Origen supported it in the "strong" sense (salvation not only *offered* to all, but eventually *achieved* by all: the doctrine of apokatastasis<sup>125</sup>); Simmons uses a "weak," minimalistic sense: salvation offered to people of all races and classes, not necessarily achieved. By this definition, virtually all patristic thinkers were universalists, but not by the former, albeit Origen, although a supporter of "strong" universalism, also espoused the weaker version in many passages.<sup>126</sup>

A fragment from Porphyry's *Contra Christianos* in Nemesius confirms my point: it nominally criticizes Christian ἀποκατάστασις as entailing resurrection taking place "only once, not periodically" (as Proclus later will theorize it<sup>127</sup>). Apokatastasis was Ori-

<sup>119</sup> Κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεοῦ δόξας ἐλληνίζων (Eusebius *HE* 6.19).

<sup>120</sup> *CD* 22.3 and 19.22 respectively.

<sup>121</sup> *Ap.* Athanasius *Decr.* 38.

<sup>122</sup> Kraft (1955) 230-242.

<sup>123</sup> Smith (1974) 145.

<sup>124</sup> Critical study of them all: Ramelli (2013).

<sup>125</sup> Full study in Ramelli (2013); further (2019) until Julian of Norwich.

<sup>126</sup> E.g. in *Cels.* 4.4 and partially 8.68-70.

<sup>127</sup> As argued in Ramelli (2017b).



gen's doctrine of universal salvation in the *strong* sense, which Porphyry knew: therefore, Porphyry was well aware of the Christian doctrine of universal salvation in the "strong" sense. He was influenced by it, but he also criticised it, mainly because it was grounded in the Christian doctrine of the *telos* at the end of time, once and for all.

Porphyry's *Letter to Anebo* testifies to his interest in finding ways to attain happiness (εὐδαιμονία), which is the salvation of the soul.<sup>128</sup> At the end of the letter, he asks Anebo whether "another way (ὁδός) to happiness is escaping us," "another rational/reasonable way up [εὐλογος ἄνοδος] to happiness." According to Augustine,<sup>129</sup> Porphyry concluded his *Soul's Return* (*De regressu animae*) stating that, after examining true philosophy and the doctrines of the Indians and Chaldaeans, he could not find any philosophy or religion that provided a "universal way" for the liberation of the soul.<sup>130</sup> Simmons deems Augustine is accurate in reporting Porphyry's intention in his search for a universal way: "Augustine is accurate—and there is no reason to assume otherwise."<sup>131</sup> Smith<sup>132</sup> suggests three possible interpretations of this "universal path," as is clear from other passages in *CD* 10.32: either a way for the liberation of all souls,<sup>133</sup> or a common way for all peoples (*universis gentibus communis*), or a way for the liberation of the whole human (*totum hominem*), or at least for the whole of the soul, higher and lower. Smith thought that Porphyry wished to find a way for the liberation of the higher soul of all humans, but found that only some can pursue philosophy, which liberates the higher soul;<sup>134</sup> the Brahmans and Samaneans in India are restricted groups,<sup>135</sup> and Chaldean theurgy only purifies the lower soul.<sup>136</sup> Pierre Hadot thought, like Clark and Digeser, that Porphyry did not personally contemplate a universal way, because he knew that Platonism was for an élite, and some non-Greek religious techniques were very limited.<sup>137</sup>

I think Porphyry had in mind Origen's doctrine of universal restoration and salvation, but could not share it in Origen's form, because it was Christian: worse, it was Christian Platonism. Porphyry's *Letter to Anebo*—where he took into consideration philosophy, common notions, Egyptian religion (esp. Chaeremon, well known to Origen as well) and Chaldean religion (the *Chaldaean Oracles*, a kind of "revelation" for several Neoplatonists)—also makes it clear that he did not consider theurgy and religious rit-

<sup>128</sup> Simmons (2015) 25 deems the *Letter to Anebo* earlier than *De regressu animae*.

<sup>129</sup> *CD* 10.32 F302 Smith.

<sup>130</sup> "Haec est religio [Christianity], quae universalem continet viam animae liberandae ... Cum autem dicit Porphyrius in primo iuxta finem de regressu animae libro nondum receptum in unam quandam sectam quod universalem contineat viam animae liberandae, vel a philosophia verissima aliqua vel ab Indorum moribus ac disciplina aut inductione Chaldaeorum aut alia qualibet via, nondumque in suam notitiam eandem viam historiali cognitione perlatam, procul dubio confitetur esse aliquam, sed nondum in suam venisse notitiam."

<sup>131</sup> Simmons (2015) 31.

<sup>132</sup> Smith (1974), 136-140.

<sup>133</sup> "Qua universae animae liberantur ac per hoc sine illa nulla anima liberatur."

<sup>134</sup> *Abst.* 1.27-28.

<sup>135</sup> *Abst.* 4.17.

<sup>136</sup> Augustine *CD* 10.9.

<sup>137</sup> Hadot (1960) 239; Cutino (1994).

uals to be such a universal way either: these are not ways to the salvation of the highest soul. Philosophy alone is, more precisely Platonism—not Christian Platonism. Eusebius and Augustine, who knew the *Letter to Anebo*, highly appreciated it for its criticism of “pagan” religion, although Eusebius is credited with the composition of an *Aganist Porphyry*.<sup>138</sup> Augustine praises the *Letter* for claiming that whatever daemons do in pagan cult is an imposture.<sup>139</sup>

The title *The Return of the Soul* alludes to the restoration–apokatastasis of the soul (not of body and soul, as in Origen’s and Nyssen’s thought, where bodily resurrection is part and parcel of the restoration<sup>140</sup>). Victorinus translated Porphyry’s *De regressu animae*, and possibly his *Letter to Anebo*, at least according to Saffrey,<sup>141</sup> making it available to Augustine, who devoted almost one book, the tenth, of *De civitate Dei* to Porphyry. What Greek term does *regressus* translate? Perhaps ἀποκατάστασις, but also ἐπιστροφή, although the latter is usually rendered *conversio/reversio*. The core topic of *De regressu* was soteriology, structured along two ways: the salvation of the lower soul through theurgy and that of the rational/intellectual soul through (Platonic) philosophy. Augustine interprets the *via universalis* looked for by Porphyry as a way to liberate all existing souls<sup>142</sup>—thinking with Origen’s universalism in mind. Origen thought that without Christ no soul can be liberated, but maintained that thanks to Christ all souls will be freed from evil and saved.

The terminology of the the soul’s return/restoration is clear in *De abstinencia*: we have the Greek. Porphyry states that “return” is to “one’s real self”, and uses ἀναδρομή (1.29), which could also be rendered *regressus*. The meaning is the same that Origen ascribed to apokatastasis; even the example used by Porphyry (1.30), returning from exile, is the same that Origen used to illustrate the meaning of apokatastasis.<sup>143</sup> In 1.31 the return is to the original state: Porphyry uses ἐπιστροφή, as in *Sent.* 1.13. Remarkably, in the same chapter, Porphyry inserts the famous passage on the “skin tunics,” another peculiar feature of Origen’s anthropology (from Gen 3:21: above).<sup>144</sup> I deem probable that Origen’s influence lies behind Porphyry’s whole argument concerning return-restoration-reversion and “skin tunics.” Porphyry uses a different terminology. Origen himself, however, employed both ἀναδρομή–ἀνατρέχω and ἐπιστροφή–ἐπιστρέφω with reference to apokatastasis. Ἀποκατάστασις was biblical, from Acts 3:21 (besides being Stoic and widespread in Greek usage); therefore, Origen used it, but apparently not Porphyry. Though, ἐπιστροφή–ἐπιστρέφω were also Biblical (used in the OT and the NT<sup>145</sup>), besides becoming prominent in reference to this Neoplatonic movement, and Origen used them—with the Latin equivalent *reversio–reverti* in the works preserved

<sup>138</sup> Morlet (2012).

<sup>139</sup> *CD* 10.11.

<sup>140</sup> Ramelli (2007).

<sup>141</sup> Saffrey (2012) lxiii.

<sup>142</sup> “Quae alia via est universalis animae liberandae nisi qua universae animae liberantur, ac per hoc sine illa nulla anima liberatur?” (*CD* 10.320).

<sup>143</sup> *H.Ier.* 14.18; Ramelli (2013) Ch. 1.

<sup>144</sup> Examined, also with regard to its sources, in Ramelli (2018).

<sup>145</sup> E.g. Luke 22:32; Acts 15:3.

in Latin—in reference to apokatastasis.<sup>146</sup> In Middle Platonism, indeed, ἐπιστροφή and ἐπιστρέφω were sometimes employed in connection with the soul's apokatastasis, e.g. by Philo, who used it mostly with reference to the individual soul,<sup>147</sup> Alcinoous,<sup>148</sup> and at a more popular level Maximus of Tyre.<sup>149</sup> Interestingly, Ps.Dionysius, a Christian and Proclean Neoplatonist, adapted a proposition by Proclus, *ET* 146, precisely changing ἐπιστρέφω into ἀποκαθίστημι: “Divine love demonstrates particularly clearly its lack of end and beginning, as a kind of eternal [ἀίδιος] cycle, always proceeding, remaining, and being restored [ἀποκαθιστάμενος].”<sup>150</sup> Dionysius read Proclus through Origen, whom he knew well and might lie behind “Hierotheus” and the theologians and hymnologists Dionysius cites as *auctoritates*. The influence of Origen's *First Principles* and commentary on Canticles on Dionysius is massive.<sup>151</sup>

Christianity had a universalistic appeal since “its inclusive monotheism was able to satisfy philosophically educated people and was... able to function as fundament for a cultic practice and daily religious life for common people.”<sup>152</sup> A closely related ground for Christianity's popularity was the Christians' tendency to help everyone, including “pagans.”<sup>153</sup> Ramelli (2017a; 2019 Appendix) forcefully argued that no other religion or philosophy before the Christian doctrine of apokatastasis offered a universalistic soteriology in the “strong” sense, not even Zoroastrianism, which likely was influenced by early Christian theories of apokatastasis. I concur with Simmons<sup>154</sup> that Plato's eschatological myths and their reception in Neoplatonism still await serious investigation; this is indeed part of a large, ongoing research project on eschatology and soteriology in Neoplatonism. Insightful scholarship has been already devoted to the reception of Plato's myths in Origen and Proclus. Porphyry read Bardaisan, either in Syriac or in a Greek translation: Bardaisan, a Christian Middle Platonist who read the Genesis account in light of Plato's *Timaeus*, supported the theory of apokatastasis in the “strong” sense. He was one of the very first thinkers to propose it.<sup>155</sup>

Porphyry, worried by Christian expansionism favored by its soteriological universalism, in order to refute Christian claims that Christ was the common Savior of all people, and having fallen short of finding a unitary way of salvation for all—as Augustine claims—theorized a three-layered hierarchical soteriology that offered salvation to all, according to Simmons: (1) for the uneducated, traditional polytheism and animal sacrifices, which purify the soul's lowest parts through civic virtues; (2) for philosophical beginners, liberation from passions through purificatory virtues; (3) for advanced philosophers,

**146** Analysis in Ramelli (forthcoming).

**147** See Ramelli (2014b).

**148** *Didasc.* 10: the first God “awakens the world soul and turns it back to himself”, εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέψας.

**149** *Diss.* 11.10.

**150** *DN* 4.14. On Ps. Dionysius' lexicon of apokatastasis see the section devoted to him in Ramelli (2013). More in the *Oxford Handbook to Dionysios* and in a comparison between ‘pagan’ Platonic notions and patristic notions of apokatastasis.

**151** See Ramelli (2018b)

**152** Jacobsen (2017) 33.

**153** Jacobsen (2017) 199; Ramelli (2016b).

**154** Simmons (2015) 159–160.

**155** As argued by Ramelli (2009c).

Neoplatonic philosophy through contemplative and paradigmatic virtues, to achieve contemplation and union with the One. I see a strong parallel with Origen, who would have wanted everyone to be a philosopher, but, knowing this was impossible, also contemplated a “lower” level of salvation, that this might be eventually achieved by all.<sup>156</sup>

Unlike Simmons, Aaron Johnson denied that Porphyry supported a three-tiered path to salvation and had inclusionary aims; rather, he had an “exclusionary” strategy: “the plethora of material cult acts was categorized as inappropriate to the transcendent philosophical life.”<sup>157</sup> Johnson deems Augustine’s testimony unreliable and suspects that Porphyry never sought a universal way of salvation.<sup>158</sup> According to Elizabeth Digeser, Porphyry countered the universal ways of both Origen and Iamblichus.<sup>159</sup> The issue is whether he really sought a universal path of salvation, alternative to that of Origen and followers.

Origen was aware that the time of absence of hostilities against Christians under Alexander, Elagabalus, and Philip would finish soon,<sup>160</sup> and indeed he died as a confessor, but envisaged a future in which both Romans and barbarians would become Christians and be protected by God, and an eschatological scenario in which the Logos will conquer the whole rational nature,<sup>161</sup> when each *logikon* will voluntarily adhere to it.<sup>162</sup> Origen claims that, if all the Romans were persuaded by Christian preaching and prayed to the true God, then the Roman Empire would not come to an end, as Celsus maintained, but the Romans “would overcome their enemies, or not even have reasons for fighting, because the power of God would protect them.”<sup>163</sup> Origen adopted the rhetoric of Melito about the Roman Empire as providential, demonstrated by Christ’s birth under Augustus.<sup>164</sup>

A separate, ongoing investigation focuses on Porphyry’s soteriology and interest in universalism (which is the focus of Augustine’s account, or perhaps distortion, of Porphyry’s *De regressu animae*), against the background of a detailed study of Platonist soteriology and eschatology, and of Origen’s apokatastasis doctrine. Augustine states that Porphyry “saw this [i.e. that for the soul to be happy it must know that this happiness will be eternal], and for this reason he asserted that the soul after purification returns to the Father, so that it may never be held back by the polluting contact of evil.”<sup>165</sup> Porphyry, I surmise, also learnt it from Origen.

Augustine himself first embraced universalism in a “stronger” form, following Origen’s apokatastasis theory, as has been argued convincingly,<sup>166</sup> but later, during his

<sup>156</sup> A study in preparation will discuss this point thoroughly.

<sup>157</sup> Johnson (2013) 123, 104, and passim; (2019b).

<sup>158</sup> Johnson (2013) 105–106.

<sup>159</sup> Digeser (2010) 81–92.

<sup>160</sup> *Cels.* 3.15.

<sup>161</sup> *Cels.* 8.68–70.

<sup>162</sup> *Cels.* 8.72.

<sup>163</sup> *Cels.* 8.70.

<sup>164</sup> *Cels.* 2.20.

<sup>165</sup> *CD* 10.30.

<sup>166</sup> See Ramelli (2013d).

anti-Pelagian controversy, he moved to a kind of double predestination and developed a sharper doctrine of sin, different from ethical intellectualism and based on traducianist views. He maintained, nevertheless, a “weaker” form of universalism, describing, for instance, the “spiritual Israel,” meaning those saved, as “coming not from one race”—as the “carnal Israel”—“but from all races.”<sup>167</sup> However, those who will compose this spiritual Israel will be not all humans or rational creatures, as in Origen, but a small part of the *massa damnationis* saved by God by grace. Augustine opposed his own—at that time “weak”—universalism to Porphyry’s and “pagan” philosophers’ views, especially discussing Porphyry’s *De regressu animae*, where Porphyry stated that he could not find a universal way of salvation. Unlike Simmons, Mark Edwards thinks that Porphyry, saying so, was “mocking the Christian claim that there is one way and no other.”<sup>168</sup>

Was Porphyry really looking for a universal way of salvation? Was he in competition with Christianity? Was he looking for a universal way in the “weak” sense (competition with Christianity in general) or in the “strong” sense (competition with Origen and his first followers)? According to Jeremy Schott,<sup>169</sup> Porphyry attacked Christianity’s pretence to universalism on the grounds that Christianity was both chronologically and spatially delimited—a line that, I find, was later continued by Julian and his designation of Christians as “Nazarenes.” In this perspective, it would seem that, even if Porphyry may have been interested in a universal way of salvation for souls, he criticised Christianity for *not* providing it—even just in the “weak” sense, since he pointed out limitations in space and time to the Christian offer of salvation.

According to Augustine, Letter 102.8, Porphyry criticized Christianity, precisely on two points related to universalistic soteriology. Two of the six questions attributed to Porphyry in Augustine’s same Letter 102<sup>170</sup> concern this aspect.<sup>171</sup> Porphyry asked how people who lived before Christ could be saved, if Christ is the only way to salvation. Rome was without Christ for many centuries: what will happen of all those souls (*tam innumeris animis*) who have no fault of their own (*omnino in culpa nulla sunt*)? These questions relate to “weak” universalism, but partially also target “strong” universalism, showing that Porphyry detected a contradiction between the threat of eternal punishment to unbelievers and the claim that punishment will be commensurate to sins. This point was crucial to debates concerning universal salvation and was addressed by Origen (well known to Porphyry), the Antiochene theologians, and others.<sup>172</sup> Porphyry was likely aware of Origen’s discussion of this objection to apokatastasis. He was so interested in the notion of restoration as to study not only Christian, but also Mithraic versions of it.<sup>173</sup>

Even the intra-“pagan”-Platonist debate between Porphyry and Iamblichus—both, I think acquainted with Origen’s ideas—was on the conditions of the restoration and

<sup>167</sup> *Israel spiritualis...non unius gentis sed omnium, D.Chr.* 3.34.48-49.

<sup>168</sup> Edwards (2015) 206.

<sup>169</sup> Schott (2008) 71.

<sup>170</sup> On their Porphyrian paternity: Bochet (2012) 371-394; Magny (2014/16) 101-102.

<sup>171</sup> F81 and F91 Harnack.

<sup>172</sup> Pointed out in Ramelli (2013).

<sup>173</sup> See Beck (2004) 251-265.

salvation of the soul. Both agreed that knowledge (γνῶσις) is the way to salvation.<sup>174</sup> Iamblichus also acknowledged that Porphyry has chosen the right source of knowledge by turning to the Egyptian priests.<sup>175</sup> Porphyry identified salvific γνῶσις mainly with intellectual knowledge (at least at the highest level, not dissimilar to Origen's levels of faith alone and faith+knowledge as ways of salvation); for Iamblichus, with divine revelation and theurgy. Porphyry states: "only the philosopher is the true priest, God's beloved; s/he alone knows how to pray,"<sup>176</sup> but also admits of revelation (in the oracles, Homer etc.), if interpreted allegorically—the same philosophical tool that Origen applied to Scripture. The characterisation of Iamblichus and Porphyry is nicely summarised by a Delphic oracle: "The Syrian is inspired, the Phoenician widely learned."<sup>177</sup>

For Iamblichus, the restoration of the soul depends on theurgy, which elevates the soul to the state of beatitude it enjoyed before its descent into the mortal body.<sup>178</sup> Initially, the soul contemplated the splendour of the gods and could hear the divine harmonies.<sup>179</sup> the soul's restoration to its original condition is its return to the "beatific visions."<sup>180</sup> The path to restoration is open to all souls through theurgy: it is potentially universal (Origen too, albeit not keen on liturgy or theurgy, supported universal restoration through faith,<sup>181</sup> although he would have wanted all Christians to be philosophers). This is why Iamblichus calls priests "universal/common teachers,"<sup>182</sup> what philosophers, an elite, are not. This trend will be taken up by Proclus, who stated that the philosopher must be "the hierophant of the whole world, universally."<sup>183</sup> Iamblichus emphasised that the restoration of the soul cannot be achieved by pure human means but by divine grace,<sup>184</sup> like Origen, who depicted salvation as grace and gift from God,<sup>185</sup> and—correcting Plato's claim that some souls are "incurable"<sup>186</sup>—supported universal salvation on the basis of the Creator's healing power: "Nothing is impossible to the Omnipotent, no being is incurable for its Creator."<sup>187</sup> "Deification" (θέωσις) itself is only by grace. Iamblichus promoted theurgy as a discipline of universal salvation in competition with Christianity.<sup>188</sup> Did he deem salvation eventually achieved by all?

**174** *Myst.* 10.5.290.18.

**175** *Ibid.* 1.1.1-5.

**176** *Marc.* 16.

**177** ἔνθους ὁ Σύρος, πολυμαθὴς ὁ Φοῖνιξ, reported by David, *In Porphyrii In Isagogem* 92.4 (= Porphyry F6 T3 Smith).

**178** Porphyry countered the universal ways of both Origen and Iamblichus, according to Digeser (2010) 81–92, who takes "universal" in the "weak" sense.

**179** *Myst.* 3.9.120.4-14; cf. the contemplation of the gods before the soul's fall into the material world *ibid.* 10.5.290.11-15.

**180** Μακάριαι θεαί (*Myst.* 1.12.41).

**181** See Ramelli (2013).

**182** Κοινοὶ διδάσκαλοι (*Myst.* pref.).

**183** Κοινῆ, Marinus, *V.Procl.* 19.

**184** Clarke (2001) 119-120.

**185** Χάρισμα τοῦ θεοῦ and θεοῦ τὸ δῶρον: see Ramelli (2008a).

**186** ἀνίατοι, *Resp.* 615E3; *Phd.* 113E2; *Gorg.* 525C2.

**187** *Nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo* (*Princ.* 3.6.5). Analysis in Ramelli (2013).

**188** I think Athanassiadi (2017) 257-290 is correct on this point.



#### 4. Parallels with Rabbinic “Reactions” to Christian Universalism, Eusebius, and Conclusions

Porphyry’s reaction to Christian universalism seems to me to have been paralleled by a Jewish, Rabbinic reaction, roughly at the same time. According to Youval,<sup>189</sup> the introductory statement concerning the salvation of all Israel in *Mishnah Sanhedrin* 10 was added in the third or fourth century—the Mishnah being redacted in Roman Palestine in the early third century (Origen sojourned there from the 230s–250s) as a reaction to Christian soteriological universalism: “All Israel have a share in the world to come, for it is written: ‘Your people are all righteous...’<sup>190</sup> These are those who have no share in the world to come: whoever says that there is no resurrection of the dead prescribed in the Torah, or that the Torah is not from Heaven.” Youval comments: “in the face of the threats posed by the all-encompassing Christian promise of salvation to all believers, our Mishnah suggests an alternative, rival conception.”<sup>191</sup>

Eusebius’ soteriological universalism will be the focus of a work by Simmons.<sup>192</sup> I also think that Eusebius was a soteriological universalist, like his inspirer Origen, but in the “strong” sense: following Origen, Eusebius likely embraced universal restoration, as his polemic with Marcellus in the exegesis of 1Cor 15:28 indicates.<sup>193</sup> Simmons suggests that Eusebius was responding to Porphyry’s soteriology and that his *Chronicle* intended to prove not only the antiquity of Christianity, but also its soteriological universality. Simmons and Ramelli have noted that Eusebius repeatedly calls Christ “the common Savior of absolutely all,” κοινὸς ἀπάντων Σωτὴρ (not only in *Theophany* and *Demonstratio Evangelica*, as Simmons notes, but also in *Contra Marcellum*, *Commentary on Isaiah*, *Life of Constantine*, *Praise for Constantine*, and *Ecclesiastica Theologia*<sup>194</sup>). Does this mean that Christ *offers* salvation to all, or that all will actually *achieve* salvation? If Eusebius was following Origen, the latter option is probable.

This would indeed be a response to Porphyry’s soteriology, inspired by Origen’s soteriology, which Porphyry knew and with which his own soteriology competed. The problem for Porphyry was that the way to salvation could not be Christianity, not even Christian Platonism—Origen’s philosophy—but his own strand of Platonism. Both branches, that of Plotinus–Porphyry and of Origen, were struggling to claim the inheritance of Ammonius Saccas.<sup>195</sup>

Origen’s influence on Porphyry’s soteriology is strong. Porphyry even allegorized Homer in reference to Jesus, whom he respected, although he was unwilling to identify him with the highest God.<sup>196</sup> Porphyry, within a polemic against Christian spiritual al-

<sup>189</sup> Youval (2008).

<sup>190</sup> Isa 60:21.

<sup>191</sup> Youval (2008a) 120.

<sup>192</sup> Simmons (2015) 392.

<sup>193</sup> Thoroughly demonstrated by Ramelli (2013a) 307–323; cf. (2013) 307–331.

<sup>194</sup> As pointed out in the works referenced in the previous note.

<sup>195</sup> As pointed out by Ramelli (2009b); (2017); (2019c).

<sup>196</sup> I will not enter the complex issue of Porphyry’s position towards Jesus, Christianity, and Judaism. Horst (2014) studies how Porphyry described Judaism as a “strange mythology,” but also an admirable ancient tradition.

legoresis of Scripture, interpreted Homer allegorically:<sup>197</sup> he allegorized the words “before the victory of Achilles, Hector ruled over everything” as a reference to the devil’s rule over everything before Christ’s victory. Porphyry, I suspect, had Origen’s statement in *Cels.* 7.17 in mind, about Christ who, with his Cross, “provided the principle and advancement of the destruction of evil and the devil, who ruled over the whole world.” Porphyry, indeed, was very familiar with Celsus’ polemic and Origen’s response.

## Bibliography

- Addey, Crystal. *Divination and Theurgy in Neoplatonism*. Farnham: Ashgate, 2014.
- Athanassiadi, Polymnia. “A Global Response to Crisis: Iamblichus’ Religious Programme.” In Christoph Riedweg (ed.), *Philosophia in der Konkurrenz von Schulen, Wissenschaften und Religionen: zur Pluralisierung des Philosophiebegriffs in Kaiserzeit und Spätantike*. Berlin: De Gruyter, 2017, 257–290.
- Beck, Roger. “Astral symbolism in the tauroctony.” In *Beck on Mithraism: Collected works with new essays*. Aldershot: Ashgate, 2004, 251–265.
- Becker, Matthias. *Porphyrios, Contra Christianos: Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*. Berlin: deGruyter, 2015.
- Behr, John. *Origen: On First Principles*. Oxford: OUP, 2016.
- Benjamins, H.S. “Methodius von Olympos, Über die Auferstehung.” In *Origeniana VII*. Leuven: Peeters, 1999, 91–98.
- Berchman, Robert. *Porphyry Against the Christians*. Leiden: Brill, 2005.
- Blosser, Benjamin. *Become Like the Angels: Origen’s Doctrine of the Soul*. Washington: CUA, 2012.
- Blowers, Paul. *Drama of the Divine Economy*. Oxford: OUP, 2012.
- Bochet, I. “Les *quaestiones* attribuées à Porphyre dans la Lettre 102 d’Augustin.” In *Le traité de Porphyre contre les chrétiens: un siècle de recherches, nouvelles questions*, ed. Sébastien Morlet, Paris: Institut des Études Augustiniennes, 2012, 371–394.
- Böhm, Thomas. “Origenes—Theologe und (Neu-)Platoniker? Oder: Wem soll man misstrauen: Eusebius oder Porphyrius?,” *Adamantius* 8 (2002), 7–23.
- Bos, Abraham. *The Soul and Its Instrumental Body*. Leiden: Brill, 2003.
- Bostock, Gerald. “The Sources of Origen’s Doctrine of Preexistence.” In *Origeniana Quarta*, ed. Lothar Lies. Innsbruck: Tyrolia, 1987.
- Bussanich, John. “Rebirth Eschatology in Plato and Plotinus.” In *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, ed. Vishva Adluri. Berlin: deGruyter, 2013, 243–288.
- Chase, John Michael. “Porphyre et Augustin: de trois sortes de visions au corps de la résurrection,” *REA* 51 (2005) 233–256.
- Clarke, Emma C. *Iamblichus De Mysteriis. A Manifesto of the Miraculous*. Aldershot: Ashgate, 2001.
- Cook, John Granger. “Julian and Porphyry on the Resurrection of Jesus in the Gospels.” *JPT* 10 (2016) 193–207.
- . Review of Becker (2016): *RBL* 12/2017, [https://www.bookreviews.org/pdf/10962\\_12184.pdf](https://www.bookreviews.org/pdf/10962_12184.pdf).
- Crone, Patricia. “Daysanis.” In *Encyclopedia of Islam, Third Edition*. Leiden: Brill, 2012, 116–181.
- Crouzel, Henri. “Le thème platonicien du véhicule de l’âme chez Origène.” *Didaskalia* 7 (1977) 225–237.
- Cutino, Michele. “I *Dialogi* di Agostino dinanzi al *De regressu animae* di Porfirio.” *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 27 (1994) 41–74.

<sup>197</sup> Didymus *C.Ecl.* 9:10.

- Digester, Elizabeth DePalma. "The Power of Religious Rituals: A Philosophical Quarrel on the Eve of the Great Persecution." In Noel Lenski and Andrew Cain (eds), *The Power of Religion in Late Antiquity*. Aldershot: Ashgate, 2010, 81–92.
- . *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*. Ithaca: Cornell, 2012.
- . "The Usefulness of Borderlands Concepts in Ancient History: The Case of Origen as Monaster." In Michael North and John Lee, eds, *Globalizing Borderland Studies in Europe and North America*. Lincoln: University of Nebraska, 2016, 15–32.
- Dodds, Erik Robertson. *Proclus: The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon, 1963.
- , and John Dillon. "Ammonius (2) Saccas." In *Oxford Classical Dictionary*. Oxford: OUP, online 2016. DOI:10.1093/acrefore/9780199381135.013.364.
- Duda, J. "A Mystic's Utopian Dream of Christian Rome: The Political Theology of Origen." *Vox Patrum* 34 (2014) 179–194.
- Edwards, Mark. "Origen no Gnostic, or, on the Corporeality of Man." *JThS* 43 (1992) 21–27.
- . *Religions of the Constantinian Empire*. Oxford: OUP, 2015.
- Fernández, Samuel. "La fine e la Genesi. Rapporto tra escatologia e protologia nel *De principiis*." *Adamantius* 23 (2017) 167–180.
- Finamore, John. *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*. Chico, CA: Scholars Press, 1985.
- Goulet, Richard. *Macarios de Magnésie Le Monogénès I*. Paris: Vrin, 2003.
- . "Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les chrétiens." In Michel Narcy – Éric Rebillard, eds, *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq: Septentrion, 2004, 61–109.
- . Review of Becker (2016): *Sehepunkte* 2016: <http://www.sehepunkte.de/2016/04/28354.html>.
- Hadot, Pierre. "Citations de Porphyre chez Augustin" *Revue des études augustiniennes* 6 (1960) 205–244.
- Hasselhoff, Gorge, and Meret Strothmann (eds). *Religio licita? Rom und die Juden*. Berlin: de Gruyter, 2016.
- Hennessy, Lawrence. "A Philosophical Issue in Origen's Eschatology." In Robert Daly (ed.), *Origeniana Quinta*. Louvain: Peeters, 1992, 373–380.
- Horst, Pieter W. van der. "Porphyry on Judaism." In Idem, *Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden: Brill, 2014, 188–202.
- Jacobsen, Anders-Christian. "Monotheism as a Key Concept in Early Christian Theology." In *Dire Dieu: Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique*, eds Bernard Pouderon – Anna Usacheva, Paris: Beauchesne, 2017, 19–34.
- Johnson, Aaron. "Rethinking the Authenticity of Porphyry, *c. Chr.* fr. 1," *StPatr* 46 (2010) 53–58.
- . *Religion and Identity in Porphyry of Tyre*. Cambridge: CUP, 2013.
- . "Bodily Images: Some Difficulties in Porphyry's Psychology." In Svetla S. Griffin – I.L.E. Ramelli (eds), *Lovers of Souls and Lovers of Bodies: Philosophical and Religious Perspectives in Late Antiquity* CHS: Harvard, 2021.
- Karamanolis, George. *The Philosophy of Early Christianity*. Durham: Acumen, 2013.
- . "Early Christian Philosophers on Aristotle." In Andrea Falcon, ed., *The Brill Companion to Aristotle's Reception*. Leiden: Brill, 2016, ch. 23.
- Karjanmaa, Sami Yli. *Reincarnation in Philo of Alexandria*. Atlanta: SBL, 2015.
- Kinzig, Wolfram. "War der Neuplatoniker Porphyrios ursprünglich Christ?" In *Mousopoulos Stephanos: FS Herwig Görgemanns*, ed. Adolf-Martin Ritter et Alii, Heidelberg: Winter, 1998, 320–332.
- Klauck, Hans-Joseph. *The Apocryphal Acts of the Apostles*. Waco: Baylor, 2008.
- Kofsky, Arieh. *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden: Brill, 2000.
- Kraft, K. *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1955.

- Labahn, Michael and Outi Lehtipuu, eds. *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*. Amsterdam: University, 2015.
- Lekkas, Georgios. *Liberté et progrès chez Origène*. Turnhout: Brepols, 2001.
- Lehtipuu, Outi. *Debates over the Resurrection of the Dead*. Oxford: OUP, 2015.
- Magny, Ariane. *Porphyry in Fragments*. Aldershot: Ashgate, 2014 = London: Routledge, 2016.
- Männlein-Robert, Irmgard (ed.). *Die Christen als Bedrohung?: Text, Kontext und Wirkung von Porphyrios*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017.
- Markschies, Christoph. *Hellenisierung des Christentums: Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2012.
- Martens, Peter. "Embodiment, Heresy, and the Hellenization of Christianity: The Descent of the Soul in Plato and Origen." *HTR* 108 (2015) 594–620.
- Marx-Wolf, Heidi. *Spiritual Taxonomies and Ritual Authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2016.
- May, Gerhard. *Creatio ex nihilo*. London: T&T Clark, 2004.
- . "Monotheism and Creation." In *Cambridge History of Christianity* 1, ed. Margaret Mitchell and Frances Young, Cambridge: CUP, 2006, 434–451.
- Morlet, Sebastien (ed.) *Le traité de Porphyre contre les chrétiens: un siècle de recherches, nouvelles questions*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2011.
- . "Que savons-nous du *Contre Porphyre* d'Eusèbe?" *Revue des Études grecques* 125 (2012) 473–514.
- Perl, Eric D. *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. New York: SUNY Press, 2007.
- Pietras, Henryk. "L'inizio del mondo materiale." In György Heidl, Robert Somos (eds), *Origeniana Nona*. Leuven: Peeters, 2009, 653–668.
- Ramelli, Ilaria L.E. "Origene ed il lessico dell'eternità." *Adamantius* 14 (2008) 100–29.
- . "Origen's Exegesis of Jeremiah: Resurrection Announced throughout the Bible and its Two-fold Conception." *«Augustinianum»* 48 (2008), pp. 59–78.
- . *Hierocles the Stoic*. Leiden: Brill, 2009.
- . *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation, also in the Light of Origen and the Fragments from Porphyry*. Piscataway: Gorgias, 2009a.
- . "Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism: Re-Thinking the Christianization of Hellenism," *VigChr* 63 (2009b) 217–63.
- . "Origen, Bardaisan, and the Origin of Universal Salvation," *HTR* 102 (2009c) 135–68.
- . "The Philosophical Stance of Allegory in Stoicism and its Reception in Platonism, "Pagan" and Christian: Origen in Dialogue with the Stoics and Plato." *International Journal of the Classical Tradition* 18 (2011) 335–371.
- . "Origen the Christian Middle/Neoplatonist." *JECH* 1 (2011a) 98–130.
- . "Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis." *HTR* 105 (2012) 302–350.
- . "The *Dialogue of Adamantius*: A Document of Origen's Thought?," *Studia Patristica* 52 (2012) 71–98; 56.4 (2013) 227–273.
- . *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden: Brill, 2013.
- . "Origen, Eusebius, and the Doctrine of Apokatastasis." In *Eusebius of Caesarea: Traditions and Innovations*, eds. Aaron Johnson – Jeremy Schott, Center for Hellenic Studies 2013a, 307–323.
- . "Alexander of Aphrodisias: A Source of Origen's Philosophy?" *Philosophie Antique* 13 (2013b) 1–49.
- . "Preexistence of Souls? The ἀρχή and τέλος of Rational Creatures in Origen and Some Origenians." *StPatr* 56.4. Leuven: Peeters, 2013c, 167–226.

- . “Origen in Augustine: A Paradoxical Reception,” *Numen* 60 (2013d) 280–307.
- . “Macrobius: Astrological Descents, Ascents, and Restorations.” *MHNH* 14 (2014) 197–214.
- . “Iamblichus, *De anima* 38 (66.12–15Finamore-Dillon): A Resolving Conjecture?” *RhM* 157 (2014a) 106–11.
- . “Philo’s Doctrine of Apokatastasis: Philosophical Sources, Exegetical Strategies, and Patristic Aftermath.” *The Studia Philonica Annual* 26 (2014b) 29–55.
- . “Proclus of Constantinople and Apokatastasis.” In David Butorac and Danielle Layne (eds), *Arkhai: Proclus Diadochus of Constantinople and his Abrahamic Interpreters*, Berlin: de Gruyter, 2016, 95–122.
- . “Origen’s Allegoresis of Plato’s and Scripture’s Myths.” In Nathaniel Desrosiers, Lily Vuong (eds), *Religious Competition in the Greco-Roman World*, Atlanta: SBL, 2016a, 85–106.
- . *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford: OUP, 2016b.
- . “Origen and the Platonic Tradition.” In *Plato and Christ: Platonism in Early Christian Theology*, special issue of *Religions*, ed. J. Warren Smith, 2017, 8(2), 21, doi:10.3390/rel8020021.
- . “Christian Apokatastasis and Zoroastrian Frashgird: The Birth of Eschatological Universalism,” *Religion and Theology* 24.3–4 (2017a) 350–406. DOI: 10.1163/15743012-02403007.
- . “Proclus of Constantinople and Apokatastasis.” In *Proclus and his Legacy*, eds David Butorac and Danielle Layne, Berlin: de Gruyter, 2017b, 95–122.
- . “Origen.” In *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, eds Anna Marmodoro and Sophie Cartwright, Cambridge University Press, 2018, 245–266.
- . “Gregory of Nyssa on the Soul (and the Restoration): From Plato to Origen.” In *Exploring Gregory of Nyssa: Historical and Philosophical Perspectives*, eds Anna Marmodoro and Neil McLynn, Oxford: OUP, 2018a, 110–141.
- . “Apokatastasis and Epektasis in Hom. in Cant.: The Relation between Two Core Doctrines in Gregory and Roots in Origen,” in *Gregory of Nyssa: In Canticum Cantorum*, ed. Giulio Maspero, Miguel Brugarolas, and Iliaria Vigorelli, Leiden: Brill, 2018b, 312–39.
- . *A Larger Hope? Universal Salvation from Christian Beginnings to Julian of Norwich*, Eugene, OR: Cascade, 2019.
- . “Porphyry and the Motif of Christianity as παράνομος.” In *Platonism and its Legacy: Selected Papers from the Fifteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, eds John F. Finamore and Tomáš Nejeschleba, Lydney, UK: Prometheus Trust, 2019a, 173–198.
- . “Gregory of Nyssa’s Purported Criticism of Origen’s Purported Doctrine of the Preexistence of Souls.” In Svetla S. Griffin – I.L.E. Ramelli (eds), *Lovers of Souls and Lovers of Bodies: Philosophical and Religious Perspectives in Late Antiquity* CHS: Harvard, 2021a.
- . “Conclusions.” Ibidem, 2021b.
- . “The Question of Origen’s Conversion and His Philosophico-Theological Lexicon of *Epistrophē*,” in: *Greek and Byzantine Philosophical Exegesis*, Leiden: Brill, 2022.
- . “The Logos/Nous One-Many between ‘Pagan’ and Christian Platonism.” *Studia Patristica* CII (2021), 11–44.
- Rhee, Helen. *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*. Oxford: OUP, 2005.
- Saffrey, Henry Dominique. *Porphyre: Lettre à Anébon l’égyptien*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- Schibli, H.S. “Origen, Didymus, and the Vehicle of the Soul.” In Robert Daly (ed.), *Origeniana Quinta*. Louvain: Peeters, 1992, 381–91.
- Schott, Jeremy. *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Scott, Mark. *Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil*. Oxford: OUP, 2012.

- Simmons, Michael B. *Universal Salvation in Late Antiquity: Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. Oxford: OUP, 2015.
- Simonetti, Manlio. "Osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2,7;3,21." *Aevum* 36 (1962) 370–378.
- Siorvanes, Lucas. *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh: University Press, 1996.
- Smith, Andrew. *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition: A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*. The Hague: Nijhoff, 1974.
- Tarrant, Harold. "Plotinus, Origenes and Ammonius on the King," in *Religio-Philosophical Discourses Within the Greco-Roman, Jewish and Early Christian World*, eds Anders Klostergaard Petersen, George van Kooten, Leiden: Brill, 2017, 323–337.
- Thomassen, Einar. *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians*. Leiden: Brill, 2008.
- Trouillard, J. "Réflexions sur l'ὄχλημα dans les *Éléments de théologie* de Proclus." *REG* 70 (1957) 102–7.
- Tzamalikos, Panayiotis. *Origen: Cosmology and Ontology of Time*. Leiden: Brill, 2006.
- . *Origen: Philosophy of History and Eschatology*, Leiden: Brill, 2007.
- . *Anaxagoras, Origen, and Neoplatonism*, vols. 1–2. Berlin: DeGruyter, 2016.
- Youval, I. "Two Nations in Your Womb": *Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- . "All Israel Have a Portion in the World to Come." In *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities: FS Ed Parish Sanders*, ed. E.E. Udoh, South Bent, IN: University of Notre Dame, 2008a, 114–138.



---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 212–228.

---

**Душан Игњатовић**

Универзитет Црне Горе, Филозофски факултет, Никшић  
dignjatovic2002@yahoo.com

## **Симбиотско јединство душе и тијела у антропологији Григорија Ниског и Немесија Емеског**

*Сажетак:* Григорије Ниски и Немесије Емески понудили су, унутар хришћанског контекста, селективну синтезу грчке философске антропологије, потпомогнуте увидима галеновско-хипократске медицинске традиције, која је требало да разјасни статус словесне и непропадљиве душе у заједници са тијелом. Чланак истражује, код наведених аутора, могућност сједињења и садејства душевних енергија са физичким процесима материјалног тијела. Наш закључак је да, упркос различитим концепцијама о поријеклу душе и утицајима новоплатонизма, Григорије Ниски и Емески јединство душе и тијела виде као недјељиво органско јединство унутар цјелине (конкретног људског бића), у којој је нетјелесна душа, својим енергијама, природно, цјеловито и несливено присутна у сваком дијелу тјелесног предмета.

*Кључне ријечи:* Григорије Ниски, Немесије Емески, јединство душа-тијело, новоплатонизам

### **Увод**

Сложено антрополошко питање о моделима односа два по суштини хетерогена елемента људске природе – духовног и тварног, умственог и физичког, душевног и тјелесног – има дугу историју која сеже до најранијег периода античке мисли.<sup>1</sup> Начин сапостојања и садејства тварног и духовног, појавног и невидљивог, унутрашњег и спољашњег једна је од најкомплекснијих и најдубљих антрополошких тема. Расправе о односу душе и тијела представљале су заједнички интелектуални подухват паганских и хришћанских мислилаца, од другог вијека на овамо. Одређени етаблирани обрасци мишљења, наслијеђени из богате античке и хеленистичке философске психологије, послужиле неким хришћанским интелектуалцима да, не одступајући од базичних хришћанских премиса, пронађу појмовно-теоријски и методолошки оквир за артикулацију властитих ставова о овој изузетно важној теми.

---

<sup>1</sup> Изузетан допринос тумачењу природе, структуре, динамизма и онтологије појма *ψυχή* код предсократоваца дао је професор Шијаковић у својој изузетно вриједној и подстицајној студији *Mythos, physis, psyche: Огледање у ђрегсокрайовској „онџолоџији” и „џсихолоџији”*, Београд-Никшић: Јасен 2002.

Григорије Ниски и Немесије Емески спадају у ријетке ауторе рановизантијског периода који су, узимајући у обзир сложеност теме и чињеницу да дотадашње црквено предање није дало јасан и ауторитативан одговор на питање о поријеклу душе и њеном односу према тијелу, показали жељу да из перспективе философске антропологије освијетле ово изузетно *quaestio vexata*. У томе су имали помоћ тако зване „спољашње“ или паганске философије, чије су идеје, потпомогнуте резултатима Хипократових и Галенових медицинских истраживања из области анатомије и физиологије, умногоне одредиле њихову аргументативну стратегију у односу на структуру људског тијела, положај и функције његових дијелова, симбиозу душе и тијела, итд. Иако оба аутора инсистирају на онтолошкој разлици између душе и тијела, већина њихових „психолошких“ увида проистичу из запажања заснованих на емпиријском посматрању разних тјелесних и душевних функција, што нам показује да се говор о души не може замислити без испитивања њених органских функција у тијелу. У наставку ћемо настојати да освијетлимо онај аспект њихове философске антропологије који говори о функционалној заједници (ἕνωσις) душе и тијела у човјеку као јединственој живој ипостаси.

### Григорије Ниски

Начин јединства и сапрожимања два саставна елемента човјекове сложене природе – нетварне, умствене душе и тварног, пропадљивог тијела – једна је од кључних тема Григоријеве богословске антропологије. Промишљања о овом питању спорадично се јављају кроз цјелокупан његов *oeuvre*, али су најсистематичније изложена у два хронолошки повезана списа (настала између 379. и 380): *О сиварању човјека*<sup>2</sup> и *О души и васкрсењу*<sup>3</sup>. Обје студије треба третирати као комплементарна расуђивања о људској природи која из различитих углова освјетљавају најбитнија обиљежја човјековог природног устројства.<sup>4</sup>

Григорије Ниски је свјестан потешкоћа у односу на феномен психосоматског јединства, за који тврди да је „неизрецив, непојмљив и незамислив“<sup>5</sup> и да „на неки начин надилази људско разумијевање“.<sup>6</sup> Исто тако, осјећа да је овај проблем, у ширем контексту, повезан са начином партиципирања ниже, опажајне природе у вишој, умственој природи. Иако човјек посједује ум налик божанском, начин на који тај ум ступа у додир са спољашњим стварима разликује се од начина Божије спознаје: „Наиме, у једноставности божанства не могу се замислити различи-

2 Текст према Форбсовом критичком издању *De conditione hominis*, у *Sancti patris nostri Gregorii Nysseni Basilii, Magni fratris quae supersunt omnia* (G. H. Forbes, ed.), T.1, fasc. 1–2, Burntisland: E. Typographeo de. Pitsligo 1855, 96–319. У округлим заградама дате су референце из Мињовог издања: *De hominis opificio*, у J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, vol. 44, Paris: Migne 1863, 124–256.

3 *De anima et resurrectione*, у J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, vol. 46, Paris: Migne 1863, 116–79.

4 Упор.: M. R. Barnes, “Divine Unity and the Divided Self: Gregory of Nyssa’s Trinitarian Theology in its Psychological Context”, *Modern Theology*, 18:4 (2002), 480.

5 *О сиварању човјека* 15:3 (PG, 44.177BC).

6 *О души и васкрсењу* PG, 46.44C.

та и разнолика спознајна дејства“.<sup>7</sup> Другим ријечима, Бог, за разлику од човјека, као свезнајући, не стиче знање преко опажања, нити путем било чега што посједује рецептивност и многообразност чула. Разноврсност осјећаја и других животних функција, као и душино ослањање на тијело у циљу спровођења њој инхерентних дејстава, одваја људску душу од прости божанске природе. Ради тога се однос душе и тијела, како добро запажа Џон Бер (John Behr), тумачећи Григоријеву методолошку стратегију, не може адекватно разумјети само из апстрактне онтолошке перспективе, већ се мора узети у обзир и начин међусобног функционисања којим се предочава њихова узајамност кроз дјеловање чула.<sup>8</sup>

Чула, за Григорија Ниског, имају важну улогу у схватању природе односа душе и тијела. Он изричито тврди „да смо посредством чула (διὰ τῶν αἰσθησέων) на много начина повезани са оним што утиче на наш живот“<sup>9</sup>, „да се човјек помоћу чула сједињује са умом“<sup>10</sup>, будући да „нема чула без тварне суштине, нити пак умне силе без чулне енергије“.<sup>11</sup> Чула обезбјеђују уму „грађу“ за стицање знања и служе као „средство“ за његово испољавање. То значи да је когнитивна функција духовног елемента у човјеку могућа искључиво посредством чула. Као што ум не може да врши утицај над тијелом без посредовања чула, тако ни чула не могу да функционишу без душевне оживљујуће силе.<sup>12</sup> По схватању Григорија Ниског нијесу чула *per se* та која виде, чују, осјећају, итд., него сâм ум.<sup>13</sup> Он најприје испитује податке добијене путем чула, а затим се од онога што је манифестно помјера ка оном што је чулима скривено или недоступно, омогућавајући тако разумијевање истина које су изван чула.<sup>14</sup> Ум разврстава и уређује појаве, и никаква многообразност чулних органа, нити разноврсност информација које се прослеђују преко чула не могу угрозити његово јединство, као ни његову функцију сједињавања, односно рашчлањивања.<sup>15</sup> Ово ослањање ума на тијело и бесловесну душу показују, заправо, колико је Григорију стало до идеје о психосоматском јединству личности.

Међутим, антрополошки образац којим се афирмише човјеково устројство као сагласје умствене и тварне природе, посредством благодатне божанске силе, носи са собом одређене потешкоће. Кључни проблем који је Григорије Ниски настојао да превазиђе анализом човјекове природе био је контраст између одређених аспеката људске природе, рефлектованих у божанској природи (словесност и разумност) и неких „егзистенцијалних“ аспеката који се тичу човјеко-

7 *О стварању човјека* 6.1 (PG, 44.137D). За наводе из овог списка користили смо превод Антонине Пантелић (осим ако није другачије назначено). Упор.: Св. Григорије Ниски, „О стварању човека“, *Господе ко је човек? – Православна антропологија и њена личност*, Образ светачки: Београд 2003, 7-74.

8 John Behr, „The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa’s *De Hominis Opificio*,“ *Journal of Early Christian Studies*, 7:2 (1999), 229.

9 *О стварању човјека* 6.1 (PG, 44.137C140A).

10 Исто, 13.5 (PG, 44.168C). Упор.: 6.5 (PG, 44.145B).

11 Исто, 14.3 (PG, 44.176B).

12 *О души и васкрсењу* PG, 46.29A.

13 Исто, PG, 46.32A. Упор.: *О стварању човјека* 6.1 (PG, 44.140A); Платон, *Тееџет* 184cd; Атанасије Велики, *Бесједа њројив њајана* 31.16-23.

14 *О души и васкрсењу* PG, 46.29B32A.

15 *О стварању човјека* 10.4-5 (PG, 44.152C-153A).

вог унутрашњег живота (страсти) и просторно-временских стања (репродукција, рађање, развој, нутритивне функције и смрт).<sup>16</sup> Полазна тачка његове психосо-матске антропологије јесте библијско схватање човјека као јединства душе и тијела.<sup>17</sup> Привођењем у биће дејством Тројичног Бога човјек је стекао двије природе: умствену и чулну. Штавише, он је једини члан Божије творевине који је спона између умственог и појавног свијета: „средина (μέσον) између двије крајности које су потпуно удаљене једна од друге“.<sup>18</sup> Задобивши стварањем „двоструку основу“ – божанску и земаљску – човјек је стекао могућност да се наслађује (ἀπόλαυσιν ἔχει) оним што је својствено (οἰκεῖως) и једном и другом: Богом (према божанској природи) и земаљским добром (према чулу).<sup>19</sup> Стога, двојакост његове природе има позитивну улогу уједињавања тварног и духовног аспекта човјековог устројства. То, међутим, не значи препостојање једног аспекта у односу на други, без обзира да ли је ријеч о тијелу или души, јер би оно подразумевало несавршенство створитељеве силе, која у том случају не би била довољна да све створи у једном тренутку.<sup>20</sup> Због тога кападокијски светитељ инсистира на једновременом настанку душе и тијела, што резултује њиховим симбиотским јединством:

Не може се, дакле, тврдити нити да душа постоји пре тела нити пак тело без душе, него да и једно и друго имају једно начело (μία [..] ἀρχήν), како по вишем логосу – по првобитном полагању Божијим благовољењем – тако и по другом логосу, састављајући се сваки пут приликом подстицаја ка рођењу.<sup>21</sup>

Да би указао на органску повезаност душе и тијела, на јединство и цјеловитост човјека од самог његовог зачећа, Григорије се служи аналогijом којом објашњава симултани раст и развој душе и тијела током времена. Попут пшеничног зрна које у себи потенцијално (ἐν δύναμει) садржи облик (εἶδος) стабљике, цвијета, листа, плода, итд., „исто тако, и за људско семе претпостављамо да оно у првом подстицају ка састављању (организма) заједно са њим има засејану и могућност (потенцију) своје природе“.<sup>22</sup> Као што се у сјемени, прије зачећа, не може уочити развијеност тјелесних удова, „тако се у њему не могу појмити ни особитости душе, док њена могућност (потенција) не пређе у дејственост (енергију)“.<sup>23</sup> Са природним развојем тјелесне структуре, душа, кроз своја дејства или енергије, постаје манифестнија и активнија. Тијело на тај начин доприноси развоју

**16** Исто, 16.9 (PG, 44.181BC). Упор.: Peter C. Bouteneff, “Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa,” у *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes* (Hubertus R. Drobner and Albert Viciano, eds.), Supplements to Vigiliae Christianae 52, Leiden: Brill 2000, 409.

**17** *Против Ајолинаруја (Antirrheticus Adversus Apollinarium)*, GNO, 3.1, 133 (PG, 45.1128B); Исто, 3.1.142 (PG, 45.1140B).

**18** *О сиварању човјека* 16.9 (PG, 44.181B). Упор.: *Велико катихејско слово (Oratio Catechetica Magna)*, 6 (Srawley, 31); *О новорођенима ујокојеним прије времена (De infantibus praemature abreptis)*, GNO, 3.2, 78.16–79.2 (PG, 46.173BC).

**19** *О сиварању човјека* 2.2 (PG, 44.133B).

**20** Исто, 29.2 (PG, 44.236A).

**21** Исто, 29.3 (PG, 44.236B). Упор.: 29.1 (PG, 44.233D); 28.1–4 (PG, 44.229B–232C); *О души и васкрсењу* PG, 46.125AC; *Омил. Пј.* (In *Canticum canticorum*), 7 (GNO, 6, 241.4–6 = PG, 44.937C).

**22** *О сиварању човјека* 29.3 (PG, 44.236B).

**23** *О сиварању човјека* 29.3 (PG, 44.236BC).

њених разумских потенцијала и умствених способности. То свакако не значи да већ формирана душа чека zgodnu прилику за властиту пројаву у још неразвијеном тијелу, него се и она поступно развија са њим, обликујући га попут печата којим се утискује жиг у воску.<sup>24</sup> Притом се обликовање тијела и пројављивање различитих душевних моћи не одвија „на рачун уплитања друге силе“, него на основу могућности својствене ембриону која природно прелази у дејственост.<sup>25</sup> Брига и надзор над развојем одушевљеног бића не припада ни души по себи, ни неодушевљеном тијелу, већ самој људској природи која га „као дојиља храни свим својим силама како у односу на тјелесни, тако и с обзиром на његов духовни развој“.<sup>26</sup> Такође, наш аутор напомиње да се словесна сила душе не пројављује сва и одједном „него уз старање (одгајање) нараста заједно са усавршавањем органа, свагда доносећи онакав плод, какав обухвата способност основе“.<sup>27</sup> Душа, на почетку, посредством хранитељне силе и силе раста (διὰ τοῦ θρεπτικῆς καὶ αὐξητικῆς), испољава основна вегетативна дејства неопходна за физичко одржање још нерођеног, али одушевљеног бића. Након рађања пројављује се опажајна моћ душе (αἰσθητικῆν), да би, у зависности од тренутног тјелесног стања и ограничења, али и усљед нужне доследности развоја, душа почела умјерено (μετρίως) да испољава властиту словесну силу (λογικὴν δύναμιν).<sup>28</sup>

Иако је Аристотелов утицај евидентан<sup>29</sup> Григорије сматра да је идеја о трихотомној раздиоби душе сагласна са описом поретка стварања из *Књије њосиана*, којим Мојсије „објављује неко скривено учење и на неизрецив начин предаје философију о души“.<sup>30</sup> Божанско дјело безвременог, тренутачног и цјеловитог стварања представља телеолошки образац у коме сваки нови корак обухвата и проширује претходни. Тако човјек, као највиши и најсавршенији облик тјелесног бивствовања који у себи садржи све видове душе, представља завршни чин у успињању чулне природе и њен савршени облик у ком се огледа усходећа хијерархија твари.<sup>31</sup> Учењем о једновременом стварању и сукцесивним јављањима душевних варијетета и њима одговарајућих тијела Григорије Ниски је, како правилно запажа Герхард Леднер (Gerhart Ladner), очувао јединство између тварног и духовног аспекта човјека.<sup>32</sup> Да би се словесно начело пројавило у тијелу неопходно је присуство нижих душевних аспеката; другим ријечима, словесна природа мора бити сједињена са чулном, будући да она чини средину, па самим тим и спону, између умне и тварне суштине.<sup>33</sup> Душа, чија је суштина несложена, нетвар-

<sup>24</sup> Исто, 29.6–7 (PG, 44.237AB).

<sup>25</sup> Исто, 29.4 (PG, 44.236C).

<sup>26</sup> Исто, 33.29 (PG, 44.253B).

<sup>27</sup> Исто, 29.8 (PG, 44.237C).

<sup>28</sup> *О души и васкрсењу* PG, 46.128A.

<sup>29</sup> Упор.: *О души* 413a20–33; 413b1–414a4; 427a18–429b10.

<sup>30</sup> *О стварању човјека* 8.4 (PG, 44.144D).

<sup>31</sup> Исто, 8.5 (PG, 44.145B). Упор.: 8.7 (PG, 44.148B).

<sup>32</sup> G. B. Ladner, “The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa”, *Dumbarton Oaks Papers*, 12 (1958), 74.

<sup>33</sup> *О стварању човјека* 14.2–3 (PG, 44.176B).

на и умствена, пројављује се кроз мноштво душевних сила и функција само када је у заједници са тијелом. Та заједница не одражава некакво механичко, спољашње јединство три засебне суштине, с обзиром да је органска и нераскидива, и да је принцип њеног јединства цјеловита душа као извор животних функција у човјеку. Све душевне пројаве (вегетативне, опажајне и словесне) имају заједнички извор – јединствену душу. Стога се једино за људску душу или душу у правом смислу те ријечи (κυρίως ψυχή) може казати да је „истинска и савршена душа“, јер се „познаје у свим дејствима“. Само у недостатку бољег израза или због уобичајене непрецизности језика, вегетативне и опажајне пројаве у човјеку називамо душом по истоимености (ὁμωνύμως) или метонимички (ἐκ καταχρήσεως τῆς ἐπωνυμίας), иако су оне само дјелови душевне енергије.<sup>34</sup> Суштина душе је умствена (νοεῖν αὐτὴν εἶναι οὐσίαν),<sup>35</sup> јер умственост извире из њене боголике природе,<sup>36</sup> док је придруживање вегетативне и опажајне функције, као и стварање полова, резултат икономичне дјелатности Божије, усљед провиђања човјековог палог стања, како би се у новонасталим околностима осигурало продужење људске врсте.<sup>37</sup> То је разлог због чега се вегетативне и опажајне душевне пројаве, које су својствене појавном свијету и лишене дара говора и мишљења,<sup>38</sup> не могу назвати душом у строгом значењу те ријечи. Иако присутни, ови несловесни варијетети душевних сила нису одређујући за људску природу, с обзиром да су својствени и несловесним живим бићима.<sup>39</sup> Одређујуће својство, а самим тим и човјеково достојанство, није његова сличност са свијетом и бесловесним живим бићима, већ његова словесна природа која је „по образу природе Створитеља“ (ἐν τῷ κατ' εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως)<sup>40</sup> и као таква „причасна сваком добру“ (παντὸς ἀγαθοῦ μέτοχον).<sup>41</sup>

Разликовање душевних варијетета у тијелу, уз истицање душевног јединства, помаже разјашњењу дилеме: како проста и бестрасна душа може истовремено бити и подложна чулним утисцима и раздијељена зависно од тјелесне функције коју обавља? Извор животних функција у човјеку, његово „животно почело“ (ζωτικὸν αἴτιον), јесте умствени аспект – душа, то јест ум.<sup>42</sup> Штавише, прво емпиријско свједочанство о постојању душе произлази из примјетне разлике између живог и неживог тијела.<sup>43</sup> Видљиво присуство животне силе у тијелу јасан је показатељ присуства ентитета који је несводив на тијело и његова дејства. Но, упркос њиховој онтолошкој различитости настанак виталних функција посљедица је јединства умственог принципа и чувственог тијела. Проста и јединствене-

**34** Исто, 30.33 (PG, 44.256B): Упор.: 15.1 (PG, 44.176D) и 15.2 (PG, 44.176D–177A).

**35** Упор.: *О души и васкрсењу* PG, 46.48B.

**36** Исто, PG, 46.57BC.

**37** *О стварању човјека* 16.14 (PG, 44.185A).

**38** Исто, 30.32 (PG, 44.256B).

**39** *О души и васкрсењу* PG, 46.52C–53A. Упор.: *О стварању човјека* 15.2 (PG, 44.177A).

**40** *О стварању човјека* 16.2 (PG, 44.180A).

**41** Исто, 16.10 (PG, 44.184B).

**42** *О души и васкрсењу* PG, 46.16B.

**43** *О стварању човјека* 29.5 (PG, 44.236D–237A). Упор.: *О души и васкрсењу* PG, 46.29A; 128A.



на душа пројављује разноврсне моћи искључиво у заједници са тијелом. Иако се простота душе, мноштвеношћу животних функција и њеном зависношћу од тјелесног устројства, разликује од простоте божанствене природе, Григорије настоји да кроз сличност дејстава двају природа покаже непромјенљивост њихових суштина. Као што Бог, упркос разноликости властитих енергија, остаје несложен и нераздјељен, тако и природа душе остаје неизмијењена, иако је својим енергијама, посредством чула, присутна у различитим људским способностима. То, међутим, не значи да органска повезаност душе и тијела импликује свођење душе на њене тјелесне функције; напротив, то само подразумемијева њену *онѿолошкy ѿседностѿ* у односу на тијело, то јест у односу на тварне елементе од којих је тијело сачињено.<sup>44</sup> Ипак, кључно питање о начину присуства душеине животодавне енергије у овим елементима остаје без одговора, будући да он надилази границе људског разумијевања.<sup>45</sup>

До сличног одговора долазимо и када покушамо да локализујемо владајући дио душе (τὸ ἡγεμονικόν). Указујући на разлоге због чега се не могу прихватити тврдње о локализовању умне енергије у неком органу или дијелу тијела (срце, мозак / мождана опна, јетра), наш аутор претпоставља да се ум „сагласно с неизрецивим логосом сједињења подједнако дотиче сваког телесног дела“.<sup>46</sup> Он не попуњава тјелесне шупљине и не може бити истиснут вишком тијела. Ум се заправо служи тијелом, као што се музичар служи инструментом, све док тјелесни органи врше своју природну функцију.<sup>47</sup> Као нетјелесна природа, словесна душа надилази сва тјелесна ограничења;<sup>48</sup> не садржи тјелесност, нити је садржана у тијелу<sup>49</sup>; не обухвата тијело споља, јер се као бесплотна ничим не може обухватити.<sup>50</sup> О присуству душе у тијелу закључујемо посредно, кроз њена дејства или енергије. Она је цјеловито присутна у сваком дијелу тијела, као што је Бог посредством својих ипостасних енергија посвуда присутан у васељени, иако крајње различит и трансцендентан у односу на њу. Ипак, начин дотицања душе и тијела остаје неизрецив и недокучив.<sup>51</sup>

Овај апофатички дискурс уско је повезан са Григоријевим схватањем човјека као бића створеног по образу Божијем. По њему, тајна човјекове природе одражава тајанственост Божију; или, још конкретније, непојмљивост човјекове природе одражава непојмљивост њеног Прволика:

Како природа нашег ума измиче познању, и како је то по образу Створитеља, то поузвано значи да има сличности (ὁμοιότητα) са Превасходним (πρὸς τὸ ὑπερκεῖμενον), и да својом непознатљивошћу изображава непојмљиву природу.<sup>52</sup>

<sup>44</sup> *О души и васкрсењу* PG, 46.44A–B. Упор.: *О сѣварању човјека* 6.2 (PG, 44.140A–C).

<sup>45</sup> Исто, PG, 46.44C. Упор.: *Велико кайихейско слово* 11.5–9 (Srawley, 57).

<sup>46</sup> *О сѣварању човјека* 14.6 (PG, 44.160D).

<sup>47</sup> Исто, 12.8 (PG, 44.161AB).

<sup>48</sup> Исто, 12.3 (PG, 44.157D).

<sup>49</sup> *О души и васкрсењу* PG, 46.69B.

<sup>50</sup> *О сѣварању човјека* 15.3 (PG, 44.177B).

<sup>51</sup> Исто, 15.3 (PG, 44.177B–C).

<sup>52</sup> Исто, 11.3–4 (PG, 44.156A–B).

Примјећујемо, заједно са Ладнером (Ladner), да се рјешење психосоматског проблема темељи на блиском односу Бога и човјека, иако тај однос подразумијева бесконачну удаљеност између створитеља и творевине.<sup>53</sup> Тиме што природа нашег ума измиче спознаји, он као ἀθεώρητος и јесте подобан своме Творцу, чија је природа такође недоступна (ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας). Стога, сличност нашег ума са божанским није садржана у његовој самоспознатљивости или самосозерцању, већ у његовој непостижности и неспознатљивости. Због тога нам је, сматра Григорије Ниски, „лакше познати небеса него себе саме“.<sup>54</sup>

Душина природена наклоност према тијелу са којим је од почетка сједињена не престаје смрћу, већ се продужава и након њеног привременог раскида са тијелом. Григорије инсистира на нераскидивој вези између нетјелесне душе и елементарног тијела, чиме се осигурава њихово постхумно јединство, а преко њега и континуитет између земаљског и есхатолошког тијела. Ова постмортем веза словесне душе и тварних тјелесних честица омогућена је посредством εἶδος-а, тјелесне форме којом душа, попут жига, трајно утискује специфична тјелесна обиљежја (γνώρισμα σώματος) или знакове (σημεῖα) на свим елементима тијела са којим је била у заједници. Те знаке ће, у есхатону, душа препознати као себи сродне и примити у себе све оно што одговара отиску εἶδος-а, обликујући васкрсло тијело.<sup>55</sup> Као умствена и недимензионална, невидљива и бестјелесна, душа је равномјерно присутна (κατὰ τὸ ἴσον παρεῖναι) у свим тјелесним елементима, без обзира да ли су они међусобно здружени у једну органску цјелину или постоје засебно као посљедица разлагања усљед смрти, будући да као недимензионална природа (ἢ ἀδιάστατος φύσις) није афектована разнородношћу елемената, њиховим поретком, каквоћама или стањима.<sup>56</sup> Ипак, треба нагласити да се успостављање овог есхатолошког јединства не одвија само од себе или искључиво настојањима душе, већ дејством силе Божије за коју не постоји препрека „да оствари то спајање својега са својим, које се дешава према неизрецивом притицању природе ка свом сопственом“.<sup>57</sup> Постоје ствари које су „изнад нашег разума“ (ὕπερ τὸν ἡμέτερον λόγον); зато је важно да о њима „чујемо“ из Светог писма. Као што је сила божанског благовољења довољна да објасни постојање и *ex nihilo* стварање нашег свијета, тако ће иста сила бити у стању да испуни обећање о будућем тјелесном васкрсењу.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> G. B. Ladner, нав. дјело, 76.

<sup>54</sup> О сџварану човјека: Прво слово PG, 44.257C = *De creatione hominis sermo primus [spurium]*, GNO Supplementum (H. Hörner, ed.), 4.1 Филон Александријски такође говори о неспознатљивости људског ума у О сџварану свијетља 69 и О сновима 1.30–33.

<sup>55</sup> О сџварану човјека 27 (PG 44.225C–228A). Упор.: О души и васкрсењу PG, 46.73A–80A; 145B–148A; Онима који жале за умрлима (*De mortuis*) PG, 46.532B–536B (GNO, 9.1, 62–66). Упркос уздржаности у односу на ову проблематику, намеће се питање да ли кападокијски богослов остаје досљедан схватању о повезаности душе са сваком тварном честицом земаљског тијела, или је пак ближи идеји о спиритуализацији васкрслог тијела која искључиво подразумијева очување личне индивидуалности? О овој теми види детаљније код: T. J. Dennis, “Gregory on the Resurrection of the Body”, у *Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation 1981, 55–80.

<sup>56</sup> О души и васкрсењу PG, 46.45C–48A.

<sup>57</sup> О сџварану човјека 27.2 (PG, 44.225BC).

<sup>58</sup> Исто, 23.4–5 (PG, 44.212BC). Аргументом по ком је васкрсење тијела могуће тиме што благово-

## Немесије Емески

Своју философско-антрополошку расправу *О човјековој њприроди*<sup>59</sup> епископ емески започиње констатацијом да је човјек савршено устројено биће, иако је сачињен од два разнородна начела: умствене душе и тијела.<sup>60</sup> Ипак, на почетку расправе жели да нагласи како „сви људи признају да је душа превасходнија (виша) од тијела (κυριωτέρα τοῦ σώματος)“, и да тијело треба схватити као оруђе (ὡς ὄργανον) душе, посебно због чињенице да након смрти оно остаје непокретно и недјелатно.<sup>61</sup> Немесије, такође, увиђа несагласност у односу на разумијевање исказа „умствена душа“. Основна дилема водећих мислиоца антике била је да ли умственост представља природено својство душе или пак ум долази споља и присаједињује се души. Тако, по његовом тумачењу, Плотин држи да су душа и ум различите ствари; Аристотел, са друге стране, ум схвата као могућност (δύναμις) душе, која се удјеловљује и постаје дјелатни ум, али само код оних који су посвећени философији (μόνους τοὺς φιλοσοφῆσαντας). Између ових крајности стоје они који „нису одвајали ум од душе, али су претпостављали да је *умно* владајући део (ἡγεμονικόν) њене суштине (οὐσία)“.<sup>62</sup> Немесије жели да покаже неоснованост неких паганских (новоплатоновских) и јеретичких (аполинаријевских) учења о човјековом трипартитном устројству (тијело/душа/дух), и да укаже на исправност идеје о бипартитном саставу човјекове природе, која га поставља на границу (ἐν μεθωρίοις) између умствене и опажајне суштине (νοητῆς καὶ αἰσθητῆς οὐσίας)<sup>63</sup>, то јест Бога и свијета. Разлог због чега је човјек створен посљедњи не лежи само у чињеници да је најприје требало припремити оно што је намијењено његовом коришћењу (то јест појавни свијет), него у томе што је након саздања умственог и појавног свијета требало створити неку спону међу њима. Сједињујући у себи смртно и бесмртно и мијешајући словесно и бесловесно, човјек, својом природом, представља „слику васцијеле творевине“ (πάσης κτίσεως τὴν εἰκόνα), због чега се и

---

љењу Божијем ништа није немогуће, служио се један број ранохришћанских аутора. Упор.: Татијан, *Против Јелина* 6; Јустин, *1 Айол.* 19.4–5; Атинагора, *О васкрсењу* 3; Тертулијан, *Айологетик* 48.5–6; *О васкрсењу њијела* 11.

**59** Текст према критичком издању: Nemesii Emeseni, *De natura hominis* (Moreno Morani, ed.), Leipzig: V.G. Teubner 1987. Све до средине 16. вијека, Немесијева расправа је погрешно приписивана Григорију Ниском. Забуна датира још од осмог вијека, јер је сажетак 3. и 4. главе Немесијевог списа (*PG*, 45. 187–222) дуго важио за Григоријево дјело. Овом неспоразуму допринио је и Бургундио из Пизе, који је средином 12. вијека превео Немесијев спис на латински [*De natura hominis: Traduction de Burgundio de Pise* (G. Verbeke; J. R. Moncho, ed.), Leiden: Brill 1975], вјерујући да он припада Григорију Ниском. Средњовјековни аутори, попут Алберта Великог, Томе Аквинског или Петра Ломбардског, који су нека од својих учења темељили на Немесијевим ставовима о односу душе и тијела, такође су сматрали да је Григорије Ниски аутор списа *De natura hominis*.

**60** *О човјековој њприроди* 1.15 (*PG*, 40.504A).

**61** Исто, 2.9–13 (*PG*, 40.505B).

**62** Исто, 1.62.1 (*PG*, 40.504A–505B). За наводе из списа *О човјековој њприроди*, користили смо превод Антонине Пантелић (осим ако није другачије назначено). Упор. Немесије Емески, „О човековој природи“, *Господе ко је човек? – Православна анњрологија и њајна личности*, Образ светачки: Београд 2003, 91–204.

**63** Исто, 2.24–25 (*PG*, 40.508A).

назива микрокосмосом (μικρὸς κόσμος εἴρηται).<sup>64</sup> Стварање човјека као последњег у низу унутар хијерархијског устројства створених бића, сходно божанском творачком плану, омогућава му да буде σύνδεσμος не само између појавног и ноетског свијета, него и између различитих начина бивствовања: добра и зла, словесног и бесловесног, земаљског и божанског.<sup>65</sup>

Превасходство душе у односу на тијело, с обзиром на њену нетјелесност<sup>66</sup>, самодовољност<sup>67</sup> и непропадљивост<sup>68</sup>, довољан је показатељ да душа и тијело не могу имати заједничко поријекло. Као нетјелесна суштина (ἄσωματός οὐσία) душа не може настати заједно са тијелом, јер би то угрозило принцип по коме је све соматско и темпорално истовремено пропадљиво и смртно. Немесије је увјерен да свако ко заступа учење о настанку душе у тијелу или заједно са тијелом, нужно мора прихватити и њену пропадљивост. Штавише, смртност душе није толико условљена претпоставком о њеном временским происхођењу, колико идејом о њеном рађању или стварању у тијелу.<sup>69</sup> На основу овог увида он изводи закључак да је душа морала бити створена прије тијела и независно од њега, будући да су умствена бића створена прије опажајних. Стога, да би сачувао бесмртност и словесност душе, као и њену припадност умственом поретку, Немесије даје предност теорији претпостојања душа.<sup>70</sup>

Чињеница да се душа, по свом поријеклу и својој бесмртној природи, разликује од тијела не представља препреку за њихову блиску повезаност и међусобно јединство. Ипак, питање о начину остварења тог јединства није једноставно. Епископ емески жели да утврди:

На који начин, с једне стране тело, које се сједињује с душом остаје тело а са друге душа, будући сама по себи бестелесна и суштинска (супстанцијална), бива сједињена с телом и постаје део живог бића (суштога), очувавши при том своју суштину несливеном и неповређеном?<sup>71</sup>

**64** Исто, 15.5-7 (PG, 40.532C-533A). Упор.: Демокрит, *D/K* 68 В 34 (ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι).

**65** Исто, 5.1019 (PG, 40.512C513A).

**66** Немесије сматра да је душа нетјелесна јер повезује, сједињује и одржава оно што је тјелесно и промјенљиво, а што не би била у стању да је и сама тјелесна, односно дјелива [*О човјековој њприроди*, 17.18-18.2 (PG, 40.540A)]. Нетјелесност душе доказује се тиме што се она, за разлику од тијелâ, „храни” оним нетјелесним (ὄλθ ἄσωματός τρέφεται), тј. знањима или науком (τὰ γὰρ μαθήματα τρέφει αὐτήν) [*Исто*, 19.2-6 (PG, 40.541A)].

**67** *О човјековој њприроди*, 17.18-18.2 (PG, 40.589B).

**68** Пропадање тијела након одвајања од душе доказ је њене бесмртности. Такође, докази који нас увјеравају да душа није тијело, својство, количина или нешто пропадљиво, посредно свједоче о њеној бесмртности. На крају другог поглавља Немесије се позива на ауторитет Светог писма, констатујући да је учење Ријечи Божије, због своје богонадахнутости, сâмо по себи довољно Хришћанима да се увјере у бесмртност душе [*О човјековој њприроди* 37.26-38.7 (PG, 40.589B)].

**69** Упор.: В. Domański, *Die Psychologie des Nemesius*, Münster: Aschendorff 1900, 42, фусн. 1. Додуше, Немесије не појашњава да ли је происхођење душа временско или беспочетно (Domański, нав. дјело, 43, наставак фусн. 1).

**70** Упор.: R. A. Norris, нав. дјело, 27-28. Треба имати у виду да Немесије недвосмислено одбацује оригеновску верзију претпостојања душа која учи о прекосмичком паду словесних умова усљед злоупотребе слободне воље и „хлађења” њихове љубави према Богу. Упор.: Ориген, *О њочелима*, 2.8.3.

**71** *О човјековој њприроди* 38.1620 (PG, 40.592AB).

Овом питању наш аутор посвећује треће поглавље свог антрополошког списка.<sup>72</sup> На почетку анализе разматра три могућа облика физичког сједињења, на основу стоичког учења о мијешању елемента, показујући да ни један од њих не одговара начину јединства душе и тијела.<sup>73</sup> Будући да припадају различитим онтолошким реалностима, душа и тијело не могу бити у односу на начин *сaiо-сiйављања*, *мијешања* или *сливања*. Сапостављање (παράθεσις) представља непотпун, периферан и несавршен облик јединства у коме елементи који се сједињују задржавају властита својства. Уколико би душа била сапостављена тијелу одушевљен би био само онај дио тијела који је у непосредном контакту са душом, чиме се не би остварило суштинско јединство. Код мијешања (κράσις) сједињујући елементи такође задржавају властита својства и суштину, али је сâмо јединство лабаво и несавршено, јер садржи одвојиве елементе који имају заједничку суштину. Ријеч је, заправо, о једном облику јукстапонирања које није доступно непосредној чулној перцепцији, као у случају чврстих тијела. Коначно, сливање (σύγχυσις) је облик јединства у коме се два елемента међусобно прожимају и мијењају властита својства и суштину, градећи трећи елемент који има другачије особености у односу на његове саставне компоненте. У једној таквој мјешавини душа не би опстала, јер би нестала приликом спајања. Имајући у виду мањкавости претходно наведених теорија, Немесије је морао да трага за рјешењем које ће истовремено очувати супстанцијални карактер душе (супротно Аристотелу) и органско јединство душе и тијела (супротно Платону).

Све заслуге, у том правцу, припадају Платиновом учитељу Амонију Сакасу који је теоријом о „неливеном јединству“ (ἀσύγχυτος ἕνωσις) успио да ријешити проблем на јасан и задовољавајући начин. Ова врста јединства подразумијева да:

Све што се поима умом (τά νοητά) има такву природу да се и сједињује с оним што је способно да га прихвати, слично елементима (стихијама) који се поништавају услед сједињења и, сјединивши се, остаје несливено и неповређено, слично оним елементима (стихијама), који су приложени један другом.<sup>74</sup>

**72** Хајнрих Дори [Heinrich Dörrie] настојао је да докаже како се већина трећег поглавља (38.15–42.9), осим спорадичних Немесијевих допуна (нпр. 38.12–14), ослања на Порфиријев несачувани спис *Разноврсна исцраживања* (*Σύμμικτα ζήτηματα*) [H. Dörrie, *Porphyrios' 'Symmikta Zêtēmata'*, Munich: C.H. Beck, 1959, 41]. Слично мишљење заступа и Жан Пепин [Jean Pépin] који сматра да је читаво треће поглавље снажно инспирирано Порфиријем, почев од оспоравања трихотомизма, преко идеје о несливеном јединству, до његове критике објашњења јединства душе и тијела помоћу стоичког учења о различитим облицима мијешања, или Платонове доктрине о тијелу као инструменту душе [J. Pépin, „Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps“, *Revue des études anciennes*, 66 (1964), 53–107]. Са друге стране, Џон Рист [John Rist] оспорава Доријеву тезу тврђом да идеју о несливеном јединству душе и тијела Немесије не црпи из Порфиријевих *Σύμμικτα ζήτηματα*, већ из једне збирке хришћанских изрека (*Collectio Ammonii scholarum*, погрешно приписиване Амонију Сакасу) из позног четвртог вијека, коју је саставио извјесни Теодот, а за кога су знали и Евсевије и Немесије [J. M. Rist, „Pseudo-Ammonius and the soul/body problem in some Platonic texts of late antiquity“, *American Journal of Philology*, 109 (1988), 402–415]. За детаљније референце о овом питању види у: *Nemesius: On the Nature of Man*, Liverpool: Liverpool University Press 2008, 78, фусн. 372.

**73** О трима врстама мијешања, по Хрисипу, види код Александра из Афродизије, *О мјешавини* (*De mixtione*), 216.14–217.2 [BRUNS] (= *SVF* 2.473).

**74** *О човјековој њприпоги* 39.18–21 (PG, 40.593B). Наш курзив.



Идеја о несливеном јединству садржи у себи елементе стоичких теорија κρᾶσις-а и σύγχυσις-а, у смислу да код овог облика јединства ентитети задржавају властити идентитет и каквоће, док су истовремено одвојиви; даље, душа прожима читаво тијело на начин на који то чини стоичка πνεῦμα. Суштинска разлика у односу на теорије стоика је у томе што је овај облик свепрожимања могућ једино код умствених ентитета (τὰ νοητά).<sup>75</sup> Стога је душа, као умствена суштина, у стању да се непомијешано сједини са тијелом, без мијењања властите суштине. Кроз ἀσύγχυτος ἔνωσις душа обезбјеђује властито јединство и суштину, мијењајући оно са чиме је сједињена, не трпећи при том промјене у односу на своју природу.<sup>76</sup> Осим што је несливена, заједница душа-тијело је и симпатетичка, то јест заједница у којој „цјеловито живо биће осјећа самога себе као јединство“.<sup>77</sup>

Оно што тијело чини живим организмом јесте присуство душе које мијења природу тијела тиме што га одушевљава, док сама душа остаје непромијењена и одвојива. Овај асиметрични модел Немесије ће, уз одређене модификације, примijenити не само на међуоднос душе и тијела, већ и на однос Бога са створеним свијетом, па чак и на суоднос божанске и људске природе у ипостасном јединству.<sup>78</sup> Као бестјелесна суштина, душа прожима читаво тијело (δι' ὄλου κενώρηκεν) и не постоји дио у коме није цјеловито присутна.<sup>79</sup> Али, наглашава Немесије, душа није смјештена у тијелу као у некаквој посуди или врећи,<sup>80</sup> већ би се прије могло рећи супротно – да се тијело налази у души (τὸ σῶμα ἐν αὐτῇ).<sup>81</sup> Иако није погрешно говорити о души која прожима тијело, употреба спацијалних аналогија није довољна да објасни сву дубину и комплексност њиховог јединства и одвојености. Стога, Немесије прибјегава језичком дискурсу и изразима који упућују на узајамни однос, попут σχέσις, ῥοπή, διάθεσις.<sup>82</sup> Допуњујући термин σχέσις изразом ἐνέργεια Немесије потврђује да је ријеч о асиметричној каузалности у којој више, умствено почело има онтолошки приоритет и иницијативу у односу на материјални ентитет.<sup>83</sup> Тврдња да се душа налази у *тијелу* истинита је у мјери у којој она подразумемијева њихов хабитуалан однос. Овдје се прије може говорити о наклоности, склоности или диспозицији душе у односу на тијело, него о душиној фиксираној, просторној и ограни-

**75** Упор. Eujolfur K. Emilsson, „Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus“, у: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (W. Haase, ed.), 36:7, Berlin and New York: Walter de Gruyter Verlag 1994, 5358.

**76** О *човјековој њприроди* 40.823 (PG, 40. 596AB).

**77** Исто, 40.12-13 (PG, 40.596B).

**78** Упор.: A. Lévy, „The Woes of Originality: Discussing David Bradshaw’s Aristotelian Journey into Neo-Palamism“, у: *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy* (C. Athanasopoulos and C. Schneider, eds.), James Clarke & Co: Cambridge 2013, 113.

**79** О *човјековој њприроди* 40.23-41.4 (PG, 40.597 B-600A). Упор.: *Eneage*, 4.3.22.1-9; 1.1.4.14-16; *Сенека, Писма њпријатељу*, 41.5.

**80** Упор. *Eneage* 4.3.20.10-15 (οὐ μὴν οὐδ’ ὡς ἐν ἀγγεῖῳ); Порфирије, *Изреке (Sentence)* 28 (ὡς ἀσκόс).

**81** О *човјековој њприроди* 41.9-10 (PG, 40.600A).

**82** Исто, 41.14-20 (PG, 40.600AB).

**83** Упор.: M. Streck, *Das schönste Gut: der menschliche Wille nach Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, 34.



чавајућој локализацији. Будући да је лишена величине, обима и дијелова, душа не може да буде ограничена ни једним дијелом простора. Умјесто што говоримо да је душа присутна у тијелу, требало би да кажемо да она дејствује (ἐνεργεῖ) у њему, с обзиром да своје присуство не пројављује просторно већ релационо, благодарећи својој енергији или дејствености (διὰ τὴν ἐνέργειαν).<sup>84</sup> То значи да нема кретања или мијешања од стране умственог ентитета, који остаје крајње ἄσχετος, то јест независан у односу на тварни ентитет. Ријеч је о томе да умствена стварност дејствује у односу на материјалну, посредством σχέσις-а који их поставља у асиметричну релацију.<sup>85</sup>

У завршном дијелу треће главе Немесије прелази са антрополошке на христолошку терминологију како би још дубље истражио начин јединства душе и тијела. Асиметрични каузалитет још више је изражен код ипостасног сједињења Бога Логоса са људском природом. На основу *a fortiori* аргумента Немесије закључује да се представљање начина сједињења душе и тијела може боље и тачније примијенити на јединство Бога Логоса и човјека. Другим ријечима, објашњење непромјенљивости суштине душе приликом њеног сједињавања са тијелом још је увјерљивије када је у питању несливено<sup>86</sup> и неограничено (ἄσύγχυτος καὶ ἀτερίλητος) јединство божанске и човјечанске природе. Овај нови начин сједињења или мијешања, који се односи на Оваплоћење, указује на посебну врсту јединства у коме божански Логос остаје потпуно непомијешан, несливен, неповријеђен и неизмјењив.<sup>87</sup> Употребом израза ἄψικτος, ἀσύγχυτος, ἀδιάφθορος и ἀμετάβλητος, Немесије наговјештава халкидонски језик о једном и истом Христу, Сину Господа Јединородног „познаваног у двије природе, несливено, неизмјењиво, нераздјеливо, неразлучиво“ (ἐν δύο φύσεσιν ἀσύγχυτως ἀτέρπτος ἀδιαφρέτως ἀχωρίστως ὑνωρίζομενον).<sup>88</sup> Чак и када користи изразе κοινωνία и κρῆσις, у контексту јединства природа у Христу, Немесије увијек мисли на однос који не искључује цјеловитост и самосталност сваке од природа. Ипак, оно што важи за начин сједињења божанске и човјечанске природе у Христу, не важи у потпуности за модус сапостојања душе и тијела. Усљед блискости са тијелом душа саосјећа (συμπάσχειν) са њим, из чега произилази да она или влада тијелом, или је надвладана њиме. Душа спада у бивствујућа која су многолика (ἐκεῖνη [...] τῶν πεπληθυσμένων οὐσα) што нам говори да је несталност њено инхерентно обиљежје; будући склона промјенама, душа је подложна тјелесним афекцијама, то јест у стању је да прима супротна својства (на пример, врлину и порок).<sup>89</sup> Са друге

<sup>84</sup> О човјековој њприроди 41.20-42.9 (PG, 40.600B-601A).

<sup>85</sup> Упор.: А. Lévy, исто.

<sup>86</sup> Придјев σύγχυτος употребљен је једанаест пута, и то увијек у вези са концептом сједињавања и глатолом μένω („остати“). Он је најприје искоришћен у смислу описа начина сједињења душе са тијелом (шест пута), а затим и у контексту Оваплоћења (пет пута). Употреба израза ἀσύγχυτος усклађена је са употребом осталих појмова, попут: ἄψικτος, ἀδιάφθορος, ἀμετάβλητος. Упор.: Marie-Odile Boulnois, „Patristique et histoire des dogmes“, *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, 119 (2012), 170.

<sup>87</sup> О човјековој њприроди 42.17-19 (PG, 40.601AB).

<sup>88</sup> Acta conciliorum oecumenicorum (ACO), *Concilium universale Chalcedonense anno 451* (E. Schwartz, ed.), vol. 2.1.1.-2.1.2., Berlin: De Gruyter 1933 (repr.1962), 129, ред 30-31.

<sup>89</sup> Упор.: М. Streck, нав. дјело, 35.

стране, приликом сједињавања божанске и човјечанске природе Бог Логос остаје неизмијењен и непричастан (οὐδὲν [...] ἀλλοιούμενος, οὐδὲ μετέχων) слабости-ма људске природе, са којом не дијели трпње, већ дејство (οὐ συμπάσχων, ἀλλὰ συμπράττων), остајући притом несливен и неизмијењен, као савршено непричастан било каквој промјени.<sup>90</sup>

За Немесија је било сасвим природно да у оквиру расправе о међусобном општењу душе и тијела направи компарацију са ипостасним јединством двају природа у Христу. Следећи антиохијску традицију очувања истинског ипостасног јединства Христове божанске и човјечанске природе, Немесије је желио да покаже како је начин сједињења душе и тијела, у неким аспектима, упоредив са начином јединства Христових природа. При том се не обраћа само хришћанским слушаоцима, већ и паганима, па и самом Порфирију, за кога каже да је „дигао глас против Христа“ (ὁ κατὰ Χριστοῦ κινήσας τὴν ἑαυτοῦ γλώσσαν), и који је настојао да теоријски оспори могућност оваплоћења. Штавише, он се управо позива на Порфиријеву аргументацију како би показао да је таква врста јединства већ остварена у случају душе и тијела, и да се вјера у оваплоћеног Логоса не може одбацивати тврдњом да је божанско (непропадљиво) неспојиво са људским (пропадљивим). Он је увјерен да је Порфиријева аргументација, која полази од принципа да умствена суштина може да пренесе своју животодавну енергију на она материјална бивствујућа која су у стању да је приме, а да при том сама остане неизмијењена, примјенљивија на случај оваплоћења него на начин сједињења душе и тијела<sup>91</sup> Овај екскурс у христологију показује извјесни амбигвитет у Немесијевом мишљењу. Он, са једне стране, постулира јединство природа у Христу као природну основу за јединство душе и тијела, док, са друге стране, инсистира на хабитуалном, симпатетичком јединству ова два ентитета, што више упућује на праксу него на онтологију.

Иако Немесијеви ставови о физиолошком устројству човјека, које црпи из основних премиса галеновске психологије, претпостављају психосоматско јединство, он непрестано указује на превласт и аутономност душе у односу на тијело. Душа је нетјелесна, самосавршена суштина (αὐτοτελής οὐσία) која посједује синергетски однос са тијелом и није њиме физички ограничена. Способности душе нијесу својства материјалних елемената или њихових комбинација. Иако користи мозак и тијело као оруђа, постојање душе не зависи од тијела.<sup>92</sup> Тачније, душа није локализована у неком конкретном дијелу тијела, али је мозак, односно психичка (душевна) пневма, означена као орган психичких функција којом се чулни утици преносе од чулних органа до центра опажања смјештеног у предњим коморама мозга.<sup>93</sup> Због тога је, сматра Немесије, неопходно познавати физичке механи-

<sup>90</sup> О човјековој њприроди 42.10–22 (PG, 40.601AB–604A).

<sup>91</sup> Исто, 42.18–43.16 (PG, 40.604A–605A). Упор.: М.-О. Boulnois, нав. дјело, 168; F. Young, with A. Teal, *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Grand Rapids, MI: Baker Academic 2010, 231

<sup>92</sup> Упор.: Упор.: S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2004, 257.

<sup>93</sup> О човјековој њприроди 56.1–5 (PG, 40.633B636A). Упор.: S. Knuuttila, нав. дјело, 105–106.

зме тијела, јер без њих није могуће опитовати дејства и функције душе. Ипак, он осјећаје, опажаје и спознају не везује за „сложевину“ душе и тијела, већ сву одговорност приписује души. Овим гледиштем се, како исправно примјећује Грилмајер (Grillmeier), доводи у опасност основна идеја о души као умственој, непромјенљивој и бестрасној суштини.<sup>94</sup> Оно што је, међутим, важно за Немесија јесте да душа у заједници са тијелом, као носилац различитих психичких стања и прималац супротности (врлине и порока, знања и незнања, и сл.), упркос измјени властитих каквоћа, остаје цјеловит и јединствен умствени ентитет неизмијењене суштине. Притом треба имати у виду да јединство душе и тијела не треба схватити као прост збир њихових различитих суштине, већ искључиво кроз јединственост и цјеловитост човјекове природе која у себе подједнако укључује оба ентитета, кроз постојање у свијету који је и направљен за човјеково бивствовање.

### Закључак

Григорије Ниски и његов савременик Емесције Немески уложили су заједнички напор да понуде рационално и философски плаузибилно објашњење сапостојања душе и тијела, и нагласе онтолошку посебност душевног у односу на тјелесни елемент. Њихова психосоматска антропологија пружа јасну слику човјекове дуалне природе која у себи интегрише два различита нивоа стварности: ноетски и појавни. Код оба аутора запажа се платоновско инсистирање на инструменталној улози тијела *vis-à-vis* душе, коригованог прихватањем изворног јединства душе и тијела и коначног васкрсења човјека као цјеловитог бића. Објашњавајући различите функције душе у односу на тијело наши аутори настоје да покажу како разноврсност душевних функција не угрожава њено јединство, једноставност и непромјенљивост. Истовремено, одолијевају платоновском искушењу да отјеловљење душе схвате као привремено или акцидентално стање. Ово нарочито важи за Немесија Емеског који је заступао посебан облик преегзистенцијализма. Разматрајући начин сједињења душе и тијела оба аутора користе сличну терминологију (попут *σῆσις, ῥοπή, διάθεσις, ἔνωσις, ἀνάκρασις*), показујући да између тјелесног и духовног начела у човјеку постоји природна наклоност (*συμλάθεια*), као и непросторно, симпатетичко и несливено јединство. Такође, истичу да о присутности душе у тијелу закључујемо посредно, кроз њена дејства или енергије, и говоре о цјеловитом присуству душе у сваком дијелу тијела. Утицај новоплатоновског схватања односа душа-тијело рефлектује се у њиховом инсистирању на крајњој супремацији словесне природе у човјеку, која контролише и управља нижим функцијама његовог бића. Григоријево и Немесијево учење о души се у многим аспектима поклапају (изузимајући Немесијево учење о претпостојању душа), иако се Немесије чвршће држи медицинске философије галеновског типа, а чини се и да је мање заинтересован за теолошка питања. Ипак, док Григорије Ниски уводи чувствену енергију (*αἰσθησεως ἐνέργεια*), као посредујућу силу између словесне душе и тијела, остајући песимистичан у односу на могућност раци-

<sup>94</sup> Упор.: А. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Vol. 1, New York: Sheed and Ward 1975, 390.

оналне спознаје начина њиховог спајања, Немесије инсистира на асиметричној каузалности у којој душа, као умствена суштина, има онтолошки приоритет и иницијативу у односу на тијело, која ће му послужити као несавршени модел несливеног јединства двају природа у Христу. Међутим, оно што спаја оба аутора јесте холистички поглед на човјекову природу, која се не схвата као прост збир двају независних суштина, већ као сложени ентитет који у себи обједињује обје природе, кроз постојање у свијету сазданом за човјека.

## Литература

Пуне референце за сва критичка издања кориштена у тексту дате су у фуснотама.

- Behr John, "The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa's De Homini Opificio," *Journal of Early Christian Studies*, 7:2 (1999), 219–247.
- Barnes, M. R., "Divine Unity and the Divided Self: Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology in its Psychological Context", *Modern Theology*, 18:4 (2002), 475–496.
- Bishop, J. P., „Mind-Body Unity: Gregory of Nyssa and a Surprising Fourth-Century CE Perspective“, *Perspectives in Biology and Medicine*, 43:4 (2000), 519–529.
- Bouteneff, P. C., "Essential or Existential: The Problem of the Body in the Anthropology of St. Gregory of Nyssa," *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes* (Hubertus R. Drobner and Albert Viciano, eds.), An English Version with Supporting Studies: Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn, 14–18 September 1998), Supplements to *Vigiliae Christianae* 52, Leiden: Brill 2000, 409 – 420.
- Boulnois, Marie-Odile, „Patristique et histoire des dogmes“, *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, 119 (2012), 253–264.
- Dennis, T. J., "Gregory on the Resurrection of the Body", *Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, Cambridge, Mass.: Philadelphia Patristic Foundation 1981, 55– 80.
- Domański B., *Die Psychologie des Nemesius* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, Bd. 3, Hft. 1), Münster: Aschendorff 1900.
- Emilsson, E. K., „Platonic Soul-Body Dualism in the Early Centuries of the Empire to Plotinus“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (W. Haase, ed.), 36:4, Berlin and New York: Walter de Gruyter Verlag 1994, 5331–5362.
- Grillmeier A., *Christ in Christian Tradition: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Vol. 1, New York: Sheed and Ward 1975.
- Господе ко је човек? – Православна антропологија и њена личност*, Образ светачки: Београд 2003.
- Knuutilla S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Oxford University Press 2004.
- Ladner, G. B., "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa", *Dumbarton Oaks Papers*, 12 (1958), 61–94.
- Lévy A., „The Woes of Originality: Discussing David Bradshaw's Aristotelian Journey into Neo-Palamism“, *Divine Essence and Divine Energies: Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy* (C. Athanasopoulos and C. Schneider, eds.), James Clarke & Co: Cambridge 2013, 96–121.
- Norris, R. A., *Manhood and Christ: A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford: Clarendon Press 1963.
- Rist, J. M., „Pseudo-Ammonius and the soul/body problem in some Platonic texts of late antiquity“, *American Journal of Philology*, 109 (1988), 402–415.

Streck M., *Das schönste Gut: der menschliche Wille nach Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa* (Forschungen zur Kirchen und Dogmengeschichte Bd. 88), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.

Шијаковић Богољуб, *Mythos, physis, psyche: Оіледање у ѿредокрајовској „оніолоіји” и „психолоіји”*, Београд-Никшић: Јасен ²2002.

Young F.; Teal A., *From Nicea to Chalcedon: A Guide to the Literature and Its Background*, Grand Rapids, MI: Baker Academic ²2010.

**Dušan Ignjatović**

**Symbiotic union of soul and body  
in Gregory of Nyssa's and Nemesius of Emessa's anthropology**

*Abstract:* Gregory of Nyssa and Nemesius of Emessa are offering, inside the Christian context, a selective synthesis of Greek philosophical anthropology, supported by Galenic-Hypocratic medical tradition, which was supposed to clarify the status of rational and imperishable soul in union with the body. The article investigates, by the mentioned authors, possibility of union and cooperation of psychical powers with the physical processes of material bodies. Our conclusion is that, despite the different concepts of the origin of the soul and the influence of Neoplatonism, Gregory of Nyssa and Nemesius of Emessa see the unity of body and soul as an indivisible organic unity within the whole (specific human being), in which incorporeal soul is naturally, wholly and unconfusedly present, with her powers, in every part of the corporeal substrate.

*Keywords:* Gregory of Nyssa, Nemesius of Emessa, soul-body unity, Neoplatonism

**Beate Regina Suchla**  
Justus-Liebig-Universität Gießen  
Beate.R.Suchla@phil.uni-giessen.de

## **Der Begriff Freundschaft bei Dionysius Areopagita**

*Zusammenfassung:* Das Thema Freundschaft zählt seit Platon und Aristoteles zu den großen Themen der Philosophie. Männer wie Cicero, Seneca oder Kant setzten sich mit ihr auseinander. Im Vordergrund stand zunächst die zwischenmenschliche Beziehung aus freier Zuwendung, bis im Christentum die Beziehung zwischen Mensch und Jesus Christus bzw. Gott thematisiert wurde. Es stellt sich daher die Frage, welche Aspekte von Freundschaft bei Dionysius Areopagita eine Rolle spielen und welcher Begriff von Freundschaft sich bei ihm findet.

*Schlüsselwörter:* Dionysius Areopagita, Freundschaft, Platon, Aristoteles, Cicero, Seneca, Mensch, Gott

### **Einleitung**

Freundschaft ist die Realisierung einer zwischenmenschlichen Beziehung, die aus freier Zuwendung entsteht. Diese gründet in einem personalen Sympathiegefühl, das durch gemeinsame Anschauung und Wertung bestärkt wird und sich in gegenseitiger Wertschätzung und geistiger Kommunikation bewährt. Getragen von der idealisierenden Kraft guter Gefühle stiftet sie eine dauerhafte Zuneigung und Zugehörigkeit (Definition in Anlehnung an Biser 1960, S. 363).

Das griechische Wort φιλία drückt wesentliche Aspekte dieser Definition aus, da es nicht nur Freundschaft, sondern auch Liebe und Zuneigung und sogar das Bündnis der Freundschaft meint. Als solch vielmeinendes relationales Wort weckt es das Interesse der Philosophie seit ihrem Beginn, zumal personale Beziehungen die Grundbedingung menschlicher Existenz darstellen und ihre Bestimmung eine Grundaufgabe der Philosophie ist. So zählt der Begriff Freundschaft sehr schnell zu den großen Themen der Philosophie, und Platon etwa ist schon früh bemüht zu zeigen, dass Freundschaft kein Begriff ist, der sich ohne gründliches Nachdenken aus dem Handgelenk heraus bestimmen lässt; sein Dialog Lysis endet daher aporetisch. So liegt die Frage nahe, wie Dionysius Areopagita den Begriff Freundschaft versteht.

### **Freundschaft bei Dionysius Areopagita**

Nach Dionysius Areopagita ist der Mensch – qua ἀξία ὄντων – zur Werterkennung, Wertbejahung und Hinwendung fähig. Deshalb kann er proportionale (κατ' ἀξίαν) Beziehungen ohne den Aspekt der Gegenseitigkeit und personale Beziehungen auf Gegenseitigkeit pflegen. Letztere wiederum können asymmetrisch und symmetrisch ge-



staltet sein (Suchla 2002, S. 149). Freundschaft gibt es somit in der Welt, und ihr Grund ist das Schöne (De divinis nominibus 704 A; 721 D; 724 A; Suchla 1990, S. 152, 1–2; 169, 7–8). Johannes von Skythopolis, der die Schriften des Dionysius Areopagita mit Randkommentaren versehen hat, stimmt ihm zu (In De Divinis Nominibus 253 A 2–6; Suchla 2011, S. 231, 7–11):

Denn wegen des Schönen entstanden die Verbindungen der Elemente, die er (i.e. Dionysius Areopagita) „Anpassungen“ nennt. Wegen des Schönen dauern auch die wohlgeordneten Verbindungen der Seienden an, die sogenannten Freundschaften und Gemeinschaften aller mit Tugend und Verstand begabten Wesen.

Das Schöne wiederum ist mit dem Guten in eins zu setzen (De divinis nominibus 701C; Suchla 1990, S. 150, 15–151, 1):

Dieses Gute wird von den ehrwürdigen biblischen Schriftstellern auch als Schönes gepriesen, weiter als Schönheit, als Liebe, als liebenswürdig und mit jenen anderen Namen Gottes, welche seiner Schönheit verleihenden und liebreizenden reifen Blüte geziemen.

Das Gute erfreut sich – so Dionysius Areopagita – an der Freundschaft (De divinis nominibus 717 A; Suchla 1990, S. 164, 13–14):

Denn das Gute ... erfreut sich ... an ... der Freundschaft.

Gleichzeitig ist das Gute der implizite Zweck der Freundschaft, da alles nach dem Guten strebt (De divinis nominibus 700 AB; Suchla 1990, S. 148, 12–16):

Ferner ist es, wie die Heilige Schrift sagt (vgl. Genesis 1,4; Römer 11,36; 1 Korinther 8,6; 11,12), das Gute, aus dem alles seine Existenz erhält und besteht, als sei es von einer vollkommenen Ursache hervorgerufen, in dem alles seinen Bestand hat, als sei es in einer sehr starken Wurzel bewahrt und festgehalten, zu dem sich alles hinwendet wie zu einem jedem einzelnen entsprechenden charakteristischen Ziel und nach dem alles strebt.

Dionysius Areopagita kann sich hier auf die Tradition berufen. Denn auch für Aristoteles liegt der Zweck der Freundschaft im Guten selbst (Nikomachische Ethik 1155 b 19; 1156 b 7–10; Bien 1995, S. 183; S. 185; Biser 1960, S. 363).

Nach Dionysius Areopagita gibt es somit Freundschaft in der Welt, die ihren Grund und ihren Zweck im Schönen und Guten besitzt. Ihre Wesensbestimmungen beschreibt er dann folgendermaßen: Freundschaft ist ein Wesenszug des Seienden (De divinis nominibus 821 BC; Suchla 1990, S. 185, 16–25); sie ist naturgemäß (De divinis nominibus 952 A; Suchla 1990, S. 219, 16–17) und unzerstörbar (De divinis nominibus 704 C; Suchla 1990, S. 152, 20). Und sie ist mit Gemeinschaft, mit *κοινωνία*, verbunden (De divinis nominibus 704 A; Suchla 1990, S. 152, 2).

Der Begriff *κοινωνία* meint hier eine enge Gemeinschaft, die als Synonym für Freundschaft stehen kann. In diesem Sinne lesen wir auch bei Johannes Stobaios in seinem zweiten Buch der Eclogae (Wachsmuth 1884, S. 74, 3–4):

φιλίαν δ' εἶναι κοινωνίαν βίου.

dass Freundschaft eine Gemeinschaft fürs Leben ist.

Aristoteles sieht dann in der Freundschaft eine Beziehung, die auf Gemeinschaft gründet und insofern eine besonders enge Form der Gemeinschaft darstellt (Nikomachische Ethik 1159 b 31; Bien 1995, S. 196):

ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία.

denn die Freundschaft basiert auf Gemeinschaft.

Auch Johannes von Skythopolis greift dieses Paar auf, betont aber den personalen Charakter von Freundschaft, wenn er sagt (In De divinis nominibus 253 A 5–6; Suchla 2011, S. 231, 10):

die sogenannten Freundschaften und Gemeinschaften aller mit Tugend und Verstand begabten Wesen.

Schon Aristoteles betont den personalen Charakter von Freundschaft, die für ihn eine Beziehung zwischen Menschen, nicht zwischen Dingen ist (Nikomachische Ethik 1161b 1–6; Bien 1995, S. 200) und auf Gegenseitigkeit beruht (Nikomachische Ethik 1158b 30–35; Bien 1995, S. 193). Auch der Stoiker Epiktet betont die Gegenseitigkeit dieser Verbindung, wenn er Epikur widerspricht (Epiktet, Dissertationes II 20,6; Schenkl 1916, S. 176, 1–2; Epikur, Fragment 523; Usener 1887, S. 318, 28):

οὕτω καὶ Ἐπίκουρος, ὅταν ἀναιρεῖν θέλῃ τὴν φυσικὴν κοινωνίαν ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους, αὐτῷ τῷ ἀναιρουμένῳ συγχρῆται.

So gebraucht Epikur, wenn er den Menschen die natürliche Gemeinschaft auf Gegenseitigkeit wegnehmen will, doch das, was er leugnet, selbst.

Im Sinne dieser Tradition kann dann auch Dionysius Areopagita betonen: Freundschaft und Gemeinschaft sind gegenseitig (De divinis nominibus 892 C; Suchla 1990, S. 202, 7–8):

καὶ δυναμοὶ τὰ ἠνωμένα πρὸς τὴν ἀλλήλων φιλίαν καὶ κοινωνίαν.

Und so stärkt sie (i.e. die göttliche Kraft) das Geeinte zur gegenseitigen Freundschaft und Gemeinschaft.

Dionysius Areopagita greift den Gedanken der Gemeinschaft auf Gegenseitigkeit, die er auch *κοινωνική ἀλληλουχία* nennt, wiederholt auf (etwa De divinis nominibus 709 D; 713 B; Suchla 1990, S. 158, 16; S. 161,4), und dieser Gedanke der Gegenseitigkeit hält sich bis in die Neuzeit hinein durch. Auch Kant betont sie in seiner Metaphysik der Sitten, wenn er sagt (II § 46; Weischedel 1983, S. 608):

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung.

Doch zurück zu Dionysius Areopagita: Für ihn ist Freundschaft indes mehr als eine enge Gemeinschaft auf Gegenseitigkeit. Sie ist auch Einheit (De divinis nominibus 952 A; Suchla 1990, S. 219, 16–17). Und so bilden die Begriffe Gemeinschaft, Einheit und Freundschaft (*κοινωνία*, *ἐνότης* und *φιλία*) für ihn eine zusammenhängende Trias (De divinis nominibus 717 A; Suchla 1990, S. 164, 13–14).

Schon Aristoteles verwendet den Begriff *ἐνότης* für eine Einheit, die durch die Zusammenfügung einer Vielheit zu einem Ganzen entsteht (Metaphysik 1018 a 7; 1023 b 36; 1054 b 3; Seidl 1995, S. 103; 120; 205). Das Wesen von Einheit ist dann die Unteilbarkeit (Aristoteles, Metaphysik 1016 a; 1052 ab; Seidl 1995, S. 98; 198–201). Freundschaft ist also unteilbar, Freunde sind nicht zu trennen, Freunde bilden eine unteilbare Einheit. Diese wird auch im Neuen Testament thematisiert, worauf Johannes von Skythopolis hinweist (In De divinis nominibus 268 CD; Suchla 2011, S. 254, 11–14):

Und der Herr sagt: „Sie sollen eins sein, wie wir eins sind“ (Johannes 17,22). Das sagt er einerseits mit Blick auf die wahren Christen, andererseits auch noch mit Blick auf alle Menschen, bei denen das Gesetz der Freundschaft gilt.

Die hier gebrauchte Wendung „Gesetz der Freundschaft“ (ὁ περὶ φιλίας νόμος) erscheint nicht in den Schriften des Dionysius Areopagita. Johannes von Skythopolis könnte sich mit dieser Formulierung auf die griechische Rechtsprechung beziehen, nach der ein Gast unter dem Gesetz der Gastfreundschaft (ξενία) stand und die Gastfreundschaft mit dem Recht des Gastes und den Pflichten des Gastgebers eine Verpflichtung zunächst vor den Göttern und schließlich vor dem Gesetz war. Schon Homer thematisiert dieses Gastrecht in seinen Epen Ilias und Odyssee (Stählin 1990b, S. 4–8; S. 16–18).

Eine weitere Möglichkeit wäre, dass Johannes die Formulierung Mark Aurels im Kopf hatte. Dieser spricht im dritten Buch seiner Selbstbetrachtungen (τὰ εἰς ἑαυτὸν: Selbstbetrachtungen; Meditationen; Wege zu sich selbst) von einem „natürlichen Gesetz“ der Gemeinschaft (III 11, 5; Nickel 1998, S. 56; S. 57):

διὰ τοῦτο χρῶμαι αὐτῷ κατὰ τὸν τῆς κοινωνίας φυσικὸν νόμον εὖνως καὶ δικαίως.

Deshalb gehe ich mit ihm um, wie es dem Naturgesetz der Gemeinschaft und Partnerschaft entspricht, erfüllt von Wohlwollen und Gerechtigkeit.

Johannes von Skythopolis könnte sich aber auch auf das Recht von Freundschaft beziehen, das Jesus im Neuen Testament anspricht (Stählin 1990a, S. 156–167). Man denke etwa an das Gleichnis vom bittenden Freund (Lukas 11,5–8) und an andere Stellen (etwa Lukas 16,9; Johannes 15,13), wo Jesus den Sinn und das Recht von Freundschaft betont. Gleichzeitig verhält Jesus sich auch wie ein Freund (Johannes 11,11: Auferweckung von Lazarus) und gibt Handlungsanweisungen von Freund zu Freund (Markus 10,21: Rat und Ermunterung zur Nachfolge). Freundschaft erweist sich demnach nicht an der Vollkommenheit des Freundes, sondern am eigenen Zustand, der sich im eigenen, auf den Freund bezogenen Verhalten und Handeln unter Beweis zu stellen hat und zur Tätigkeit, zum Tun für den Freund und um der Freundschaft willen motiviert. So liegt auch für Dionysius Areopagita die Frage nahe, was diese Tätigkeit beinhaltet, wie sich ein Freund verhalten und wie er handeln soll.

### Handlungen der Freundschaft nach Dionysius Areopagita

Freunden tut man – so Dionysius Areopagita – kein Unrecht an (De divinis nominibus 681 A; Suchla 1990, S. 139, 17–140,5). Im Gegenteil: In der Freundschaft ist man freundlich und einträchtig, gütig und einander willkommen (De divinis nominibus 724 A; Suchla 1990, S. 169, 7–11). Mit anderen Worten: Freunden tut man Gutes (De divinis nominibus 984 A; Suchla 1990, S. 230, 22–231,1):

μηδὲ ἀποκάμης φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν.

Ermüde nicht, dem Freund Gutes zu tun!

Es handelt sich bei dieser Aufforderung um ein Zitat aus Platons Gorgias, wo es ebenfalls heißt (470 c; Eigler 1990, Band 2, S. 338):

ἀλλὰ μὴ κάμης φίλον ἄνδρα εὐεργετῶν.

Also ermüde nicht, dem Freund Gutes zu tun!

Dionysius Areopagita benutzt dieses Zitat nicht wie einen geflügelten Satz. Vielmehr setzt er ihn hier gezielt ein, da sich der Kontext, in dem dieses Zitat steht, nicht wesentlich von jenem des Gorgias unterscheidet. Schließlich bitten beide – Dio-

nysius Areopagita hier in *De divinis nominibus* und Sokrates dort im *Gorgias* –, dass ihr Gegenüber nicht mit wohlmeinender Kritik sparen möge, weil sich Freundschaft eben auch in der Bereitschaft zeigt, einander die Augen zu öffnen. So schreibt Dionysius Areopagita (*De divinis nominibus* 981 D; Suchla 1990, S. 230, 16–22):

Wenn jenes aber nicht richtig oder unvollkommen ist, und wenn wir von der Wahrheit entweder ganz oder teilweise abgeirrt sind, so möge es Aufgabe Deiner menschenfreundlichen Nachsicht sein, den unfreiwillig Irrenden auf den rechten Weg zu bringen, dem Lernwilligen den wahren Sachverhalt mitzuteilen, demjenigen, der nicht über genügend starke Kraft verfügt, beizustehen, denjenigen, der gegen seinen Willen krank ist, zu heilen und jenes, das Du einerseits aus Dir selbst, andererseits aber aus anderen herausfindest, alles aber, was Du aus dem Guten entnimmst, auch uns zu übermitteln.

Doch man tut Freunden nicht nur Gutes. Man ordnet sich Freunden auch unter, indem man ihnen dient (*De ecclesiastica hierarchia* 441 A; Heil 1991, S. 91, 4–7). Ob dieser Dienst nach Dionysius Areopagita auch die Bereitschaft einschließt, für den Freund das eigene Leben hinzugeben, erfahren wir allerdings nicht, obwohl Jesus im Neuen Testament sagt (Johannes 15,13):

Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt.

Auch Aristoteles geht davon aus, dass ein wahrer Freund bereit ist, für seine Freunde zu sterben (*Nikomachische Ethik* 1169a 18–20; Bien 1995, S. 225):

Aber bei einem guten Mann trifft es auch zu, dass er für seine Freunde und sein Vaterland vieles tut, und, wenn es sein muss, selbst dafür stirbt.

Dieses Motiv der Hingabe des eigenen Lebens für den Freund wird in der philosophischen und theologischen Tradition oft aufgegriffen (Stählin 1990a, S. 151, 19–43), spielt aber für Dionysius Areopagita keine Rolle. Fragen wir daher abschließend nach der Bedeutung seines Freundschaftsbegriffs.

### Die Bedeutung des areopagitischen Freundschaftsbegriffs

Dionysius Areopagita schreibt keine Abhandlung über Freundschaft. Hierin unterscheidet er sich wesentlich von Philosophen wie Platon, Cicero oder Seneca. Platon etwa setzt mit seinem *Lysis* dem Bemühen um den Begriff Freundschaft ein Denkmal. Cicero wiederum zeichnet mit seinem *Laelius* das Ideal vollkommener Freundschaft. Seneca zeigt demgegenüber mit seinen Freundschaftsbriefen (Briefe 3; 6; 7,11; 9; 10; 19; 29; 35; 63) den Weg hin zu diesem Ideal. Dionysius Areopagita hingegen bettet den Freundschaftsbegriff in sein platonisches Denkmodell einer christlichen Welt ein; Freundschaft ist das Grundschema einer Ethik, die einer christlichen Ontologie und Metaphysik folgt. In diesem Sinne erscheinen die Begriffe Freund und Freundschaft vor allem im Zusammenhang mit der Erörterung der Benennungen Gottes (*De divinis nominibus* 681 A, 704 AC, 717 A, 721 D, 724 A, 821 B, 892 C, 952 A, 984 A).

Dionysius Areopagita zeigt auch kein Interesse, die Freundschaft zwischen Gott und den Menschen zu thematisieren, wie sie zum Beispiel schon im Alten Testament zur Sprache kommt. Dort zeigt sich Gott als Freund jener Menschen, die von ihm erwählt werden (Exodus 33,11; Jesaja 41,8), und dort wird der Mensch wiederum ein Freund Gottes, sofern er sich um Weisheit bemüht (Weisheit 7,14; 7,27). Freundschaft findet dort also ihren höchsten Sinn in Gott und seiner Beziehung zu den Menschen

(Biser 1960, S. 363). Dionysius Areopagita ist Theologe und Philosoph. Er kennt die Problematik, die mit dieser Sicht verbunden ist, und die schon Aristoteles anspricht. Wenn er betont, dass aus Gründen mangelnder Gleichheit eine Freundschaft mit Gott nicht möglich ist (Nikomachische Ethik 1159a; Bien 1995, S. 193; Theobald 1995, S. 133):

Ist aber der Abstand sehr groß, wie bei Gott, so kann keine Freundschaft mehr sein.

Freundschaft ist nach Dionysius Areopagita eine innerweltliche Beziehung, die sich in die Konzeption von Welt nahtlos einfügt und nicht eigens erörtert werden muss. Dieses Verständnis des Begriffs Freundschaft verbindet ihn mit Proklos, der in seiner Platonischen Theologie die Begriffe Freundschaft und Gemeinschaft ebenfalls in seine Konzeption von Welt unkommentiert einbindet (I 24; Saffrey/Westerink 1968, S. 1075–10; IV 2; Saffrey/Westerink 1981, S. 13,10–19).

### Literatur

- Bien, G. (1995), Aristoteles, Nikomachische Ethik, nach der Übersetzung von Eugen Rolfes bearbeitet, = Aristoteles. Philosophische Schriften in sechs Bänden, Band 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Biser, E. (1960), Artikel Freundschaft, in: Lexikon für Theologie und Kirche (zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Nachdruck 1986), Band 4, S. 363–364. Freiburg: Herder.
- Eigler, G. (1990), Plato. Werke in 8 Bänden, griechisch und deutsch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1973, Sonderausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Heil, G. (1991), Corpus Dionysiaca II: Dionysii Areopagitae liber De ecclesiastica hierarchia, PTS 36, 267, Berlin – Boston (2. unveränderte Auflage 2012), S. 61–132.
- Nickel, R. (1998), Marc Aurel. Wege zu sich selbst, griechisch-deutsch (zweite Auflage). Düsseldorf/Zürich: Artemis & Winkler. Lizenzausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Saffrey, H. D. und Westerink, L. G. (1968), Proclus, Théologie Platonicienne, Livre I. Paris: Les Belles Lettres.
- Saffrey, H. D. und Westerink, L. G. (1981), Proclus, Théologie Platonicienne, Livre IV. Paris: Les Belles Lettres.
- Schenkl, H. (1916), Epicteti dissertationes ab Arriano digestae. Leipzig: Teubner.
- Seidl, H. (1995), Aristoteles, Metaphysik, nach der Übersetzung von Hermann Bonitz bearbeitet, = Aristoteles. Philosophische Schriften in sechs Bänden, Band 5. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stählin, G. (1990a), Artikel φίλος, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von Gerhard Kittel, herausgegeben von Gerhard Friedrich (Nachdruck der Ausgabe 1933–1979), Band 9, S. 144–169. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stählin, G. (1990b), Artikel ξένος, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von Gerhard Kittel, herausgegeben von Gerhard Friedrich (Nachdruck der Ausgabe 1933–1979), Band 5, S. 1–36. Stuttgart: Kohlhammer.
- Suchla, B. R. (1990), Corpus Dionysiaca I: Dionysii Areopagitae liber De divinis nominibus, PTS 33, Berlin: De Gruyter.
- Suchla, B. R. (2002), Wenn die Liebe sich verströmt. Zur Liebes-Konzeption des Dionysius Areopagita, in: Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology 2, Belgrad usw., S. 142–154.

- Suchla, B. R. (2011), *Corpus Dionysiicum IV/1: Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum*, PTS 62, Berlin: De Gruyter.
- Theobald, M. (1995), Artikel Freundschaft. I. Griechisch-hellenistisch und im Neuen Testament, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, Nachdruck 2017), Band 4, S. 132–133. Freiburg: Herder.
- Usener, H. (1887), *Epicurea*. Leipzig: Teubner.
- Wachsmuth, C. (1884), *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae*, = *Ioannis Stobaei Anthologium*, herausgegeben von C. Wachsmuth und O. Hense, Band II. Berlin: Weidmann (unveränderter Nachdruck Berlin: Weidmann 1958).
- Weischedel, W. (1983), *Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten*, = *Immanuel Kant, Werke in zehn Bänden*, Band 7: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*, Zweiter Teil, S. 309–634, Wiesbaden: Insel Verlag 1956, Sonderausgabe Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

### Беате Регина Зухла

#### Појам пријатељства код Дионисија Ареопагита

*Сажетак:* Тема пријатељства била је једна од главних тема философије још од Платона и Аристотела. О њој су расправљали аутори попут Цицерона, Сенеке или Канта. У предњем плану је најпре био међуљудски однос заснован на слободној наклоности, док је у хришћанству тематизован однос човека и Исуса Христа одн. Бога. Стога се поставља питање који аспекти пријатељства играју улогу код Дионисија Ареопагита и који се појам пријатељства може пронаћи код њега.

*Кључне речи:* Дионисије Ареопагит, пријатељство, Платон, Аристотел, Цицерон, Сенека, човек, Бог



**Michael Muthreich**

Akademie der Wissenschaften zu Göttingen  
michael.muthreich@mail.uni-goettingen.de

## **Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Autobiographie und die Förderung der Philosophie im Christentum**

*Abstract:* The article aims at a short description of the “Narratio de uita sua” (no. 6633 in the “Clavis Patrum Graecorum”) attributed to Dionysius the Areopagite as far as text tradition, possible origin and circumstances of its emergence are concerned. Looking at the storyline of this autobiographic piece of text the importance of education and philosophy in regard to becoming Christian resp. understanding Christian belief attracts attention. Dionysius the Areopagite anyway is known for his profound philosophical writings but is philosophy and worldly wisdom not criticized by important biblical figures (cf. Col 2.8; Mt. 5.3 and Lc. 10.21 resp. Mt. 11.25)? The article has the objective of showing that the Dionysian “Narratio de uita sua” serves as an antipole to such a philosophy critical conception within the Church at the time of its appearance.

*Keywords:* Dionysius the Areopagite, philosophy, Acts of the Apostles, autobiography, Crucifixion of Christ, Christianity and Paganism

### **Einleitendes**

Die Person, die sich hinter dem Pseudonym „Dionysius Areopagita“ verbirgt, ist ein bedeutender christlicher Philosoph. In den Schriften des Corpus Dionysiicum (im folgenden kurz: CD) wird das vor allem neuplatonische Element seines Philosophierens unübersehbar deutlich. Da sich die Schriften des Dionysius Areopagita durchgesetzt und einen erkennbaren Einfluss auf das weitere christliche Denken gewonnen haben, wird weiterhin deutlich, dass philosophisches Denken sich als mit christlichen Glaubensinhalten kompatibel erwiesen hat, ja sogar als für ein tiefer gehendes Verstehen des Glaubens unerlässlich empfunden wurde. Doch war eine solche positive Bewertung der Philosophie in der christlichen Gemeinschaft wohl nicht immer und unbedingt vorhanden, zumindest war sie nicht unumstritten. Es scheint, und dafür ist die Autobiographie (= „Narratio de uita sua“, CPG 6633)<sup>1</sup>, die dem Dionysius Areopagita zugeschrieben wird, ein Indiz, dass es einen zeitweise deutlich wahrnehmbaren Bedarf gab, das Philosophieren von Christen zu legitimieren. Es lohnt sich daher, diese Autobiogra-

---

<sup>1</sup> Geerard, M., (Noret, J.), *Clavis Patrum Graecorum*, vol. III, Turnhout 2003, S. 276.

phie näher zu betrachten. In ihr nämlich wird der Philosophie – und mit ihr, unter ihrem Namen sozusagen, der gesamten heidnischen Wissenschaft – große Bedeutung bei der Bekehrung von Heiden zugewiesen. Selbst wenn die Autobiographie nicht von dem in der Apostelgeschichte genannten Dionysius vom Areopag und vielleicht noch nicht einmal von Pseudo-Dionysius Areopagita, dem Autor des CD stammt, so referiert sie doch auf beide in einer Person als heidnischen Griechen aus Athen, der prominenter Richter und Philosoph war und sich durch Paulus zum Christentum bekehrte.

### Handschriftenlage

Die Autobiographie ist, wenn sie denn ursprünglich auf Griechisch verfasst gewesen sein sollte, nur noch in Übersetzungen greifbar. Erhaltene Manuskripte gibt es in allen wichtigen Sprachen des christlichen Orients, als da sind: Arabisch<sup>2</sup>, Armenisch, Äthiopisch (Géʼez)<sup>3</sup>, Georgisch, Koptisch (Sahidisch) und Syrisch. Der koptische Text ist – soweit bisher aufgefunden – allerdings nur fragmentarisch erhalten. Für einen ersten Überblick biete ich die von mir bis dato in Katalogen gefundenen Handschriften in folgender Tabelle:

Sprache	Anzahl der Handschriften	Alter der ältesten Handschrift
Arabisch	21	13. Jh.
Armenisch	mehr als 8	9. Jh.
Äthiopisch (Géʼez)	10	18. Jh.
Georgisch	7	10. Jh. (8. Jh.?)
Koptisch (Sahidisch)	1	15. Jh. (11./12. Jh.?)
Syrisch	6	9. Jh.

### Ursprung der Autobiographie

Es ist bisher keine griechische Handschrift der Autobiographie aufgefunden worden. Sollte es sich aber bei dem Autor der Autobiographie wirklich um dieselbe Person handeln, die auch für die Schriften des *Corpus Dionysiacum* verantwortlich zeichnet, so müsste dieser Text ursprünglich auf Griechisch verfasst sein. Die ältesten erreichbaren Handschriften gehen in das neunte Jahrhundert zurück. Es sind dies Versionen auf Armenisch und Syrisch. Die älteste georgische Handschrift ist etwa ein Jahrhundert jünger. Žordanija allerdings schätzt das Alter der georgischen Handschrift 19 aus Tiflis recht hoch ein. Er nimmt an, dass sie aus dem 8.-9. Jahrhundert stammt<sup>4</sup>. Ein Blick auf diese Traditionen ist somit lohnenswert.

Kugener hat die syrische Autobiographie ediert<sup>5</sup>. Er legt dazu drei Handschriften zugrunde, nämlich „DCXXV (625) – Add. 12,151“ und „DCCCCLII (952) – Add. 14,645“

<sup>2</sup> MUTHREICH, M., Die Autobiographie des Dionysius Areopagita – eine allegorische Werbung für philosophisches Denken im Christentum?!, in: *Oriens Christianus* 97 (2013/14), S. 45-66 (mit deutscher Übersetzung des arabischen Textes von Peeters auf den Seiten 46-49).

<sup>3</sup> MUTHREICH, M., Ein äthiopisches Fragment der dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen *Narratio de vita sua*, in: *Studia Patristica*, Vol. XCIV/22 (2017), S. 333-349.

<sup>4</sup> PEETERS, P., *La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite*, in: *Analecta Bollandiana* 39 (1921) 277-313, S. 291.

<sup>5</sup> KUGENER, M.A., *Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite*, in: *Oriens Christianus* 7 (1907) 292-348.

aus dem British Museum sowie „syr. 235“ aus der Pariser Nationalbibliothek. In seinem kurzen Vorwort geht er davon aus, dass der Text ursprünglich auf Syrisch verfasst war. Als Beleg führt er die Reinheit der Sprache ins Feld, die er als frei von jeglichen Hellenismen bzw. Gräzismen empfindet. Er sagt:

„A notre avis, le rédacteur de l'autobiographie s'est inspiré du traité astronomique. Celui-ci datant du milieu du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère, l'autobiographie, qui en dépend, aura vraisemblablement été composée à la fin de VI<sup>e</sup> siècle ou au commencement du VII<sup>e</sup>. Comme le traité astronomique, elle aura été écrite par un Syrien en langue syriaque. La pureté de la langue, qui est exempte de tout hellénisme semble d'ailleurs l'indiquer.“<sup>6</sup>

Hat Kugener Recht, so führt die Autobiographie zumindest zeitlich recht nahe an den Autor des CD heran, der ja auch zu Beginn des sechsten Jahrhundert, vielleicht auch etwas früher, verortet werden muss. Dass Kugener als Autor des Textes einen Syrer vermutet, könnte als Gegenargument für die Annahme gelten, dass es sich bei dem Autor des CD und dem der Autobiographie um eine und dieselbe Person handelt. Allerdings gibt es insofern sogar Übereinstimmung bei der Überlieferung der Autobiographie mit der des CD, als dass auch letzteres ziemlich schnell, nachdem es von Johannes von Scythopolis zusammengestellt wurde, ins Syrische übertragen wurde<sup>7</sup>. Der griechische Dionysius, wenn man so sagen darf, ist daher eng mit dem syrischen verbunden. Überhaupt wird der Autor, der unter dem Pseudonym „Dionysius Areopagita“ schreibt, im syrischen Raum vermutet<sup>8</sup>. Unter Umständen war er sogar syrischer Muttersprachler<sup>9</sup>.

Peeters geht im Gegensatz zu Kugener von einem griechischen Original aus, dem die georgische und armenische Übersetzung, wie er sagt, vermutlich am nächsten stehen:

„Nous publions ci-après le texte de la rédaction géorgienne. La traduction qui s'y trouve jointe avec les variantes indiquées en note, peut également servir d'interprétation au texte arménien. Ces deux versions réunies représentent, jusqu'à nouvel ordre, l'autobiographie du faux Aréopagite sous sa forme la plus complète et, semble-t-il, la plus rapprochée de la rédaction primitive – réserve faite du fragment conservé dans la version copte.“<sup>10</sup>

Ob sich allerdings der vermutete griechische Originaltext in der koptischen Übersetzung widerspiegelt, mag freilich fraglich sein, da dort zwar recht viel griechisches Vokabular benutzt wird, was unter Umständen für ein Indiz vermeintlicher Nähe zum griechischen Original gewertet werden könnte, doch handelt es sich hier eher um ein allgemeines Charakteristikum der koptischen Sprache. Die koptische Überlieferung ist zudem leider nur fragmentarisch überliefert. Sie wurde durch von Lemm ediert<sup>11</sup>.

6 *Ibid.*, S. 293/294.

7 Noch im selben Jahr, in dem Johannes von Scythopolis zumindest erste Teile seines Redaktionsexemplars des späteren CD zusammenstellte, erschien bereits eine syrische Übersetzung, verfasst von Sergius von Reshaina. Vgl. SUCHLA, B.R., *Dionysius Areopagita, Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008, S. 62 und 67.

8 Vgl. u.a. SUCHLA, B.R., *Textprobleme in der Schrift des Ps. Dionysius Areopagita*, in *Augustinianum* 32 (1992) 387-422, S. 388 u. 393. STIGLMAYR, J., *Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 33 (1909) 383-385, S. 385.

9 Vgl. SUCHLA, *Textprobleme in der Schrift des Ps. Dionysius Areopagita*, S. 393/394.

10 PEETERS, P., *La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite*, S. 291.

11 VON LEMM, O., *Eine dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Schrift in koptischer Sprache*, in *Bulletin d'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*, Mars, T. XII, N<sup>o</sup> 3 (1900) 267-306 (1-40).

Peeters sagt weiter:

„Tel qu'il nous est livré, le texte arménien représente une recension sensiblement plus courte que la rédaction grecque reflétée par la fragment copte.“<sup>12</sup>

Er meint zudem, dass der georgische Text der armenischen Übersetzung zur Grundlage gedient habe.<sup>13</sup> Über die vermutliche Entstehungszeit des Ursprungstextes spricht er an dieser Stelle allerdings nicht. An anderer Stelle führt er jedoch aus, dass die Erzählungen über das Leben und die Bekehrung des Dionysius Areopagita dem Phocas Bar Sergius von Edessa, einem Übersetzer seiner Werke ins Syrische (im frühen 8. Jh.), sowie Maximus Confessor, dem bekannten Kommentator dionysianischer Werke (im 7. Jh.), noch nicht bekannt waren. Peeters geht daher davon aus, dass die Autobiographie wohl erst im neunten Jahrhundert verfasst, zumindest aber bekannt wurde.<sup>14</sup> Ob aus einer Nichterwähnung bereits ein Nichtvorhandensein geschlossen werden kann, soll vorerst offen bleiben. Richtig ist wohl, dass es keine Nachricht über diese Autobiographie gibt, die früher als in das neunte Jahrhundert zu datieren wäre, wenn anders die älteste georgische Handschrift nicht in diese frühe Zeit gehört. Richtig ist allerdings auch, dass das vermeintliche Erlebnis der Sonnenfinsternis in Heliopolis zur Zeit der Kreuzigung Christi bereits früh mit der Lebensgeschichte des Dionysius Areopagita in Zusammenhang steht, bestätigt durch den siebten Brief an Polykarp aus dem CD<sup>15</sup>. Es scheint diesbezüglich bereits eine Tradition bestanden zu haben, die entsprechende Äußerungen des Dionysius in besagtem Brief möglich gemacht hat. Ob diese Äußerungen nun zu späterer Zeit von dem Autor der Autobiographie, der damit zu einem Pseudo-Pseudo-Dionysius Areopagita würde, aufgenommen wurden und dann in einem neuen Rahmen und zu einem neuen Zweck ausgearbeitet wurden, oder ob es eine gemeinsame Quelle für beide Texte gab, mag ebenso dahingestellt sein. Es bleibt allerdings festzustellen, dass Thematik sowie Problematik, die dieser Text anspricht und zu lösen sich anschickt, eher in das sechste oder siebte Jahrhundert gehören als in das achte, neunte oder gar zehnte Jahrhundert. Diese späteren Jahrhunderte standen, soweit orientalische Kirchen in den Blick kommen (die syrische und die koptische zumal), eher im Zeichen der Auseinandersetzung mit dem Islam als neuem Machtfaktor in der Region. Die Autobiographie lässt sich besser als Replik auf Ambiguitäten im Zuge der zweiten origenistischen Streitigkeiten, des christologischen Konfliktes zwischen Monophysiten und Dyophysiten nach dem Konzil von Chalzedon oder ganz allgemein als Auseinandersetzung christlicher Theologen mit heidnischen Philosophen, besonders Neuplatonikern verstehen. In diesen Zusammenhängen steht auch das Denken, das im *Coprpus Dionysiacum* zum Ausdruck gebracht wird. Und diese Ambiguitäten stehen in zeitlicher Nähe zur vermutlichen Lebenszeit des Verfassers des CD. Sollte aber der Autor der Autobiographie später gelebt haben, so waren ihm diese Zusammenhänge zumindest wohl bewusst, denn sie – besonders aber der zuletzt genannte – bilden höchstwahrscheinlich den Hintergrund

<sup>12</sup> *Ibid.*, S. 278.

<sup>13</sup> *Ibid.*, S. 280.

<sup>14</sup> PEETERS, P., قصة القديس ديونيسيوس الاريوپاغي (=The Story of the Holy Dionysius Areopagita), in *al-Machriq* 12 (1909) 118-127, S. 120.

<sup>15</sup> DIONYSIUS AREOPAGITA, *ep.* 7, 1081,1 A-C.

für das Anliegen des Textes. Wird doch Dionysius als christlicher Philosoph, d.h. in seiner Eigenschaft als Philosoph, massiv in den Vordergrund gerückt.

### Vermutliche Zeit und Umstände der Abfassung

Wenn dem aber so ist, müssen diese Konflikte und Streitigkeiten genauer ins Auge gefasst werden. Die origenistischen Streitigkeiten sind recht komplex und ziehen sich, zum Teil unterschwellig, vom späten vierten bis zum sechsten Jahrhundert hin. Sie enden bekanntlich mit einer offiziellen kirchlichen Verurteilung des Origenes und einigen seiner –zumindest ihm zugeschriebenen – Lehren. Ohne im einzelnen auf die Streitigkeiten einzugehen, sei nur an einen, für den Text der Autobiographie wichtigen, Stichpunkt erinnert: Zu dem, was an Origenes kritisiert wurde, gehörte unter anderem die Verwendung der Allegorese, eine ursprünglich aus dem hellenistischen Heidentum übernommene Methode der Auslegung von Schriften, die nicht alle Christen unhinterfragt für die eigene Schriftauslegung übernehmen wollten<sup>16</sup>. Dionysius Areopagita, der Verfasser des CD, ist zudem der Allegorese sehr zugeneigt. Er formuliert die Methode zwar auf seine eigene Weise, der Grundgedanke ist jedoch derselbe. Zudem gibt es eine Nähe des Origenes zur Philosophie, der des Neuplatonismus zumal; vielleicht auch deshalb, weil er möglicherweise mit Plotin gemeinsam bei Ammonius Sakkas „studiert“ hatte<sup>17</sup>, einem wohl bedeutenden, leider nicht näher bekannten, Weichensteller des späteren Neuplatonismus.

Und hier findet sich bereits ein Anknüpfungspunkt an das Hauptmotiv der Autobiographie, in der heidnische Philosophie, an sich heidnische Wissenschaft, als zentral für die Bekehrung des gebildeten Griechen Dionysius betrachtet und herausgestellt wird. In diesem innerchristlichen Streit um philosophische Implemente, die von ihrem Ursprung her grundsätzlich heidnische Importe waren, spiegelt sich ein äußerer christlich hellenistisch-heidnischer Konflikt.<sup>18</sup> Die denkerische Kraft der Philosophie des Neuplatonismus war gleichsam ein Prüfstein für Kohärenz und Konsistenz des Christentums, das sich schließlich auch nach außen hin bewähren und argumentativ mithalten musste, wollte es nicht fürderhin in den führenden Gesellschaftsschichten lächerlich werden.

Der dritte Konflikt, der in demselben Zeitraum, nun wieder innerchristlich, zu einem – auch Dionysius den Autor des CD betreffenden – Problem wurde<sup>19</sup>, waren die Nachbeben gleichsam des Konzils von Chalcedon, die bekanntlich zu eigenen monophysitisch geprägten Kirchengemeinschaften neben den orthodoxen bzw. katholischen offiziellen Staats-Kirchen, wenn man so sagen darf, führten, welche sich den Entscheidungen von Chalcedon anschlossen. Die darin zum Austrag gekommenen christologi-

<sup>16</sup> Methodius v. Olympus beispielsweise hat sich, gemäß EPIPHANIUS VON SALAMIS (*Adv. Haer.* 64, 63), gegen die allegorische Schriftauslegung des Origenes verwahrt.

<sup>17</sup> Ob es sich bei jenem Origenes, der gemeinsam mit Plotin bei Ammonius Sakkas studiert hat, tatsächlich um den späteren christlichen Theologen handelte, ist allerdings recht fraglich. Vgl. BRUNS, C., *War Origenes wie Plotin Schüler des Ammonios Sakkas? Ein quellenkritischer Beitrag zu seiner Verortung im Bildungsmilieu Alexandriens*, in *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 7 (2008) 191-208.

<sup>18</sup> Vgl. SUCHLA, *Dionysius Areopagita*, S. 37 ff.

<sup>19</sup> Vgl. SUCHLA, *Dionysius Areopagita*, S. 30.

schen Streitigkeiten sind, in weiterem Sinne zumindest, auch aus philosophischen Fragestellungen erwachsen. Es geht schließlich um Fragen der Wesensbestimmung, der Natur und des Verhältnisses Gott-Mensch ganz allgemein. Ist Philosophie daher ein Problem für das Christentum?

Im Neuen Testament werden Weisheit und Klugheit zwar grundsätzlich häufig gelobt<sup>20</sup>, Philosophie jedoch wird eher kritisch gesehen. So heißt es im Paulusbrief an die Kolosser deutlich:

„Seht zu, dass euch niemand einfange durch Philosophie und leeren Trug, gegründet auf die Lehre von Menschen und auf die Mächte der Welt und nicht auf Christus.“<sup>21</sup>

Philosophie erscheint hier als der Lehre Christi geradezu entgegengesetzt, nämlich als gegründet auf die Mächte der Welt.

Zudem heißt es in der Bergpredigt: „Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich.“<sup>22</sup> Die Stelle ist gewiss stimmig so auszulegen, dass gemeint ist: Selig sind diejenigen, die wegen/um Willen des (Heiligen) Geistes arm sind. Versteht man „Geist“ an dieser Stelle jedoch weltlich, als Intelligenz, Esprit, Klugheit oder Weisheit, dann ist auch so zu verstehen, dass nämlich diejenigen, die nicht zu viel nachdenken, nicht übermäßig gebildet sind, – nicht zu viel philosophieren, könnte man hinzu denken – gepriesen werden.

An anderer Stelle heißt es diesem letzten Sinn entsprechend:

„Zu der Stunde freute sich Jesus im heiligen Geist und sprach: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du dies den Weisen und Klugen verborgen hast und hast es den Unmündigen offenbart. Ja, Vater, so hat es dir wohlgefallen.“<sup>23</sup>

Neben dieser zugegebenermaßen starken Kritik an der Philosophie<sup>24</sup>, gibt es aber auch gewichtige Argumente für die Verwendung von Philosophie in christlicher Theologie. Es wäre beispielsweise zu sagen, dass Philosophie, insofern sie Wahrheit anstrebt bzw. wenigstens im Blick hat, nicht mit den wahren Aussagen christlicher Theologie kollidieren dürfte. Sie müsste sie vielmehr stützen. Zudem ist auch die Philosophie sowie menschliche Vernunft ganz allgemein ein Teil von Gottes Schöpfung zum Nutzen des Menschen und nicht ursprünglich zu seinem Verderben gedacht. Weisheit und Philosophie können in diesem Sinne gegeneinander ausgetauscht werden. Kurz und prägnant ließe sich das Argument folgendermaßen in einem Syllogismus darstellen:

A: Philosophie führt zur Wahrheit.

B: Christus ist die Wahrheit.

---

C: Philosophie führt zu Christus.<sup>25</sup>

Diese Argumentation vorausgesetzt, ist Philosophie sinnvoll für den Christen.

---

<sup>20</sup> Vgl. z.B. Mt 10, 16; 2 Kor 11, 19.

<sup>21</sup> Kol 2, 8. Bibelstellen werden immer nach der Luther-Übersetzung zitiert.

<sup>22</sup> Mt 5, 3.

<sup>23</sup> Lk 10, 21. Vgl. auch Mt 11, 25.

<sup>24</sup> Heftige Kritik an Weisheit, Verstand und Schriftgelehrsamkeit findet sich desweiteren bei Paulus (1 Kor 1, 18-31).

<sup>25</sup> Das ist christlicherseits in etwa die Standartauffassung rechter Philosophie, mindestens seit Justin dem



Und diese Auffassung wird in der Autobiographie gestützt, gleichsam promoviert von der Erzählung der Bekehrung des Dionysius Areopagita durch das Zusammenwirken von Philosophie und christlichen „Infusionen“ sozusagen, der Vision Christi selbst in Heliopolis sowie der Predigt des Paulus in Athen. Dass Philosophie dazu wichtig ist, lässt sich aus vielen Stellen der Autobiographie ersehen. Zum Einen wird beispielsweise zu Beginn die philosophische Ausbildung des Dionysius breit geschildert. Zum Anderen findet sich am Schluss vieler Versionen des Textes ein ausgedehntes Lob der Philosophie.

### Traditionen und Bezüge

Es ließe sich abschließend fragen, warum eine „Verteidigung“ der Philosophie in Form einer Autobiographie formuliert wurde und welchen Sinn das hatte. Gewiss hat es etwas Zirkuläres, wenn Aussagen über die Wichtigkeit der Philosophie mit den Mitteln der Philosophie gestützt werden. Dies zu tun war jedoch auch unnötig. Man hatte schließlich mit Dionysius einen vermeintlichen griechischen Philosophen, einen gebildeten Griechen zumindest, der mit Paulus in Kontakt kam, ja durch ihn bekehrt wurde. Selbst wenn zur Abfassungszeit des CD sowie der Autobiographie nur noch spärliche Grundinformationen über den von Paulus bekehrten Dionysius bekannt gewesen sein sollten, ließ sich aus der in den Apostelakten geschilderten Grundkonstellation doch einiges für die Philosophie herausholen. Dionysius war Athener, er gehörte möglicherweise, wahrscheinlich sogar, zum Areopag<sup>26</sup> und er wurde eben Christ. Als gebildeter Athener wird er dafür gute Gründe gehabt haben; philosophische gar? Das wäre zu fragen, und diese Frage ist in jedem Fall erweiterbar. Sie wurde schließlich in der ihm zugeschriebenen Autobiographie entwickelt.

Dionysius ist bekannt aus der Apostelgeschichte, so viel steht fest und insofern gehört er, wenn auch im weiteren Sinne, zum Personal des Neuen Testaments. Inwiefern aber ist das Ereignis der Sonnenfinsternis in Heliopolis (handelt es sich hierbei nun um das syrische Baalbek im heutigen Libanon oder um das ägyptische Heliopolis, heute etwa im Nordosten Kairos<sup>27</sup>) mit der Tradition des Dionysius Areopagita verbunden? Und inwiefern ist dieses in der Autobiographie geschilderte Naturereignis auch mit der Kreuzigung Christi in Verbindung zu bringen? Im Neuen Testament wird von einer ungewöhnlichen Naturerscheinung am Himmel zur Zeit der Kreuzigung berichtet. Dort heißt es:

„Und von der sechsten Stunde an kam eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde.“<sup>28</sup>

Die dort genannte Finsternis legt durchaus eine Sonnenfinsternis nahe. Zumal es bei Lukas weiter heißt:

---

Märtyrer (vgl. JUSTIN DER MÄRTYRER, *dial.*, II.1).

<sup>26</sup> Hier verstanden als Gerichtsbehörde.

<sup>27</sup> Zu einer genaueren Angabe siehe: RITTER, A.M., *Dionysios Pseudo-Areopagites und die „Sonnenfinsternis während der Kreuzigung des Erlösers“*, in KÖHLER, GÖRGEMANN, BAUMBACH (ed) »*Stürmend auf finsternem Pfad...*« - Ein Symposium zur Sonnenfinsternis in der Antike, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter (2000) 49-59, S. 57.

<sup>28</sup> Mt 27, 45. Vgl. auch Mk 15, 33 und Lk 23, 44/45.

„und die Sonne verlor ihren Schein und der Vorhang des Tempels riß mitten entzwei.“<sup>29</sup>

Weiter wird ein Erdbeben berichtet, allerdings nur bei Matthäus:

„Und die Erde erbebte, und die Felsen zerrissen, und die Gräber taten sich auf, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf“<sup>30</sup>

Nicht nur der Himmel also leidet, sondern auch die Erde. Diese Naturerscheinungen zur Zeit der Kreuzigung Christi fanden in der christlichen Literatur naturgemäß bereits früh Beachtung. Irenäus von Lyon etwa nennt sie in seinem Werk „Adversus Haereses“<sup>31</sup>. Tertullian führt sie in seinem Apologeticum an<sup>32</sup>. Er spricht in dem Zusammenhang sogar davon, dass es (unabhängige) Aufzeichnungen über diese Erscheinung gäbe. Auch Origenes spricht sie an in seiner Verteidigung des Christentums gegen Kelso<sup>33</sup>. Nach Georgios Synkellos kritisiert Sextus Julius Africanus die Auffassung, dass es sich bei der Dunkelheit während der Kreuzigung Christi um eine (gewöhnliche) Sonnenfinsternis gehandelt habe.<sup>34</sup> Bei Eusebius von Caesarea wird zum „Beweis“ ihrer Authentizität das Zeugnis eines heidnischen Autors (Phlegon [von Tralleis]) angeführt.<sup>35</sup> Die außergewöhnlichen, ja widernatürlichen, an ein Wunder grenzenden, Naturerscheinungen liefern damit im weiteren Sinne Bestätigungen der Gottheit Christi<sup>36</sup>.

Spätestens seit Johannes Philoponos werden diese Ereignisse mit einer gewissen Selbstverständlichkeit auch mit Dionysius Areopagita in Verbindung gebracht<sup>37</sup>. Johannes Philoponos rekurriert diesbezüglich auf die Redaktion des CD durch Johannes von Scythopolis, wo bekanntlich im siebten Brief (der vorgebliche) Dionysius Areopagita selbst davon spricht, dass er diese Sonnenfinsternis zur Zeit der Kreuzigung Christi in Heliopolis gesehen habe. Zu fragen wäre nun, in welcher Tradition der siebte Brief und die Autobiographie – falls diese nicht direkt auf den genannten Brief zurückgeht – stehen. Christliche Quellen, die eine solche Tradition belegen, sind mir – abgesehen von den genannten – bisher nicht bekannt. Ritter bezieht sich dazu für den siebten Brief unter anderem auf Angaben bei Hathaway bzw. Riedinger. Es handelt sich dabei um heidnische, genauer neuplatonische, Quellen, nämlich einmal um die „Vita Isidorii“ des Damascius (Hathaway) und zum anderen um die „Vita Procli“ des Marinos (Riedinger)<sup>38</sup>. Aus beiden Texten wären dann einschlägige Stellen übernommen und christlich gewendet worden. Beides ist möglich und hat auch seine Plausibilität. Die Au-

<sup>29</sup> Lk 23, 45. Dass es sich an dieser Stelle nicht notwendig um eine Sonnenfinsternis im eigentlichen Sinne handeln muss, bemerkt Ritter; siehe RITTER, *Dionysius Pseudo-Areopagites und die „Sonnenfinsternis während der Kreuzigung des Erlösers“*, S. 54.

<sup>30</sup> Mt 27, 52.

<sup>31</sup> IRENÄUS VON LYON, *haer.*, IV. 34, 4.

<sup>32</sup> TERTULLIAN, *apol.*, 21, 19.

<sup>33</sup> ORIGENES, *Cels.*, 2, 33, 39.

<sup>34</sup> GEORGIOS SYNKELLOS, *Chronographie*, Kap. 391 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Vol. I, Niebuhr et alii, Bonn 1828, S. 609 ff).

<sup>35</sup> EUSEBIUS VON CAESAREA, *chron. II* (von Hieronymus erweitert), PG XIX, S. 535/536.

<sup>36</sup> Verbunden damit ist das Szenario des Welt-Endes oder der Gerichtskatastrophe, wie Ritter bemerkt. Siehe RITTER, *Dionysius Pseudo-Areopagites und die „Sonnenfinsternis während der Kreuzigung des Erlösers“*, S. 54

<sup>37</sup> Vgl. JOHANNES PHILOPONOS, *opif.*, 2, 21; 3, 9; 3, 14.

<sup>38</sup> RITTER, A.M., *Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe*, Stuttgart, Hiersemann, 1994, S. 125 f. (Anmerkung 52) sowie S. 14 f. (Einleitung).

tobiographie allerdings unterscheidet sich an nicht unwesentlichen Stellen von dem im Brief Gesagten. Ich nenne zwei: Zum einen tritt Apollophanes in der Autobiographie gar nicht auf. Im Brief stand er während der Sonnenfinsternis direkt neben Dionysius. Zum anderen findet die zentrale Christus-Vision der Autobiographie in dem Brief keine Erwähnung. Beide Texte widersprechen einander damit allerdings auch nicht. Legt man zudem den Bericht der Autobiographie zugrunde, dann ist die – mit den Worten Ritters – „pffiffige Interpretation“ Malis<sup>39</sup>, nämlich, dass die Sonnenfinsternis zur Zeit Christi und ihre Widernatürlichkeit „nur“ anhand einer Armillarsphäre demonstriert worden sein könnte, nicht mehr möglich. Dort nämlich erlebt Dionysius tatsächlich eine Sonnenfinsternis samt Erdbeben. Und dass diese Sonnenfinsternis genau zur Zeit der Kreuzigung stattfand, ja mit ihr kausal in Zusammenhang steht, macht einmal die Erzählung der Vision des gekreuzigten Erlösers deutlich, zum anderen aber der geschilderte Vergleich dieses von Dionysius aufgezeichneten erlebten Ereignisses mit dem Bericht des Paulus anlässlich seiner Areopagrede in Athen einige Zeit später. Ausgehend vom siebten Brief ist es tatsächlich denkbar, freilich mit einiger Kunst der Interpretation, dass es sich bei der Sonnenfinsternis in Heliopolis und der in Jerusalem während der Kreuzigung Christi nicht zeitlich um dasselbe Naturereignis handelt, sondern bloß sachlich um ein ähnliches. Dionysius könnte Apollophanes<sup>40</sup> damit nur demonstriert haben, dass „widernatürliche Ereignisse“ – so Gott will – möglich sind, da ein solches schließlich in Heliopolis geschehen ist, was aufgrund der Augenzeugenschaft beider nicht bestritten werden kann<sup>41</sup>. Kurz vorher berichtet Dionysius in demselben Brief, unter anderem auf biblischer Grundlage und sachlich entsprechend, übrigens auch von Himmelserscheinungen, die sich nicht natürlich erklären lassen, sondern ein Eingreifen seitens Gottes erfordern.

Geht die Autobiographie auf den genannten Brief zurück, so sind in ihr die im Brief zumindest vorgebildeten oder angelegten Stränge schließlich zusammengefügt. Der im Brief genannte Dionysius muss der Areopagit gewesen sein, denn dieser war mit Sicherheit Zeitgenosse der Kreuzigung Christi. Hat er also eine Sonnenfinsternis in Heliopolis gesehen, so wird es aller Wahrscheinlichkeit nach diejenige gewesen sein, die bei der Kreuzigung Christi geschah. Sie ist in dem Brief schließlich äußerst eng damit verwoben, wenn nicht dort bereits mit ihr identisch.

### Ausgewählte Bibliographie

BRUNS, C., *War Origenes wie Plotin Schüler des Ammonios Sakkas? Ein quellenkritischer Beitrag zu seiner Verortung im Bildungsmilieu Alexandriens*, in *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 7 (2008) 191-208.

GEERARD, M., (NORET, J.), *Clavis Patrum Graecorum*, vol. III, Turnhout 2003.

KUGENER, M.A., *Une autobiographie syriaque de Denys l'Aréopagite*, in: *Oriens Christianus* 7 (1907) 292-348.

<sup>39</sup> RITTER, *Dionysios Pseudo-Areopagites und die „Sonnenfinsternis während der Kreuzigung des Erlösers“*, S. 59.

<sup>40</sup> Dionysius Areopagita, ep. 7, 1080 C.

<sup>41</sup> Vgl. auch Ritter, *ibid.*

- MUTHREICH, M., *Die Autobiographie des Dionysius Areopagita – eine allegorische Werbung für philosophisches Denken im Christentum?!*, in: *Oriens Christianus* 97 (2013/14), S. 45-66.
- MUTHREICH, M., *Ein äthiopisches Fragment der dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Narratio de vita sua*, in: *Studia Patristica*, Vol. XCIV/22 (2017), S. 333-349.
- PEETERS, P., *قصة القديس ديونيسيوس الأريسيوباطيقي* (The Story of St. Dionysius the Areopagite), in *al-Machriq* 12 (1909) 118-127.
- PEETERS, P., *La version ibéro-arménienne de l'autobiographie de Denys l'Aréopagite*, in: *Analecta Bollandiana* 39 (1921) 277-313.
- RITTER, A.M., *Pseudo-Dionysius Areopagita, Über die Mystische Theologie und Briefe*, Stuttgart, Hiersemann, 1994.
- RITTER, A.M., *Dionysios Pseudo-Areopagites und die „Sonnenfinsternis während der Kreuzigung des Erlösers“*, in KÖHLER, GÖRGEMANN, BAUMBACH (ed) »*Stürmend auf finsterem Pfad...*« - *Ein Symposium zur Sonnenfinsternis in der Antike*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter (2000) 49-59.
- STIGLMAYR, J., *Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 33 (1909) 383-385.
- SUCHLA, B.R., *Textprobleme in der Schrift des Ps. Dionysius Areopagita*, in *Augustinianum* 32 (1992) 387-422.
- SUCHLA, B.R., *Dionysius Areopagita, Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2008.
- VON LEMM, O., *Eine dem Dionysius Areopagita zugeschriebene Schrift in koptischer Sprache*, in *Bulletin d'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*, Mars, T. XII, № 3 (1900) 267-306 (1-40).

### Михаел Мутрајх

#### Аутобиографија приписана Дионисију Ареопагиту и промовисање философије у хришћанству

**Сажељак:** Чланак има за циљ да укратко опише “Narratio de uita sua” (no. 6633 у *Clavis Patrum Graecorum*) приписан Дионисију Ареопагиту у погледу његове текстуалне традиције, могућег порекла и околности настанка. Приликом праћења приче овог аутобиографског текста пажњу привлачи значај образовања и философије у погледу постајања хришћанином, односно разумевања хришћанске вере. Дионисије Ареопагит је познат по својим дубоким философским списима али није ли философија и светска мудрост изложена критици од стране важних библијских личности (cf. Col 2.8; Mt. 5.3 и Lc. 10.21 resp. Mt. 11.25)? Чланак настоји да покаже да дионисијевски текст “Narratio de uita sua” служи као антипод таквој критичкој концепцији философије унутар цркве у времену у ком је настао.

**Кључне речи:** Дионисије Ареопагит, философија, Дела апостолска, аутобиографија, Христово распеће, хришћанство и паганство

**Dieter Fahl**

Berlin

s.d.fahl@gmail.com

## Isaiah of Serres and His Slavonic Translation of the *Corpus Areopagiticum*

*Abstract:* Data about the life and work of the monk Isaiah, who completed the first full translation of the Areopagitica into Church Slavonic in 1371, are gathered using, in addition to earlier known sources, mainly the edition of the translator's autograph.\*

*Keywords:* Isaiah of Serres, biography and translation programme; Corpus Areopagiticum; Slavonic translations from Greek in the 14<sup>th</sup> c.; intellectual history of Serres in the 14<sup>th</sup> c.; theophilology

The Serbian monk Isaiah (Isaija) from the Holy Mountain of Athos translated the corpus of texts ascribed to Dionysius Areopagita from Greek into Church Slavonic<sup>1</sup> at the order

---

\* The article is based on a paper read at the symposium „La périphérie savante. Écrire, transmettre et conserver le savoir en Macédoine et à Serrès à l'époque byzantine,“ at Serres, November 11–12, 2016. For the English translation, I thank Gail Lenhoff.

- 1 References to Isaiah's translation are taken from the edition (hereafter cited as *CAslav* 1–5):  
Hermann Goltz and Gelian Michajlovič Prochorov, eds., *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)*:  
vol. 1: Sabine Fahl and Dieter Fahl, eds., *Faksimile der Handschrift Nr. 46 aus der Sammlung A. F. Hilferding der Russischen Nationalbibliothek*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LV (Freiburg i. Br.: Weiher Verlag, 2010);  
vol. 2: Sabine Fahl, Jutta Harney, and Dieter Fahl, eds., *Textausgabe der Handschrift Nr. 46 aus der Sammlung A. F. Hilferding der Russischen Nationalbibliothek*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LVI (LV, 2) (Freiburg i. Br.: Weiher Verlag, 2011);  
vol. 3: Sabine Fahl, Jutta Harney, and Dieter Fahl, eds., *Rekonstruktion der griechischen Übersetzungsvorlage*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LVII (LV, 3) (Freiburg i. Br.: Weiher Verlag, 2011);  
vol. 4.1–3: Sabine Fahl, Jutta Harney, and Dieter Fahl, eds., *Indices*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LIX (LV, 4.1–3) (Freiburg i. Br.: Weiher Verlag, 2012);  
vol. 5: Sabine Fahl and Dieter Fahl, eds., *Untersuchungen*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LXI (LV, 5) (Freiburg i. Br.: Weiher Verlag, 2013).

The recognized scholarly Greek edition of the texts is:

- Beate Regina Suchla, ed., *Corpus Dionysiicum I: Pseudo-Dionysius Areopagita, De Divinis Nominibus*. Patristische Texte und Studien 33 (Berlin, New York: de Gruyter, 1990);  
Günter Heil and Adolf Martin Ritter, eds., *Corpus Dionysiicum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*. Patristische Texte und Studien 36 (Berlin, New York: de Gruyter, 1991); 2., überarbeitete Auflage: Patristische Texte und Studien 67 (Berlin, Boston: de Gruyter, 2012);

of Metropolitan Teodosije of Serres<sup>2</sup>, himself a Serb. This first comprehensive Slavonic translation of the *Corpus Areopagiticum*, completed in 1371, included the treatises *De Coelesti Hierarchia*, *De Ecclesiastica Hierarchia*, *De Divinis Nominibus*, *De Mystica Theologia* and *10 Epistulae* as well as the scholia for all the texts.<sup>3</sup>

Already in the early sixth century, the *Corpus* circulated parallelly in Syriac and in Greek. In the eighth century, the Greek *Corpus* was translated into Armenian, in the ninth century into Latin and in the eleventh century into Georgian. Isaiah of Serres' Slavonic translation, the last link in this chain, paved the way for the Orthodox Slavic reception of these texts, so central to Eastern and Western Christian theology.

In the second half of the fourteenth century, as Athos became the center of the debate over Hesychasm, the *Corpus* was repeatedly referenced by opponents and proponents of Palamitism. Similarly to the *Dialectic* and *Dogmatics* of St John of Damascus<sup>4</sup>, the *Corpus Areopagiticum* is considered a central text for philosophical and theological discourse.

Since Serres had become an important capital at that time within the Serbian empire, including Mount Athos<sup>5</sup>, Serbian theologians entered into the closest cultural contacts with other Slavs and Greeks. Many of them were bilingual as were Metropolitan

Beate Regina Suchla, ed., *Corpus Dionysiicum IV/1: Ioannis Scythopolitani Prologus et Scholia in Dionysii Areopagitae librum De Divinis Nominibus cum additamentis interpretum aliorum*. Patristische Texte und Studien 62 (Berlin, Boston: de Gruyter, 2011).

For the scholia on the other treatises see still *PG* 4.

**2** The addition “Серски” (“of Serres”) to Isaiah's name is based on the report on this order in the colophon to the translation and has been established in the secondary literature at the latest since Bonju S. Angelov, “Isaj Serski,” in *Iz starata bälgarska, ruska i sräbska literatura*, kniga II (Sofija: Izdatelstvo na Bälgarskata Akademija na Naukite, 1967), 148–61.

**3** From their inception, the treatises were supplied with scholia; most are now ascribed to John of Scythopolis and to Maximus Homologites (the latter compiled the authoritative inventory of scholia). Only the scholia made the “neoplatonic” texts compatible with the teachings of the Church.

The importance of studying the full *Corpus* (*totum codicem*) – including the scholia –, especially for the struggle against heresies, was already stressed by St Cyril, the Father of the Slavic Mission, during his lectures in Rome in the 860s. Among those who honoured him and attended his lectures was Anastasius Bibliothecarius, who later translated the scholia of the *Corpus Areopagiticum* into Latin. (In the earlier translation of John Scotus Eriugena they were missing.) Cf. Hermann Goltz, “2. Der Slavenlehrer Konstantin-Kyrrill und das *Corpus Areopagiticum*,” in “Die Areopagitika in der slavischen Theologie- und Kirchengeschichte,” in *CAslav* 5 (2013), 129–46. (Goltz's habilitation thesis from 1979 was first printed in *CAslav* 5, 119–281.)

**4** Both these two timeless significant texts were first resp. newly translated completely into Church Slavonic in the middle of the fourteenth century. Cf. Eckhard Weiher, *Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes VIII (Wiesbaden: Harrassowitz, 1969); Eckhard Weiher unter Mitarbeit von Felix Keller und Heinz Miklas, eds., *Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jahrhunderts*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes XXV (= Eckhard Weiher, ed., *Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in den slavischen Übersetzungen des 14. bis 18. Jahrhunderts*, Bd. 1) (Freiburg i. Br.: Weiher Verlag, 1987).

**5** In the reign of Stefan Uroš V., the Weak, (1355–1371), the appanage princes gained increased influence. Among them was the Despot of Serres, Ioan Ugleša († 1371). Serres had been incorporated into the Serbian empire only in 1345 by Stefan Dušan (1308–1355, ruled from 1331); for an overview on Serbia's flowering and first signs of crisis during Stefan Dušan's reign, cf. Ludwig Steindorff, “Zar Stefan Dušan von Serbien,” in *Die “Blüte” der Staaten des östlichen Europa im 14. Jahrhundert*, ed. Marc Löwener, Quellen und Studien. Deutsches Historisches Institut Warschau 14 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2004), 183–203.



Teodosije and the Elder Isaiah.<sup>6</sup> Isaiah's translation facilitated the participation of Slavic theologians in the current Byzantine debates. Happily, the work of the erudite monk survived although in 1371, the year of its completion, the Ottoman conquest of the declining Serbian empire had begun with the disastrous Battle on the river Marica (by Černomen). The translated texts made a profound contribution to the development of Slavic culture, Orthodox Slavic socio-political theory and praxis, and is still central to the study of Slavia Orthodoxa. Today we have located more than 90 Slavonic manuscripts of *Corpus Areopagiticum* in Isaiah's translation.<sup>7</sup> Amazingly, we are now able to access his autograph.

In 2013, a working group of German, Russian and Bulgarian scholars completed an edition of Isaiah's Serbian Church Slavonic autograph. Below, we begin with a general description of this edition<sup>8</sup>, followed by some information on the translator and his intellectual network in the area around Serres, and conclude with an assessment of his philological achievements.

### 1. The edition of the *Corpus Areopagiticum slavicum*

The edition *CAslav*, cited in footnote 1, which appeared from 2010–2013 at Weiher Verlag in Freiburg i. Br., includes the following volumes:

Volume 1 contains a facsimile of the translator's autograph, currently № 46 of the Hilferding Collection in the Russian National Library, St. Petersburg.<sup>9</sup> The characteris-

6 On the bilinguality of the Serbian chancery in the time of Serbia's expansion under Stefan Dušan and Ioan Ugleša see Christian Hannick, "Zur slavischen Überlieferung der Patriarchatsurkunden aus der Palaiologenzeit," in *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit. Referate des Internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 3. November bis 3. Dezember 1994)*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 241. Band, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 8, ed. Werner Seibt (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996), 35–42, here 36.

7 See: Gelian M. Proxorov, "Slavjanskaja rukopisnaja tradicija Korpusa sočinenij Dionisija Areopagita," in *CAslav* 5 (2013), 90–118, here 111–14. Additions to Proxorov's list of 87 manuscripts have since been located in Russian libraries. The translation was copied up to the 19<sup>th</sup> c., and modern translations of the *Corpus Areopagiticum* into the languages of Slavia Orthodoxa even in the last decades adopted translational decisions directly or indirectly from Isaiah: the complete *Corpus* is available in the influential modern Russian translation of Gelian M. Proxorov; parts of the *Corpus* without scholia have been translated by Ivan V. Kristov und Lidija Denkova into modern Bulgarian; Dragan S. Mihajlović translated *De Divinis Nominibus* into Macedonian; the modern Serbian translations of Aleksandar Petrović, Slobodan Prodić and Đorđe Trifunović provide the treatises without scholia. For more detailed comments see: Dieter Fahl and Sabine Fahl, "8. Einige Nachwirkungen," in Sabine Fahl, Dieter Fahl, and Jutta Harney, "Das nicht Aussagbare in eine nicht vorhandene Sprache übersetzen. Beobachtungen am Übersetzerautograph des Starec Isaija," in *CAslav* 5 (2013), 487–89.

8 For a more detailed description, see: Dieter Fahl and Sabine Fahl, "Edition des *Corpus areopagiticum slavicum*," *Studi Slavistici* II (2005), 35–51.

9 Ms. Hilferding № 46 was identified by Đ. Trifunović and G. M. Proxorov forty years ago as the oldest surviving copy of Isaiah's translation and as the protograph of all later copies. Cf. Đorđe Trifunović, *Pisac i prevodilac Inok Isaija* (Kruševac: Bagdala, 1980); Gelian M. Proxorov, "Avtograf starca Isaji?" *Russkaja literatura* 23, no. 4 (1980), 183–85; see also Gelian M. Proxorov, "Avtograf starca Isaji," in *Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite. Dokladi ot međunarodna konferencija, Sofija, 26–28 juni 2003*, eds. Lora Taseva, Marija Jovčeva, Christian Voss, Tatjana Pentkovskaja (Sofia: GorexPress, 2004), 309–14. Accordingly, this manuscript was the base for our edition. At the same time a codicological analysis and detailed description was

tic organization of the text with the treatise in the middle of a double page, framed by the scholia, that refer to the text on this page, follows a branch of the Greek manuscript tradition.<sup>10</sup> In the marginalia remarks of the translator are to be found.<sup>11</sup>

Volume 2 contains a diplomatic edition of the Slavonic text corresponding to the text organization on the folia of the autograph.

Volume 3 contains the reconstructed Greek text of the translation, based on the critical edition of the treatises and a part of the scholia (see note 1) as reference texts, but relying principally on studies of the Greek manuscripts that are closest to Isaiah's translation. The contents of each page display the contents of the corresponding page from volumes 1 and 2; the text of the treatise is placed on the top, then follow the scholia; the marginalia are placed under them. An apparatus of Biblical citations and philological commentaries on the Slavonic translation are likewise provided below on the same page. The commented sections of text are colour coded in the Greek and in the commentaries: blue indicates emendations in comparison to the Greek reference edition, red indicates insertions or replacements; violet indicates variations in word order. The Greek manuscripts with corresponding variant readings are likewise given.<sup>12</sup> Green indicates problems in the translation. Additionally, the commentaries document all corrections and changes in the autograph.

Volume 4 is divided into three sub-volumes. 4.1 and 4.2 contain a Slavonic-Greek dictionary with analyses of every Slavonic word form, each provided with its locus; a full Greek-Slavonic lemma index is provided in 4.3, both with statistics of all equivalents. Besides that 4.3 contains a Slavonic index *a tergo* and an index of the Biblical references. An additional CD-ROM registers all Slavonic inflected words, sorted *a tergo* by grammatical forms.<sup>13</sup>

---

commissioned from the laboratory of the Russian National Library. The computer-based analysis, prepared by D. O. Cypkin and M. A. Šibaev, concluded: the manuscript's water marks fall precisely in the time of the translation; it was written by one scribe, who used different hands and tools (earlier assessments, made with the naked eye, concluded that two or even three scribes participated the book). Cf. Mixail A. Šibaev, "Opisanie rukopisi Gil'ferding № 46 iz sobranija Otdela rukopisej Rossijskoj Nacional'noj Biblioteki," in *CAslav* 5 (2013), 1–15; Denis O. Cypkin and Mixail A. Šibaev, "Ekspertno-kodikologičeskie kommentarii k opisaniju rukopisi RNB, Gil'ferding № 46," in *CAslav* 5 (2013), 16–62. Additionally, it could be shown that the preparation of the codex was intimately connected with the translation work: the numerous corrections in the manuscript preserved traces of the translation process. Cf. Sabine Fahl and Dieter Fahl, "1. Korrekturen in der Handschrift Hilferding Nr. 46," in Fahl, Fahl, Harney, "Das nicht Aussagbare," 367–97; Sabine Fahl and Dieter Fahl (= Sabine Fahl and Dieter Fahl), "Ispravlenija v avtografе perevoda Corpus areopagiticum slavicum (XIV v.)," *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 59 (2008), 213–44.

**10** On the organization of the text as an indicator of the development of the later Church Slavonic manuscript traditions, cf. Proxorov, "Slavjanskaja rukopisnaja tradicija," 91–99.

**11** On the lexical, grammatical and theological-philosophical glosses provided by the translator in the marginalia cf. Sabine Fahl and Dieter Fahl, "Isaija Philologos – Der slavische Übersetzer des Corpus areopagiticum als Sprachpfleger," in *Prevodite prez XIV stoletie*, 287–308.

**12** This was possible because Isaiah's translation, following the ideal of the time, corresponds precisely to the original. Word for word translations are the rule; the translator deviated from it only when necessary to accurately convey the contents. For that reason, the Greek variants can usually be extrapolated with confidence from the Slavonic text. Exceptions are registered in the commentary.

**13** In volume 4 there are registered rarely documented morphological structures of fourteenth-century Serbian Church Slavonic based on a diverse corpus of texts written in the ideolekt of a highly educated man.

In volume 5 the results of the research are published. It includes codicological and palaeographical analyses; a description of the Slavonic manuscript tradition and the reception history of the translation; analyses of the translation techniques and terminology, as well as the *vita* of the translator Isaiah.

## 2. Isaiah of Serres: the life and work of a fourteenth century mediator

Our research has allowed us to identify Isaiah of Serres – the translator of Areopagitica – clearly with the famous church diplomat and elder Isaiah, called Sladkaja Besěda (Sweet Homily)<sup>14</sup>. His *vita* is preserved in a single fifteenth-century manuscript from the Hilandar Monastery<sup>15</sup>, published in the *CAslav* edition<sup>16</sup>. Unfortunately, it is incomplete: It contains only the first 8 folia. The extant *vita*, as well as the epitheta applied to Isaiah in it, witness that his canonization was intended, although it presumably never took place.

Besides this the sources about Isaiah are:

- The translator's autograph, which was identified on the basis of palaeographical and codicological data, analysis of the corrections and the individual features of this manuscript reflected in the Slavonic manuscript tradition (see note 9);
- The colophon of the translator, which provides Isaiah's name, data on time and circumstances of the translation and documents his attitude towards this work<sup>17</sup>;

---

Additionally, it preserves the special terminology of Slavonic Areopagitica, which Isaiah was obliged to create in order to precisely render the Greek original. His lexical formations still influence the languages of Slavia Orthodoxa, particularly philosophical and theological academic discourse. One example is Isaiah's term ОПРЕДЕЛЕНИЕ, which is still used for *definition* in several Slavic languages. Cf. Fahl and Fahl, "8. Einige Nachwirkungen", 487. On the philosophical terminology, cf. Adriana Christova and Ivan Christov, "Lexical Morphology and Syntactic Formation of Philosophical Terms in the Translation of the *Corpus Areopagiticum* by the Starets Isaija," in *CAslav* 5 (2013), 536–66.

**14** Sabine Fahl and Dieter Fahl, "Isaija Sladkaja Besěda – der Übersetzer des Corpus Areopagiticum?" *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 64 (2016), 199–219.

**15** Ms. № 463 (previously № 112) of the Hilandar Library dates from the second quarter of the fifteenth century. It was first described and published in: Nićifor Dučić, "Knjižnica Hilendarska," in "Starine hilendarske," *Glasnik Srpskog učenog društva* № 56 (Beograd, 1884), 56–62; idem, "Životopis starca Isaije, koji je živio u XIV vijeku," *ibid.*, 63–77. Later Serbian editions followed Archimandrite Nićifor Dučić, whereas the anonymous Russian translation in the Athos Paterikon was produced independently: "Prepodobnyj Isaija starec," in *Afonskij paterik, ili Žizneopisanie svjatyx, na Svjatoj Afonskoj gore prosijavšix*, čast' II (Moskva: Tipografija I. Efimova, 1897; reprint: Moskva: Afonskoe podvor'e Svjato-Pantelejmonova monastyrja, 1994), 466–78. Cf. the manuscript descriptions of Dimitrije Bogdanović, *Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara* (Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, 1978), 177–78, № 463; Anatolij A. Turilov and Ljudmila V. Moškova, *Slavjanskije rukopisi Afonskix obitelej*. Red.: Antonios-Aimilios N. Tachiaos (Thessaloniki: SS Cyril and Methodius Center for Cultural Studies, 1999), 324–25, № 813.

**16** For a facsimile with diplomatic edition of the Slavonic text, Russian and German translations, see: "Die Vita des Starec Isaija nach der serbischen Handschrift Nr. 463 des Klosters Hilandar," in *CAslav* 5 (2013), 313–14 (introduction: S. Fahl, D. Fahl); 315–47 (facsimile and edition: S. Fahl, D. Fahl); 348–54 (Russian translation: G. M. Proxorov); 355–61 (German translation: S. Fahl).

**17** The colophon is published in *CAslav* from an East Slavonic manuscript, as the first folia are missing in the translator's autograph, and the South Slavonic tradition is well documented, see, e.g., Angelov, "Isaj Serski". Cf. *CAslav* 1 (2010), 1–2 (facsimile); *CAslav* 2 (2011), 1–2 (edition); *CAslav* 3 (2011), 1–4 (German translation by S. Fahl). On this text, exceeding its reception as a source on the tragic Battle on the river Marica, see: Đorđe Trifunović, "Der Mönch Isaija – Autor und Übersetzer," in *CAslav* 5 (2013), 282–312,

- Documents from acta, vitae and chronicles, concerning the second half of the 14<sup>th</sup> century, which mention an influential monk Isaiah from Mount Athos.<sup>18</sup>

The primary data can be summarized as follows:

- Isaiah, whose worldly name we do not know, was born to noble parents<sup>19</sup> in Lipjan Eparchy<sup>20</sup> in Kosovo during the reign of King Stefan Uroš II. Milutin, who ruled to the year 1321. The sources suggest that he was trained for the court service, but served only for a short time.<sup>21</sup>

- At an early age, he went to the old Monastery of St. Joakim of Sarandapor (Osogovo), which is to be found up to now near Kriva Palanka in Macedonia. The monastery had just been renewed by the Serbian king in the early 14<sup>th</sup> century and was an important literary center.<sup>22</sup> Here the young man was tonsured under the name Isaija (Isaiah).<sup>23</sup>

- Later Isaiah moved to the Hilandar Monastery on Mount Athos. There he became a disciple of the ascetic Elder Arsenije, who had resigned from his service as a hegumen of Hilandar in 1345.<sup>24</sup> Arsenije had a well-known passion for good books. Đorđe Trifunović mentions a precious Aprakos-Gospel copied for him in 1337 and illuminated later in 1360<sup>25</sup> and documents the rich literary life around Arsenije on

here 303–306, and Helmut Keipert, “*Velikij Dionisie sice napisa*: Die Übersetzung von Areopagita-Zitaten bei Euthymius von Tärnovno,” in *Tärnovska knjižovna škola*. T. II: *Učenici i posledovateli na Evtimij Tärnovski*. Vtori Meždunaroden simpozium (Sofija: Izdatelstvo na Bălgarskata Akademija na Naukite, 1980), 326–50.

**18** Cf. the most complete and systematic collection of data for decades by Vladimir Mošin, “Žitie starca Isaii, igumena Russkago monastyrja na Afone,” in *Sbornik Russkago arxeologičeskago obščestva v Korolevstve Jugoslavii*, t. 3 (Belgrad: 1940), 12–167.

**19** Miodrag Purković theorizes that Georgije, named in the vita as Isaiah’s father, was the same person as King Milutin’s confidant Georgije, who played a role in the marriage of the king. No proofs are providing support for the identity of these two Georgijes. Cf. Miodrag A. Purković, “Der Vater des Starez Isaija,” *Byzantinische Zeitschrift* 44, no. 1/2 (1951), 461–62.

**20** Scholars assume that the name Liman, given in the vita, is a scribal error (“m” instead of “пл”). Cf. the references provided in: Trifunović, “Der Mönch Isaija”, 283.

**21** Cf. “Die Vita des Starec Isaija”, 318–19 (f 90v), 349 (Russian) and 356 (German).

**22** Cf. Maja Jakimovska-Tošić, *Sveti Joakim Osogovski* (Skopje: Institut za makedonska literatura, 1997), 24–26; 33–34; eadem, “Manastir ‘Sveti Joakim Osogovski’”, in Ćorgi Pop-Atanasov, Ilija Velevev, and Maja Jakimovska-Tošić, *Skriptorski centri vo srednovkovna Makedonija* (Skopje: Institut za makedonska literatura, 1997), 247–66; Xristo Matanov, *Văznikvane i oblik na Kjustendilski sandžak (XV–XVI vek)* (Sofija: Kooperacija IF-94, 2000), 84.

**23** Todor Mollov has gathered much material on the ancient tradition of venerating a prophet Isaiah (probably a monk, who lived in the 11<sup>th</sup> century, not the prophet from the Old Testament) at the Osogovo Monastery. Cf. chapter 5, “Bălgarskijat ‘prorok Isaija’ ot XI vek (Folklorno-mitologičnite osnovanija za izbora)” in the electronic publication: Todor Mollov, *Mit – epos – istorija. Starobălgarskite istoriko-apokaliptični skazanija (992–1092–1492)* (Varna: LiterNet, 2002), [http://litenet.bg/publish/tmollov/mei/5\\_4.htm](http://litenet.bg/publish/tmollov/mei/5_4.htm) (last accessed: 2014/05/08). The printed book under the same title (Veliko Tărnovo: Universitetsko izdatelstvo “Sv. sv. Kiril i Metodij”, 1997) was not accessible to us. Mošin assumed that the choice of a monastic name for the newly tonsured young Serb was connected to veneration of the relics of the prophet Isaiah thought to be kept in the Sarandapor Monastery (cf. Mošin, “Žitie starca Isaii”, 130).

We do not know the dates of Isaiah’s youth or the exact years of his birth, his service at the court or entry in the Monastery of St Joakim of Sarandapor (Osogovo). According to Maja Jakimovska-Tošić, Isaiah came to the monastery in 1350 (Jakimovska-Tošić, “Manastir ‘Sveti Joakim Osogovski’”, 250). She gives no evidence for this date, however, which contradicts the data in the vita (cf. below).

**24** Cf. “Die Vita des Starec Isaija”, 320–27 (f 91r–92v), 349–50 (Russian) and 356–57 (German).

**25** Cf. Trifunović, “Der Mönch Isaija”, 283.

Mount Athos as well as in the area of the Serres Metropolis.<sup>26</sup>

- In 1347/48 Arsenije introduced his protégé to Tsar Stefan Dušan (Stefan Uroš IV.) during the tsar's stay at Mount Athos.<sup>27</sup>

- After Arsenije's death in 1348, Isaiah withdrew to a cave near Agiou Paulou.<sup>28</sup>

- Beginning in 1349, he worked to rebuild the ruined Russian monastery Agiou Panteleemonos (the Old Russicon) with the help of the Serbian tsar.<sup>29</sup>

- From about 1353 onward Isaiah is mentioned as holding a venerable position among the elders of Hilandar.<sup>30</sup>

- Between 1363 and October 1366 he represented Agiou Panteleemonos at Serres, among other places.<sup>31</sup>

- Isaiah met with hostility from some members of his own brotherhood, possibly due to his successes, and had to leave Mount Athos for a while. Finally he returned, his reputation was restored and he was vindicated.<sup>32</sup>

- According to the data mentioned above, he appears to have been about 60 years of age in 1371, when the translation of the *Corpus Areopagiticum* was completed. As he tells in his colophon, this was not his first translation.<sup>33</sup>

**26** Cf. Trifunović, "Der Mönch Isaija", passim, especially 292–96.

**27** "Die Vita des Starec Isaija", 326–29 (f 92v,11 – 93,9), 350 (Russian) and 357–58 (German). Cf. Trifunović, "Der Mönch Isaija", 284. On Stefan Dušan's Athos visit see also: Dan Ioan Mureșan, "Le patriarcat œcuménique et les patriarcats balkaniques (Tarnovo, Peć). Enjeux ecclésiastiques et impériaux au XIV<sup>e</sup> s.," in *Le patriarcat œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586). Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22<sup>e</sup> Congrès International des Études Byzantines, Sofia, 22–27 août 2011*, eds. Marie-Hélène Blanchet, Marie-Hélène Congourdeau, and Dan Ioan Mureșan, *Dossiers byzantins 15* (Paris: Centre d'études byzantines, neo-helléniques et sud-est européennes, EHESS, 2014), 203–42, here 221–22.

**28** Cf. Trifunović, "Der Mönch Isaija", 284.

**29** An appendix added between 1371 and 1374 to a 1349 chrysobull issued by the tsar stresses Isaiah's role in the reconstruction of Agiou Panteleemonos. See also: Trifunović, "Der Mönch Isaija", 284–85.

**30** Mošin, "Žitie starca Isaii", 147, refers to an act from 1353, in which the "most venerable monk kyr Isaiah" is named among the Hilandar monks, who presented a petition to the protos. See also: Trifunović, "Der Mönch Isaija", 285.

**31** Cf. Mošin, "Žitie starca Isaii", 148; Goltz, "Die Areopagitika", 190.

**32** "Die Vita des Starec Isaija", 334–37 (f 94v,15 – 95,12), 352 (Russian) and 359 (German). Cf. Trifunović, "Der Mönch Isaija", 285.

**33** *CAslav* 1 (2010), 1,83–84; *CAslav* 2 (2011), 1,83–84; *CAslav* 3 (2011), 1. On an unverifiable witness for Isaiah's service as a copyist, reported by the Serbian literary historian Đ. S. Radojičić in 1964 (Đorđe Spase Radojičić, "Isaija iz XIV veka, prepisivač Služabnika na pergamentu," *Zbornik za filologiju i lingvistiku* 7 [1964], 160), cf. Fahl and Fahl, "Isaija Sladkaja Besěda", 204–206.

The colophon to the translation of the *Corpus Areopagiticum* was read as evidence that Isaiah was around 70 years old, when he finished it. According to this interpretation, Isaiah wrote that he learned Greek only in the seventh decade of his life (see Mošin, "Žitie starca Isaii", 156). Vladimir Mošin, who elsewhere recognized that the elder's use of the modesty topos belied his superb knowledge of Greek, here misreads the following reference to Isaiah's age from the colophon: "... having reached the evening, when the sun of the day sets, I mean, when the seventh age and my life are coming to an end, I too was able to learn a little of the Greek language" (*CAslav* 1 [2010], 1,14–18; *CAslav* 2 [2011], 1,14–18; *CAslav* 3 [2011], 1.) The phrase "the seventh age (or: the seventh year thousand) is coming to an end," clearly refers to the fact, provided by Isaiah, that the current Byzantine year was 6879 (1371) and, thus, only a relatively short time remained until the anticipated end of time, in the year 7000. The apocalyptic conditions following the Battle by the river Marica must have further portended for Isaiah the impending end of the world. On apocalyptic allusions in Isaiah's colophon, cf. Kristina Nikolovska, "'When the living envied the dead': Church Slavonic



- Isaiah took care of the library of the renewed Panteleemonos-Monastery, where in the third quarter of 14<sup>th</sup> century the monk Grigorije wrote a Tetra-Evangely and mentioned in his colophon, that he did so by behest of Starets Isaiah.<sup>34</sup>

- In 1375 Isaiah played the main role in the reconciliation between the Serbian Orthodox Church and the Ecumenical Patriarchate.<sup>35</sup> One reason for his success was that

---

Paratexts and the Apocalyptic Framework of Monk Isaija's colophon (1371)," in *Tracing Manuscripts in Time and Space through Paratexts*, eds. Giovanni Ciotti and Hang Lin, Studies in Manuscript Culture 7 (Berlin, Boston: de Gruyter, 2016), 185–221, here especially 209–10.

The imminent end of his own life Isaiah could have regarded already at the age of 40; the life expectancy in Byzantine cities was slightly over 30 years for persons born at the beginning of the fourteenth century. Members of the royal family, admittedly, had a life expectancy of over 60 years and the life expectancy of clerics, especially monks, may have been somewhat longer. (Cf. Chris Gilleard, "Old age in Byzantine society," *Ageing & Society* 27, issue 5 [2007], 623–42, here 628.)

**34** Cf. Mošin, "Žitie starca Isaii", 146–47; Bogdanović, *Katalog ćirilskih rukopisa*, № 11; Trifunović, "Der Mönch Isaija", 296.

Grigorije's colophon, as well as other documents collected by Mošin and Trifunović, confirm that Isaiah had never held a position higher than that of a simple monk. Beginning in the period, when his responsibility for rebuilding the Russian monastery can be confirmed, he is consistently referred to as "Kyr Isaiah", "Elder", also as αἰδεσιμώτατος ("the most venerable"), which normally would be reserved for an abbot, but never identified as "hegumen". Notwithstanding, the web sites of the Athos monasteries and the secondary literature insist on calling him "Hegumen Isaiah". For example, Dan Ioan Mureșan, "Le patriarcat oecuménique", identifies Isaiah in one place as the Elder Isaiah of Hilandar (p. 235), but elsewhere speaks of the Abbot Isaiah (p. 236). This practice appears to be inspired by the erroneous title of the aforementioned 1940 article of Vladimir Mošin: "Žitie starca Isaii, igumena Russkago monastyrja na Afone," ("The Vita of the Elder Isaiah, Hegumen of the Russian Monastery on Mount Athos"). Mošin himself carefully qualified his hypothesis that Isaiah became the hegumen. He noted that some hegumens and protoi of Mount Athos were not consecrated as deacons or priests. The references to Isaiah the Elder as a simple monk (not a deacon or priest) – related to Isaiah the ecclesiastical diplomat in the acts and the vita as well as to Isaiah the translator in the colophon to the *Corpus Areopagiticum slavicum* – were seen by Mošin as among the strongest evidence that these two figures were the same person. It was improbable, he reasoned, that two so highly educated monks with the same name were active in the same area and were in close contact with the Metropolitan's seat in Serres, but that both remained unconsecrated as deacons or priests (cf. Mošin, "Žitie starca Isaii", 157). See also Isaiah's note about himself in the colophon of the Slavonic translation of the *Corpus Areopagiticum*: „въ иноких мене хоудаго“ („me the miserable among monks“) in: *CAslav* 1 (2010), 2,62; *CAslav* 2 (2011), 2,62; *CAslav* 3 (2011), 3. In Mošin's opinion, it was entirely possible that an elected hegumen was at Isaiah's side, as he supervised the reconstruction of Agiou Panteleemonos. Another possibility was that Isaiah may have transferred the hegumen's office to another person soon after the reconstruction. (Cf. Mošin, "Žitie starca Isaii", 147.) The very title of Trifunović's book, regrettably not often cited, corrects the wrong tradition: Trifunović, *Pisac i prevodilac Inok Isaija* ("The Monk Isaiah as Author and Translator"). In our view, the fact that the quarrels at the Russian monastery described in the vita forced Isaiah to leave Athos for a time, suggests that he did not have the power or authority of a hegumen. It may be that his de facto assumption of a leading position, formally occupied by another, led to the conflicts mentioned in his vita: "At that time, due to envy or slander, some noble monks moved against the holy man – and if only it had been others than these! But it was the genuine, upright ones, for whom he had done much good. The holy man, who took note of that, did not want to offend or challenge them. He distanced himself from them so as not to inflame them to greater evil." See: "Die Vita des Starec Isaija", 332–35 (f 94v,22 – 94v,6), 352 (Russian) and 359 (German).

**35** The conflict between the Serbian Church and the Church of Constantinople began in 1346: on Palm Sunday of that year, the Serbian archbishop Joanikije (1338–1346) was consecrated the first Serbian patriarch (1346–1354). On Easter of 1346, he crowned King Stefan Uroš IV. Dušan as the first Serbian tsar with the approval of the Patriarch of Tărnovo, the Archbishop of Ohrid, and the community of Mount Athos. As a result, the Ecumenical Patriarch Kallistos I. (1350–1353; 1355–1364) excommunicated the tsar. The dif-



Philotheos Kokkinos, Isaiah's close friend from Mount Athos, occupied the office of Ecumenical Patriarch then for the second time (1364–1376).<sup>36</sup> Isaiah returned to the Holy Mountain with high honours and treasures.<sup>37</sup>

No further dates from Isaiah's life are known, including the circumstances or date of his death. The anonymous author of his *vita* reports one journey, undertaken by the elder and five brothers to the Great Laura of the Holy Mountain, where they were captured by "barbarians" who took them aboard a ship and tortured "the venerable father Isaiah." Following this account, the only manuscript of the *vita* breaks off.<sup>38</sup>

In the *vita*, composed by a disciple of the elder, we identified a couple of allusions to the Areopagitica and features of their Slavonic translation, which makes it very likely that the translator Isaiah was the same person as "the venerable father".<sup>39</sup>

Further light can be shed on Isaiah's identity and on his spiritual milieu in the zone of transition between the Greeks and the Slavs, when we look at Isaiah's encounters with some readers of the *Corpus Areopagiticum*.

Living as an ascetic in the cave near Agiou Paulou Isaiah had, as the *vita* mentions, "as an advisor and combatant the blessed and venerable father Dionysios the consecrated"<sup>40</sup>. Vladimir Mošin recognized him as the monk Dionysios, who later founded Agiou Dionysiou (it still bears his name to this day), one of the most important monasteries on Mount Athos, near the Skete of Agiou Paulou.<sup>41</sup> This Dionysios lived between 1347 and 1350 as a hermit in the same area, where Isaiah Sladkaja Besëda withdrew after the death of his spiritual father Arsenije in 1348.<sup>42</sup> Already as a young man, Dionysios had been specially taught the holy scriptures. His monastic name indicates, that he must have been particularly interested in the writings of the Areopagite. Accordingly, we may conclude that Isaiah got acquainted with the main thoughts of the *Corpus Areopagiticum* no later than the time of his common ascetic life with father Dionysios.

An additional connection should be noted. The Greek manuscript of the *Corpus*, that we were able to identify as the closest to the original of Isaiah's translation, is pre-

difficult mission of making peace between Serbia and Constantinople was undertaken by Isaiah, who headed a delegation representing both the Serbian State (Prince Lazar Hrebeljanović, 1371–1389) and the Serbian Church (Patriarch Sava IV., 1354–1375). For a brief survey see Gerhard Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459* (München: C. H. Beck, 2000), 412.

<sup>36</sup> Cf. Trifunović, "Der Mönch Isaija", 285–86. See Mureşan, "Le patriarchat œcuménique" for a detailed analysis of Stefan Dušan's coronation (pp. 218–22), his excommunication and its consequences (pp. 222–40) as well as the meaning of the reconciliation of 1375 (pp. 240–42). On pp. 235–36, Mureşan correctly attributes the reconciliation of both churches among other reasons to the long friendship of the Elder Isaiah and Patriarch Philotheos Kokkinos.

<sup>37</sup> "Die Vita des Starec Isaija", 342–43 (f 96v,16–18).

<sup>38</sup> "Die Vita des Starec Isaija", 342–43 (f 97,2–11).

<sup>39</sup> Cf. Fahl, Fahl, "Isaija Sladkaja Besëda", 210–17.

<sup>40</sup> "Die Vita des Starec Isaija", 328–29 (f 93,15–17).

<sup>41</sup> Cf. Mošin, "Žitie starca Isaii", 143; "Die Vita des Starec Isaija", 328–329 (f 93,14). The Athos Patericon mentions only this one Dionysios († 1388) as a canonized saint („venerable") of that name before the sixteenth century, cf. *Afonskij paterik*, čast' II, pp. III–IV; his *vita*, *ibid.*, čast' I, 535–48; cf. also Ieromonax Leontij (Kozlov), "Dionisij," in *Pravoslavnaja Ėnciklopedija* 15 (Moskva: Cerkovno-naučnyj centr "Pravoslavnaja Ėnciklopedija", 2007), 248–49.

<sup>42</sup> Cf. Trifunović, "Der Mönch Isaija", 283.

served in the Agiou Dionysiou Monastery library under the number 261. The main part of it was written in the 13<sup>th</sup> century; but the *Corpus Areopagiticum* is followed by one more text from the 14<sup>th</sup> century, that is small, but very important for the question about Isaiah's relations to Serres. It is a treatise by Theodoros Pediasimos about icon halos<sup>43</sup>, and the author clearly refers to Dionysius the Areopagite. As Hermann Goltz discovered, the Greek treatise, still known only in this manuscript, was translated together with the *Corpus Areopagiticum* into Church Slavonic by the monk Isaiah already in 1371.<sup>44</sup> Theodoros Pediasimos lived in Serres in the first decades of the 14<sup>th</sup> century.<sup>45</sup> Among the participants in a tribunal, convened at Serres in 1366 on the orders of Ioan Ugleša, Despot of Serres<sup>46</sup>, were "kyr Jesaja from the Russian monastery" and the "very wise kyr Niketas Pediasimos"<sup>47</sup>. Niketas, a highly appreciated confidant of Despot Ugleša<sup>48</sup>, according to George Ostrogorsky, may have been Theodoros Pediasimos's son<sup>49</sup>.

The close relations of the translator Isaiah to the Metropolis of Serres are known from his colophon, where he tells about Metropolitan Teodosije of Serres as the initiator of the Dionys-translation and praises his virtues<sup>50</sup>. It was Teodosije, Metropolitan of Serres since 1366<sup>51</sup>, who not only ordered the translation, but also gave Isaiah "help and

**43** Ms. Dionysiou Nr. 261 contains the only known Greek version of the treatise; cf. Thomas Provatakes, "Ένα άδημοσίευτο χειρόγραφο του 15ου αιώνα περι των κυκλικών φωτοστεφάνων των ιερών προσώπων," in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien, 4.-9. Oktober 1981, Akten*, II. Teil, 4. Teilband, Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/4 (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1982), 261–84. On the still unresolved question of the dating of Dionysiou Nr. 261, cf. the publisher's end-notes 39 and 40 in Goltz, "Die Areopagitika", 203. The short treatise of Theodoros is not among those edited by Maximilian Treu, *Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant*, Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam, Ostern 1899, 2. Wissenschaftlicher Teil (Potsdam: P. Brandt, 1899). It is also not included in P. Odorico's list of opera by Theodoros Pediasimos; see Paolo Odorico, "Lekphrasis de la metropole de Serrès et les miracles des saints Theodore par Theodore Pediasimos," *ΝΑΟΣ ΠΕΡΙΚΑΛΛΗΣ. Ψηφίδες ιστορίας και ταυτότητας του Ιερού Ναού των Αγίων Θεοδώρων Σερρών*, ed. Ιερά Μητρόπολις Σερρών και Νιγρίτης (Serres: Γραφικές Τέχνες Μέλισσα, 2013), 125–64, here 128.

**44** Cf. the superscript below on the last preserved folio of the translator's autograph: *CAslav* 1 (2010), 682; *CAslav* 2 (2011), 682; *CAslav* 3 (2011), 773. The Slavic manuscript tradition retains the treatise in copies of the Areopagitica in Isaiah's translation. On the iconosophy of the circle there, see the foundational essay by Goltz: "Die Areopagitika", 181–205, here 189–98.

**45** Cf. the bibliography in Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Handbuch der Altertumswissenschaften, 12. Abt., 2. Teil, 1. Bd. (München: C. H. Beck, 1959, 1977), 700; *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Bd. I.9, erstellt von Erich Trapp et al., Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1989), 183–84, Nr. 22234.

**46** Together with Jelena, the widow of Stefan IV. Dušan, he ruled in Serres and at the lower course of the river Strymon/Struma. On September 26, 1371 Ioan Ugleša and his brother Vukašin Mrnjavčević perished in the Battle on the river Marica. For the report on this in Isaiah's colophon, see *CAslav* 1 (2010), 1,101–2,17; *CAslav* 2 (2011), 1,101–2,17; *CAslav* 3 (2011), 1–3. Cf. also: Murešan, "Le patriarcat œcuménique", 234.

**47** Cf. Louis Petit (ed.), *Actes de l'Athos V: Actes de Chilandar*, 1ère partie (actes grecs), Vizantijskij Vremennik 17, Priloženie № 1 (Sanktpeterburg: Tipografija Akademii nauk, 1911), Nr. 151,52 and № 151,55–56.

**48** Cf. Wilhelm (Vasilij) Regel, Eduard Kurtz, Basilius (Vasilij) Korablev (eds.), *Actes de l'athos IV: Actes de Zographou*, Vizantijskij Vremennik 13, Priloženie № 1 (Sanktpeterburg: Tipografija Akademii nauk, 1907, reprint Amsterdam: Hakkert, 1969), № 43,75 sqq.

**49** Cf. Georgije Ostrogorski, *Serska oblast posle Dušanove smrti* (Beograd: Naučno delo, 1965), 78.

**50** *CAslav* 1 (2010), 1,42–83; *CAslav* 2 (2011), 1,42–83; *CAslav* 3 (2011), 1–2.

**51** Cf. Ostrogorski, *Serska oblast*, 105–25.

exodos” for it, as we learn from the colophon. The Russian codicologists Denis Cypkin and Mixail Šibaev recognized a trace of Teodosije’s “help”, when they identified the paper, which Isaiah’s autograph is written on, as part of continuously delivered packages from the same series of production, which must have come from a big scriptorium, probably directly from the Metropolitan see at Serres. There is only one exception: once, when the delivery was held up, the translator was forced to take three sheets of other paper.<sup>52</sup>

It was, again, Hermann Goltz who directed our attention to another associate of Isaiah, who was an active reader of *Corpus Areopagiticum* as well: Nicodim (Nikodemos), the Greek founder of Tismana and Vodița monasteries in Ugrovlachia, is mentioned in the sources as a member of the Serbian delegation in the diplomatic journey to Constantinople for the purpose of reconciling the estranged churches in 1375.<sup>53</sup> Two letters written by Patriarch Euthymius of Tărnovo († ca. 1402) to Nicodim give evidence about the latter’s interest in the *Areopagitica*. They answer questions posed by Nicodim about topics from *De Ecclesiastica Hierarchia* and *De Divinis Nominibus*.<sup>54</sup>

The person, who, in all probability, first transmitted Isaiah’s translation to Russia, where it found its broadest reception, was the learned Bulgarian monk Cyprian. In the 1360s he spent a long time on Mount Athos; later he was the synkellos of Patriarch Philotheos Kokkinos<sup>55</sup>, Isaiah’s old acquaintance from the Holy Mountain, – exactly at the time, when Philotheos facilitated Isaiah’s diplomatic resolution of the conflict between the Serbian Church and the Ecumenical Patriarchate. In December of the same year 1375 Philotheos appointed Cyprian Metropolitan of Kiev and Moscow, and in January 1376 Cyprian left Constantinople for his new service, not without having provided himself with a copy of the newly translated *Corpus Dionysiacum*. It is more than likely that the ardent Palamite Cyprian had previously met with the Elder Isaiah on Mount Athos as well as in Constantinople.<sup>56</sup>

**52** Cf. Mixail A. Šibaev, “Datirovka i lokalizacija proizvodstva rukopisi,” in Cypkin and Šibaev, “Èkspertno-kodikologičeskie kommentarii”, 16–27.

**53** “Die Vita des Starec Isaija”, 340–41 (f 96,10–15), 352–53 (Russian) + note 26, 360 (German) + note 26, mentions as among the delegates to the Ecumenical Patriarchate in 1375 “Nicodim, a venerable and consecrated man, strong in the art of writing, even stronger in the art of speaking and responding, a Greek by birth who founded two large and venerable monasteries in the land of Ugrovlachia — with great effort and striving and with the advice and help of our venerable father Isaiah.”

On the biography of Nicodim († 1406) cf. the references in: Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters*, 254, note 1108, as well as Dumitru Năstase, “Le Mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople, de 1355 à 1375,” *Σύμμεκτα* 3 (1979), 121–77, particularly 161–65, and recently Boris Stojkovski and Svetozar Boškov, “One mention of Saint Nicodemus of Tismana in the *Life of the Elder Isaiah*,” *Studii de Știință și Cultură* 12 (2016), 177–86.

**54** Cf. Goltz, “Die Areopagitika”, 198–99; Keipert, “Velikij Dionisie”, 338–41. – Cf. the text of Euthymius’s particularly informative second letter to Nicodim in: Emil Kałużniacki, *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)* (Wien: C. Gerold’s Sohn in Comm., 1901; reprint: London: Variorum Reprints, 1971; Veliko Tărnovo: PIK; Universitetsko izdatelstvo “Sv. sv. Kiril i Metodij”, 2010), pp. 205–20. For a summary in German, cf. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters*, 254–56. The letters of Nicodim to which Patriarch Euthymius is responding have not survived. After his commentary on the letter, Gerhard Podskalsky also mentioned Isaiah’s diplomatic mission where he was accompanied by Nicodim.

**55** Actively involved in the Palamite debates, Philotheos, of course, also eagerly read the *Corpus Areopagiticum*.

**56** On the so-called Cyprian-manuscript of the *Corpus Areopagiticum* in Isaiah’s translation cf. Goltz, “Die Areopagitika”, 221–237; Trifunović, “Der Mönch Isaija”, 299.

### 3. Distinctive Features of the Translation

Isaiah's colophon is a small masterpiece of Church Slavonic literature, which not only describes the behest and blessing of the translation by Metropolitan Teodosije of Serres. It also includes a frequently cited most colourful lament about the defeat at the Battle by the river Marica. – But before all this it contains a programmatic sentence on Isaiah's philosophy of translation:

“On the one hand, God created Greek as an elaborate and extensive language; on the other hand, Greek was refined by philosophers in different times. Our Slavonic language, however, was also well created by God – because everything God created was very good –, but it did not receive such refinement as that (= Greek), because there were not enough men, who had a desire for learning and loved to honour the Logos.”<sup>57</sup>

The *Slavonic Corpus Areopagiticum* exemplifies this programme of Isaiah, a man, who obviously did love to honour the Logos, i.e. a Philo-Logist:

– Isaiah follows the Greek original when possible, not just word by word, but syllable by syllable, and when a grammatical structure, as for instance the medium, the middle voice of the verb, is missing in Slavonic – he will create it according to the Greek example.<sup>58</sup> But if necessary, he paraphrases the original or employs other devices so that the translated version can be clearly understood. He chooses the best variant readings from several Greek manuscripts and provides variants, when he is not sure about his decision.<sup>59</sup> We found traces of his discussions with colleagues about difficult phrases or words in the text.<sup>60</sup>

– Isaiah never attempts to “modernize” Church Slavonic by using many specifically Serbian lexical and grammatical features; to the contrary, he archaizes his language according to the Old Church Slavonic rules. A high percentage of the translator's corrections in his autograph are archaizations. This method of correction might reflect his reverence for a text, which was believed by its recipients to have been written in the age of the apostles. At the same time, one cannot help suspecting that a man like Isaiah who pays such attention to philological details, made multiple corrections to assure that this translation would be comprehensible throughout the realm of Slavia Orthodoxa.<sup>61</sup> On Mount Athos, where Orthodox Slavs with diverse native languages gathered together, such an attitude was naturally a priority; and comprehensibility was doubtless a primary

<sup>57</sup> *CAslav* 1 (2010), 1,21–31; *CAslav* 2 (2011), 1,21–31; *CAslav* 3 (2011), 1.

<sup>58</sup> Fahl, Fahl, Harney, “2.2 Kirchenslavisches Partizip Präsens Medium – eine grammatische Lehnprägung,” in “Das nicht Aussagbare”, 406–27.

<sup>59</sup> On double and multiple translations in Isaiah's Slavonic Corpus Areopagiticum and their primary functions, cf. Fahl, Fahl, “4.4 Mehrfachübersetzungen,” in Fahl, Fahl, Harney, “Das nicht Aussagbare”, 436–50.

<sup>60</sup> Cf. Fahl, Fahl, Harney, “Das nicht Aussagbare”, 372, 379, 429, note 14.

<sup>61</sup> Revealingly, many variants provided in Isaiah's marginalia, were misunderstood by a twentieth-century Russian scholar as “additions by an Old Russian reader, russifying the text”; see: Aleksandr I. Klibanov, *Reformacionnye dvizenija v Rossii v XIV – pervoj polovine XVI vv.* (Moskva: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1960), 317, 326–27. For a critique, see: Helmut Keipert, *Die Adjektive auf -telъnъ. Studien zu einem kirchenslavischen Wortbildungstyp*, I. Teil, Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin 45, I (Wiesbaden: Harrassowitz, 1977), 72–74. Cf. Fahl, Fahl, “2.1 Grammmatische Terminologie” in Fahl, Fahl, Harney, “Das nicht Aussagbare”, 398–406, here 399, note 8.

goal for a monk like the Serb Isaiah Sladkaja Besëda, who had helped restore the Russian monastery Agiou Panteleemonos to new glory. The swift transmission of the Areopagitica-translation via Bulgarian and Russian copies bears witness to the comprehensibility of Isaiah's language throughout the cultural space of greater Slavia Orthodoxa.<sup>62</sup>

- Isaiah is always mindful of how his translation will be received. He provides not only lexical variations in marginalia, but also grammatical, mathematical, philosophical explanations and definitions. His own explanations of the translated text offer a glimpse into some of the books he had read: He quotes from or refers to grammatical and rhetorical treatises; to the works of John the Damascene; to various commentators of Aristotle and to the "Suda"; in his colophon he mentions Libanios.<sup>63</sup> At the same time, he leaves out parts of the scholia which require too much knowledge, for example, references to ancient poetry and drama.<sup>64</sup> Isaiah must have been a gifted teacher, otherwise his hagiographer would not have reported the epithet "Sweet Homily" for him.

Isaiah's activity is best described by the term THEOPHILOLOGY, coined by Hermann Goltz, who, together with Gelian M. Proxorov, initiated the project for the edition of *Corpus Areopagiticum slavicum*. Goltz meant by his neologism "the interweaving of theology and philology, by which theology as well as philology attained the utmost subtlety, precisely in translations of biblical, liturgical, patristic, theological, and philosophical texts from Greek to Slavonic",<sup>65</sup> practiced by the members of the international intellectual community in the Balkans where Isaiah of Serres worked during the second half of the fourteenth century. Goltz used to call Isaiah's translation of the *Corpus Areopagiticum* the "the ripest fruit" of theophiology at this time.

### List of references

- Angelov, Bonju S. 1967. "Isaj Serski." In *Iz starata bälgarska, ruska i sräbska literatura*, kniga II, 148–61. Sofija: Izdatelstvo na Bälgarskata Akademija na Naukite.
- Beck, Hans-Georg. 1959, 1977. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*. Handbuch der Altertumswissenschaften, 12. Abt., 2. Teil, 1. Bd. München: C. H. Beck.

**62** In addition to Russian features, scholars located Bulgarian features in Isaiah's language (based on Bulgarian copies of his translation) and hypothesized that he might have been a Bulgarian. Nowadays the Serbian descent of the translator and the characteristic of his language as Serbian Church Slavonic is undisputed. Cf. Trifunović, "Der Mönch Isaija", 297–301; Fahl, Fahl, "Isaija Sladkaja Besëda", 199–219.

On the manuscript tradition and reception history of the Slavonic translation, see Proxorov, "Slavjanskaja rukopisnaja tradicija", 90–118; Goltz, "Die Areopagitika", 119–281.

**63** Cf. Fahl, Fahl, "6. Woher? Zusätze zur Übersetzungsvorlage," in Fahl, Fahl, Harney, "Das nicht Aussagbare", 453–65; Dieter Fahl and Sabine Fahl, "Der Starec Isaija als Leser: Scholien und Scholienfragmente unbekannter Herkunft in der ersten vollständigen kirchenslavischen Übersetzung des Corpus areopagiticum," *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 59 (2007), 87–98. Some of the grammatical and rhetorical treatises used by Isaiah we find again in the "convoy" of the only manuscript of his vita, cf. Fahl, Fahl, "Isaija Sladkaja Besëda", 218.

**64** Cf. Fahl, Fahl, "7. Warum nicht? Auslassungen aus der Übersetzungsvorlage," in Fahl, Fahl, Harney, "Das nicht Aussagbare", 466–86, here 481–82.

**65** Hermann Goltz, "Freu Dich, Schatzkammer des Lebens, Du unerschöpfliche. Zum Akathistos als Wort-Hymnos und Ikonen-Hymnos," in *Orthodoxe Theologie im Dialog*, Festschrift für Erzpriester Professor Vladimir Ivanov zum 60. Geburtstag, ed. Jörg Weber, mit einem Vorwort von Erzbischof Feofan, Forum Orthodoxe Theologie 5 (Münster: LIT Verlag, 2005), 71–95, here 73, note 7.



- Bogdanović, Dimitrije. 1978. *Katalog ćirilskih rukopisa manastira Hilandara*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- CAslav* see Goltz and Proxorov.
- Corpus Dionysiacum* see Suchla; Heil and Ritter.
- Christova, Adriana, and Ivan Christov. 2013. "Lexical Morphology and Syntactic Formation of Philosophical Terms in the Translation of the *Corpus Areopagiticum* by the Starets Isaija." In *CAslav* 5, 536–66.
- Cypkin, Denis O., and Mixail A. Šibaev. 2013. "Èkspertno-kodikologičeskie kommentarii k opisaniju rukopisi RNB, Gil'ferding № 46." In *CAslav* 5, 16–62.
- Dučić, Nićifor. 1884. "Starine hilendarske." In *Glasnik Srpskog učenog društva* № 56, 56–77: "Knjižnica Hilendarska," 56–62;
- "Životopis starca Isaije, koji je živio u XIV vijeku," 63–77.
- Fahl, Dieter, and Sabine Fahl. 2005. "Edition des *Corpus areopagiticum slavicum*." *Studi Slavistici* II, 35–51.
- . 2007. "Der Starec Isaija als Leser: Scholien und Scholienfragmente unbekannter Herkunft in der ersten vollständigen kirchenslavischen Übersetzung des *Corpus areopagiticum*." *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 59, 87–98.
- . 2013. "6. Woher? Zusätze zur Übersetzungsvorlage. 7. Warum nicht? Auslassungen aus der Übersetzungsvorlage. 8. Einige Nachwirkungen." In Fahl, Fahl, Harney. "Das nicht Aussagbare," 453–89.
- Fahl, Sabine. 2013. "Die Vita des Starec Isaija nach der serbischen Handschrift Nr. 463 des Klosters Hilandar. Vita des Starec Isaija. Deutsche Übersetzung." In *CAslav* 5, 355–61.
- Fahl, Sabine, and Dieter Fahl. 2004. "Isaija Philologos – Der slavische Übersetzer des *Corpus areopagiticum* als Sprachpfleger." In *Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite. Dokladi ot međunarodna konferencija, Sofija, 26–28 juni 2003*, eds. Lora Taseva, Marija Jovčeva, Christian Voss, and Tatjana Pentkovskaja, 287–308. Sofia: GorexPress.
- (Fahl, Sabine, i Diter Fahl). 2008. "Ispravlenija v avtografe perevoda *Corpus areopagiticum slavicum* (XIV v.)." *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 59, 213–44.
- . 2013. "Die Vita des Starec Isaija nach der serbischen Handschrift Nr. 463 des Klosters Hilandar." In *CAslav* 5, 313–14 (Einleitung); 315–47 (Faksimile und Edition).
- . 2013. "1. Korrekturen in der Handschrift Hilferding Nr. 46. 4.4 Mehrfachübersetzungen." In Fahl, Fahl, Harney. "Das nicht Aussagbare," 367–97. 436–50.
- . 2016. "Isaija Sladkaja Besěda – der Übersetzer des *Corpus Areopagiticum*?" *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 64, 199–219.
- Fahl, Sabine, Dieter Fahl, and Jutta Harney. 2013. "Das nicht Aussagbare in eine nicht vorhandene Sprache übersetzen. Beobachtungen am Übersetzerautograph des Starec Isaija." In *CAslav* 5, 363–502.
- . 2013. "2.2 Kirchenslavisches Partizip Präsens Medium – eine grammatische Lehnprägung." In "Das nicht Aussagbare," 406–27.
- Gilleard, Chris. 2007. "Old age in Byzantine society." *Ageing & Society* 27, issue 5, 623–42.
- Goltz, Hermann. 2005. "Freu Dich, Schatzkammer des Lebens, Du unerschöpfliche. Zum Akathistos als Wort-Hymnos und Ikonen-Hymnos." In *Orthodoxe Theologie im Dialog. Festschrift für Erzpriester Professor Vladimir Ivanov zum 60. Geburtstag*, ed. Jörg Weber, mit einem Vorwort von Erzbischof Feofan. Forum Orthodoxe Theologie 5, 71–95. Münster: LIT Verlag.
- . 2013. "Die Areopagitika in der slavischen Theologie- und Kirchengeschichte." In *CAslav* 5 (2013), 119–281 (first print of Goltz's habilitation thesis from 1979).



- Goltz, Hermann, and Gelian M. Proxorov, eds. 2010–2013. *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)*. Freiburg i. Br.: Weiher Verlag (quoted as *CAslav*):
- vol. 1: Fahl, Sabine, and Dieter Fahl, eds. 2010. *Faksimile der Handschrift Nr. 46 aus der Sammlung A. F. Hilferding der Russischen Nationalbibliothek*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LV;
  - vol. 2: Fahl, Sabine, Jutta Harney, and Dieter Fahl, eds. 2011. *Textausgabe der Handschrift Nr. 46 aus der Sammlung A. F. Hilferding der Russischen Nationalbibliothek*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LVI (LV, 2);
  - vol. 3: Fahl, Sabine, Jutta Harney, and Dieter Fahl, eds. 2011. *Rekonstruktion der griechischen Übersetzungsvorlage*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LVII (LV, 3);
  - vol. 4.1–3: Fahl, Sabine, Jutta Harney, and Dieter Fahl, eds. 2012. *Indices*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LIX (LV, 4.1–3);
  - vol. 5: Fahl, Sabine, and Dieter Fahl, eds. 2013. *Untersuchungen*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes LXI (LV, 5).
- Hannick, Christian. 1996. “Zur slavischen Überlieferung der Patriarchatsurkunden aus der Palaiologenzeit.” In *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit. Referate des Internationalen Symposiums zu Ehren von Herbert Hunger (Wien, 3. November bis 3. Dezember 1994)*, ed. Werner Seibt. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 241. Band, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik 8, 35–42. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Heil, Günter, and Adolf Martin Ritter, eds. <sup>1</sup>1991, <sup>2</sup>2012. *Corpus Dionysiicum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*. Patristische Texte und Studien 36. Berlin, New York: de Gruyter. 2., überarbeitete Aufl.: Patristische Texte und Studien 67. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Leontij (Kozlov), Ieromonax. 2007. “Dionisij.” In *Pravoslavnaja Ėnciklopedija* 15, 248–49. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr “Pravoslavnaja Ėnciklopedija”.
- Jakimovska-Tošik, Maja. 1997. “Manastir ‘Sveti Joakim Osogovski’”. In Pop-Atanasov, Ćorgi, Ilija Velev, and Maja Jakimovska-Tošik, *Skriptorski centri vo srednovkovna Makedonija*, 247–66. Skopje: Institut za makedonska literatura.
- . 1997. *Sveti Joakim Osogovski*. Skopje: Institut za makedonska literatura.
- Kaľuźniacki, Emil. <sup>1</sup>1901, <sup>2</sup>1971, <sup>3</sup>2010. *Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393)*. <sup>1</sup>Wien: C. Gerold’s Sohn in Comm.; reprints: <sup>2</sup>London: Variorum Reprints; <sup>3</sup>Veliko Tärnovo: PIK, Universitetsko izdatelstvo “Sv. sv. Kiril i Metodij”.
- Klibanov, Aleksandr I. 1960. *Reformacionnye dviženija v Rossii v XIV – pervoj polovine XVI vv.* Moskva: Izdatel’stvo Akademii nauk SSSR.
- Keipert, Helmut. 1977. *Die Adjektive auf -telъnъ. Studien zu einem kirchenslavischen Wortbildungstyp*. I. Teil. Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin, Band 45, I. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 1980. “Velikij Dionisie sice napisa: Die Übersetzung von Areopagita-Zitaten bei Euthymius von Tärnovo.” In *Tärnovska knižovna škola. T. II: Učenci i posledovateli na Evtimij Tärnovski. Vtori Meždunaroden simpozium*, 326–50. Sofija: Izdatelstvo na Bälgarskata Akademija na Naukite.
- Matanov, Xristo. 2000. *Väznikvane i oblik na Kjustendiľski sandžak (XV–XVI vek)*. Sofija: Kooperacija IF-94.

- Mollov, Todor. 1997, 2002. *Mit – epos – istorija. Starobalgarskite istoriko-apokaliptični skazanija (992–1092–1492)*. 1Veliko Tärnovo: Universitetsko izdatelstvo “Sv. sv. Kiril i Metodij”; 2Varna: LiterNet, [http://litenet.bg/publish/tmollov/mei/5\\_4.htm](http://litenet.bg/publish/tmollov/mei/5_4.htm).
- Mošin, Vladimir. 1940. “Žitie starca Isaii, igumena Russkago monastyrja na Afone.” In *Sbornik Russkago arxeologičeskago obščestva v Korolevstve Jugoslavii*, t. 3, 12–167. Belgrad.
- Murešan, Dan Ioan. 2014. “Le patriarcat œcuménique et les patriarcats balkaniques (Tarnovo, Peć). Enjeux ecclésiastiques et impériaux au XIV<sup>e</sup> s.” In *Le patriarcat œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586). Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22e Congrès International des Études Byzantines, Sofia, 22–27 août 2011*, eds. Marie-Hélène Blanchet, Marie-Hélène Congourdeau, and Dan Ioan Murešan. Dossiers byzantins 15, 203–42. Paris: Centre d’études byzantines, neo-helleniques et sud-est européennes, EHES.
- Nästase, Dumitru. 1979. “Le Mont Athos et la politique du patriarcat de Constantinople, de 1355 à 1375.” *Σύμμεικτα* 3, 121–77.
- Nikolovska, Kristina. 2016. “When the living envied the dead: Church Slavonic Paratexts and the Apocalyptic Framework of Monk Isaija’s Colophon (1371).” In *Tracing Manuscripts in Time and Space through Paratexts*, eds. Giovanni Ciotti and Hang Lin. Studies in Manuscript Culture 7, 185–221. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Odorico, Paolo. 2013. “*Lekphrasis* de la metropole de Serrès et les miracles des saints Theodore par Theodore Pediasimos.” In *ΝΑΟΣ ΠΕΡΙΚΑΛΛΗΣ. Ψηφίδες ιστορίας και ταυτότητας του Ιερού Ναού των Αγίων Θεοδώρων Σερρών*, ed. Ιερά Μητρόπολις Σερρών και Νιγρίτης, 125–64. Serres: Γραφικές Τέχνες Μέλισσα.
- Ostrogorski, Georgije. 1965. *Serska oblast posle Dušanove smrti*. Beograd: Naučno delo.
- Petit, Louis, ed. 1911. *Actes de l’Athos V.: Actes de Chilandar*, 1ère partie (actes grecs). *Vizantijskij Vremennik* 17, Prilozhenie № 1. Sanktpeterburg: Tipografija Akademii nauk.
- Podskalsky, Gerhard. 2000. *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien 865–1459*. München: C. H. Beck.
- “Prepodobnyj Isaija starec.” 1897; reprint: 1994. In *Afonskij paterik, ili Žizneopisanie svjatyx, na Svjatoj Afonskoj gore prosijavšix*, čast’ II, 466–78. 7Moskva: Tipo-Litografija I. Efimova; reprint: Moskva: Afonskoe podvor’e Svjato-Pantelejmonova monastyrja.
- Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*. Bd. I.9. 1989. Erstellt von Erich Trapp et al. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Byzantinistik. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Provatakes, Thomas. 1982. “Ένα άδημοσίευτο χειρόγραφο του 15ου αιώνα περί τών κυκλικών φωτοστεφάνων τών ιερών προσώπων.” In *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Wien, 4.–9. Oktober 1981, Akten*, II. Teil, 4. Teilband. Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik 32/4, 261–84. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Proxorov, Gelian M. 1980. “Avtograf starca Isaji?” *Russkaja literatura* 23, no. 4, 183–85.
- . 2004. “Avtograf starca Isaji.” In *Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite. Dokladi ot meždunarodna konferencija, Sofija, 26–28 juni 2003*, eds. Lora Taseva, Marija Jovčeva, Christian Voss, and Tatjana Pentkovskaja, 309–14. Sofia: GorexPress.
- . 2013. “Slavjanskaja rukopisnaja tradicija Korpusa sočinenij Dionisija Areopagita.” In *CASlav* 5 (2013), 90–118.
- . 2013. “Die Vita des Starec Isaija nach der serbischen Handschrift Nr. 463 des Klosters Hilandar. Žitie Starca Isaji. Russkij perevod.” In *CASlav* 5, 348–354.
- Purković, Miodrag A. 1951. “Der Vater des Starez Isaïas.” *Byzantinische Zeitschrift* 44, no. 1/2, 461–62.
- Radojičić, Đorđe Spase. 1964. “Isaija iz XIV veka, prepisivač Služabnika na pergamentu.” *Zbornik za filologiju i lingvistiku* 7, 160.

- Regel, Wilhelm (Vasilij), Eduard Kurtz, and Basilius (Vasilij) Korablev, eds. 1907, reprint 1969. *Actes de l'Athos IV: Actes de Zographou*. <sup>1</sup>Vizantijskij Vremennik 13, Priloženie № 1, Sanktpeterburg: Tipografija Akademii nauk; reprint Amsterdam: Hakkert.
- Šibaev, Mixail A. 2013. "Opisanie rukopisi Gil'ferding № 46 iz sobranija Otdela rukopisej Rossijskoj Nacional'noj Biblioteki." In *CASlav* 5 (2013), 1–15.
- . 2013. "Datirovka i lokalizacija proizvodstva rukopisi." In Cypkin and Šibaev, "Èkspertno-kodikologičeskie kommentarii", 16–27.
- Steindorff, Ludwig. 2004. "Zar Stefan Dušan von Serbien." In *Die "Blüte" der Staaten des östlichen Europa im 14. Jahrhundert*, ed. Marc Löwener. Quellen und Studien. Deutsches Historisches Institut Warschau 14, 183–203. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Stojkovski, Boris, and Svetozar Boškov. 2016. "One mention of Saint Nicodemus of Tismana in the *Life of the Elder Isaiah*." *Studii de Știință și Cultură* 12, 177–86.
- Suchla, Beate Regina, ed. 1990. *Corpus Dionysiacum* I: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De Divinis Nominibus*. Patristische Texte und Studien 33. Berlin, New York: de Gruyter.
- , ed. 2011. *Corpus Dionysiacum* IV/1: *Ioannis Scythopolitani Prologus et Scholia in Dionysii Areopagitae librum De Divinis Nominibus cum additamentis interpretum aliorum*. Patristische Texte und Studien 62. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Treu, Ernst Albert Maximilian. 1899. *Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant*. Programm des Victoria-Gymnasiums zu Potsdam, Ostern 1899, 2. Wissenschaftlicher Teil. Potsdam: P. Brandt.
- Trifunović, Đorđe. 1980. *Pisac i prevodilac Inok Isaija*. Kruševac: Bagdala.
- . 2013. "Der Mönch Isaija – Autor und Übersetzer." In *CASlav* 5, 282–312.
- Turilov, Anatolij A., and Ljudmila V. Moškova. 1999. *Slavjanskije rukopisi Afonskix obitelej*. Red.: Antonios-Aimilios N. Tachiaos. Thessaloniki: SS Cyril and Methodius Center for Cultural Studies.
- Weiher, Eckhard, ed. 1969. *Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes VIII. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Weiher, Eckhard, ed. unter Mitarbeit von Felix Keller und Heinz Miklas. 1987. *Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der kirchenslavischen Übersetzung des 14. Jahrhunderts*. Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes XXV. Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in den slavischen Übersetzungen des 14. bis 18. Jahrhunderts, ed. Eckhard Weiher, Bd. 1. Freiburg i. Br.: Weiher Verlag.

## Дитер Фал

### Исаија Серски и његов словенски превод *Corpus Areopagiticum*

**Сажетѝак:** У тексту су сабрани подаци о животу и делу монаха Исаије, који је сачинио први целовити превод *Areopagitica* на српскословенски језик 1371, приликом чега је, уз раније познате изворе, поглавито коришћено издање преводиоачевог аутографа.

**Кључне речи:** Исаија Серски, биографија и превод, *Corpus Areopagiticum*, словенски преводи са грчког из 14. века, теофилологија

**Свилен Тутеков**

Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий“, Велико Търново  
toutekov@abv.bg

## **Етиката в контекста на христологизацията на философията според ранните аскетически отци**

*Сажетѝак:* У раној аскетској патристичкој традицији етика функционише искључиво у контексту једне христологизоване философије која за циљ има етосно устројење живота *по Христѝу*. У раду се истражује начин на који аскетско постојање постаје мера и критеријум *истинниѝе философије* и истовремено простор практичног остваривања саме *лоѝосносѝи* и *истинне* људског бића. То значи да етика ове христологизоване философије има егзистенцијално-ипостасни садржај и сотириолошку функцију.

*Кључне речи:* Христологизована философија, етика, аскетско постојање, врлински живот

Да се пише за учен от величината на проф. д-р Богољуб Шиякович е въпрос не само на академична отговорност, но и испитание за нашата лична изследователска немоц и научна съвест<sup>1</sup>. Освен огромната изследователска стойност за органичното доближаване до традицията на античната и византийската (а и на съвременната) философска мисъл, неговият опус е класически пример за творческо и плодотворно ревитализиране на разбирането за философията като *начин на живеење*, за философстване с *отговорност* към актуалните проблеми на човешкото съществуване. С оглед на това и предложеният от мен текст за настоящия юбилеен сборник тематизира култивирането и творческото обогатяване на *философията* в хоризонта на нейната *христологизация*, което подвижническото богословие на църковните отци превръща в херменевтична рамка за обосноваването на една опитна персоналистична етика на съществуването. Аскетическата литература е естественият *топос*<sup>2</sup>, в който следва да се търси дълбокото антропологично и етическо съдържание на *истинната философия*<sup>3</sup>, а чрез нейния *практически логос* и патристичната онтология на личността да се осмисли посредством катего-

---

1 Искам да благодаря на съставителите на сборника, които ми предложиха да публикувам текста си на български език, което приемам като още една възможност да се покаже действително международният мащаб, който има научното творчество и дело на проф. Шиякович.

2 По-подробно вж. Вгајовић, В. Вуџантинѝ философија као ѝ аскетикѝ урѝаџаатеѝа, у: *Црквене стѝудије*, бр. 4, Ниш 2007, 13-17.

3 В *Житието* на св. Йоан Лествичник (под авторството на Даниил Раитски) се казва, че той бил молен от някой си монах „Моисей да го приеме за ученик и да го запознае с *истинната философия* (PG 88, 601).

рията *аскетично съществуване*. Тази тема почти не намира място в съвременните изследвания на византийската философска мисъл<sup>4</sup>, но тя се отнася към самия *логос* на християнската философия и нейното богословско промисляне има важно херменевтично значение. Изследванията на проф. Шиякович не просто поставят въпроса *съществува ли християнска философия* (в случая този въпрос е нерелевантен), а утвърждават една парадигма<sup>5</sup>, в която екзистенциалното свързване на философстването със смисъла на човешкото съществуване (във всички негови персонални и социални измерения) е *conditio sine qua non* на самата философия и дори определя нейната семантика. Цел на това изследване е не детайлният микроанализ на отделни текстове, а херменевтичното доближаване до етоса на философстването като диалог и приятелство с Мъдростта (= Христос), което има екзистенциални последици за формирането на един конкретен начин на *мислене* и *живеене*. Тематизирането на въпроса за етиката в този ключ е може би още един начин да се покаже творческото развитие на *практическия логос* на философията в един плодотворен *синтез*<sup>6</sup> на антропологично мислене и подвижнически праксис. В този синтез „интелектуалният” и „библейският” подходи (а и дискурси) са интегрирани в цялостна богословска херменевтика на личния духовен опит от богочовешкия начин на живот в Христос. В усилието да се доближим до този етос *първо* ще се опитаме да потърсим дълбокия екзистенциален нравствено-аскетичен смисъл на философстването в ключа на неговата христологизация; на *второ* място, да изследваме аскетичното съществуване като пространство на екзистенциалната възможност за нравствен праксис и значението на този праксис за аскетичната онтология на личността; и *накрая*, да очертаем профила и предпоставките на опитната аскетична етика и нейната богословска релевантност. Надявам се, че поставянето и разглеждането на темата в тази херменевтична рамка може да бъде скромнен принос към богословското дело на проф. Шиякович.

**1.** Богословското основание и логос на етиката в светоотеческата мисъл могат да бъдат разбрани единствено в ключа на истината, че философията е преди всички

**4** Като изключение трябва да се посочат изследванията на о. проф. д-р Борис Брајович (впрочем, ученик на проф. Шиякович), който отваря важни перспективи за осмисляне на антропологичната и етическата проблематика в опитното аскетическо богословие на църковните отци. Вж. особено неговата докторска дисертация *Μπραβοιτις, Μπ. Αρετολογία και μεταφυσική. Οντολογικές προοπτικές της διδασκαλίας περί της ἀρετής στον ασκητικόν συγγραφών της πρώτης βυζαντινής περιόδου* (докторат в ръкопис). Αθήνα 2000.

**5** Вж. напр. студиите по темата в неговите книги: *Пред лицем Другог. Фу̀та у огледима*, Београд: ЈП Службени лист СРЈ, Никшић: Јасен 2002; *Присутност трансценденције: хеленство, хришћанство, философија историје*, Београд, Службени гласник, ПБФ 2013, 96–103; „Познање Бога и превадавање дистанције“, у: *Појам Бога у филозофији*, Нови Сад: Културни центар, Катедра за филозофију 1996; *Огледање у контексту: О цркви и држави, знању и вјери, предању и идентитету*, Београд: Службени гласник 2009; *Отпор заборау (неколико /п/огледа)*, Фоча-Београд 2016; *Светосавље и филозофија живота: Скица за актуелизацију међуратне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, Нови Сад, Православна реч 2019. Вж. също Пантелић, Бл. *Диптих о хришћанству и филозофији Вера и (са)знање у време одумирања Југославије*. Београд 2019, 74–79.

**6** Обикновено приносът на църковните отци за това развитие се свежда до разработване на антропологично-аскетическата терминология главно от страна на Евагрий Понтийски.



ко *начин на живот* и че *християнският етос е условие за истинната философия по Христа*<sup>7</sup>. Този принцип вече деконструира илюзорния в същността си идеал за „идеологическа неутралност”, който ограничава античната и византийската философска мисъл само до нейните исторически и текстуални аспекти и така я отчуждава от екзистенциалния смисъл на самото понятие *философия*. От своя страна етосът на светоотеческото богословско предание свидетелства, че църковните отци употребяват думата *φλοσοφία* с пределна чувствителност не само за нейната богата семантика, но и за дълбокия ѝ екзистенциален смисъл. Светоотеческата мисъл обогатява самото понятие *философия*, и то не само концептуално и светогледно, но преди всичко – с отварянето на *нов* екзистенциален хоризонт на човешкото съществуване: богочовешкия начина на съществуване и живот в Христос. Така става възможно „облагородяването” и творческото развитие на философията като цялостен *начин на живот*, като нравствено-аскетично усилие за етосно устройство на живота по мъдър и благоразумен начин, т. е. за етосно формиране на личността по подобие на Христос. Тъкмо това дава на аскетическата литература привилегията да бъде *топос* на философията по Христа, което потвърждава тезата, че *етосът е условие за философията*<sup>8</sup>. За аскетическия етос *истински философ* е онзи, който в пълно смирение се е научил да усеща любовта към Мъдростта (= Христос) по *духовен* начин<sup>9</sup>. В екзистенциалната обусловеност на философстването от етоса трябва да се търси и идентичността на *етиката* като *начин на живеене*, като *практическа философия*, като *добродетел по Христа*, както я формулират и ранните аскетически отци. Херменевтичният хоризонт, който опосредства това богословско обосноваване на етиката, е разбирането за философията като *философия на съществуването* в неизмеримата възвисеност на богочовешкия *живот в Христа* над „голия” човешки етос на светската мъдрост.

Впрочем още в традицията на древногръцката философия етиката е интегрален структурен „елемент” на автентичното философстване и всяко негово изключване или недооценяване е резултат най-често от методологическа непоследователност или херменевтична едностранчивост (най-често *идеологически* вдъхновена). Не можем да не се съгласим с констатацията на Г. Коцијанчич, че съвременните историци на философията са останали пленници „на чисто *теоретичното* разбиране за философията”<sup>10</sup>, което изключва същността на философстването като нравствено-аскетическо усилие и упражнение, което в крайна сметка е било „духовно”, защото е съдържало *цялостния начин на живот*. Античната философска мисъл не

7 Подробен анализ на тази теза вж. в: Коцијанчич, Г. Посредовања: Увод у хришћанску философију, Никшић 2001, 71-84.

8 Тази истина намира израз в думите на авва Филимон, според когото без труд в нравствено-аскетичната дейност *ще останем съвсем без всякаква любов към мъдростта*. Вж. Коцијанчич, Г. Посредовања, 59.

9 Така историкът Сократ описва Евагрий Понтийски. Вж. *Църковна история* (РГ 67, 516 А). В същия дух св. Нил казва, че подвижникът ще придобие истинско любовмъдрие в *молитвата* [*Подвижническо слово 18* (ЕПЕ 11 Г, Θεσσαλονίκη 1998, 42)], а според св. Йоан Лествичник *безстрастието* е условие за истинната философия, т. е. „според нашата дързост да философстваме за небето на земята” - *Лествица 29* (РГ 88, 1148).

10 Коцијанчич, Г., Посредовања, 76.



е само теория, а в своя най-вътрешен логос е философстване, което се ражда в отговор на екзистенциалния въпрос *как да се живее*. Този въпрос въвежда в *етическата проблематика*, която има за цел да открие *смисъла на живота*, т. е. практическия логос на истината за човека и неговия етос. Затова и в своята *Никомахова етика* (1181 b 15) Аристотел ще определи етиката като  $\epsilon\tau\eta\kappa\eta\ \tau\grave{\alpha}\ \alpha\upsilon\theta\eta\rho\omega\pi\epsilon\iota\alpha$  философия, т. е. като *философия за човека* и за *човешиките неща*. Етиката – в органичната ѝ връзка с политиката – концептуализира *практическият логос* на философстването (=  $\text{πρακτικὴ φιλοσοφία}$ )<sup>11</sup>, който има за цел осъществяването на индивидуалните и общностните възможности на човешкото съществуване според *благо*. Въобще етиката остава *differentia specifica* на античната философска мисъл, с която християнството се среща, но и която култивира и обогатява *чрез* ( $\delta\iota\grave{\alpha}$ ) Христос като възплътена Божия Премъдрост (вж. 1 Кор. 1:23)<sup>12</sup>.

2. Опитното подвижническо богословие на отците наследява и усвоява този практически логос на философстването<sup>13</sup>, но вече промислено като *философия по Христа* (κατὰ Χριστόν, Кол. 2:8)<sup>14</sup> и определено от тях като *нашата философия* ( $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \text{φιλοσοφία}$ )<sup>15</sup>. Херменевтичното открояване на тази истина ни позволява по-пълно да разберем култивирането и творческото обогатяване на философията в светлината на богооткровените *истини* и на църковния опит, а оттам и богословското обосноваване на етиката в ключа на радикалната *христологизация* на тази *философия на съществуването*. Очевидно църковните отци виждат в апостол-Павловото  $\delta\iota\grave{\alpha}$  *пътя* и *начина*, а в  $\text{κατὰ Χριστόν}$  – ороса на автентичното философстване<sup>16</sup>, включително в неговия практически логос, т. е. философстването

11 Аристотел разделя философията на *теоретическа* и *практическа*, като отъждествява практическата с *етиката* и *политиката* в тяхната органична свързаност. Вж. Ѓурић, М. Историја хеленске етике, Београд 1997, 403. По-късно св. Йоан Дамаскин ще усвои изцяло това разделение на философията, в това число и мястото на етиката в структурата на философското мислене. Вж. *Диалектика* 3, 67.

12 Вж. Климент Александрийски, *Стромати* 1, 18 (PG 8, 805A).

13 В много от светоотеческите аскетически текстове този практически логос е оцветен в Евагриеви тонове и това се вижда в съчиненията на св. Нил Анкирски, св. Йоан Лествичник, св. Максим Исповедник и др. Несъмнено св. Евагрий е дал на аскетическата общност теоретична рамка и аргументативни предпоставки за богословско осмисляне на аскетическия опит. Много теми от духовното учение на св. Евагрий – напр. патологичната типологизация (за осемте духове на злото), нравствено-психологическата анатомия и т. н. – имат важно значение за подвижническото богословие на отците, но заедно с това те рязко отхвърлят Евагриевата христология и учението му за апокатастасиса.

14 Св. Нил Анкирски директно говори за философия *по Христа* (κατὰ Χριστόν). Вж. *Писмо* 2, 305 (PG 79, 349 C). Вж. също Kornarakis, C. The monastic life according to S. Nilus the Ascetic. Durham University 1991, 12.

15 Тази формулировка е твърдествена с християнската вяра и се среща у църковните автори още през 2 век. Вж. Юстин, *Апология* 26, 6; Тациан, *Реч против елините* 35; Атинагор, *Молба за християните* 2, 4. Още в ранния период на формиране на християнската мисъл самото понятие *философия* се употребява в два смисла: 1) *външната философия*, или *философията според света* ( $\text{φιλοσοφία κατὰ κόσμον}$ ), която обхваща античната философска мисъл и на това равнище античната мисъл е усвоена и интегрирана като *пропедевтика* за второто понятие *философия*, а именно – *вътрешната философия*, *нашата философия* или *философията по Христа*, което всъщност е християнската философия. По-подробно вж. Аверинцев, С. *Наша философия* (восточная патристика IV–XI вв.), в: Аверинцев, С. *София-Логос. Словарь*, Київ: „Дух і літера” 2006, 610–639.

16 Относно философията по Христа като интелектуална керигма и мисия в новозаветната Църк-

относно съществуването, етоса и етиката<sup>17</sup>. В ключа на тази *христологизация* на философията<sup>18</sup> те ще обосноват богословски етоса, или етиката и ще направят говоренето за нея екзистенциално-смислено и сотириологично релевантно, защото философията е *подражание* и *уподобяване на Бога*<sup>19</sup>. Тяхното опитно богословие е в същността си изследване на екзистенциалните ороси на *нравствения праксис*, на аскетичното съществуване, на живота според добродетелта, т. е. на всички аспекти на етосното формиране на личността посредством практическия логос на тази христологизирана философия. Аскетическите отци проблематизират самото понятие *философия* в контекста на анализа на начина на живот *по Христа*, на неговите предпоставки, мотиви и крайни екзистенциални цели<sup>20</sup>. Естествено в техните съчинения не може да се търси някакво систематично разработване на съдържанието, семантичното богатство и употребата на самия термин *философия*, но от някои топоси в съчиненията им може да се проследи последователното отъждествяване на философията с практическото подвижничество и с нравствено-аскетичното усилие за етосно устроение на живота по Христа<sup>21</sup>. Според о. Борис Брайович самата дума *философия* „съпътства атрибутивно” многообразието от етически определения: *добродетелен начин на живеене*, ἀγαθή, дълготърпение, ἀρετή, но преди всичко – „личностно насочен логос за начина на съществуване на Битието и на съществуващите”<sup>22</sup>. Практическият логос на философията *по Христа* се отнася изцяло към пространството на *аскетичното съществуване* и неговите харизматични плодове, в което истинното философстване има за цел придобиването на конкретен начин на *мислене* и на *живеене*, т. е. формирането на етосна идентичност на личността по подобие на Христос. Църковните отци съсредоточават философския език в съдържанието на аскетическия опит и виждат екзистенциалното значение на истинната философия на съществуването главно в това да обяснява „даденостите” на творението, да променя логиката на това съ-

---

ва по-подробно вж. фундаменталното изследване на Богдан Лубардиќ: Lubardić, B. „Missiological Dimensions of Philosophy: St Paul, the Greek Philosophers and contact-point making (Acts 17:16-34)”, ФΙΛΟΘΕΟΣ: International Journal for Philosophy and Theology (Philotheos) 19.1 (2019) 22-75.

**17** В своето култивиране на практическия логос на философията църковните отци всъщност следват творчески библейското разбиране за *практическият* характер на мъдростта. По-подробно вж. Попмаринов, Д. Практическата библейска мъдрост. ДК, кн. 11, София 1993, 1-12.

**18** Според св. Нил Анкирски само Христос е доказал със Своето дело и слово истинната философия. Вж. *Подвижническо слово* 3, 12.

**19** Свети Йоан Дамаскин интегрира в своето синтетично определение за философията и това разбиране за нея като *подражание* и *уподобяване на Бога*. Вж. *Диалектика* 67 (PG 94, 669 B –672 B). По-подробно вж. Матюка, Ник. Ιστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας: Μὲ παράρτημα τὸ σχολαστικισμὸ τοῦ Δυτικῆ Μεσαίωνα. Εκδοσεὶς Βανιᾶς, Θεσσαλονίκη 1998.

**20** Когато анализира разбирането на св. Нил Анкирски за *философията*, о. Йоанис Корнаракис я определя като „истинна философия на съществуването”. - Kornarakis, C., The monastic life according to S. Nilus the Ascetic, 12-15.

**21** По-късно св. Николай Кавасила ще обобщи тази принципна позиция на православното подвижническо предание тъкмо в христологичен ключ и ще отъждестви *истинната философия* с *правилното живеене*, а то е *живеенето в Христа*. Вж. *За живота в Христа* 7 (PG 150, 690 D; 693A).

**22** Брајовић, Б. Φιλία и ἀρετή у списима преподобног Нила Анкирског, у: Брајовић, Б. ΑΣΥΛΙΑ, књ. 35, Београд 2005, 143-144.

существоване и в ползата ѝ за духовното формиране на човека по подобие на Христа<sup>23</sup>. Тази радикална христологизация на философията ще направи възможно богословското обосноваване на една *опитна, одухотворена и персонализирана* етика, която промисля *нравствения праксис* като екзистенциално условие за съществуване на персоналните и киновийни възможности за съществуване. Това е опитна етика на съществуването, която решава въпросите относно човешкия етос през призмата на „екзистенциалното качество и персоналното присъствие и действие на личността”, а най-добрият пример за това етосно разглеждане на човека е „аскетическото разработване на самата дума *философия* (φιλοσοφία)”<sup>24</sup>.

В усилието си да осмислят богословски термина *философия*, аскетическите отци се ръководят от ключовия принцип, че съкровищница на *истината* и *мъдростта* е Божественото Откровение и човекът може да стане *приятел на Мъдростта* (= философ) само чрез личното си аскетично участие в благодатния опит от живота в Христос. Богооткровеният характер на истината и мъдростта определя семантиката и значението на ключовия израз *истинна философия* (ἀληθῆ φιλοσοφία)<sup>25</sup>, която се отнася към *богопознанието* и *боговиждането*, защото съгласно аскетичния етос крайната *цел* на философията по Христа е *виждането на Бога*<sup>26</sup>. *Богооткровеността* конституира нашата философия като *опитно* предпоставено мислене и живеене, тя е мислене, което прониква в самите смисли (логоси) на битието и едновременно с това е праксис на живота в Христос<sup>27</sup>. Очевидно христологията е херменевтичната рамка, в която *богооткровеността* и *личният духовен опит* от аскетичния начин на живот са „ороси” на автентичното богословстване за нравствения праксис, т. е. за етоса в рамките на една опитна етика на съществуването. Доколкото последният хоризонт на философията и на нейния практически логос остава възвисеността на богочовешкия живот в Христос, то това я характеризира като *възвишена, истинна и духовна философия*<sup>28</sup>, т. е. като духовен път и аскетичен праксис на живота в Христос. Освен това перспективата катὰ Χριστόν прави възможно методологическото различаване между философия и богословие, което има важно херменевтично значение<sup>29</sup>. Тази диафо-

23 Вж. Χρήστου, Π. Ἑλληνική Πατρολογία, Εἰσαγωγή, 108; Μαρσούκα, Ν. Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς φιλοσοφίας. Θεσσαλονίκη 1998, 300–301.

24 Брајовић, Б., Φιλία и ἀρετή у списима..., 143–144.

25 Св. Николай Кавасила казва, че Христос по много начини е внесъл *истинната философия* в света. Вж. *За живота в Христа* 6 (PG 150, 668 C). Характерно е, че във византийската богословска мисъл идентичността на *истинната философия* се осмисля в хоризонта на *богооткровеността* на мъдростта и в контраст с всеки друг вид философия. Вж. Μαρσούκα, Νικ., Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, 29–38.

26 Този принцип пронизва мисълта на всички ранноаскетически отци. Вж. Брајовић, Б. Аретологија Евагрија Понтијског. Никшић 2002, 34; вж. също Μπραϊοβίτης, Μπ. Αρετολογία και μεταφυσική. Οντολογικές προϋποθέσεις της διδασκαλίας περί της ἀρετῆς στὼν ασκητικῶν συγγραφέων τῆς πρώτης βυζαντινῆς περιόδου (докторат в ръкопис). Ἀθήνα 2000, 92–93.

27 Вж. Коцијанчич, Г., Посредовања, 7. Бл. Диадох Фотикиски подчертава, че истинната философия води до познание за *смислите на битието*. Вж. *Гностически глави 9* (ЕПЕ, т. 9, Θεσσαλονίκη 1986, 120).

28 Вж. Нил Анкирски, *Подвижническо слово 1*, 10. От своя страна св. Йоан Лествичник ще отгъдестви *философията по Бога с истинското безмълвие*. Вж. *Лествица 27* (PG 88, 1112).

29 По-подробно вж. Μαρσούκα, Νικ., Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, 30.

ричност позволява дори подчертано критичното отношение към философията да се мисли в ключа на нейното *примирение* или *сприятеляване*<sup>30</sup> с богословието с цел утвърждаването на *нашата философия*, на истинната *философията по Христата*. Нещо повече, тъкмо тази диафоричност позволява на аскетическите отци да промислят философията и като духовно нравствено-аскетично усилие на човека за етосното формиране на личността по Христа, т. е. да я определят като *нравствен праксис на добродетелта*. Защото диалогът и приятелството с Мъдростта (= Христос) предполагат динамичния свободен отговор на човека, т. е. неговото *лично* посвещаване на аскетичния начин на съществуване, на подвига за придобиването на конкретен *етос* (= начин на живеене). На това второ равнище философията се отъждествява с личното екзистенциално-аскетично усилие за *етицизация* на човешкото съществуване, с нравствения праксис на *добродетелта* и *любовта*<sup>31</sup> и има за цел етосното формиране на личността по подобие на Христос<sup>32</sup>.

Отъждествяването на философията с метода на практическото подвижничество и верифицирането ѝ като *практическа* или *нравствена философия* от страна на опитното подвижническо богословие е вдействителност творческо обогатяване на нейния автентичен смисъл като екзистенциално аскетично усилие за етосното формиране на личността, но изцяло в парадигмата на една *опитна христология*. Още Евагрий Понтийски отнася *практическата философия* към начина на етосното живеене *според добродетелта*<sup>33</sup> (κατ' ἀρετήν) и затова подвижническото предание я определя като *нравствена философия* (ἠθικὴ φιλοσοφία)<sup>34</sup> и я отъждествява с *добродетелта* (ἀρετή)<sup>35</sup>, с добродетелния живот (ἐν ἀρετῇ ζῶν). Затова и св. Нил Анкирски ще характеризира истинната философия като *очистване на нравите* (κατόρθωσιν τῶν ἠθῶν)<sup>36</sup>, а според бл. Диадох „човекът да стане *благ от усъвършенстване на нравите*” (ἐπιμελείας τῶν τρόπων ἀγαθός)<sup>37</sup>.

**30** Никос Мацукас подчертава, че във византийската мисъл привидната амбивалентност на отношението към философията като „демонска” и „полезна” се мисли в ключа на нейната привилегия да бъде винаги *в служба на богословстването*, както според него се вижда в случая с етиката. Вж. Матсука, Ник., Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας, 30.

**31** Вж. св. Нил Анкирски, *Подвижническо слово* 17, 40.

**32** Вж. бл. Диадох Фотикийски, *Гностически глави* 86, 250.

**33** Относно практическата философия и теорията на добродетелта у Евагрий Понтийски по-подробно вж. Брајовић, Б., Аретологија Евагрија Понтијског, 65-74.

**34** Вж. св. Максим Исповедник, *Амбигва* 67 (PG 91, 1401; 1397 C); *Въпроси и отговори към Таласий* 53 (PG 90, 504). Според еп. Атанасий Йевтич отделянето на нравствена (= практическа) философия, естествено съзерцание и мистическо богословие е не толкова заимстване на философски модели, колкото плодотворен синтез на античната философска мисъл с библейското предание. Вж. Јевтић, Ат. Прологомена за исихастичку гносеологију, у: Јевтић, Ат. Философија и теологија. Врњци 2004, 37.

**35** Вж. св. Максим Исповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 50 (PG 90, 472). На друго място той говори за *практика на добродетелите* (πράξις τῶν ἀρετῶν). Вж. *Амбигва* 10 (PG 91, 1144 C). По-късно св. Йоан Дамаскин (разбира се, като следва Аристотел) ще определи етиката като *практическа философия*, която „се занимава с добродетелите (ἀρεταί), защото формира етоса и поучава как трябва да са живеят”. - *Диалектика* 3 (PG 94, 533 D 1-3).

**36** Вж. св. Нил Анкирски, *Подвижническо слово* 3, 12; вж. и Kornarakis, C., The monastic life according to S. Nilus the Ascetic, 15.

**37** Вж. бл. Диадох Фотикийски, *Гностически глави* 2, 112. Той ясно отнася *нрава* към онова, което е променливо в природата, т. е. към *тропоса на съществуване*.

Дори само на семантично и понятийно равнище изразите *нравствена* или *практическа* философия очертават същностното практическо и нравствено-аскетично измерение на тази истинна философия на съществуването, на философията по Христа. Така според Горазд Коцианчич самата семантика на философията се преплита с установяването на етоса, с конституирането на духовността, на аскетичния етос като конкретен *начин на живеене* и едновременно с това като конкретен начин на мислене, т. е. на философско знание<sup>38</sup>. Очевидно, в екзистенциалния опит на аскетизма *нравствената философия*, или *практически логос*<sup>39</sup>, има за цел да осигури съществуването и живеенето *според истината*, да осъществява на практика всички персонални и киновийни възможности за съществуване.

Аскетическите отци отнасят *практическата философия*<sup>40</sup> непосредствено към живота според добродетелта като *движение, дейност*, или праксис на човека в съгласие с *логоса* на неговата природа, което има за крайна цел агапичния начин на съществуване<sup>41</sup>, а това означава съществуване и живот *по подобие* на Христос. Затова св. Максим Изповедник ще определи крайната цел на истинната философия като постоянно пребиваване в *състоянието на любов* (τῆς ἀγαπητικῆς καταστάσεως), защото това е *пътят на философията по Христа* (ἡ ὁδὸς τῆς κατὰ Χριστὸν φιλοσοφίας)<sup>42</sup>. Следователно истинната философия по Христа има за свои екзистенциални ороси *истината* и *любовта* и тъкмо те очертават теоретичните и практическите измерения на опитната духовна и персоналистична етика на съществуването. Христологизацията на философията е херменевтичният хоризонт, който опосредства богословското промисляне на тази етика като *духовен* път на осъществяване на всички персонални възможности за съществуване.

**3.** Основен принцип на опитното подвижническо богословие е *първо да живееш, а след това да философстваш*, което означава, че философията по Христа е плод от живеенето по Христа. В тази перспектива истинната философия на съществуването предполага органичното единство и перихоресис на теоретичния и практическия логос, интегрирани в един цялостен път на духовно аретологично напредване и възходжане от *праксис* към *теория* (πράξις θεωρίας ἐπίβασις)<sup>43</sup>

**38** Вж. Коцианчич, Г., Посредовања, 60 и сл. Вж. също Kornarakis, С., The monastic life according to S. Nilus the Ascetic, 15.

**39** Тук може да се види ясно влиянието на Аристотел.

**40** По-късно св. Максим Изповедник ще отъждестви *практическата философия*, или *праксиса*, с пазенето на заповедите и с добродетелите. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий 25*, 1 (PG 90, 336); *Глави за любовта II*, 90 (PG 90, 1013 B) и *Глави за богословието и домостроителството на Сина Божий в плът II*, 51 (PG 90, 1148 B). Названието практикῆ φιλοσοφία показва ценността на праксиса и неговите „нравствени“ последици. Вж. *Въпроси и отговори към Таласий 3* (PG 90, 273); *Амбигва 20* (PG 91, 1240 B); *47* (PG 91, 1360 C) и *50* (PG 91, 1369 C). За разбирането на св. Максим Изповедник за философията вж. по-подробно Каприев, Г. Максим Изповедник: Въведение в мисловната му система. Изд. Изток-Запад, София 2010, 45-50.

**41** Изразът *агапичен начин на съществуване* е предефиниран на определения като това на бл. Диадох, според когото любовта трябва да стане *навик* (ἔξις). Вж. *Гностически глави 90*, 260.

**42** Вж. св. Максим Изповедник, *Глави за любовта IV*, 30 (PG 90, 1053 D).

**43** Вж. св. Григорий Богослов, *Слово 4*, 113 (PG 35, 649 B-652 A); *20*, 12 (PG 35, 1080 B). Същата мисъл срещаме и у св. Максим. Вж. *Глави за богословието и домостроителството на Сина Божий в плът I*, 20 (PG 90, 1092).



до благодатното обожение в Христос. Практическият логос е свързан органично с екзистенциално-онтологичните предпоставки на човешкия етос: нравствената *дейност*, или *праксис*, винаги предполага съответната *онтология* или *право живеене* (ὀρθοπραξία), която е последица и автентично потвърждение на *правата вяра* (ὀρθοδοξία). В опитното подвижническо богословие истината на всяка *теория* се потвърждава в практическия опит, в нравствения *праксис*<sup>44</sup> като *оделотворяване* на истината за човешкото съществуване. Истинната *теория* е възможна само като венец на етико-аскетичния живот, основан върху силата на вярата и „процъфтял в брачния динамизъм на благодатта и свободата, която съдейства с нея”.<sup>45</sup> В рамките на това единство на *праксис* и *теория* добродетелите стават потвърждение на *истината* само в опита на практическата философия и само в *подвига* – пост, въздържание, сълзи, покаяние; и в целия психосоматичен подвиг етиката става израз на свободно и диалогизирано общение. Всяко откъсване на *теорията* от *праксиса* води до автоматизираното действие на една идеологизирана автономизирана етика, която отчуждава съществуването, живеенето и дейността на човека от *истината* за неговото *лично* съществуване, от неговата *персоналност*. Следователно истинната философия по Христа вижда в етоса на аскетичното съществуване пространство, което проявява опита от диалогизираното общение на човека с Бога по пределно конкретен начин – в нравствения *праксис*, който това общение предполага.

**3.1.** Опитното подвижническо богословие определя *аскетичното съществуване* като пространство, в което нравствената практика придобива екзистенциално-онтологичен смисъл и значение и се отнася към самата същност на истинната философия. *Практическият логос* на тази философия има своето дълбоко антропологично основание: битието на сътворения по Божий образ човек вече съдържа един *етосен потенциал*, а неговото осъществяване по свободен и агапичен начин конституира екзистенциалното качество и пълнотата на личностното съществуване *по подобие*. Тази антропологична истина прави възможно промислянето на нравствените ценности и *праксис* в перспективата на една богословска концепция за съществуването, което човекът е призван да осъществи свободно като *благодитие* и *живот в изобилие* (срв. Йоан 10:10). Нравствената дейност, или *праксис*, „предполага една метафизика и онтология на ценностите”<sup>46</sup> и аскетичният начин на живот е път на въвеждане (чрез волята в синергия с благодатта) на този *праксис* в пространството на съществуването, което о. Николаос Лудовикос определя като *синтез на онтологията и етиката*<sup>47</sup>. Аскетичното съществуване е пространството, в което нравствената

<sup>44</sup> Още св. Евагрий посочва съединяването на *праксис* и *теория* като условие за раждането на добродетелта. Вж. *Писмо до монаха Евлогий* 15.

<sup>45</sup> Коцијанчич, Г., Посредовања, 59, бел. 9. Затова в *Гностик* (5-6) Евагрий ясно ще обвърже придобиването на истинско знание с добродетелния живот.

<sup>46</sup> Μπραβοῦιτς, Μ., Αρετολογία και μεταφυσική, 95.

<sup>47</sup> Вж. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὄντολογία. Ἀθήνα 1992, 131–139; Тутеков, Св. Логосологията на св. Максим Исповедник и синтезът на онтологията и етиката, в: Теологикон, т. 6, изд. Фабер, В. Търново 2017, 44-56.



практика конституира екзистенциалното качество на живота и осъществява персоналните възможности на човека като екзистенциален носител на *по образ*. Опитното подвижническо богословие обаче проблематизира тази онтологично промислена персонализирана етика на съществуването в ключа на психосоматичния подвиг като *педиа* към есхатологичния начин на съществуване на човека. Есхатологичната перспектива разкрива това фундаментално свързване на етиката и аскетиката с онтологията: сътворяването на човека по образ Божий има за своя крайна екзистенциална цел не толкова нравственото му облагородяване (т. е. етизация), колкото *осъществяването* и *оцелостяването* на неговото съществуване, на неговата екзистенциална автентичност *по подобие*<sup>48</sup>. Следователно нравствената дейност на човека в настоящето се конституира от есхатологичния завършек на човешкото битие като „причина на неговата онтологична ипостас“<sup>49</sup>. С оглед на това етосът може да бъде отнесен към самата логика (= *логос*) на съществуването като лично екзистенциално-аскетичен отговор на онтологично-есхатологичния призив за осъществяване *смисъла* (= *логоса*) на битието, т. е. за осъществяване пълнотата на съществуването и живота *по подобие*. Най-дълбокият екзистенциален смисъл на аскетичния начин на живот е *оцелостяването* или онтологичното „изцеление“ на човешкото съществуване в Христос чрез благодатта на Духа. Това е *събитието* на духовното възкресение на човека<sup>50</sup>, което чрез аскетичния подвиг води към психосоматичната цялостност (= изцеление) на човешкото съществуване и потвърждава опитно истината за неговата *персоналност* по подобие на Христос. Така аскетичното съществуване става пространство за богословското обособяване на етиката като ключов аспект на аскетичната онтология на личността, промислена, разбира се, *христологично*.

Естествено, аскетическите отци артикулират онтологичните и антропологичните основания на нравствената дейност и праксис в един подчертано *аретологичен* дискурс (затова и тяхната етика е *аретологична етика*)<sup>51</sup>, в който добродетелта (ἀρετή) е *най-истинния начин* на човешкото съществуване, лично нравствено-аскетично усилие за *оистиняване* (ако използваме израза на преп. Юстин Попович) на живота, т. е. на неговото *охристовяване*. По-късно св. Максим ще формулира този основен принцип на аскетическата аретологична етика по следния начин: *не истината е заради добродетелта, а добродетелта е заради истината* (ὅτι διὰ τὴν ἀληθειάν ἐστιν ἡ ἀρετή· ἀλλ' οὐ διὰ τὴν ἀρετὴν ἡ ἀλήθεια)<sup>52</sup>. В мисълта на отците добродетелите са тропоси на включване на *праксиса в логосите* на съществуването, което обяснява органичната връзка на етиката и ас-

48 Затова бл. Диадокх Фотикийски заявява, че *пълнотата на живота е отвъд смъртта*. *Гностически глави* 4, 114.

49 Μπραβοίτης, Μπ., *Αρετολογία και μεταφυσική*, 133.

50 Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* 151 (PG 91, 1389).

51 За *аретологичния* профил на патристичната етика вж. по-подробно Woodill, J. *The Fellowship of Life: Virtue Ethics and Orthodox Christianity*. New York 1996, особено 71-120.

52 Св. Максим Изповедник, *Въпроси и отговори към Таласий* 30 (PG 90, 369 А). Относно този жизнен принцип на светоотеческата аретологична теория и практика по-подробно вж. моето изследване: Тутеков, Св. *Добродетелта заради истината* (Богословски и антропологични основи на аретологията). Изд. Синтаγμα, В. Търново, 2009.

кетиката с онтологията. За тях *истинната философия* е борба за придобиване на добродетелта *по Христа* (κατὰ Χριστόν)<sup>53</sup>; тя е екзистенциален подвиг за осъществяване на *смисъла* (логоса) на битието и аскетично усилие за *аретологично-то* напредване в един тропос на съществуване и живеене, в който човекът осъществява пълнотата на своята *персоналност* по Христа. В пространството на аскетичното съществуване добродетелите са тропоси на обожението; те са пътищата, по които човекът е призван да осъществи персоналните си възможности да бъде екзистенциален носител на *по образ*, т. е. *автентична личност* в диалогичната син-енергия с Божията благодат. Така опитното подвижническо богословие промисля ἀρετή като екзистенциално постижение на личността, т. е. в непосредствена връзка със самото събитие на нравствената личност<sup>54</sup>. Доколкото истинната философия отнася нравствената практика на добродетелния живот към екзистенциалните „ороси” и сили на новия живот в Христа, то те са открити енергии на божествения живот и имат изцяло *личностен* характер. Христологизацията на философията е хоризонтът, който позволява промислянето на добродетелта като лично екзистенциално усилие за осъществяване на логоса и истината за битието, или с други думи – като път за актуализиране на всички персонални и киновийни възможности за съществуване. Следователно аретологичната етика на отците е опитно верифициране на автентичната патристична аскетическа онтология на личността.

**3.2.** Очевидно в богословието на аскетическите отци се съдържат елементите на една опитна духовна и персоналистична етика на съществуването, която според о. Борис Брајович има за ключови предпоставки *диалогичността* и *метаморфозичността*<sup>55</sup>. Диалогичността предполага общението на свободни личности (интерперсоналност), където агапичният начин на съществуване има за свой корелатив *отношението* с Д/другия, докато *метаморфозичността* предполага благата промяна и преобразяване (μεταμόρφωσις) на съществуването чрез благодатните енергии на Бога и напредването по пътя на аретологично възхождане към *по подобие* на Христос. Анализът на тези предпоставки разкрива дълбокия антропологично-екзистенциален смисъл на етиката, която вижда в аскетичното съществуване пространството за осъществяване на човешката персоналност в диалогизираното агапично общение с Бога, но едновременно с това и за радикална промяна на *логиката на съществуването* като „етосен залог” за истинското общение (а следователно и *интерперсоналност*). Разбира се, екзистенциалното обуславяне на истинната философия от етоса, или нравствения праксис на добродетелта, няма за цел обосноваването на някаква автономизирана аксиология или етикология, а предлага една богословска херменевтика на аскетичното съществуване като екзистенциална възможност за *нравствена дейност*, или *праксис*.

Преди всичко аскетичните отци подчертават, че личната среща с мъдростта се осъществява само чрез личното екстатично себепринасяне на човека, т. е. чрез

53 Вж. Brajović, B., Βυζαντινή φιλοσοφία και η ασκητική γραμματεία, 14.

54 Вж. Брајовић, Б., Филία и ἀρετή у списима..., 143–155.

55 Вж. пак там.

подвига като лична екзистенциална позиция спрямо *истината за съществуването*. Истинното философстване е възможно в границите на опитното явяване на личността на Бога в пространството на приятелското отношение и диалогична интимност на Бога и човека и в този хоризонт всяко нравствено действие и праксис се отнася към опита от *личното присъствие*, към пространството на диалогизираното отношение/общение с Д/другия<sup>56</sup>. Основна онтологична категория на аскетическия етос е *отношението* (σχέσις) и в този смисъл едно *действие* или *праксис* е „нравствено добро или зло, доколкото се отнася към другия, към един друг субект. Този *друг* е условието за моето нравствено действие, праксис“<sup>57</sup>. По такъв начин нравственият праксис е въведен в пространството на *отношението* като структурен елемент на съществуването, а това означава, че той има конститутивно значение за осъществяване на персоналните и киновийни възможности на човешкото съществуване, което истинната философия по Христа промисля като *диалогично* (= релационно, интерперсонално) в самата му структурираност. Аскетичният начин на съществуване е пространството, в което става възможно екстатичното превъзможване - разбира се *по благодат* - на границите на индивидуализираната природа<sup>58</sup>, т. е. става възможно „отварянето“ за Д/другия, неговото *гостоприемно приемане* в едно диалогизирано агапично общение. Опитът на аскетическото съществуване свидетелства, че истинският етически живот е радикалното *пренасяне* на самия себе си в екзистенциалното пространство на *другия* като *дар*<sup>59</sup> по *агапичен* начин, което означава, че етосът е вписан в личността на другия. По такъв начин аскетичният етос става опитно потвърждение на истината за *диалогичността* на съществуването, а това означава, че личността е *онто-етическа* категория: тя има своя *ипостасна идентичност* и едновременно с това превръща своята *другост* в екзистенциална възможност за отношение, общение и взаимност. Истинната философия на съществуването промисля и артикулира тази истина за личността в опита от *даруването пространство* на диалогичната среща и взаимност на Бога и човека в новия начин на съществуване в Христос, а това открива дълбинния христологичен логос на диалогичната онтология и етика. Впрочем тъкмо тази *диалогичност* на опитната етика на съществуването е гаранция за нейната *еклисиологична* релевантност и функционалност.

Очевидно истинната философия по Христа обосновава екзистенциалната възможност за нравствен праксис като харизматичен плод от аскетичния начин на съществуване, проявен в добродетелта на диалогизираното агапично общение с Б/ближния. Аскетическият етос свидетелства, че добродетелта на гостопри-

<sup>56</sup> По тази тема вж. по-подробно моя текст: *Православното подвижничество и етосът на другостта*, в: Тутеков, Св. Личност, общност, другост (студии по християнска антропология и етика). Изд. Синтагма, В. Търново 2008, 325-345.

<sup>57</sup> Μπραϊοβίτς, Μλ., Αρετολογία και μεταφυσική, 95.

<sup>58</sup> Според Христос Янарас въобще всяко познание на истината е възможно само в *отношението* и то в пространството на аскезата. Πανναρα, Χρ. Το πρῶστο καὶ ὁ Ἐρωσ. Αθήνα 2001, 120.

<sup>59</sup> Горазд Коцианчич подчертава, че единството посредством категорията *аскетично съществуване* можем да разберем правилно етиката на *отношението с другия*. Вж. Коцианчич, Г. *Раздише (седм радикални есеја)*, Бања Лука 2013, 59 и сл.

емното приемане на другия като *приятел, ближен и брат* – т.е. като *дар* – прави възможно екзистенциално-смыслеото говорене за етиката като *опитна и диалогична етика на съществуването*. За този аскетичен етос добродетелта на агапичното гостоприемство и взаимност с Д/другия е екзистенциално качество на съществуването, което има конститутивно значение за духовното събитие на личността. Аскетическите отци обаче подчертават *explicitе*, че духовното събитие на личността се „ражда” харизматично в пространството на *новия богочовешки* начин на съществуване в Христос. Личностният начин на съществуване<sup>60</sup> е *par excellence дар*, който се придобива *по благодат* и е въпрос на онтологичен избор да се живее в пространството на живота в Христос, това е екзистенциална възможност и същевременно императив за определена нравствена дейност и праксис, за определено екзистенциално качество на живота, което предполага нравствено-аскетичното усилие на личността в синергия с благодатта. В тази перспектива опитната диалогична и персоналистична етика е мистагогийна пропедевтика на автентичната патристична аскетическа онтология на личността.

Другата ключова предпоставка на истинната философия като нравствен праксис на добродетелния живот е *метаморфозичността*<sup>61</sup>, т. е. възможността за благодатно *преобразяване* (*μεταμόρφωσις*) на човешката природа, за промяна в логиката на съществуване на човека. Това е процесът на онтологично „изцеление” на човека и напредването по аретологичния път към съвършенство, към *оцелостяване* на личността, към *обожение*. Преобразяването и духовното *напредване* на човека по този път е възможно благодарение на свободното му *участие* чрез нетварните *енергии* в общението с Бога. Свободата и нейното „активиране” в нравствения праксис не се ограничава до рамките на някаква етическа деонтология, а се отнася към онтологичния избор на човека да *участва* в диалогичната синергия с нетварната божествена благодат, т. е. в *диалогизираното* лично общение с Бога. Аскетичното съществуване потвърждава *опитно* истината за *променливостта* на човешката тварна природа<sup>62</sup> към добродетелта или към порока като последици от онтологичната своеобразност на свободата<sup>63</sup>. В тази перспектива аскетичната етика мисли добродетелта или порока като плодове или прояви на *динамичното* екзистенциално-нравствено състояние, т. е. като прояви на начина на съществуване на личността<sup>64</sup>, които зависят от онтологичния избор и от степента на „от-

60 Аксиоматична за светоотеческото богословие е истината, че личностният начин на съществуване на Бога *вънпостазира* божествената природа и всички нейни енергийни свойства, а този начин на съществуване определя и начина на съществуване на човека.

61 Никос Мацукас подчертава, че етосът винаги се мисли като *подвиг*, а основна характеристика на този подвиг е *преобразяването* на природата в срещата с благодатта. Вж. Матсука, Ник., *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας*, 269. За метаморфозичния характер на патристичната аретологична етика вж. също моето изследване *Добродетелта заради истината*, особено част 3 (*Богословието на подвига и хоризонтът на аретологията*, 256-404).

62 Според византийските отци *изменчивостта* е ключова характеристика на тварното съществуване. По-подробно вж. Матсука, Ник., *Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας*, 209-220.

63 Вж. св. Нил Анкирски, *Писмо 2*, 124 (PG 79, 252 D).

64 Аскетическите отци подчертават, че грехът е последица от греховното състояние, в което се намира човекът.

вореност” към действието на благодатта. Следователно аскетичният етос винаги предполага радикалната промяна в логиката на съществуването, предполага *преобразяването* на човешката природа в Христос чрез благодатта на Светия Дух като *онтологично* условие за всяко автентично-аскетическо усилие (= нравствен праксис) за етосното формиране на личността. И тъкмо тази *метаморфозичност* проявява динамиката на личностното съществуване като отличителен белег на патристичната аскетическа онтология на личността. Впрочем в ключа на динамичното *преобразяване* на природата по благодат трябва да се мисли и диалогизираното общение с Д/другия като пространство за етосното формиране на личността, а и въобще *отношението* като основна структура на съществуването. Отношението с Д/другия, в което се ражда истинският етос, е не просто онтична *даденост* (мислена статично), а е живо диалогично междуличностно (интерперсонално) *общение*, т.е. *общностно взаимно съ-живеене* на свободни личности (на езика на съвременната еклисиология: добродетел на *църковния начин на съществуване*)<sup>65</sup>. Пълноценното участие на човека в това общностно взаимно съ-живеене с другите по правило предполага неговото лично екзистенциално (= нравствено-аскетично) усилие да напредва, израства и обогатява харизматично това диалогично общение в постоянните диалогични любящи срещи с другите (в еклисиологичен дискурс: *със своите ближни в тялото на Църквата*)<sup>66</sup>. В тази перспектива аскетичното съществуване е път и начин за радикалната промяна в логиката на съществуването и за етосното *отваряне* за другия<sup>67</sup>; то е пространството за екзистенциалната борба за *преобразяване* на всички гранични патогенни състояния (на езика на отците - *страсти*) и за култивирането на *добродетелите* като пътища на агапичния начин на съществуване, т.е. на автентичното диалогизирано общение с другия<sup>68</sup>. В този ключ истинната философия на съществуването мисли нравствения праксис като път и начин за осъществяване на *диалогичния потенциал* на човешката природа, т.е. за *преобразяването* на всички катафизични възможности за живот в персонални възможности за съществуване по диалогичен и агапичен начин.

Истинната философия на съществуването „разработва” метода на практическото подвижничество, който има за цел *благата промяна* (= преобразяването) по благодат на всички психосоматични „елементи” на човешката природа в персонални възможности за съществуване, т.е. за автентично личностно съществуване *по подобие*. В екзистенциалната ситуация след падението човекът все

65 Това *кинонийно измерение на етоса* проявява *еклисиологичната* функционалност на етиката. По-подробно вж. Тутеков, Св. Подвигът като екзистенциален път на общение (Кинонийни измерения на аскетизма в богословското учение на св. Максим Исповедник). *Црквене сѣудује*. Ниш 2006, 47–60.

66 Вж. Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ἡ ἀποφатικὴ ἠθικὴ καὶ ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ Ὁμοουσίου. Κεφάλαια γὰρ τὴν ἠθικὴν ἐξάτομικευση στήν Ορθόδοξη Εκκλησία, στο: Λουδοβίκος, Νικ. πρωτ. Ορθοδοξία καὶ ἐκσυγχρονισμός. Ἀθήνα 2006, 132. Той подчертава, че топосът и тропосът на тези агапични срещи е тайнство на божествената Евхаристия, като пространство на жертвеното и агапично съ-съществуване *със* и *заради* другите, т.е. на един *евхаристичен начин на съществуване*.

67 В този смисъл Христос Янарас ще определи етоса като *мярка на отношението*. Вж. Γιαννᾶρα, Χρ., Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ Ἔρως, 347.

68 Вж. св. Максим Исповедник, *Глави за любовта IV*, 74 (PG 90, 1065 C).



пак запазва онтологичната си възможност за самовластен избор и може да осъществи тази възможност чрез *благата употреба* на волята си (както и чрез *злоупотреба* с волята си може да я изгуби) в диалогична син-енергия и перихоресис с благодатта. Само в тази диалогична син-енергия е възможна промяната (= преобразяването) на логиката на съществуването и придобиването на онова екзистенциално качество на личността, което е съдържанието на *по подобие*<sup>69</sup>. Аскетическата етика отнася екзистенциалната възможност за нравствен праксис към събитието на онтологично *възстановяване* и *изцеление* (на езика на отците *духовно възкресение*) на човека, когато неговата природа се обновява и преобразява в тази диалогична синергия, за да се увенчае с благодатния дар на автентичната личност по подобие на Христос. Методът на практическото подвижничество обобщава пътищата и начините, по които фрагментираното съществуване на човека променя своята „логика” и се *оцелостява* в „брака” на подвига и благодатта и се „отваря” за диалогичната среща и общностно взаимно съ-живеене с Бога по агапичен начин. Този път на анаватично (а не толкова на анагогично) възхождение има своето начало в *практическата дейност*, което според о. Борис Брайович е „*възможно*” въз основа на отношението на *сродство* между Бога и човека, въз основа на тяхната *интимност*, основаваща се върху начина на сътворяване на човека. Затова в *практическия* метод онтологията и етиката са така здраво свързани<sup>70</sup>. Практическата философия – като живот и подвиг на добродетелта<sup>71</sup> – е път на благодатна промяна (= преобразяване) на човешката природа и нейните възможности за живот в един личностен начин на съществуване, който има за свои екзистенциални „ороси” свободата и любовта. С други думи, това е път на анаватично интегриране на екзистенциалните възможности на личността да осъществи пълнотата на своето съществуване *по подобие*. Метаморфозичността е онзи жизнен принцип на истинната философия на съществуването, който позволява нравственият праксис да бъде мислен като *плод* от онтологичния избор на човека да съществува в даруваното му пространство на диалогична синергия с Божиата благодат, т. е. да осъществи персоналните си възможности за съществуване в общностното взаимно съ-живеене с другите по агапичен начин. Това е всъщност даруваното пространство на богочовешкия живот в Христос, в който човекът може да осъществи и прояви своите благодатно *преобразени* персонални възможности за съществуване и да възпълни своето лично съществуване по подобие на Христос. Така *метаморфозичността* на опитната аскетична етика позволява на богословието да мисли духовното събитие на личността по *par excellence* „динамичен” начин и да свърже формирането на нейната етосна идентичност с аскетичното напредване в *живота в Христос*.

69 Вж. св. Максим Исповедник, *Амбигва 7* (PG 91, 1084); бл. Диадох Фотикийски, *Гностически глави 5*, 116. Не случайно едно от определенията на св. Йоан Дамаскин за философията е „уподобяване на Бога”. – *Диалектика 67* (PG 94, 669).

70 Брајовић, Б., Аретологија Евагрија Понтијског, 64.

71 Св. Григорий Палама отнася пътя на практическата добродетел към очистиането от страстите и постигането на обожение. Вж. *Беседа 21* (PG 151, 277 В).



\* \* \*

Тематизирането на въпроса за *етиката на съществуването* - и то на съществуването, включено в богочовешкия живот в Христа - е не само жест на херменевтично доближаване до етоса на опитното подвижническо богословие на църковните отци. То е свидетелство за един начин на богословстване относно етоса в екзистенциалните предели на новия живот в Христос като пространство за автентично съществуване, живеене и нравствен праксис кат' ἀλήθειαν. Този начин на богословстване прави възможно екзистенциално-смысленото и еклисиологично релевантното говорене за етоса, или етиката във време, когато в полето на философията доминира *приложната етика*, а по думите на проф. Шиякович „на субстанциалната етика и на етиката на добродетелта са наложени теоретични санкции”<sup>72</sup>. Типичен пример в това отношение е постмодерната етика, която в усилието си да свърже раждането на етоса с *отношението и отговорността към другия* създаде илюзията за интерперсоналност без *метаинтимното* общение с Бога, изцяло подчини етиката на моделите на постметафизично и постонтологично мислене и радикално я отчужди от опита на аскетичното съществуване. Богословското свидетелство за етоса на философстването *по Христа* е вече само по себе си *императив* за преоткриването на опитната, диалогична и персоналистична етика, т. е. на *истинната етика на съществуването* или на *етиката на съществуването по Истината*. Мисълта на аскетическите отци на Църквата съдържа огромен идеен потенциал за богословска концептуализация на такъв тип етика и на една органично свързана с нея аскетическа онтология на личността и усилието в тази насока несъмнено остава предизвикателство за всеки подвижник на истинната философия. А това подвизаване в *истинната философия по Христа* е изцелително за нашия богословски ум и може да предложи „програма” за обособяването на една етика, която проявява етоса на живота в Христа и която може да бъде богословски и философски релевантна във всеки един контекст и дискурс.

Svilen Toutekov

### Ethics in the domain of Christologization of philosophy in the early ascetic fathers

*Abstract:* In the early ascetic-patristic tradition, ethics functioned exclusively in the context of a Christologized philosophy that aimed at the ethos/structure of the *life in Christ*. This study examines the way in which ascetic existence becomes a measure and criterion of true philosophy and at the same time a space for the practical realization of the very logic and truth of human being. This means that the ethics of this Christologized philosophy have an existential-hypostatic content and a soteriological function.

*Keywords:* Christologized philosophy, ethics, ascetic existence, virtuous life

<sup>72</sup> Вж. Шијаковић, Б., Философија и теологија у контексту савремености, у: Шијаковић, Б., Отпор забораву (неколико /п/огледа), 13.

**Theocharis S. Papavissarion**

Athens

hariipapavi@gmail.com

## **Coherence and Continuity of Greek Patristic Theology on the Origin of Matter**

*Abstract:* This paper identifies the Fathers' original conceptions regarding matter, and highlights the continuity and harmony of the patristic theology of matter. The idea that the world is created, rather than eternally existing, is a significant innovation and major contribution to philosophy, as Father Georges Florovsky has remarked. It departs from ancient Greek and gnostic cosmogonies in that the world is no longer perceived as an eternal and self-existing entity, rather as a creation (κτίσις) with specific cause, origin and purpose. Ultimately, the creating cause and the creation's destination converge in the person of the creator, God the Word, the Second Person of the Holy Trinity. In their attempts to overturn persisting mythologies of antiquity, the Church Fathers offered a radically innovative theology on the origin and constitution of matter. While the Cappadocians are often credited with the introduction and establishment of teachings regarding matter, the primary elements of their teachings are discovered in seed form already in Origen and Athanasius the Great. This theology continued to mature, reaching its culmination with John Damascene's ktisiology and Maximus the Confessor's theology of matter.

*Keywords:* matter, Holy Fathers, cosmology, creation

### **Introduction**

The purpose of the present study is to accentuate the wholly original conception of the Greek Church Fathers on the subject of matter, and to demonstrate the strong internal coherence and continuity that the patristic tradition displays in its teaching on matter. For centuries, philosophical thought attacked the question regarding the structure and constitution of matter. One could support, and with good cause, that materialist concerns closely follow the history of philosophy almost since its beginnings.<sup>1</sup>

As far as ancient Greek philosophy is concerned, matter is the eternal and self-existing beginning of the world.<sup>2</sup> The Presocratic philosophers, and in particular the Ionian naturalists Thales, Anaximander, and Anaximenes, attempted to ascribe the world's

---

<sup>1</sup> Lange 1925: 5: 'Materialism is as old as philosophy, but not older'. Cf. McMullin 2003: 339: 'Matter is, in a sense, the oldest of philosophical concepts.'

<sup>2</sup> For a thorough presentation of ancient conceptions on matter, see Papavissarion 2019: 1-51.

perceived order, beauty, and harmony to a material principle, one that would vary for each of these naturalists. Thales located this first principle of the world in the ‘living water’ (ἐνζῶον ὕδωρ); Anaximander in the ‘infinite’ (ἄπειρον); and Anaximenes in the ‘air’ (ἀήρ). Empedocles spoke of four elements or rhizomes (ρίζωματα), namely earth, air, fire, and water. The atomic philosophers Leucippus and Democritus determined the world to consist of atoms and void. Finally, Heraclitus ascribed the eternal beginning of the world to an ‘ever-living fire’ (πῦρ ἀείζωον). He summarized his cosmology in a famous rendition, which in a way represents ancient Greek cosmology: ‘The world [κόσμος], which is the same for all, no god nor man has made, but it ever was and is and will be: fire ever living, kindled in measures and in measures going out.’<sup>3</sup>

The classical era philosophers Plato and Aristotle, each of them commencing from different initial presuppositions, allowed in their teaching the notion of a creator deity. The Platonic creator is essentially a shadowy creator, who suffices in the formation and beatification of shapeless matter.<sup>4</sup> His creative action is significantly limited by the influence of the ideas, which impose a model for the world, and by the disorderly matter itself.<sup>5</sup> Still, to Plato’s mind matter was nothing other but space as a simple extension, which acquires shape through the ideas. Therefore matter operates in the role of a receptacle or nurturer.<sup>6</sup> In any case, Plato’s subject is abstract. He remains an acute idealist, irreconcilable to anything material.<sup>7</sup> Within this context, Hubler observes eloquently: ‘One of the great ironies of the history of Greek philosophy is that one of the main sources for the understanding of the doctrine of matter in later Greek philosophy did not believe in the stuff himself. Even though Plato’s ... *Timaeus* was one of the key texts informing the Middle-Platonic and Neoplatonist notions of matter, *there is no matter in Plato’s system*.’<sup>8</sup>

The specific term ‘matter’ cannot be found either in Presocratic philosophy, or in Plato. However, it is introduced into philosophical diction by means of Aristotle’s contribution. That most famous of the Stagirite philosophers offered a first rigorous definition of matter: ‘That out of which they [*sc.* the things] come to be is what we call matter.’<sup>9</sup> As Luyten observed, the initial meaning of the term ‘matter’ as ‘wood’ ceases to exist, and is replaced by the function that ‘wood’ has in a construction. In other words, a morphological expansion of the term takes place, in order to serve the needs of philosophical discourse.<sup>10</sup> Consequently, in the evolution of the term ‘matter’, and in the gradual transition of its use from the everyday to the philosophical diction, we can locate the inception of the idea that presents matter as power/potency.

3 Fragment B 30; Diels and Kranz 1974: 157-8; trans. Kahn 1979: 44. Translation slightly amended.

4 See *Timaeus* 30 a; trans. Donald J. Zeyl in Cooper-Hutchinson 1997: ‘The god wanted everything to be good and nothing to be bad so far as that was possible, and so he took over all that was visible—not at rest but in discordant and disorderly motion—and brought it from a state of disorder to one of order, because he believed that order was in every way better than disorder.’

5 Schoinas 2005: 86, note 22.

6 *Timaeus* 49 b.

7 Baemker 1963: 6.

8 Hubler 1995: 27-8. Emphasis ours.

9 *Metaphysica* 7 1032 a; trans. Barnes 1991: 96.

10 Luyten 1965: 106-7.

The materialist Stoic worldview preserves the Aristotelean distinction between matter and species. This distinction is then transformed into two principles, the active (ποιούv) and the passive (πάσχov). The active principle, or otherwise put the first matter, is eternal. It is identified with reason (λόγoc), and effects the passive principle, which is itself devoid of any creative potency.

Finally, in Plotinus' system matter undergoes a full ontological demotion. It is a wholly negative principle, and is entirely indeterminate. It is devoid of form and creativity, cannot receive any form, and remains inactive.<sup>11</sup> Specifically, in Plotinus' ontological hierarchy the One is at the top, while matter is placed at the bottom, as the lowest limit of beings.

### a. The theological presuppositions of the Greek Fathers' conception of matter

The feature distinguishing between Greek and Christian cosmologies is the concept of creation out of non-being. The concept of creation itself constitutes a significant innovation in philosophical thinking.<sup>12</sup> This fundamental principle establishes a new ontology of creatures. Already with the Old Testament, and in particular *2 Maccabees* 7:28, it is emphasized that the beings were created 'not out of beings'. The consequence of this is that the world does not derive from the divine essence, but from the divine willing energy. Origen in this case made good use of the testimony of *2 Maccabees* to indicate that the constitution of the world is not based on some preexisting matter, but 'from that which does not exist' (ἐξ οὐκ ὄντων).<sup>13</sup>

Divine creation is characterised by two main attributes, namely love and freedom. God creates creation out of non-being. Notably, the expression 'out of non-being' is theologically more precise than 'out of nothing'. Although at first glance the two phrases seem alike, the concept of nothingness clashes to the logical axiom that nothing can come out of nothing (*nihil ex nihilo fit*). To add to that, the expression 'out of non-being' acquires a different dynamic, because it oversteps past scholastic interpretations, and highlights the significance of creation as an event in its full spectrum. It determines and at once delineates such seminal positions of orthodox theology, as the distinctions between created and uncreated, being and non-being, and essence and energies. Such distinctions were previously left unaddressed, and to a large degree unknown.

In orthodox theology the previous distinction between the perceptible and the intelligible, begotten and unbegotten, is transcended. The primary distinction comes to lie between the uncreated and the created. Athenagoras is credited with its early introduction into Church literature: 'Since the crowd, in its inability to distinguish what is matter, what is god, and what a gulf there is between them, reverently approaches material images, are we on their account also to draw near and worship statues – we who do distinguish and divide the uncreated from the created, being from non-being, the intelligible from the perceptible, and who give each of them its proper name?'<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Georgoulis 2008: 542.

<sup>12</sup> Florovsky 1962: 36.

<sup>13</sup> Origen, *Commentarii in evangelium Ioannis* I. 18; GCS 4 (1903), 22; trans. Heine 1989: 55. For a deeper discussion on Origen's teaching on creation out of non-being, see Tzamalikos 1994.

<sup>14</sup> Athenagoras, *Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 15.1; ed. and trans. Schoedel 1972: 30.

Patristic theology was called to offer convincing arguments to the crucial question of how the ontological chasm<sup>15</sup> between created and uncreated is bridged. The distinction between essence and energies within the deity carries fundamental significance in orthodox theology and ktiology, because it shields the doctrine from pantheistic deviations. It is the divine energies that are diffused in nature, rather than the divine essence. These energies unfailingly and unceasingly confer existence to the beings, as they spring forth from the inexhaustible source of life, the Triune God.

God's will encompasses the whole of creation as images, paradigms, and *logoi* of beings. In other words, every created hypostasis, with its unique and inalienable particular type, is contained within God's will. The *logoi* of beings preexist within God, and constitute the types, the paradigms, and the preordinations of beings and historical events. The *logos* of each being constitutes, according to John Damascene, '[God's] timeless will and design,'<sup>16</sup> which, as preordination, image, and paradigm, is created in a specific time by God the Creator. Conception and creative action are not distinguished in the uncreated divine will, but exist in a harmonious and unbroken contiguity: '[b]y thinking He creates, and, with the Word fulfilling and the Spirit perfecting, the object of His thought subsists.'<sup>17</sup>

### b. Matter as an energy event

Modern theoretical physics has demonstrated that even the most miniscule particle of matter or light is the consequence of an energy transfer event. After all, Einstein's famous formula of special relativity ( $E = mc^2$ ) indicates that matter is equivalent to energy, a condensed energy that is split and transsubstantiated. Relativity revealed the dynamic character of matter, which is now understood as a form of energy, according to the aforementioned equation that determines the relation between mass and energy.<sup>18</sup> Matter incorporates those properties that are the constituents of light, from which follows that light is the ideal form of matter.<sup>19</sup> Preceding the findings of modern theoretical physics by over a dozen centuries, the Greek Church Fathers presented matter as an event of energy and light through their doctrine of the divine energies and the preeternal *logoi* of beings.

According to Origen's teaching, divine creativity and omnipotency cannot remain inactive. Instead, they are actively expressed through the creation of the world. The Alexandrian teacher spoke descriptively about the creation of the world through 'pre-uttered words' (προτρανωθέντας λόγους),<sup>20</sup> thus becoming the first to introduce the theology of the *logoi* of beings into the patristic literature. He observed that, in the manner that a boat or a house are built following the architect's schematics, so that both the boat and the house have their origins in these schematics, likewise the universal reality came to being 'according to the thoughts of what will be, which were prefigured by God in wisdom.'<sup>21</sup> Origen directly correlated these with the creative Word.

<sup>15</sup> Maximus the Confessor, *Ambigua ad Ioannem* 10.33; ed. and trans. Constan 2014a: 279.

<sup>16</sup> John Damascene, *Expositio fidei* 9; ed. Kotter 1973: 32; trans. Chase 1958: 190.

<sup>17</sup> John Damascene, *Expositio fidei* 16; ed. Kotter 1973: 45; trans. Chase 1958: 205.

<sup>18</sup> Dionysiates 1998: 69.

<sup>19</sup> Yannaras 1991: 39.

<sup>20</sup> Origen, *Commentarii in evangelium Ioannis* I.19, GCS 10 (1903), 24.

<sup>21</sup> Origen, *Commentarii in evangelium Ioannis* I.19, GCS 10 (1903), 24; trans. Heine 1989: 57. For the significance of the formula 'pre-uttered words', see Tzamalikos 2006: 128.

Athanasius the Great further elucidated on the subject, by saying that this is not a word devoid of soul and reason, it is not governed by external factors, nor does it act in accordance to an art imposed on it. Instead, it is ‘the living and acting God, the very Word [αὐτολόγον] of the good God of the universe.’<sup>22</sup> The whole of creation is substantiated, preserved in existence, and maintains its continuity by the Word throughout time. It is therefore clear that the nature and the energy do not function arbitrarily, but rather in a specific manner. Creation, as a creature of the Word, is characterized primarily by rationality.

The Cappadoceans, first amongst which Basil the Great and Gregory of Nyssa, thought that it is the divine Word himself that is substantiated in the enacted event of creation. In this way, they interpreted the creation of matter as a substantiation of the divine will, which is rendered into matter. Basil emphasizes that before anything that we now witness, God contemplated the forthcoming creative act, ‘determining to bring into being that which had no being’ (ὀρμήσας εἰς γένεσιν ἀγαγεῖν τὰ μὴ ὄντα),<sup>23</sup> and at once conceived the plan for the world and created the material, which was necessary in order for the forming power to act. Our attention should focus on the verb ‘συναπεγέννησεν’<sup>24</sup>, the use of which by the great hierarch is all but arbitrary. With the particular formulation, Basil followed the Biblical and patristic tradition heel to toe, unequivocally declaring that the philosophical distinction between matter and species, or otherwise put between reality and potentiality, does not exist. Yannaras correctly remarks in this context ‘that God’s mental concept refers to the form, but the mental concept cannot be distinguished from the matter, that is, from its specific hypostatic realization [...]’.<sup>25</sup>

Consequently, the momentum of the divine will is what substantiates the essence of beings. Gregory of Nyssa characteristically remarked, that the momentum of the divine will may become a thing, when it so desires. In other words, it is substantiated and turns into the essence of creatures, because ‘the divine will never revokes what it has wisely and skillfully effected.’<sup>26</sup> In the substantiation of beings through the divine Word, the divine energies become manifest. They suffuse creation and history, and function as the constituent powers of the universe. In this prospect, and as all things are realized by the Word, there is no space left for anything irrational, arbitrary, or automatic to intervene in the creation of the world.<sup>27</sup>

Maximus the Confessor pointed out that God’s creativity is boundless, and certainly not exhausted in the creation of qualities, but consists mainly of the creation of essences brought to existence from absolute inexistence.<sup>28</sup> The confessor Saint, while developing the theology of the *logoi* of beings, stood on firm biblical foundation, inter-

<sup>22</sup> Athanasius of Alexandria, *Contra Gentes* 40; ed. and trans. Thompson 1971: 111.

<sup>23</sup> Basil of Caesarea, *In Hexaemeron* II.2; ed. De Mendieta and Rudberg, GCS NF 2 (1997), 24; emphasis ours.

<sup>24</sup> Basil of Caesarea, *In Hexaemeron* II.2; ed. De Mendieta and Rudberg, GCS NF 2 (1997), 24: ‘Ὁ δὲ Θεὸς, πρὶν τι τῶν νῦν ὀρωμένων γενέσθαι, εἰς νοῦν βαλόμενος καὶ ὀρμήσας ἀγαγεῖν εἰς γένεσιν τὰ μὴ ὄντα, ὁμοῦ τε ἐνόησεν ὁποῖόν τινα χρῆ τὸν κόσμον εἶναι, καὶ τῷ εἶδει αὐτοῦ τὴν ἀρμόζουσαν ὕλην συναπεγέννησεν’.

<sup>25</sup> Yannaras 2007: 87.

<sup>26</sup> Gregory of Nyssa, *Dialogus de anima et resurrectione* 124; trans. Callahan 2017: 253.

<sup>27</sup> Gregory of Nyssa, *Apologia in Hexaemeron* 16; PG 44, 73 A-B.

<sup>28</sup> Maximus the Confessor, *Capita de caritate* 4.1; ed. Gastaldo 1963: 196.



preting *Wisdom of Solomon* 7:21, which names Wisdom (a sophiological name for the yet unrevealed Second Person of the Trinity) as ‘the worker of all things.’ Indeed, according to the Psalmic verse, the creator ‘in wisdom [...] wrought them all.’<sup>29</sup> Thus, the ineffable wisdom that permeates the whole of creation is directly connected to Word the creator, because the causes of the beings are found in him, the cause of the whole of creation. These causes are the eternal divine thoughts, which are transformed into natures as the *logoi* of the creatures. Besides, as Maximus noted, every nature has a causal beginning and a specific nature. The preceding arguments without fail highlight the creating divine Word as living and active.<sup>30</sup>

### c. Matter as conjunction of rational qualities

The origin of matter out of non-being, or, otherwise put, its creatureliness, constitutes the defining rupture point that separates Origen’s theology from Platonism and Stoicism.<sup>31</sup> It is evident that both Origen and, later, Basil the Great were familiar with the Aristotelean concept of ‘first matter.’ However, they did not adopt that concept indiscriminately, as Armstrong posited,<sup>32</sup> but instead transformed it to render it compatible with the Christian theological tradition. This was necessary, because for both Aristotle and the Stoics first matter is eternal. Nevertheless, Christian theology recognizes that matter is itself a mere creature, indeed one created out of non-being, and therefore can in no way be elevated to the hallowed sphere of eternal existence.

As we also ascertained previously, no aspect of divine creation was haphazard or in vain. Having that in mind, Origen was astonished by the number of such distinguished thinkers, who were deceived by considering matter to be uncreated, and attributed its origin to chance, rather than to God’s essence and power. With that thinking, however, such thinkers were obliged to wholly reject any idea of creation, all the while elevating matter to the level of an eternal principle, equal to God in stature. According to such heretical reasoning, God is consequently presented as idle and even sluggish, being understood as incapable of producing matter out of non-being on his own.<sup>33</sup>

Alongside being a substance contributing to the structure of the world, matter is also receptive of change, partition, and division, which renders its existence impossible without the qualities that constitute it. Therefore the four constituting elements, namely fire, air, earth, and water, are transformed in various ways, and dissolve into each other. Such transformations are possible by virtue of a common relationship and interaction shared between the elements. It clearly proceeds, then, that the material-corporeal essence can unfailingly transition from any quality to any other, precisely because of its mutability.<sup>34</sup>

Matter, Origen remarked, by its definition exists without qualities, however in the real world it is never observed devoid of qualities: ‘By matter, then, we understand that

<sup>29</sup> Psalm 103: 24 (LXX).

<sup>30</sup> Maximus the Confessor, *Scholia in Divinis Nominibus* 7; PG 4, 353 A-B.

<sup>31</sup> Castagno 2000: 95. For a general discussion of Origen’s departure from Platonism, see Edwards 2002 and Tzamalikos 2006.

<sup>32</sup> Armstrong 1979: 429.

<sup>33</sup> Origen, *De principiis* 2.1.4; ed. Behr 2017: 150.

<sup>34</sup> Origen, *De principiis* 4.4.6; ed. Behr 2017: 574.

which underlies bodies, that is, that from which, with the inclusion and insertion of qualities, bodies exist. We speak of four qualities: heat, cold, dryness, and wetness. These four qualities, being implanted in ὕλη, that is, matter (for matter is found to exist on its own definition, apart from those qualities we have mentioned above), produce the different kinds of bodies. Yet, although this matter, as we have said above, exists according to its own proper definition without qualities, it is **however never found without qualities.**<sup>35</sup>

Extending upon the argument that nowhere is matter found without the addition of qualities, which come to partitipate in its constitution, Origen remarked that a substance can in no case be considered apart from its qualities. Therefore, the substance that is rendered receptive of qualities is identified as matter. Those who contend that corporeal nature is nothing more than qualities – namely properties such as hardness and softness, warmness and coolness, wetness and dryness – they posit that when those qualities are removed nothing remains. Consequently, the supporters of the eternity of matter remain chained to their irrational argumentation, because by ascribing rational qualities to the real substance of matter, they very evidently indicate God as the creator of those rational qualities, which he conjoins to create matter.<sup>36</sup>

Further, those who insist on the preexistence of qualities draw upon examples in everyday life to further their positions. A person named Paul is sometimes silent and othertimes speaks; sometimes awake and othertimes sleeping; he can be found standing, sitting, or lying down. All the above states are considered as accidentals, which are rarely distinguished by the same person. Certainly, accidentals are not capable in themselves to contribute to the overall characterisation of a person, as Origen remarked. They merely assist us in understanding the state in which a person is, and as such function as properties indistinguishable from the person.

In any case, Origen stressed by means of an astute parallelism, that as in the way that we cannot consider the person Paul apart from his accidentals, which attest to his substance, so correspondingly we cannot conceive of the underlying substance apart from the qualities that constitute it. Only hypothetically, and by means of a thought process, can the human mind subtract any quality, like wetness, hotness, and so on, and to present matter devoid of its qualities.<sup>37</sup>

With his teaching on matter, Origen becomes the forerunner of the Cappadocean Fathers' understanding of matter. To Origen, matter is essentially formless, but at the same time it is receptive of multiple mutations and transformations, on account of its mutability. Thus matter is the domain where change takes place in the physical world. The Alexandrian theologian's conception is significant on its own, because by presenting the material world as the outcome of a mutual interaction of rational qualities, and as a mesh of relationships and potentialities. In this way, according to Bostock's remark, Origen 'leaves open the question of the forces that give actual form to this potentiality and so determine life as we know it.'<sup>38</sup> Tzamalikos proceeds along the same line, not-

<sup>35</sup> Origen, *De principiis* 2.1.4; trans. Behr 2017: 150. Emphasis ours.

<sup>36</sup> Origen, *De principiis* 4.4.7; ed. Behr 2017: 574.

<sup>37</sup> Origen, *De principiis* 4.4.7; ed. Behr 2017: 574-6.

<sup>38</sup> Bostock 1992: 263.

ing that '[m]atter functions on account of its being ruled by this set of "reasons", laws, possibilities and causes, according to which the world exists and moves forward.'<sup>39</sup>

Athanasius the Great moved in the same spirit of patristic ktisiology, and spoke of the wondrous event of creation, which is a work of God the Word. This seminal Father of the Church explained by attributing this wondrous creation to the fact that all of the world's elements are created and brought into being with but a command of the Word: 'The surprising thing about his divinity is the fact that *by one and the same command* (ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ νεύματι) he links and orders everything together according to its individual nature, not by intervals but *all at once* (ἀθρόως): the straight and the curved, the upper, middle and lower, the moist, the cold, the hot, the visible, and the invisible. For all together *by the same command of his* (τῷ αὐτῷ νεύματι αὐτοῦ), the straight moves in a straight line, the circular in a circle, the middle in its way; the hot is heated and the dry dried; everything according to its own nature is given life and subsistence by him; and through him a wonderful and truly divine harmony is produced.'<sup>40</sup>

All the heterogenous elements that constitute the world could not be joined into a single and continuous whole, were it not for a higher being, one lord and master, who would command all of them to be conjoined. It is, therefore, the Son and Word of God who composes the natures of the elements, and all beings in general, in a world full of order, harmony, coherence, and measure, thus healing any disorder and disarray.<sup>41</sup> Athanasius likens the manner in which God the Word preserves and coheres reality to the image of an artful musician, who by playing the lyre properly creates music harmonically, achieving the perfect combination of high, middle, and low notes. Correspondingly God's wisdom, his Son and Word, 'holds the universe like a lyre' (τὸ ὄλον ὡς λύραν ἐπέχων), harmonically combining 'the things in the air with those on earth' and the sky. Thus, all beings are composed and guided 'by his command and will' (τῷ ἑαυτοῦ [τοῦ Λόγου] νεύματι καὶ θελήματι), the consequence being that the world becomes a harmonious whole, characterised by order and beauty.<sup>42</sup>

Thus Saint Athanasius achieved a rendition of exceptional significance, which coherently summarizes his cosmology, and also functions as a foreshadowing of the conception of later Greek Fathers regarding the origin and constitution of matter. He wrote: 'If one were to take the parts of creation by themselves and examine each one separately – like the sun alone by itself, or the moon separately, or again earth or air, or the hot and cold, the dry and moist – and isolate them from their mutual connection, and take each one by itself and examine it separately, then he would find *no one of them self-sufficient, but all in need of mutual service and only subsisting through mutual support*.'<sup>43</sup> Although

<sup>39</sup> Tzamalikos 2006: 44. Comp. Matsoukas 2001: 351 (our translation): 'all things are energized events and happenings, considerable in relationships.'

<sup>40</sup> Athanasius of Alexandria, *Contra Gentes* 42; ed. and trans. Thompson 1971: 117-9. Emphasis ours.

<sup>41</sup> Athanasius of Alexandria, *Contra Gentes* 38; ed. and trans. Thompson 1971: 102: 'But since there is not disorder but order in the universe, and not chaos but symmetry, and not confusion but system and a harmonious ordering of the world, we must consider and form an idea of the master who unites and binds the elements together, bringing them into harmony.'

<sup>42</sup> Athanasius of Alexandria, *Contra Gentes* 42; ed. and trans. Thompson 1971: 116.

<sup>43</sup> Athanasius of Alexandria, *Contra Gentes* 27; ed. and trans. Thompson 1971: 74. Emphasis ours.

this formulation lacks the complex philosophical terminology we encounter with Basil the Great, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor, still it represents an early expression in Church literature that conveys the same significance, namely that the continuity and mutual support between the various elements is responsible for the composition of the material world.

The Cappadocean Fathers were called to use their considerable theological arsenal to answer the question of how matter came into being. Especially Basil the Great and Gregory of Nyssa shed significant light to the creation of matter, deciphering the manner of its constitution. But Gregory the Theologian's contribution should be considered no less important. The latter rejected the ancient Greek conception, which ascribed to matter and the species eternal existence and ontological equality with God. Instead, he urged us to sing hymns to nature, for the specific reason that it highlights the divine glory. The whole of nature was drawn into existence thanks to the divine will.

It would be absurd for one to imagine, the luminary of Nazianzus noted, some matter without formless or, conversely, some immaterial form.<sup>44</sup> Sharing his own experience rhetorically, he emphasized that never did he meet a material body devoid of colour, or even more a colour devoid of a material body. Such a separation cannot be a work of nature, which is characteristically unifying. But for the sake of the argument, let us suppose that matter and species were indeed separate. Then the work of mixing and binding the elements should be attributed to God as creator. By means of examples drawn from everyday experience, Gregory indicates the obvious, which heretical reasoning refuses to accept. The human artisan, like the potter, the goldsmith, or the sculptor, gives form to a preexisting matter. If this is the extent of human power, then let us allow God to possess something higher than our intellectual capacity, said the Saint, using rhetorical irony against those who 'love beginnings without causes'. And he explained further, saying: 'It was divine intelligence, the subtle mother of the universe', who brought into existence at once matter and the species.<sup>45</sup>

Basil the Great focused his attention on the first verses of Genesis (1:2), where the earth appears invisible and formless, and raised the legitimate question why the earth remains incomplete and shapeless, while the heaven is complete. He resolved the ambiguity by saying that this description of the earth is justified, because the divine command that will promote it to perfection had yet to come: the earth had yet to sprout, nor was it ornate with colours and scents. But the heaven was still far from complete either, since the luminaries – the sun, the moon, and the stars – and the planets were yet to be created. Interpreting the adjective 'invisible', Basil remarked that the earth is described as such for three reasons. First, because the human was not yet created, who would render it visible with its material eyes. Second, because the earth was below the surface of the water, and therefore imperceptible. And third, its invisibility is largely attributed to the absence of light, which was yet to be created, and would illuminate its surface.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Gregory of Nazianzus, *On the Universe*, trans. Sykes 1997: 17.

<sup>45</sup> Gregory of Nazianzus, op. cit.

<sup>46</sup> Basil of Caesarea, *In Hexaemeron* II.2; ed. De Mendieta and Rudberg, GCS NF 2 (1997), 22-3.

The Saint's clarification of the above is not arbitrary. It aims to stigmatize 'the corrupters of the truth' (τοὺς παραχαράκτας τῆς ἀληθείας), those who alter and corrupt the meaning of Scripture, in order to ascribe the aforementioned properties to matter itself. Thus, in their efforts to demonstrate that matter is unborn, and thus uncreated, they declare it to be uncreated, unshaped, unformed, and devoid of properties. They claim that God took this preexisting formless and unordered matter, and gave it form, order, and beauty. The Saint characterizes as the utmost impiety to elevate created matter to the ontological level of equality with the uncreated God. To render the measure of their impiety more evident, he borrowed a phrase that Middle Platonists used to describe matter, in order to indicate their confusion. He calls matter 'extreme deformity', that is to say, a shapeless and unhewn ugliness.<sup>47</sup>

The heretics' decisive mistake is that they place divine and human power at the same level, which is their greatest deception. They consequently believe that almighty God functioned only as an artisan, and only contributed to the world's creation. They forget, however, that in God will, thought, and action are one and the same. Thus the world as a conception existed eternally within the divine will, and is rendered a reality at a specified historical moment through the creation of matter out of non-being. God then transforms and beautifies that matter.<sup>48</sup> The creation of the heaven and the earth does not take place in a procession, but rather the material and the form of each come to existence at once, which is to say, instantly. God is 'creating the essence with the form.' Thus the Triune God is found to be not an 'inventor of figures, but the Creator even of the essence of beings.'<sup>49</sup>

Reaching the chapter that discusses the earth, which can also be understood as matter, Basil admonishes his audience not to invest themselves in fruitless speculations and calculations regarding the essence of earth, nor to seek its primary and initially substrate. This exhortation gives the Saint the opportunity to treat his conception of matter in greater depth. It is vain, he observes, for one to seek a 'nature devoid of qualities' (φύσιν ἔρημον ποιότητων).<sup>50</sup> Remaining in accordance with the entire patristic tradition, Basil explicitly stated that a nature without qualities, or otherwise put a substance without species, cannot be found anywhere. Thus the qualities or the accidentals remain complementary properties of substance. Therefore the Cappadocean Fathers introduced for the first time in theology, and by means of Basil the Great's calamus, a very important principle: there can be no essence without hypostasis. A denuded, 'pure' essence is nowhere to be found. This Cappadocean theological position has significant ontological extensions, because it correlates existence with essence, the 'that' and the 'how' with the 'how God is.'<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Basil of Caesarea, *In Hexaemeron* II.2; GCS NF 2 (1997), 23.

<sup>48</sup> Basil of Caesarea, *In Hexaemeron* II.2; GCS NF 2 (1997), 24.

<sup>49</sup> Basil of Caesarea, *In Hexaemeron* II.3; GCS NF 2 (1997), 25.

<sup>50</sup> We remind the reader that the other Cappadocean Father, Gregory the Theologian, supported the same position. See page 16 of the present study.

<sup>51</sup> Zizioulas 2008: 58: 'A second principle, offered by Saint Basil, is that the "essence" (or "what") does not exist without the "how". There is no essence or generality without hypostasis or particularity. The "how" question is as ontologically fundamental as the "what" question: they both refer to what we call "being".'

In the process of correcting previous theories by Philo, Origen, and Clement the Alexandrian, and also in an effort to harmonize them with his teaching, Gregory of Nyssa spoke of a double creation,<sup>52</sup> during which God realizes the causes, the reasons, and the powers of the created beings, before he activates them in a specific time and place.<sup>53</sup> The Bishop of Nyssa raised the question without delay: how can the divine being create matter, itself being wholly immaterial and incorporeal? Analysing the manner of the constitution of matter,<sup>54</sup> the Nyssene spoke of a creation of specific rational qualities, thanks to the contribution of which the material substrate is formed: ‘*none of them exists by itself* – figure, color, weight, dimension, quantity, or anything included under the term “quality”, *but there is a reason for each of them* and, when they come together, the result is the unified body.’<sup>55</sup> In order to surpass this theoretical impediment, he noted: ‘[s]ince the qualities which make up the body are comprehended by the mind and not by the senses, and since the mind is divine, what trouble is it for the mind to cause those things which it comprehends, the coming together of which results in our bodily nature?’<sup>56</sup>

In the Nyssen’s analysis, the terms ‘matter’ (ύλη) and ‘body’ (σώμα) are used interchangeably. In the Saint’s assessment, the idea that matter proceeds from the intelligible and immaterial is not irrational. As we previously noted, matter consists of qualities, and if it is left bereft of qualities, then it is rendered entirely meaningless. Still, every quality is distinguished from its qualifying subject according to reason. The ‘idea is an intellectual and not a corporeal method of examination.’<sup>57</sup> The sacred Father strived, and largely succeeded, to indicate that qualities have no rational contiguity either between each other or with the body. In this manner, in their absence qualities cause the dissolution of the body, while with their contribution they bring matter into existence.

The qualities or idioms of matter are intelligible and thus perceptible by the intellect, while they proceed from the divine mind. Thus the divine, as incorporeal and intelligible, is what brings these intelligible qualities into existence. The Nyssen’s teaching on matter does not constitute an arbitrary hypothesis, but is instead established on stable Scriptural foundations, as one can easily ascertain. It is also noteworthy that the position of the Cappadoceans Basil the Great and Gregory of Nyssa regarding matter as a conjunction of rational qualities constitutes ‘the only proposal within the history of philosophy which interprets the composition of matter.’<sup>58</sup>

Maximus the Confessor fortified his conceptual arsenal drawing upon Porphyry’s five categories, in order to establish his teaching on matter.<sup>59</sup> Certainly, his prima-

<sup>52</sup> See Matsoukas 1989: 177-93.

<sup>53</sup> Blowers 2018: 15.

<sup>54</sup> Marmodoro (2015: 109-10) very recently offered a new reading of Gregory of Nyssa’s conception of matter, remarking that the Saint’s teaching on the subject moves in the highly demanding space of the ‘metaphysics of abstraction’. For a discussion of Marmodoro’s position, see Papavissarion 2019: 118-20.

<sup>55</sup> Gregory of Nyssa, *Dialogus de anima et resurrectione* 82; trans. Callahan 2017: 254. Emphasis ours.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Gregory of Nyssa, *De opificio hominis* 24; PG 44, 212 D.

<sup>58</sup> Yannaras 1991: 39-40.

<sup>59</sup> Tollefsen 2008: 84.



ry source of inspiration and opportunity for contemplation remains Gregory of Nyssa. Tollefsen rightly observes that, while Maximus conceptually identified qualities with accidentals, which he named ‘habits’ (ἔξεις) the Bishop of Nyssa never reached that identification, at least in what pertains to the texts that treat the concept of matter.<sup>60</sup>

Saint Maximus contrasted non-being to the actual being, that is to say to God. He explained further, arguing that since the creatures comprise of substance and species, then it naturally follows that they would be wholly devoid of form and substance, and ‘only contemplable by reason’ (λόγῳ μόνῳ θεωρητόν). He invoked the teaching of the Greek philosophers, who would call matter formless and ‘extreme deformity’ (ἔσχατον αἴσχος).<sup>61</sup>

If matter is understood as non-being, Maximus emphasized, that is not because it constitutes an absolute nothing, in other words the ‘not-being’ (οὐκ ὄν). Rather it is understood as such only when contrasted to the self-existence and self-goodness of the actual being, since it does not preexist already at the beginning, but is produced by God ‘out of non-beings’ (ἐκ μὴ ὄντων). Matter does not constitute the beginning of the perceptible things, but is instead considered ‘complementary to them and a last level substrate of beings’ (συμπληρωματικὴ τούτων καὶ ἔσχατόν τι καὶ ὑποστάθμη τῶν ὄντων).<sup>62</sup> Consequently, it constitutes the substrate of the whole of perceptible reality. The sacred Father was aligned to the Cappadocean teaching, noting that never is matter observed without qualities, species, or form. Only by means of a rational conception (λόγῳ θεωρητήν), could one call matter without qualities, form, or shape. God creates the world out of non-being, and not by having as his base some preexisting formless matter, which was later formed.<sup>63</sup> Undoubtedly, then, matter ‘exists within God’ (ἐν τῷ Θεῷ ἐστίν), since it came from him. Yet Maximus clarified that ‘within God’ should be interpreted as indicative of the transcendence of the divine substance; since all things are held together by the benign God, thus are we legitimized in considering them ‘within’ him (ἅτε καὶ πάντα ἐκείνου [= τοῦ Θεοῦ] ὡς ἀγαθοῦ συνέχοντος, νοεῖται ἐν αὐτῷ).<sup>64</sup>

John Damascene systematized the centuries-old patristic tradition of the East and, in a sense, to seal it off. According to his teaching, the beginningless and immutable Triune God is the creator of matter, who brings it from inexistence into existence solely by the power of his willing energy. Consequently, the realization and hypostatization of matter is due to the creator’s will, who eternally conceives the images of beings and, certainly, of matter. Saint John’s teaching on matter as non-being directly echoes the opinions of Maximus the Confessor, as we emphasized above.

<sup>60</sup> Tollefsen 2008: 84-5.

<sup>61</sup> Maximus the Confessor, *Scholia in Corpus Areopagiticum* 4, 18; PG 4, 272 B.

<sup>62</sup> Maximus the Confessor, op. cit.

<sup>63</sup> Maximus the Confessor, *Scholia in Corpus Areopagiticum* 4, 18; PG 4, 272 C: ‘Οὐδέποτε οὖν δειχθήσεται ἡ ὕλη δίχα τοῦ εἶδους καὶ τῶν ποιότητων, αἰτινές εἰσιν ἔξεις· πότε γάρ γέγονε τό πῦρ ἄνευ θερμότητος ἢ φωτός ἢ τοῦ λευκοῦ τῆς χροιάς, ἢ τό ὕδωρ ἄνευ ψυχρότητος ἢ ὑγρότητος ἢ τοῦ κวานίζοντος χρώματος; Ἡ γῆ καὶ ὁ ἀήρ ὁμοίως. Διὰ τοῦτο καὶ λόγῳ θεωρητήν εἶπον τήν ὕλην ἀνείδεον, καὶ ἄποιον, καὶ ἀσχημάτιστον· ἐξ οὗ γάρ τά ὀρατά καὶ τά ἀόρατα γέγονεν, ἐκ μὴ ὄντων δηλονότι ὑπό Θεοῦ παρήχθη, οὐ πρότερον ὕλης ἀμόρφου ὑποκειμένης, εἴτα κοσμηθείσης, ὡς διδάσκει Μωσῆς ὁ θεῖος’. Emphasis ours.

<sup>64</sup> Maximus the Confessor, op. cit.

Although in *Contra Manichaeos* the sacred Father determined the primary characteristics of matter, deconstructing and overturning Manichaean dualism, it is a fact that his teachings do not preserve a special theory on matter.<sup>65</sup> In his *Dialectica*, the Damascene categorized matter in his eleven categories (ἐν τινί), particularly as the eight, and considered it a vessel of species. Within this context, he correlated matter with the Aristotelean idea of species.<sup>66</sup> Furthermore, closely heeding the Aristotelean analysis in this case, he remarked that matter constitutes the substance of things, the first substrate of every thing, or, otherwise put, its species.<sup>67</sup>

Nevertheless, the Damascene's treatment of the concept of matter shows no conception similar to that of the Cappadocean Fathers, in particular Basil the Great and Gregory of Nyssa, that would describe matter as a conjunction of rational qualities. By identifying matter with creatureliness, the Damascene automatically revealed that it does not function as a constituent element of beings. Materiality (ὕλικότης), the state of being composed of matter to any degree, is a characteristic of both the perceptible and the intelligible worlds, always understood in a relative context.

Consequently, the sacred Father shares the Cappadocean Fathers' position, that matter cannot exist as a tangible thing anywhere. It does not exist in and of itself, and likewise cannot be conceived without the accidentals or the qualities that constitute it. To the Damascene's mind too, there can be no pure substance, no substance without hypostasis.<sup>68</sup> This position is largely confirmed by modern science, according to which matter is nowhere to be found on its own in natural and empirical reality. Therefore it does not exist as an objective and identified thing, but only as an ontological predicate.<sup>69</sup>

## Conclusions

The theology of the Greek Church Fathers on the origin and constitution of matter was wholly radical and original. They fully conformed to the fundamental precepts of orthodox theology, such as the distinctions between uncreated and created, and essence and energies, all the while developing and establishing the teaching of the *logoi* of beings. Thus they came to formulate a fully innovative and rigorously stated understanding of the creation of matter. This theology originates with Origen, and the doctrine is the clearer enunciated by the Cappadoceans. It culminates in a perfect form with Maximus the Confessor, and before being standardized by John Damascene. This unified and unbroken patristic teaching incorporates philosophical terminology, while it transforms it to express something entirely novel both theologically and philosophically.

Patristic theology long preceded the findings of modern theoretical physics by presenting matter as an event of light and energy, mobilizing the teaching of divine en-

<sup>65</sup> Zografidis 1997: 210.

<sup>66</sup> John Damascene, *Dialectica* 39, 8-9; Kotter 1969: 106. Comp. Aristotle, *Physica* 1, 192 a.

<sup>67</sup> John Damascene, *Dialectica* 4, 14-20; Kotter 1969: 58.

<sup>68</sup> John Damascene, *Expositio Fidei* 53, 1-2; Kotter 1973: 128: 'μή ἐστι φύσις ἀνυπόστατος ἢ οὐσία ἀπρόσωπος (ἐν ὑποστάσει γὰρ καὶ προσώποις ἢ τε οὐσία καὶ ἡ φύσις θεωρεῖται)'. Comp. *ibid.*, *Dialectica* 52, 78-81; Kotter 1969:121: '...πάντα δὲ τὰ συμβεβηκότα ἀσώματά εἰσι καὶ καθ' ἑαυτὰ ἀνυπαρκτα, εἰ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ θεωρηθῶσι'.

<sup>69</sup> Bitsakis 2011: 37.

ergies and the *logoi* of beings. Matter is a product of the divine willing energy. Specifically, as every nature has its causal beginning, so does the nature of matter. The causal beginning of matter is located in the preeternal creative divine *logoi*, which, with the impetus lent to them by the divine will, are substantiated and realized, transformed to nature. The *logoi* of beings are traced back to the Son and Word of God, which means that the whole of universal reality is imbued with rationality.

To the crucial question, how the bodiless and immaterial God creates matter, the Fathers responded, that the creation of matter is a consequence of the conjunction and union of rational qualities, of the accidentals or, according to Maximus the Confessor's terminology, 'habits'. Under this prism, matter is understood as a mesh of *logoi*, relationships, and potentialities, as energized events and happenings, which understood in relations, as Nikos Matsoukas crucially elucidated in modern theology. According to the Cappadocean Fathers, matter is never observed without its constituent qualities. In other words, pure essence or nature without qualities is nowhere to be found in the real world. The rupture between the material substrate and its constituent qualities is possible only in a conjectural, theoretical basis, as an abstract mental process and logical conception, according to which matter is examined devoid of its qualities.

According to Patristic theology, the philosophical distinction between matter and species, or reality and potentiality, is transcended. The Fathers' conception of matter highlights that matter lies beyond natural and empirical reality. Thus it is nowhere observed as a tangible and defined entity, but only as a philosophical predicate. Consequently, and keeping that firmly in mind, the Fathers used the term 'matter' to refer to the material and perceptible world, rather than some abstract concept.

## Bibliography

### a. Primary sources

- Aristotle, *Metaphysica*. Ed. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1975. Trans. Jonathan Barnes (ed.), *Aristotle. The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford Translation* (2 vols; Princeton: Princeton University Press, 1991).
- , *Physica*. Ed. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1963. Trans. Jonathan Barnes (ed.), *Aristotle. The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford Translation* (2 vols; Princeton: Princeton University Press, 1991).
- Athanasius, *Contra gentes*. Ed. R.W. Thomson, *Athanasius. Contra gentes and de incarnatione*. Oxford: Clarendon Press, 1971: 2-132.
- Athenagoras. Ed. W. R. Schoedel, *Athenagoras. Legatio and De resurrectione*. Oxford: Clarendon Press, 1972: 2-86.
- Basil of Caesarea, *Hexaameron = Eic tήv Έξαήμερον = Όμιλίαi Θ' Eic tήv Έξαήμερον*. Ed. E. Amand de Mendieta and S. Y. Rudberg. *GCS NF* 2 (1997), 1-161.
- Diogenes Laertius. Trans. Robert Drew Hicks, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers* (vol. 2; London-New York: Loeb, 1925).
- Gregory of Nyssa, *Apologia in Hexaameron*. PG 44, 61-124. Trans. Virginia Woods Callahan, *Saint Gregory of Nyssa. Ascetical Works* (The Fathers of the Church 58; Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001).

- John Damascene, *Dialectica*. Ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos I: Institutio elementaris. Capita philosophica*. Patristische Texte und Studien 7. Berlin and New York: Walter De Gruyter, 1969.
- , *Expositio fidei*. Ed. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos II: Expositio Fidei*. Patristische Texte und Studien 12. Berlin and New York: Walter De Gruyter, 1973. Trans. Frederic H. Chase Jr. The Fathers of the Church, vol. 37. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1858.
- Maximos the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers. The Ambigua*. Ed. Nicholas Conostas. Vol. I-II. Dumbarton Oaks Medieval Library. Cambridge Mass. and London, Harvard University Press, 2014. = Conostas 2014a and 2014b.
- Origen, *Commentarii in evangelium Joannis*. Ed. E. Preuschen. *GCS* 10 (1903), 3-480.
- Origen, *De Principiis*, vol. I-II, ed. John Behr, (Oxford Early Christian Texts; Oxford: Oxford University Press 2017.
- Plato. Ed. J. Burnet, *Platonis Opera*, vol. I-VI. Oxford, 1905 (repr. 1964). Trans. John M. Cooper and D. S. Hutchinson, *Plato Complete Works* (Hackett, 1997).
- Presocratics. Ed. H. Diels. and W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Vols. Berlin: Weidmann, 1974; repr. of 6th ed.
- Philocalia sive Ecloga de Operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno Facta (cap. 1-27)*. Ed. J. A. Robinson, *The Philocalia of Origen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1893. Trans. George Lewis, *The Philocalia of Origen. A Compilation of Selected Passages from Origen's Works made by St. Gregory of Nazianzus and St. Basil of Caesarea*. Edinburgh: T & T Clark, 1911.

#### b. Secondary sources

- Algra, K. 2006, 'The beginnings of cosmology'. In: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to early Greek philosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press), 45-65.
- Armstrong, Arthur Hilary. 1979. 'The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinus and the Cappadocians'. In: *ibid.*, *Plotinian and Christian Studies*, (Variorum Collected Studies 102; London: Variorum Reprints), 427-9.
- Baumker, C. 1963. *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie. Eine historisch - Kritische Untersuchung*. Münster: Aschrudorff Buchandlung, 1890. Repr. Frankfurt am Main.
- Bitsakis, Eytchis = Μπιτσάκης, Ευτύχης. 2011. *Η ύλη και το πνεύμα*. Αθήνα: Άγρας.
- Bostock, G. 1992. 'Origen's Philosophy of Creation'. In: R. J. Daly (ed.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium; Leuven: Leuven University Press and Uitgererij Peeters), 253-69.
- Blowers, Paul M. 2018. 'Beauty, Tragedy and New Creation: Theology and Contemplation in Cappadocian Cosmology'. *IJST* 18, 7-29.
- Castagno, Monaci A. 2000. 'Cosmo'. In: *ibid.*, *Origene Dizionario. La Cultura. Il Pensiero. Le Opere*, (Roma: Città Nuova Editrice), 92-8.
- Dionysiates, Christoforos = Διονυσιάτης, Χριστόφορος. 1998. *Θεός Λόγος και ανθρώπινος λόγος. Οι ενέργειες της ψυχής στην πατερική ανθρωπολογία*. Αγίων Όρος: Ιερά Μονή Διονυσίου.
- Edwards, M. J. 2002. *Origen against Plato*. Ashgate studies in philosophy & theology in late antiquity. Aldershot: Ashgate.
- Florovsky, George. 1962. 'The Concept of Creation in Saint Athanasius'. *Studia Patristica* 6.4, 36-57.
- Georgoulis, Konstantinos = Γεωργούλης, Κωνσταντίνος. 2008. *Ιστορία τής Ελληνικής φιλοσοφίας, πρόλογος, πίνακες και επιμέλεια εκδόσεως Δ. Ν. Σακκά, βιβλιογραφική ενημέρωση Β. Α. Κύρκου*. Αθήνα: Παπαδήμα.

- Hubler, J. N. 1995. *Creatio ex nihilo: Matter, Creation and the body in Classical and Christian Philosophy through Aquinas*. Doctoral dissertation, Pennsylvania.
- Kahn, Charles H. 1979. *The art and thought of Heraclitus: an edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lange F. A. 1925. *The History of Materialism and Criticism of its Present Importance*. Trans. E. C. Thomas. London and New York: Kegan Paul, Treuch, Trubner and Harcourt and Brace.
- Lialiou, Despo = Λιάλιου, Δέσπω. 2000. 'Θεός και κόσμος κατά τους Καππαδόκες Πατέρες'. In *ibid.*, *Ἐκκλησία, Κόσμος, Ἄνθρωπος*, (Φιλοσοφική και Θεολογική Βιβλιοθήκη 45; Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά), 43-58.
- Luyten, N. 1965. 'Matter as potency'. In: E. McMullin (ed.), *The concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press), 102-113.
- Marmodoro, Anna. 2015. 'Gregory of Nyssa on the creation of the world'. In: A. Marmodoro and B. D. Prince (eds), *Causation and Creation in Late Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press), 94-110.
- Matsoukas Nikolaos = Ματσούκας, Νικόλαος. 1989. 'Οἱ δύο "δημιουργίες" στὸ ἔργο τοῦ Γρηγορίου Νύσσης'. *Κληρονομία* 21, 177-193.
- \_\_\_\_\_, 2001. *Δογματική καὶ Συμβολική Θεολογία Γ'. Ανακεφαλαίωση καὶ Ἀγαθοτυπία. Ἐκθεση τοῦ οἰκουμενικοῦ χαρακτήρα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας*. Θεσσαλονίκη: Π. Πουρναρά.
- McMullin, E. 2003. 'Philosophy of matter'. *NCE*<sup>2</sup> 9, 339-344.
- Papavissarion, Theocharis S. = Παπαβησσαρίων, Θεοχάρης Σ. 2019. *Η περί ύλης διδασκαλία του Αγίου Ιωάννου Δαμασκηνού. Το κτισιολογικό υπόβαθρο της αντιμανιχαϊκής του θεολογίας*. [= St John Damascene's teaching on matter. The ktisiological foundation of his anti-Manichean theology]. Doctoral dissertation, National and Kapodistrian University of Athens.
- Roussos, Evangelos = Ρούσσοσ, Ευάγγελος. 2005. *Προσωκρατικοί, Ἱστορική εἰσαγωγή, κείμενο, μετάφραση, ἐρμηνευτικά σχόλια*. Vol. 1. Βιβλιοθήκη Ἀρχαίων Συγγραφέων 22. Ἀθήνα: Στιγμή.
- Schoinas, Photios = Σχοινάς, Φώτιος. 2005. 'Τὸ πρόβλημα τοῦ κακοῦ στὴν ἀρχαία ἑλληνική καὶ χριστιανική σκέψη'. *Σύναξη* 94, 74-89.
- Tollefsen, T. T. 2008. *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*. Oxford Early Christian Studies. New York: Oxford University Press.
- Tzamalikos, P. = Τζαμαλίκος, Π. 1994. 'Creation ex nihilo in Origen'. In: *Αφιέρωμα προς τιμήν του ομότιμου καθηγητή Γ. Μ. Νιτσιώτα* (Θεσσαλονίκη), 1157-208 (ανάτυπο).
- \_\_\_\_\_. 2008. *Cosmology and Ontology of Time*. Vigiliae Christianae Supplements 77. Leiden and Boston: Brill.
- Yannaras, Christos. 1991. *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*. Trans. Keith Schram. Edinburgh: T & T Clark.
- Yannaras, Christos. 2007. *Person and Eros*. Brooklin, Mass.: Holy Cross Orthodox Press.
- Zizioulas, John. 2008. *Lectures on Christian Dogmatics*. Ed. Douglas Knight. New York: T & T Clark.
- Zografidis, Georgios = Ζωγραφίδης, Γεώργιος. 1997. *Βυζαντινή φιλοσοφία τῆς εἰκόνας. Μία ἀνάγνωση τοῦ Ἰωάννη Δαμασκηνού*. Ἀθήνα: Ἑλληνικά Γράμματα.

### Θεοχάρης Σ. Παπαβησσαρίων

#### Η κοινή γραμμή και συνέχεια της πατερικής θεολογίας στο ζήτημα της σύστασης της ύλης

*Περίληψη:* Όπως έχει χαρακτηριστικά τονίσει ο π. Γεώργιος Φλορόφσκυ, η έννοια της δημιουργίας συνιστά μια τομή, μια καινοτομία στη σύνολη ιστορία της φιλοσοφίας. Πράγματι, ο όρος

δημιουργία προβάλλει κάτι ριζικά διαφορετικό σε σχέση με τις θύραθεν περί κόσμου αντιλήψεις, τόσο της αρχαίας ελληνικής κοσμολογίας όσο και των γνωστικών κοσμολογιών: την έννοια της κτίσης. Η κτίση δεν θεωρείται πλέον αιώνια αλλά έχει αρχή και τέλος. Το Α και το Ω της κτίσης θα πρέπει να αναζητηθούν στον δημιουργό της, τον Θεό Λόγο. Οι Πατέρες της Εκκλησίας, επιχειρώντας να αντικρούσουν τις παγιωμένες κοσμολογικές αντιλήψεις της αρχαιότητας, θεολόγησαν για την προέλευση και σύσταση της ύλης και απέβησαν για άλλη μια φορά άκρως ρηξικέλευθοι και πρωτότυποι. Στο παρόν άρθρο θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε την πρωτότυπη θεώρηση των Πατέρων περί ύλης και συγχρόνως να φανερώσουμε την κοινή γραμμή και συνέχεια, που παρουσιάζει η πατερική παράδοση στο ζήτημα αυτό. Έτσι, παρότι οι Καππαδόκες εμφανίζονται συχνά ως οι εισηγητές και θεμελιωτές της περί ύλης διδασκαλίας, διαπιστώνουμε ότι στοιχεία αυτής εντοπίζονται εν σπέρματι, ήδη στον Ωριγένη και στον Μ. Αθανάσιο. Εν κατακλείδι, επιχειρηματολογούμε ότι στην πατερική θεολογία υπάρχει μια ενιαία και αρραγής διδασκαλία περί ύλης, η οποία δεν διαμορφώθηκε αυτοτελώς αλλά στην πορεία, ως προς τα βασικά της σημεία, και φθάνει μέχρι τον Μάξιμο Ομολογητή και τον Ιωάννη Δαμασκηνό.

*Λέξεις κλειδιά:* ύλη, Άγιοι Πατέρες, κοσμολογία, κτίση.



**Torstein Theodor Tollefsen**

University of Oslo  
torstein.tollefsen@ifikk.uio.no

## **St Maximus the Confessor and Alexandrian Logic — some Observations**

*Seekers of gold dig up much earth and find little.* (Heraclitus, D22)

*Abstract:* In 1974 Roueché published a text composed as a collection of excerpts from lectures by the commentator David on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories*. The text has been transmitted under the following title: 'By the most blessed Maximus on the *Isagoge* of Porphyry and on the *Categories* of Aristotle.' The text or its source may be attributed to St Maximus. (See *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (2015), p. 72.) In this contribution I provide a translation of the text, with comments, and a discussion of its contents. What interests me most is that this text, if a genuine work by Maximus, connects him with the Philosophical school of Alexandria.

*Keywords:* Alexandrian school of philosophy, on definition

Students of St Maximus, like myself, often wonder about his philosophical sources. It is well known that he knew and utilized Nemesius of Emesa's *On the Nature of Man*. Conostas, in his notes to *Ambiguum* 10, identifies a lot of borrowings from this work.<sup>1</sup> However, one suspect there is more. For some reasons it seems that some of Maximus influences stem from the Neoplatonic tradition of Aristotelian commentators, mainly associated with Alexandria. I am not very optimistic about the possibility of identifying such sources with assurance, but even so I believe one may detect some (meagre?) indications that point to the Alexandrians. However, the quotation from Heraclitus above is not chosen at random.

This article is a small contribution to the larger topic of Maximus philosophical sources. Below I translate and comment on a so-called logical compendium that some hold as possibly written by Maximus. Maybe the term compendium is too pretentious since it looks more like a collection of notes of a logical nature. This text obviously has its background in writings by the late sixth century commentators Elias and David. In addition to this text and its background, I shall like to make some comments on the possible link between Maximus and the enigmatic figure of Stephanus

---

<sup>1</sup> See Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers, The Ambigua*, edited and translated by Conostas (Cambridge, Massachusetts and London, England 2014), vol. I; the notes to *Amb.Io* 10.

since he is one of the last commentators of the Alexandrian school with possible connections with Constantinople.

Mossman Roueché published in 1974 what he called a ‘logical compendium’ attributed to St Maximus the Confessor in the manuscript tradition: ‘By the same blessed Maximus on the *Isagoge* of Porphyry and on the *Categories* of Aristotle: on what definition (ὀρισμός) and what term (ὄρος) mean.’<sup>2</sup> Roueché does not think Maximus is the author:<sup>3</sup> ‘But as those [i.e. logical texts] attributed to Maximus are preserved exclusively in mss containing his genuine works, the likeliest explanation for the attribution is that they were found among his papers after his death (662 A.D.) and mistakenly transmitted in his name.’ However, Jankowiak and Booth report in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* Roosen’s verdict from the latter’s doctoral thesis. He concludes that there is a possibility that our text (the text published by Roueché) is based on a genuine work of philosophical definitions that may be attributed to Maximus.<sup>4</sup> The latter work, it seems, is based on David’s lectures probably on Porphyry’s *Isagoge* and Aristotle’s *Categories*. I shall refer to the text as *Addidamentum 34*.

This brings us to the context of the Neoplatonic school of Alexandria. Ammonius (ca. 435/45–517/26), a student of Proclus in Athens, returned to his native Alexandria around 470. He got several students after his return. Among these were Zacharias of Gaza (ca. 465/6–after 536), later bishop of Mytilene, Simplicius (ca. 480–560), and John Philoponus (ca. 490–early 570s). Ammonius was later followed by Olympiodorus (6<sup>th</sup> century, maybe 505–after 565), and he in turn may have been the teacher of Elias and David (both of the second part of the 6<sup>th</sup> century). The last one in this line of commentators that should be mentioned is Stephanus (ca. 550/5–after 619/20).

The *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG) contains Elias’ and David’s commentaries on Porphyry’s *Isagoge*.<sup>5</sup> Each commentary is prefaced by a general introduction to philosophy. According to Barnes, the *Isagoge* itself provides material for the study of the theory of predication and the construction of definitions:<sup>6</sup> ‘That is to say, Porphyry presents his essay as a preparation for the study of logic.’ What we find in the two introductions by Elias and David is therefore useful introductions to Porphyry’s introduction to the study of logic. The *Isagoge* treats the five *predicables* (or types of predicates) genus, species, difference, property, and accident (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός). It says how each of them functions and what connotations each type of predication have. This is of course basic knowledge that is useful for understanding predication and constructing definitions. However, it would additionally be useful to be taught what ‘definition’ means and from what kind of elements it should be constructed, and this kind of knowledge is a part of what is presented by Elias and David as a preamble to the lectures on the *Isagoge*.

<sup>2</sup> For the details of the manuscript, see Roueché (Wien 1974), 61–76.

<sup>3</sup> Roueché (1974), 63.

<sup>4</sup> Jankowiak and Booth (2015), 72. I have unfortunately not been able to get hold of a copy of Bram Roosen’s thesis, *Epifanovitch Revisited* (2001/3).

<sup>5</sup> CAG vol. 18.1 and 2.

<sup>6</sup> See Barnes’ introduction to his translation with substantial commentaries of Porphyry, *Introduction* (Oxford, 2008), xv.

Before we enter into the details of what definition means, we shall comment on the identities of the latter two. Scholars have believed that the two commentators are Christians because of the names that most likely suggest membership in the Alexandrian church. However, Wildberg published an article in 1990 in which he argues convincingly that the names were added to anonymous manuscripts at a later date because of some very weak indications in the texts.<sup>7</sup> The authors of the introductions were probably pagans, even if they pass under the names of Elias and David. They were given as introductory and admonishing lectures to new students in a philosophical school of Alexandria. Since the author of the text translated below knew some of this material, he may have gathered it either from lectures in Alexandria, or from these lectures in written form, or from a compendium containing late Alexandrian material that Maximus may have wrote.

Let us have a look at some interesting points in the *Additamentum* 34 translated below. I am not entering into all the details. The reader should therefore consult the many parallels identified by Roueché in the notes on the Greek text. We find among other things definitions of definition, description, descriptive definition, perfect and imperfect definition. Our text states at the beginning [1]:<sup>8</sup> ‘A definition is a concise formula that declares the nature of the subject matter, like “a human being is a rational animal, mortal, receptive of intellect and scientific knowledge” (Ὁρισμός ἐστι λόγος σύντομος δηλωτικός τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου πράγματος, οἷον ἀνθρώπως ἐστι ζῶον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν).’ The first part of this definition answers verbatim to how David defines it (11, 17-18).<sup>9</sup> David also, a few lines below, gives the same example (11, 22-23). Again, the *Additamentum* 34 ([3] and [4]) defines a description and a descriptive definition with examples in ways that repeat almost verbatim what David states (12, 24-26 and 13, 31-34). Again, David defines perfect and imperfect definition in ways that are almost verbatim repeated by the author of our text (19, 10-17, cf. [5] and [6]). Both texts also states in the same terminology that a perfect definition converts with *definiendum* while an imperfect definition does not convert. It is also interesting to see that the description of a ‘term’ is essentially the same. *Additamentum* 34 states that ([2] and [9]) ‘A term is what discloses the same [i.e. as definition] but is more generic than definition, since it also comprehends the boundary-stones in the earth (Ὁρος ἐστὶν ὁ τὸ αὐτὸ δηλῶν, καθολικώτερον δὲ ἐστὶ τοῦ ὀρισμοῦ, ὅτι καὶ ἐπὶ τῶν ἐν τῇ γῆ ὀροθεσίῳ λαμβάνεται).’ Something similar is said of definition: ‘The [term] definition is named metaphorically after boundary-stones in the earth (Εἴρεται δὲ ὀρισμός ἐκ μεταφορᾶς τῶν ἐν τῇ γῆ ὀροθεσίῳ).’ David says the same (13, 14-18), viz. that ‘term’ is more generic since it not only indicates definition but also boundary-stones (τὸ ὀροθέσιον). This mentioning of boundary-stones may seem somehow strange, but David explains the usage further (15, 12-16): ‘We should know that the word “definition” (*horismos*) is said metaphorically (λέγεται ἀπὸ μεταφορᾶς) and derives from the boundary stones

<sup>7</sup> Wildberg (1990), 33-51.

<sup>8</sup> I have divided the translation into sections in square brackets.

<sup>9</sup> All references to David are to page and line in Davidis, *Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, CAG 18.2 (Berlin, 1904).

(*horothesia*) of little farms. The ancients, because they avoided every sort of disproportion, both greed and self-denial, discovered boundary markers, so that through them they could enjoy what is theirs and keep away from what is foreign.' A definition, therefore, is a way to mark out the essential features of something and to separate it to from accidental characteristics.

*Addidamentum 34* states [2] that a term, when used in the same sense as definition, is composed of genus (as in the example above 'animal') and constitutive differences (συστατικῶν διαφορῶν, as in the example above 'rational', 'mortal', 'receptive of intellect and scientific knowledge'). David (11, 18-26) says the same. *Addidamentum 34* states that a description [3] is made up of the accidents. This is also what David says (12, 19-26).

What *Addidamentum 34* extracts from the lectures of David (or from the compendium or handbook based on these lectures) is rather elementary logical stuff that is useful for beginners when learning how to make definitions and when learning how to distinguish different methods of predication. If Maximus was the author of the logical compendium or handbook behind the *Addidamentum 34*, he knew David's introductory lectures and he probably knew the latter's lectures on Porphyry's *Isagoge* as well. The heading of the *Addidamentum 34* is strange since it does not fit the contents of the text well. We get the impression that the text is on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories*. But as we have seen, most of the material seems to be taken from David's elementary introduction to the *Isagoge* even if there are a couple of indications that the compiler knows David's introduction to the commentary on the latter text and the text itself.<sup>10</sup> However, the heading promises a lot more and I suppose one reasonable explanation is that this might be the heading of a more comprehensive compendium or handbook written by Maximus himself.

Probably the compiler of the *Addidamentum 34* has taken his notes from a more comprehensive text, called *On the Isagoge of Porphyry and on the Categories of Aristotle. What definition (ὁρισμός) and what term (ῥος) mean*, and kept its name. The original text probably carried the name of Maximus the Confessor and it is *not improbable* that he actually wrote it.

There are indications scattered around in Maximus' writings that suggest he actually knew elementary logic of the kind found in the *Isagoge* and the *Categories* and the commentaries on these works. We shall focus on one perspicuous matter: the Porphyrian tree. This idea is well known and it plays an important role in late antique and medieval philosophy. In order to understand the sense of the Porphyrian tree, one needs to understand what definition and description is and how they are constructed. One also needs to understand the meaning of the categories and of the predicables. In short, one needs the kind of knowledge that is contained in the commentaries on the *Isagoge* and the *Categories*, and in the *Addidamentum 34*.

The construction of the Porphyrian tree is associated with some lines in Porphyry's *Isagoge*:

What I mean will be clear as follows. In each type of predication there are some most general items (γενικώτατα) and again other most special items (ειδικώτατα); and there are other items between the most general and the most special. Most general is that above which

<sup>10</sup> See Roueché's references.

there will be no other superordinate genus; most special, that after which there will be no other subordinate species; and between the most general and the most special are other items which are at the same time both genera and species (but taken in relation now to one thing and now to another).

What I mean should become clear in the case of a single type of predication. Substance (οὐσία) is itself a genus. Under it is body, and under body animate body, under which is animal; under animal is rational animal, under which is man; and under man are Socrates and Plato and particular men. Of these items, substance is the most general and is only a genus, while man is the most special and is only a species. Body is a species of substance and a genus of animate body. Animate body is a species of body and a genus of animal. Again, animal is a species of animate body and a genus of rational animal. Rational animal is a species of animal and a genus of man. Man is a species of rational animal, but not a genus of particular men — only a species.<sup>11</sup>

I have quoted the passage in extension since it plays an important part in late antique logic. We get a glimpse of the role the *difference* plays in a hierarchical division of this kind: it divides the genus and constitutes the species.<sup>12</sup> We should distinguish, therefore, between difference as respectively divisive difference (διαρετική διαφορά) and constitutive difference (συστατική διαφορά). There are places in St Maximus' *Ambigua* that obviously presuppose knowledge of the Porphyrian text quoted above or a commentary on it and knowledge of the kind summed up in *Additamentum* 34. Below I quote one such paragraph from the *Ambigua* while I refer to another:

For all those things that are distinguished one from another by their particular differences (διαφοραῖς) are united by their universal and common identities, and forced together to one and the same by a certain natural generic logos (γενικῶ τινι λόγῳ φύσεως), so that the various genera (γέννη) are united one with another according to essence (οὐσίαν), and possess the one and the same and the undivided. For nothing of what is universal and containing [others] and generic can be divided into what is partial and contained and particular. For that is no longer generic that does not naturally unite what is separated, but which, participating in their separation, departs from its own singular unity. For everything generic, according to its own logos, is wholly present, indivisibly by the mode of unity, to those subordinate wholes, and the particular as a whole is considered as within the genus. The species, considered according to the genus, are released as it were from the variety caused by difference, and find identity one with another. The individuals, considered according to the species, finding agreement one with another, are in every way constituted as identical one with another, being indistinguishable from their same nature and free from any difference. Finally the accidents, brought together one with another by the subject (τὸ ὑποκείμενον) in which they inhere, possess unity, not being scattered at all by their subject.<sup>13</sup>

To complete the picture suggested in this quotation, I draw attention to a point in *Ambiguum* 10:<sup>14</sup> the text sketches a 'movement' of essence (οὐσία) as the 'most generic genus', down to 'the most specific species'.

<sup>11</sup> Barnes translation from Porphyry, *Introduction* (Oxford, 2008), 5-6, the Greek term is inserted by me; Porphyrii, *Isagoge et in Aristotelis Categoriae Commentarium*, CAG 4 (Berlin, 1887), 4.

<sup>12</sup> See the section on difference in Porphyry, *Introduction*, translated by Barnes (Oxford, 2008), 8-11.

<sup>13</sup> *Amb.Io.* 41, PG 91: 1312c-1312d; Louth's translation from *Maximus the Confessor* (London and New York, 1996), 161, slightly modified, Greek terms inserted by me.

<sup>14</sup> From *Amb.Io.* 10, PG 91: 1177b-c.

There are several interesting and important logical as well as metaphysical notions in these texts. I shall just point to one rather obvious aspect: it is a Porphyrian tree that is described here. The texts sketch a distribution of essence from the most generic genus to the most specific species with intermediate steps in between, answering precisely to what is sketched in the quotation from Porphyry above. The Maximian text shows that he employs the concept of difference in a way reminiscent of Porphyry: it functions as both constitutive and divisive. Even if the idea of the division of being is commonplace in late antique thought, the technical knowledge witnessed by Maximus here suggests acquaintance with more advanced philosophical sources. Could that source be David's commentary to the *Isagoge*? That would not be improbable. There is, however, one additional and possible source that is not improbable, viz. the commentator Stephanus, who definitely was a Christian.

What do we know of Stephanus? Several persons of this name are witnessed from the late sixth to the early seventh century. In a major article from 1989 Wolska-Conus argue that these seemingly homonymous persons probably has one and the same denotation.<sup>15</sup> William Charlton summarizes the suggestions put forward by Wolska-Conus:<sup>16</sup> Stephanus was born in Athens in 550/55 and about the age of seventeen he left for Alexandria to study philosophy under Olympiodorus' successor Elias. He moved to Constantinople after 610, maybe summoned by the emperor (Heraclius) to oversee higher education. He is the author of several works: commentaries on *de Anima* book 3, *de Interpretatione*, *Categories*, *Analytica Priora*, *de Caelo*, and Porphyry's *Isagoge*. He died before 638. Charlton comments: 'This story, though conjectural, seems to me perfectly credible.' It seems we cannot be sure about any of this, but even so the reconstruction is not beyond probability. I suppose this also means that there is some probability that St Maximus' philosophical background is to be sought in the milieu of these Alexandrian philosophers and commentators. It is also some probability that Maximus in fact wrote a logical compendium or extracted a handbook from his philosophical sources that may have passed under the title *On the Isagoge of Porphyry and on the Categories of Aristotle. What definition (ὁρισμός) and what term (ῥος) mean*.

There is an additional fact that lends probability to Maximus' acquaintance with Stephanus, since Maximus' mentor, Sophronius, as told by the latter's companion, John Moscus, went to the house of 'Stephanus the Sophist' to listen to lectures (ἵνα πράξωμεν).<sup>17</sup> They brought books with them, a fact that may be of some importance if my suggestion is not too speculative: the style of Stephanus' teaching is, as we can learn from works that pass under his name, that he first made a general, more systematic exposition, and then commented on particular sentences in the text. Books would be useful in such a setting, even if not everybody could afford to own one himself.

As I said at the beginning of this article, I do not feel very assured that I have made any definite progress when it comes to identify the authors or texts that influenced Max-

<sup>15</sup> Wolska-Conus (1989), 5-89.

<sup>16</sup> See the introduction to 'Philoponus', *On Aristotle, On the Soul 3.1-8*, translated by Charlton (London 2000), 2-4.

<sup>17</sup> John Moscus, *Pratum spirituale*, PG 87:3: 2929d-2932a.



imus philosophically. However, much of what is written above is within the limits of a reasonable evaluation of the sources. The last thing I will add to this exposition is my translation of the *Addamentum* 34. I hope it may be of some help to fellow students of St Maximus.

St Maximus the Confessor, *Addamentum* 34 (Roosen 2001/3), after the text published by Roueché (1974), 70-1, *On the Isagoge of Porphyry and Aristotle's Categories*. Translated into English by Torstein Theodor Tollefsen (2019). I thank my colleague Professor Panos Dimas and my student Panagiotis Pavlos for valuable comments and suggestions on the translation. The translation is divided into paragraphs which I hope will be useful.

**By the same most blessed Maximus  
on the *Isagoge* of Porphyry and on the *Categories* of Aristotle.  
What definition (ὁρισμός) and what term (ὄρος) mean?<sup>18</sup>**

[1] A *definition* is a concise formula that declares the nature of the subject matter, like ‘a human being is a rational animal, mortal, receptive of intellect and scientific knowledge’.

[2] A *term* is what discloses the same but is more generic than definition, since it also comprehends the boundary-stones in the earth. A term consists of genus and the constitutive differences, like ‘a human being is a rational animal, mortal, receptive of intellect and scientific knowledge’; and notice that animal is the genus and the rest are constitutive differences, and both are essential. Essential is that which as present preserves the substratum and as absent destroys it, as it is with the ‘rational’ concerning the human being and its ‘being receptive of intellect and science’: by being present it preserves and by being absent it destroys it.

[3] A *description* (Υπογραφή) is made of the accidents, like ‘a human being is walking upright, having flat nails, is able to laugh’; these are accidents. The accidental is that which neither when present preserves nor when absent destroys, precisely as the white that neither when present preserves nor when absent destroys a human being.

[4] A *descriptive definition* (Υπογραφικός ὁρισμός) is made of both essential and accidental utterances, because we say: ‘a human being is a rational animal, mortal, receptive of intellect and science, walking upright, having flat nails, is able to laugh’.

[5] A *perfect definition* is one that converts with what is being defined (τὸ ὁριστόν, *definiendum*), like ‘what is a human being?’ [Answer:] ‘Rational animal, mortal, receptive of intellect and scientific knowledge’ converts with human being.<sup>19</sup>

[6] An *imperfect definition* is one that does not convert with what is being defined (τὸ ὁριστόν, *definiendum*), like human being does not convert with ‘rational animal, mortal, receptive of intellect and scientific knowledge, knowing letters’. For not all humans know letters.

[7] A definition is a concise formula showing the nature of the subject matter. A definition differs from a term because the definition shows only the essence of the subject

<sup>18</sup> The term *horos* may be translated as limit, measure, rule, term, definition, and boundary. Since we also have the word *horismos*, which should be translated definition, we may translate *horos* as term here.

<sup>19</sup> Roueché seems to indicate a lacuna in the text here: ...νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικὸν [...] ἄνθρωπος.

matter, while the term shows not only this but also the limitations and the limit.<sup>20</sup> For the surface is the limit of the solids and the lines [are the limit] of the surface and the points [are the limit] of these [lines].

[8] A definition differs from a descriptive definition because the definition is taken from those [things] that subsist essentially, a descriptive definition is taken both from the essentials and from the concomitant features, like ‘a human being is a rational animal, mortal, receptive of intellect and scientific knowledge, able to laugh’.

[9] The [term] definition is named metaphorically after boundary-stones in the earth. The strength (ἀρετή) of a definition is to convert with what is being defined (τὸ ὀριστόν, *definiendum*) while its deficiency (κακία) is to leave out or to add [something superfluous]. The deficiency is known reciprocally since where it adds words it leaves out things and where it leaves out words it adds things, like ‘human being is a rational animal, mortal, receptive of intellect and scientific knowledge, physician’. See that by adding these words I leave out the thing, for I do not define all humans since not every human being is a physician. And if leaving out words I say ‘mortal animal’, I add things since I comprise in the definition irrational beings, because irrational beings are mortal animals too.

[10] And the definition is taken from the subject matter, from the end, from both together. While the subject matter is that which [the craft] acts on, the end, on the other hand, is that which one aims at and prefers to accomplish.<sup>21</sup> That which converts with what is being defined (τὸ ὀριστόν, *definiendum*) is a perfect definition, [but] that which does not convert is imperfect.

[11] Among things there are those that are said while they *are not*, like goat-stag and meaninglessness, and those that *are* but are not said, like those hidden in the depth, and there are others that are said and *are*, like God, angel, human being, horse, cow; and when it comes to philosophy it is both said and *is* and it has its existence in the first [things].

[12] For each item taken to investigation there are four things one needs to examine: whether it is, what it is, of what kind it is, and why it is. And we seek for whether it is so that, if a thing is, we may make a formula of something existing; and if it is not, then [we make a formula] of something not existing; for many [things] are not, but are said only, as the goat-stag and the like. We seek for what it is among those things that have their existence acknowledged, for instance what is that which is standing far from us, and we say animal or tree. We seek for what kind it is through the differences, like for instance of what kind is the animal standing before us, and we say human being, horse, cow. We seek why it is since none of beings is in vain, like for instance Why is the house? For the dwelling of human beings. Why is the bed? For the rest of human beings.

## Bibliography

Jankowiak, Marek and Booth, Phil, ‘A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor’ in *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* (Oxford, 2015), 19-83.

<sup>20</sup> So the term *horos* has more than one sense, as we saw above.

<sup>21</sup> This sentence is rather cryptic as it stands, but compared with David’s *Prolegomena* (CAG 18.2 (1904), page 16) it gives sense if the term craft is taken as the subject of ‘acts’.

- Maximos the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers, The Ambigua*, edited and translated by Nicholas Constas (Cambridge, Massachusetts and London, England 2014), vol. I. *Maximus the Confessor*, translated by Andrew Louth (London and New York, 1996).
- Roueché, Mossman, 'Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century', in *Jahrbuch der österreichischen byzantinistik*, 23. Band (Wien, 1974), 61-76.
- Philoponus, *On Aristotle, On the Soul 3.1-8*, translated by William Charlton (London 2000).
- Porphry, *Introduction*, Translated with an Introduction and Commentary by Jonathan Barnes (Oxford, 2008).
- Wildberg, Christian, 'Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David, and Elias', in *Hermathena* cxlix (1990), 33-51.
- Wolska-Conus, Wanda, 'Stephanos d'Athènes et Stephanos d'Alexandrie: Essai d'identification et de biographie', *Revue des études byzantines*, tome 47, 1989, 5-89.

### Торстејн Теодор Толефсен

#### Свети Максим Исповедник и александријска логика – неколико запажања

*Сажетак:* Године 1974. Roueché је објавио текст састављен од колекције исечака са предавања коментатора Давида на Порфиријеве *Исајоје* и Аристотелове *Катјеторије*. Текст је трансмитован под следећим насловом: „Најблаженијег Максима на Порфиријеве *Исајоје* и Аристотелове *Катјеторије*“. Сам текст или пак његов изворник може се приписати Светом Максиму. (Види: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor* [2015], стр. 72.) У овом прилогу дајем енглески превод тог текста, заједно са коментарима и дискусијом о његовом садржају. Оно што ме највише заокупља у овом раду јесте то што овај текст, уколико је заиста изворно његов, Максима повезује са философском школом у Александрији.

*Кључне речи:* Александријска школа философије, Максим Исповедник, о одређењу

**Dionysios Skliris**

National and Capodistrian University of Athens  
dionysios.skliris@gmail.com

## **The importance of the Virgin Birth of Christ according to Saint Maximus the Confessor**

*Summary:* The article examines one of the most important titles of the Theotokos, namely that of “parthenometor” (virgin mother) in view of the original theology of Saint Maximus the Confessor (c. 580-662). It observes the theological significance attributed to both the virginity and the motherhood of the Theotokos through an analysis of Saint Maximus’ theory of gender and sexuality as well as the soteriological meaning of the virgin birth. The latter is linked to the view that the eschatological humanity is characterized by a full catholicity which is still not the case inside History. By catholicity I mean the lack of fragmentation and division which entails that the universal nature is present in each person. The virgin birth of Christ is considered as a historical foretaste of such an eschatological mode of existence.

*Keywords:* Maximus the Confessor, Theotokos, Mariology, eschatology, catholicity, gender, gender studies, Christology

In this paper I will try to examine one of the most important titles of the Theotokos, namely that of “parthenometor” (virgin mother) in view of the original theology of Saint Maximus the Confessor (c. 580-662). I will observe the theological significance attributed to both the virginity and the motherhood of the Theotokos through an analysis of Saint Maximus’ theory of gender and sexuality as well as the soteriological meaning of the virgin birth<sup>1</sup>. The latter is linked to the view that the eschatological humanity is characterized by a full catholicity which is still not the case inside History. By catholicity I mean the lack of fragmentation and division which entails that the

---

**1** For a more extended examination of Saint Maximus’ theory of sexuality and gender see: Dionysios Skliris, ‘The ontology of mode in the thought of Maximus the Confessor and its consequences for a theory of gender’, in *Mustard Seeds in the Public Square: Between and Beyond Theology, Philosophy, and Society*, ed. Sotiris Mitralaxis (Wilmington, Delaware: Vernon Press, 2017), 39-60. Maximus’ theory of sexuality and gender is also discussed in the following works: Adam G. Cooper, *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified* (Oxford: Oxford University Press, 2005); Cameron Elliot Partridge, ‘Transfiguring Sexual Difference in Maximus the Confessor’ (PhD diss., Harvard Divinity School, 2008); Doru Costache, ‘Living above Gender: Insights from Saint Maximus the Confessor’, *Journal of Early Christian Studies* 21 (2013); ‘Gender, Marriage, and Holiness in Amb. Io. 10 and 41’, in *Men and Women in the Early Christian Centuries*, ed. Wendy Mayer and Ian J. Elmer, *Early Christian Studies* 18 (Strathfield: St Pauls Publications, 2014), 351–71.

universal nature is present in each person. The virgin birth of Christ is considered as a historical foretaste of such an eschatological mode of existence.

Saint Maximus the Confessor has a very peculiar view on gender and sexuality. It could be summed up in the position that both the sexual reproduction and the genders do not belong to the *logos* of human nature, *i.e.* to the rational principle which constitutes humanity and points it to its eschatological state. This position is repeated in many passages.<sup>2</sup> It is of course to be noted that the issue of genders is not the same as that of sexual reproduction. For the latter Saint Maximus gives a multitude of reasons why he excludes it from the *logos* of humanity:

(i) Saint Maximus thinks that sexual reproduction constitutes a regression to animality. It is important to make a distinction here: Maximus does not think that sexual reproduction is something unnatural which was introduced by man in an original way after the Fall. He rather considers it as something contrary to the *logos* (ἄλογον). In other words, even if the sexual reproduction does have a natural character for animals, man had received the vocation to transcend it.<sup>3</sup> The fact that he did not overcome it meant a regression to the level of the irrational animal as well as a subordination (ὑπαγωγή)<sup>4</sup> to the animal elements which he should have assumed in a direction of self-transcendence.<sup>5</sup>

(ii) Besides, in *Ambigua PG* 91, 1276B, sexual reproduction is linked to “succession,” that is with the substitution of hypostases by other hypostases. But this entails a certain vicious circle where man strives in vain to overcome death through the sexual reproduction which only perpetuates mortality.

(iii) In a similar way, there is a vicious circle between pleasure and pain (ἡδονή-ὀδύνη cf. *Thal.* 21<sup>6</sup> and 61<sup>7</sup>). The two vicious circles are usually linked in that pleasure precedes birth and is thus considered as constitutive of man’s fallen condition. Pleasure means a demand for absolute existential independence of which pain seems to be the inherent limit. The vicious circle consists in man’s vain effort to avoid pain through greater pleasure, not realizing that as a matter of fact pain is the interior limit of pleasure. In this fallen way, man perpetuates pain through pleasure in the same way that he perpetuates death through sexual reproduction (γέννησις).

<sup>2</sup> Cf. Maximus the Confessor, *Amb.Io. PG* 91, 1305C: “τὴν μηδαμῶς ἡρτημένην δηλαδὴ κατὰ τὸν προηγούμενον λόγον τῆς περὶ τὴν γένεσιν τοῦ ἀνθρώπου θείας προθέσεως κατὰ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρσεν ἰδιότητα.» Later in 1316A-1321B, he considers sexual reproduction as something exterior to the *logos* of nature through the use of expressions like “ἐπίρρυτος τῆς σποράς τρόπος” and “ἐπίσακτος γέννησις,” which are opposed to the *logos* of becoming (“λόγος τῆς γενέσεως”). See also 1341BC. Besides, in a slightly different context, in *Op.Th.Pol. PG* 91, 240C, sexual reproduction is considered as a mode of birth which is introduced to nature a posteriori (“ἐπίσακθεις τῇ φύσει τῆς γεννήσεως τρόπος”) in contradistinction to the ineffable *logos* of the birth of Christ (“ἄρρητος τῆς γεννήσεως λόγος”). The same expression (“ἐπίσακθεις τῆς φύσεως τρόπος”) also appears in *Op.Th.Pol. PG* 91, 61B.

<sup>3</sup> In *Amb.Io. PG* 91,1320D, man’s mode of birth (γέννησις) is “post-lapsarian” and it is compared even to the mode of reproduction of plants, for example to herbs which are reproduced by seed.

<sup>4</sup> This is a frequent Maximian term, cf. for example *Amb.Io. PG* 91,1305D.

<sup>5</sup> Cf. *Amb.Io. PG* 91,1276B: “ἡ ἀμαρτία διὰ τῆς παρακοῆς τὴν αὐτὴν τοῖς ἀλόγοις ζώοις τοὺς ἀνθρώπους ἔχειν τῆς ἐξ ἀλλήλων διαδοχῆς ἰδιότητα κατεδίκασε.”

<sup>6</sup> *Q.Thal.*, CCSG 7,127-133 *PG* 90,312B-316D.

<sup>7</sup> *Q.Thal.*, CCSG 22,85-91,108 *PG* 90,628A-632A.

A further question that arises is whether genders in themselves are also not part of the *logos* of humanity. This question is not redundant, since one could arguably conceive of a distinction between on the one hand the genders which are part of human *logos*, and, on the other, the actual sexual reproduction which is not a part of this *logos*. However, Maximus the Confessor is quite explicit that the genders as well, namely the male and the female (ἄρρεν, θήλυ) are not part of the *logos*, since they constitute a division. This is mainly observed in a schema of five divisions which are eventually overcome by Christ, whereas Adam had previously failed to achieve this transcendence. The five divisions are in descending order (i) the one between the uncreated and the created, (ii) the intelligible and the sensible realm, (iii) heaven and earth, (iv) Paradise and the inhabited part of the earth, and (v) male and female. In the ascending order of man who is called to transcend these divisions the order would of course be the inverse. In this schema the division of genders is presented as the opposite of the *logos*. Whereas the *logos* unites the divided realities and refers them to a wider catholicity, the distinction between the genders is considered as a division in the heart of human existence. It is that contrary to the *logos* in the sense that it constitutes a division against the unitary movement that the *logos* inaugurates. Of course, it is to be noted that certain of the divisions of the fivefold schema, like the one between the intelligible and the sensible realm, or, even more, between the created and the uncreated, constitute natural distinctions which are saved in Christ according to the Chalcedonian dogma. In a similar way, it would be possible to conceive of the genders surviving as mere distinctions, in spite of the overcoming of their divisive character in Christ. Nevertheless, Maximus states emphatically that it is the difference of genders in itself which is in no way founded (“μηδαμῶς ἡρτημένη”<sup>8</sup>) on the *logos* of nature. Man is thus called to “shake it off” of his nature as a mode of division (τρόπος τῆς διαίρέσεως<sup>9</sup>). In the whole passage *Amb. Io. PG* 91,1304D-1312A Maximus is very resolute in his affirmation that the distinction of the genders is not a *logos*, but a *tropos*, rather in the sense of a historical mode of “parhypostasis,” i.e. of a mode which claims a parasitical sort of existence drawing its vitality from the *logos*.

The thematization of the difference between the two genders in terms of *logos* and *tropos* becomes explicit in *Amb. Io. PG* 91,1309A, where Maximus writes that Christ becomes a perfect man without being in need of the sequence of sexual reproduction, thus showing that there could be another mode of multiplication of human beings, had there been no Fall.<sup>10</sup> The *logos* as a divine will thus refers to the multiplicity of the human hypostases and their increase, whereas the sexual reproduction is only a particular mode

8 *Amb. Io. PG* 91, 1305C.

9 *Amb. Io. PG* 91,1309D-1312A.

10 *Amb. Io. PG* 91,1309A: “γίνεται τέλειος ἄνθρωπος [...] τῆς κατὰ φύσιν ἀκολουθίας γαμικῆς οὐδόλως εἰς τοῦτο προσδεηθείς, ὁμοῦ τε καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ δεικνύς, ὡς οἶμαι, τυχὸν ὡς ἦν καὶ ἄλλος τρόπος τῆς εἰς πλῆθος τῶν ἀνθρώπων αὐξήσεως προεγνωσμένος Θεῶ, εἰ τὴν ἐντολὴν ὁ πρῶτος ἐφύλαξεν ἄνθρωπος καὶ πρὸς κτηνωδὴν ἑαυτὸν τῷ κατὰ παράχρησιν τρόπῳ τῶν οἰκείων δυνάμεων μὴ κατέβαλε, καὶ τὴν κατὰ τὸ ἄρρεν καὶ θήλυ διαφορὰν τε καὶ διαίρεσιν τῆς φύσεως ἐξωθοῦμενος, ἧς πρὸς τὸ γενέσθαι, καθάπερ ἔφην, ἄνθρωπος, οὐδόλως προσδεηθήθῃ, ὧν δὲ ἄνευ εἶναι τυχὸν ἐστὶ δυνατὸν. Ταῦτα εἰς τὸ διηνεκὲς παραμεῖναι οὐκ ἀνάγκη. Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ, φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος, οὔτε ἄρρεν οὔτε θήλυ (Gal. 3:28).”



in view of that goal, that is a mode which is due to the bad use of man's natural capacities. And since these modes are contingent, Maximus envisages other possible modes for the multiplication of human hypostases, if the Fall had not taken place. This mode is termed "*divine and spiritual growth into a multitude*" ("*θεία καὶ πνευματικὴ εἰς πλῆθος αὐξήσις*").<sup>11</sup> According to a common Maximian methodology we can understand what Adam failed to do by comparing it with what Christ had eventually achieved. And what Christ does is, in a Maximian terminology, to save the *logos* of nature but through another mode. The *logos* is the genesis, i.e. the coming into existence of the psycho-corporeal ensemble;<sup>12</sup> the new Christological mode is a mode which assumes certain aspects of Adam's fallen mode of reproduction, namely the gestation and the parturition, but does not include others like the pleasure and the corruption. According to the Maximian schema, Christ has assumed the "γέννησις," i.e. birth through labor, in order to save the "γένεσις" (1317B), i.e. the coming into being of a unitary and coherent psycho-corporeal being. This schema is a parallel of the corresponding schema that Christ had assumed the pain and the death of the Cross, in order to save life. We could arguably understand Maximus' rationale if we changed the phrase of the Orthodox troparion of the Resurrection "trampling death by death" into "trampling birth by birth." In other words, He received elements of the fallen mode of reproduction, such as the gestation and the parturition, but only in order to remove from the inside its sinful character residing in the vicious circle between pleasure and pain as well as between birth and death (1317B). For this the contribution of the Theotokos was indispensable.

In *Amb.Io.* 1317D-1320B, Maximus proceeds to a more cataphatic theology of mode by distinguishing between the "previous *logos* of the genesis of man" and the "*tropos* of birth" of Christ "*according to pedagogical dispensation because of sin.*" The genesis refers to the initial plan of God's good will for the Incarnation of the Logos through the reception of the psycho-corporeal ensemble. As such it constitutes a *logos* of the good will of God. The genesis (γέννησις, with double "n") refers to the mode of dispensation (τρόπος τῆς οἰκονομίας), that is to a modification of the divine plan due to the Fall, by which God did not abandon man but found a new pedagogical mode (τρόπος παιδαγωγίας), teaching him how to utilize pain and death. This pedagogical mode comprises on the one hand the pain and the death of the Cross, and, on the other, birth<sup>13</sup> through the gestation and parturition of Virgin Mary. The latter are the results of the divine-human dialogue, in which God did not assume sin, but certain results of the sin, in order to save man from the interior of his condition.

To recapitulate, one can distinguish between four dimensions: (i) The *logos* of the genesis (*λόγος γενέσεως*), which refers to the simultaneous coming of the soul and the body into being. (ii) This *logos* might receive different modes, like in the examples of Adam, Eve and Seth, which are inspired by the Bible. When Maximus speaks about genesis after the Fall, he is rather referring to the "conception" which in the fallen man is linked to pleasure, whereas in the case of the Virgin Mary it denotes a new and para-

<sup>11</sup> *Amb.Io.* PG 91,1341C.

<sup>12</sup> The whole problematic is developed in *Amb.Io.*, PG 91,1316-1349.

<sup>13</sup> See 1320D-1321A.

doxical mode of conception without corruption. (iii) The genesis (with a double “n”) comprises gestation and parturition and could be considered as a mode of the genesis. (iv) But the genesis itself can receive different modes. In Christ there is a new mode of genesis without corruption.

The comprehension of these complex relations can help us raise some apparent contradictions of the Maximian text, such as between *Amb.Io.* 1340B-C and 1341C. In the first, Maximus criticizes harshly those who depreciate “marriage” (the term “gamos” can signify both the marital institution and sexual intercourse), considering them as blasphemous against God. But later on (1341C) he repeats his firm conviction that sexual reproduction is not primordial. Maximus seems to imply that the fact that sexual intercourse and hence the institution of marriage are introduced *a posteriori* should not lead us into a depreciation of “genesis,” i.e. of the simultaneous coming into being of the human soul and body. Such a depreciation would entail a blasphemous moralism that would smack of Manicheism. According to the general Maximian schema, the mode, i.e. the “gamos” (=marriage, sexual intercourse) and the “genesis” (birth) do not annul the *logos*, i.e. the “genesis” (=the coming into being of the psycho-corporeal ensemble). Besides, Saint Maximus’ general stance consists in considering sexual reproduction as a historical mode. This does not however entail a depreciation of sexual intercourse since the latter is also a “νόμος γενέσεως,” that is a law or, more likely, a habit according to which the hypostases are multiplied inside History. The latter is also considered as an institution promulgated by God even if it is more a “*will according to dispensation*” (θέλημα κατ’ οἰκονομίαν) and not an initial good will (θέλημα κατ’ εὐδοκίαν).

In the thought of Saint Maximus the Confessor both the genders and the actual sexual reproduction constitute a mode. The Virgin birth of Christ liberates man from the mode of division<sup>14</sup> and elevates him in the unity of his *logos* according to the Paulinian diction: “*there is neither male nor female, for you are all one in Christ Jesus*” (Gal. 3:28). This is the first stage in the series of divisions which include the ones between paradise and the inhabited world, heaven and earth, the intelligible and the sensible realm, and, finally, the created and the uncreated. The dogmatic issue of the virgin birth of Christ by the Theotokos must be examined in the context of the transcendence of every division, including egoism (φιλαυτία) and death, in order to manifest the unity of the *logos*. This ontological achievement is transmitted to the faithful through baptism. Baptism is for the faithful the equal of the Virgin birth for Christ, that is a new mode of birth. The characteristics of this new mode of birth are developed in *Amb.Io. PG* 91,1345C-1349A and in *Thal.* 61.<sup>15</sup> Baptism is defined as a “birth in a spiritual adoption,”<sup>16</sup> which is undergone by Christ before its transmission to the faithful. This new birth annuls the corporeal birth (“*εἰς ἀθέτησιν τῆς ἐκ σωμαίων γεννήσεως*”).<sup>17</sup> There is thus a radical opposition between the new birth of baptism and the biological one, as we also witness in *Thal.* 61,<sup>18</sup> where Maximus makes a contrast between, on the one hand, the

<sup>14</sup> *Amb.Io. PG* 91,1309D-1312A.

<sup>15</sup> *CCSG* 22, 97,216-99,260; *PG* 90,636B-637A.

<sup>16</sup> *Amb.Io. PG* 91, 1348B.

<sup>17</sup> *Amb.Io. PG* 91, 1348B.

<sup>18</sup> *CCSG* 22,97,216-99,244; *PG* 90,636BD.

new birth and the mystical adoption of the New Adam, and, on the other, the law of becoming introduced by the old Adam. Maximus remarks that the baptism utilizes death as it was assumed by Christ in the sense of a mortification of sin. Baptism turns thus against the previous mode of birth in order to annul its sinful character. This dialectic between History and the eschaton is fundamental for comprehending the Maximian distinction between the *logos* and the *tropos*. One could arguably say that eschatology is the criterion for distinguishing *logos* from *tropos*. Whatever survives in eschatology belongs to the *logos* of humanity. Whatever does not survive, as is the case with sexual reproduction and the genders, in one of their senses, is a mode relative to man's historical itinerary. In eschatology there is also a mode which modifies human nature, but this is the supernatural mode of the new birth of Christ.

In conclusion, for Saint Maximus the Confessor the participation of the Theotokos in the divine plan of salvation was of the utmost importance. One can say that in the Theotokos we can find full human catholicity for the first time thus prefiguring the eschatological state of existence.

## Bibliography

### Sources

- Maximus the Confessor. *Ambigua ad Iohannem* [Amb.Io.]. Edited by François Combefis. *Patrologia Graeca* 91:1061–1424.
- . *Opuscula theologica et polemica* [Op.Th.Pol.]. Edited by François Combefis. *Patrologia Graeca* 91:9–286.
- . *Quaestiones ad Thalassium* [Q.Thal.]. Edited by Carl Laga and Carlos Steel. *CCSG* 7:3–539; 22:3–325.

### Secondary Bibliography

- Bathrellos, Demetrios, *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Casey, Damien, “Maximus and Irigaray: Metaphysics and Difference”, in *Prayer and Spirituality in the Early Church* 4, *Liturgy and Life*, ed. by Wendy Mayer, Pauline Allen and Lawrence Cross, Sydney: St Paul's Publications, 2006, 189–198.
- Cooper, Adam, *The Body in St Maximus the Confessor: Holy Flesh, Wholly Deified*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Costache, Doru, “Living above Gender: Insights from Saint Maximus the Confessor”, *Journal of Early Christian Studies* 21/2 (2013), 261–290.
- . “Gender, Marriage, and Holiness in Amb. Io. 10 and 41,” in *Men and Women in the Early Christian Centuries*, ed. Wendy Mayer and Ian J. Elmer, *Early Christian Studies* 18, Strathfield: St Pauls Publications, 2014, 351–71.
- Harrison, Verna, “Women in the *Philokalia*?”, in *The Philocalia. A Classic Text of Orthodox Spirituality*, eds. Brock Bingaman and Bradley Nassif (Oxford and New York: Oxford University Press, 2012), 252–261.
- Milkov, Kostake, “Maximus and the healing of the sexual division of creation”, in *Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St Maximus the Confessor. Belgrade, October 18–21, 2012*, ed. Maxim Vasiljević, Alhambra, California and Belgrade: Sebastian Press, 2013, 427–436.

- Partridge, Cameron, *Transfiguring Sexual Difference in Maximus the Confessor*, PhD Thesis, Harvard University, 2008.
- Sherwood, Polycarp, *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism*, Rome: Pontificium Institutum S. Anselmi "Orbis Catholicus", 1955.
- Skloris, Dionysios, "The ontology of mode in the thought of Maximus the Confessor and its consequences for a theory of gender", in *Mustard Seeds in the Public Square: Between and Beyond Theology, Philosophy, and Society*, ed. Sotiris Mitralaxis Wilmington, Delaware: Vernon Press, 2017, 39-60.
- Zizioulas, John D., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, London: Darton, Longman and Todd, 1985.
- Zizioulas, John D., *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, London and New York: T&T Clark, 2006.

### Дионисије Склирис

#### Значај девственог рођења Христа по Светом Максиму Исповеднику

*Сажетак:* У тексту се испитује једно од најзначајнијих имена дозначених Богородици: наиме, „parthenometor“ (девствена мајка) у виђењу оригиналне теологије Светог Максима Исповедника (с. 580-662). Разматра се теолошки значај приписан како девствености тако и мајчинству Богородице кроз анализу Максимове теорије рода и сексуалности, као и кроз сотириолошко значење девственог рођења. Последње је повезано са гледиштем да есхатолошки схваћену људску природу одликује пуна „католичност“ која још није присутна у домену историјског збитија. Под појмом „католичност“ мислим на изостанак фрагментације и поделе који подразумева да је универзална природа присутна у свакој личности. Девствено рођење Христа узима се као историјски предокушај таквог есхатолошког начина постојања.

*Кључне речи:* Максим Исповедник, Богородица, мариологија, есхатологија, католичност, род, родне студије, хринологија

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѐρια у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 312–335.

---

### Микоња Кнежевић

Универзитет у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици  
Катедра за филозофију  
mikonja.knezevic@pr.ac.rs

## **Oratio 42, 15 Григорија Назијанзина у рецепцији Григорија Паламе**

*Сажетак:* У тексту се испитује Паламино тумачење програмског изложења вјере које Григорије Назијанзин даје у својој „опроштајној бесједи“, састављеној приликом његовог повлачења са епископског трона у Цариграду. То тумачење предочено је спрам ширег контекста Назијанзинових теолошких разматрања, гдје се показује преплитање „тријадолошког“ и „икономијског“ дискурса о Богу, а изворно је уклопљено у Паламин пројекат а) полемике против *filioque*, б) доказивања разликовања „суштаства“ и „енергија“ у Богу. Кључ за Паламино читање мјеста о којем је ријеч налази се у наглашавању „монархије Оца“ и у формули „од Оца кроз Сина у Светом Духу“.

*Кључне ријечи:* Григорије Палама, Григорије Назијанзин, Света Тројица, суштаство, енергије, ипостасна својства, природна својства, монархија, тријадологија, икономија.

### Увод

Питање утицаја кападокијских отаца на теолошку мисао Григорија Паламе није, осим у неколико наврата, заокупљало нарочиту пажњу истраживача. У појединим је студијама указивано на неке начелне тачке дотицаја (Nabra 1957–1958; Damian 1996–1997), док се у извјесним случајевима, не без претходне идеолошке агенде, настојало показати како између њих постоји „темељно неслагање“ (Houdret 1974). У анализама о којима је реч фокус је стављан искључиво на могућност утемељења Паламиног разликовања „суштаства“ и „енергија“ у текстовима Кападокијаца, при чему је питање Паламине зависности конкретно од Григорија Назијанзина махом стављано на споредни колосјек (Torrance 2009: 58).<sup>1</sup> Међутим, дуг „бранитеља исихаста“ једном од тројице „богослова“ Православне цркве, којег он већ у свом првом спису догматске природе означава као „највишег у теологији“ (ὁ θεο-

---

<sup>1</sup> Ово важи чак и за уопштене прегледе везане за присуство Григорија Назијанзина у византијској теолошкој мисли. Тако, рецимо, Louth 2012: 259, 263, говори о „дугој сјенци коју је у историји византијске теологије бацио Григорије Богослов“; међутим, премда испитује његов утицај на Максима Исповједника, Фотија, Псела и византијску литургијску свијест, Лаут чак ни не спомиње присуство Назијанзинових идеја у дјелима Григорија Паламе.

λογικώτατος Γρηγόριος),<sup>2</sup> много је већи него што се обично мисли – у првом реду, у домену тријадологије (Кнежевић 2021), али и у погледу фамозног разликовања суштства и енергија у Богу (Torrance 2009: 58–64).

Питање рецепције Григорија Назијанзина у списима Григорија Паламе завређује много већу пажњу и зацијело спада у *desiderata* када је ријеч о паламитској учености. Један од аспеката те рецепције – онај који се тиче Назијанзиновог одређења Сина као „начела из начела“ (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή) – адресовао сам на другом мјесту, гдје сам показао како Палама тај *dictum* тумачи саобразно његовом контексту, односно из визуре Назијанзинових „икономијских“ разматрања (Кнежевић 2021: 106–111). Тада сам најавио да ћу односну анализу допунити Паламитним опсервацијама поводом једног другог мјеста, на којем Кападокијац Сина једнако одређује као „начело“ (ἀρχή) – али сада у стриктно тријадолошком оквиру. Мјесто о којем је ријеч налази се у *Oratio 42*, бесједи коју је Назијанзин срочио приликом повлачења са своје епископске катедре у Цариграду. У тренутку повлачења мог професора Богољуба Шијаковића са његове професорске катедре, из које сам примио прва сазнања о важности „релационе онтологије“ кападокијских отаца унутар специфично философског дискурса, налазим за сходно да приложим један текст посвећен управо тој теми – као неку врсту (уз)дар(ј)а за његов 65. рођендан.

### „Пред лицем Другог“: *Oratio 42* Григорија Назијанзина

Назијанзин је своју *Oratio 42* у њеним основним обрисима саставио јуна 381. у Цариграду,<sup>3</sup> граду за који каже да је „око васељене, тврђава земље и мора, свеза области Истока и Запада, у који се из сваког правца стичу и из којег се шире, као из неког заједничког трговалишта, све крајности вјере“.<sup>4</sup> Њен опроштајни карактер (λόγος συντακτήριος), здружен силом прилика са својеврсном „апологијом“ (λόγος ἀπολογητικός), учинили су да она буде прожета различитим темама: подсјећањем на вријеме када је Назијанзинова (сада већ бројна) паства била мала и неорганизована, потом, указивањем на борбу са његовим опонентима, одбраном од оптужби за неспособност у пастирском служењу, указивањем на његов учинак везан за стање црквеног живота, на одговорност епископа у вријеме турбулентне теолошке распре, на тренутно стање у коме се он лично налази, итд. (Beeley 2008: 55–58) Несумњиво, ријеч је о „једној од Григоријевих најелоквентнијих и најдирљивијих рефлексивних о сопственој каријери и осјећају призива“ (Daley 2006: 139), то јест о реторски изванредно компонованој бесједи која открива „згуснуто прожимање теологије, политике и администрације које је било карактеристично за нову

2 Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 11, Syggrammata I [1988], 38.6.

3 Иако добар број рукописа наглашава да је ова бесједа „изговорена у присуству 150 епископа“, то јест на засједању Сабора у Цариграду јуна 381, мало је вјероватно да је њена првобитна форма одговарала оној коју познајемо данас. Жан Бернарди је, тако, показао да је *Oratio 42* ако не састављена, оно макар темељно прерађена тек након Назијанзиновог повратка у Кападокију и његовог званичног повлачења, јула 381. Види: Bernardi 1992: 7–17. Уп. такође: Daley 2006: 236, фн. 580.

4 Gregorii Theologi, *Oratio 42*, 10, Discours 42–43 [1992], 72.8–12: «τῆς οἰκουμένης ὀφθαλμόν, γῆς καὶ θαλάσσης ὅτι κράτιστον, ἐφ᾽ ἃς καὶ ἐσπερίου λήξεως οἶον σύνδεσμον, εἰς ἣν τὰ πανταχόθεν ἄκρα συντρέχει καὶ ὅθεν ἄρχεται ὡς ἀπὸ ἐμπορίου κοινοῦ τῆς πίστεως [...]».



елиту християнизованог Римског царства“ (Elm 2000: 412, 419). Прије него што ће се опростити од оних са којима се нашао на заједничком животном путу, као и многих других који су ту били присутни, Назијанзин, тријумфално најављујући рехабилитацију никејске заједнице у престоници, излаже нека основна начела вјере, начела која је добрим дијелом он сам артикулисао. У за нашу тему кључном 15. параграфу он каже сљедеће:

Беспочелно и начело и оно са начелом један су Бог. Нити је беспочелног беспочелност [његова] природа или нерођеност: јер ниједна природа се не састоји у ономе што није, него у ономе што јесте. Тврдња онога што јесте не састоји се у негацији онога што оно није. Нити је пак начело раздвојено од беспочелног тиме што је начело: њему природа није начелност, као што ни ономе није беспочелност; јер ова нијесу природе, него оно што је око природе. А оно што је са беспочелним и начелом није нешто друго него што су они. Име беспочелног је Отац, име начела је Син, име оног што је са начелом јесте Свети Дух. Природа тројици је једна: Бог. Јединство је Отац, из којег јесу и ка којем се узводе њему сљедујући, не тако да су смијешани, него као саимани, будући ни временом раздијељени, нити вољом нити силом. А ова на̄с чине многим, свакога против себе и против другог побуњујући. Онима пак којима је природа проста а биће једно, њима је и једност по превасходству.<sup>5</sup>

Ово је, дакле, једини стриктно догматски одељак<sup>6</sup> ове махом меланхолично интониране бесједе.<sup>7</sup> Но, у њему се, на сажет и језгровит начин, даје рекапитулација Назијанзинових кључних тријадолошких постулата. Оно што одмах пада у очи јесте да Назијанзин – као што то уосталом чини на неколико мјеста у својим списима<sup>8</sup> – прави разлику између „природе“ (φύσις) и „онога што је око природе“ (περὶ γὰρ τὴν φύσιν), то јест „суштаства“ и „својстава“. Том приликом Кападокијац даје један аргумент који би могао бити аристотеловског поријекла: наиме, „природу“ или „суштаство“ нужно прати „одређење“ (ὄρισμός), које утврђује шта је нека ствар „по себи“ (καθ' ἑαυτό) односно шта нека ствар „као таква“ (ὅπερ) је-

5 Gregorii Theologi, *Oratio 42*, 15, Discours 42–43 [1992], 80.7–9–82.1–23: «ἀναρχον καὶ ἀρχὴ καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς εἰς Θεός. Οὐτε τοῦ ἀνάρχου τὸ ἀναρχον φύσις, ἢ τὸ ἀγέννητον· οὐδεμία γὰρ φύσις ὃ τι μὴ τὸδε ἐστίν, ἀλλ' ὃ τι τὸδε. Ἡ τοῦ ὄντος θέσις, οὐχ ἢ τοῦ μὴ ὄντος ἀναίρεσις. Οὐτε ἢ ἀρχὴ τῷ ἀρχῇ εἶναι τοῦ ἀνάρχου διείργεται· οὐ γὰρ φύσις αὐτῷ ἢ ἀρχῇ, ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνω τὸ ἀναρχον. Περὶ γὰρ τὴν φύσιν ταῦτα, οὐ φύσις. Καὶ τὸ μετὰ τοῦ ἀνάρχου καὶ τῆς ἀρχῆς, οὐκ ἄλλο τι ἢ ὅπερ ἐκεῖνα. Ὅνομα δὲ τῷ μὲν ἀνάρχῳ Πατὴρ, τῇ δὲ ἀρχῇ Υἱός, τῷ δὲ μετὰ τῆς ἀρχῆς Πνεῦμα ἅγιον. Φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός. Ἐνωσις δὲ ὁ Πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἐξῆς οὐχ ὡς συναλειφθεῖσθαι, ἀλλ' ὡς ἔχθεσθαι, μίητε χρόνον διείργοντος μίητε θελήματος μίητε δυνάμεως. Ταῦτα γὰρ ἡμᾶς πολλὰ εἶναι πεποιήκεν, αὐτοῦ τε ἐκάστου πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὸ ἕτερον στασιαζόντος. Οἷς δὲ ἀπλῆ φύσις καὶ τὸ εἶναι ταῦτόν, τούτοις καὶ τὸ ἔν κύριον».

6 Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 42*, 16–17, Discours 42–43 [1992], 82–86.

7 Да су ови – и не само ови – „меланхолични тонови“ били условљени како објективним околностима, тако и Назијанзиновом (максималистичком) визијом епископске службе – службе која у себи треба да угради како „философски живот“ и добру верзираност у бесједништву, тако и политичке и административне вјештине и бескомпромисну посвећеност вјери – а не тек његовим „романтичним сензибилитетом“, „депресивним темпераментом“ или пак „паранојом“, као што је то често сугерисано у критичкој литератури (уп. 414, фн. 8 тамо), увјерљиво је показала Сузана Елм (Elm 2000).

8 Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 38*, 7, Discours 38–41 [1990], 116.9–10; *Oratio 41*, 9, Discours 38–41 [1990], 336.25–27; *Oratio 29*, 12, Discours 27–31 [1978], 200.4; *Oratio 45*, 3, ЕПЕ 27 [1977], 156.18–19.

сте<sup>9</sup> (Politis 2005: 213–217). „Суштаство“, дакле, неке ствари сагледава се у ономе што та ствар јесте „као таква“, а не у ономе што она јесте у односу на друге ствари: и управо се то читује у истинској а не тек „номиналној“ дефиницији<sup>10</sup> (уп. Ross 1995: 48–50). Како се, међутим, истинско одређење једне ствари не односи на све што та ствар јесте, већ поглавито на њене основне карактеристике, односно на оне „које су садржане у врсти коју желимо да дефинишемо“ (Μουρέλος 1996: 301), испада да „одређење“ једног „суштаства“ или „природе“ начелно не може бити негативног карактера. Другим ријечима, у одређење „природе“ не улази само оно што та природа *није*, пошто се тиме не указује на специфичност која одликује ту природу и одваја је од осталих, од ње различитих природа, већ превасходно оно што она *јесте* и оно што њу еминентно – као *ѿу* природу – карактерише (οὐδεμία γὰρ φύσις ὁ τι μὴ τὸδε ἐστίν, ἀλλ' ὁ τι τὸδε). Пошто, дакле, квалификације са алфа-привативумом не могу изражавати природу неког бића, логичан Назијанзинов закључак је да одређење „беспочелни“ – у смислу суштаственог предиката – не може означавати природу онога коме је додијељено. Ово утолико прије што су термини „беспочелни“ и „нерођени“ релативни, то јест термини који немају независно значење, пошто сваки од њих обухвата постојање своје супротности (Usacheva 2017: 155–156), али и усљед тога што се и онај који носи одређење „начело“ и сâм – у смислу надилажења временског „почетка“ – може оквалификовати као „беспочелан“. Све кад се сабере, „беспочелност“, „начело“ и „са начелом“ нијесу, по Назијанзину, сигнификатуми за природу, већ за „оно што је око природе“ (περὶ γὰρ τὴν φύσιν, οὐ ταῦτα φύσις), тим прије што је природа носиоца тих квалификација „једна“ и „идентична“. За разлику од људских бића, које карактерише тек генеричко јединство (Кнежевић 2021: 114–119), „беспочелни“, „начело“ и „са начелом“ поседују потпуну „истост бића“ (τὸ εἶναι ταυτόν): њихова природа је једна, а то је Бог.<sup>11</sup>

Кључно питање – и сада се већ налазимо на терену Паламине *инѿерѿреѿѿације* – јесте слѣдеће: да ли Назијанзин, док говори о „ономе што је око природе“, на уму има „природна“ или „ипостасна“ својства? До разлике између те двије врсте својстава Назијанзину је било стало, а његове изричне тврдње сходно којима је „име беспочелног Отац, име начела Син, а име оног што је са начелом – Свети Дух“ те да је „природа тројици једна: Бог“, недвосмислено сугеришу како је овдје ријеч о „ипостасним“ својствима божанских личности. Томе би у прилог ишла и чињеница што Назијанзин ове ријечи изговара у контексту полемике са Евномиијевим настојањем да – идентификујући божанско суштаство као ἀγύενητος – онтолошки дерогира двије „узроковане“ личности Свете Тројице. Но прије него што се осврнем на нека друга мјеста у Назијанзиновом опусу, мјеста која ће нам помоћи да цјеловитије схватимо *Oratio 42, 15*, погледајмо најприје како је *locus* о којем је ријеч истумачио један од најзначајнијих теолога позновизантијског периода: Григорије Палама.

9 Aristotelis, *Met.* VII, 1030a6–8. Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 30, 18*, Discours 27–31 [1978], 264.14–15.

10 Aristotelis, *An. Post.* II, 7, 92b26–28.

11 Gregorii Theologi, *Oratio 42, 15*, Discours 42–43 [1992], 80.7–9–82.22–23.

### „Хермесова крила“: *Oratio 42, 15* у тумачењу Григорија Паламе

У цјелокупном паламитском опусу постоји, колико сам успио да разаберам, пет мјеста на којима се „бранитељ исихаста“ осврће на Назијанзинову *Oratio 42, 15*. Прва два затичемо, сасвим очекивано, у његовим *Logoi apodeiktikoi* (I, 23; II, 58), док остала три налазимо, респективно, у списима *Dialogus orthodoxi cum Barlaamita 36, Ad Damianum 14* и *Capita CL, 124*.

Колико је до *Logoi apodeiktikoi*, Паламин осврт на *Oratio 42, 15* заснован је на филолошкој и на контекстуалној анализи. Своју аргументацију Палама започиње већ од 21. параграфа, гдје констатује да Назијанзин, набрајајући мноштво квалификација које се иначе дозначују Сину, нигдје Сина не назива „происходитељем“ (προβολέα). А како је његова начелна интенција била показивање „равночасности“ (ἴσον) Сина Оцу, он би *u* ту би одредницу – да ју је сматрао примјереном за Сина – засигурно навео. Пошто, међутим, Син не посједује „својство“ происходитеља, својство које припада само и једино Оцу, Назијанзин не само да га је ускратио Сину, већ је – антиципативно побијајући *flioque* – јасно устврдио како Дух исходи *само* од Оца (ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύόμενον).<sup>12</sup> Из истог тог разлога, наставља Палама, рекавши да су „беспочелно, начело и са начелом један Бог“, Назијанзин је још једном укључно сугерисао да је Отац једини извор Духа: јер, он није рекао да је Дух „из начела“ (то јест, „из Сина“), него да је „са начелом“ (или „*ἰοσλιје* начела“).<sup>13</sup> Међутим, то што Дух бива третиран „послије Сина“ и „са Сином“ не тиче се тријадолошке каузалности, већ „редосљеда произношења и исповиједања“ (Кнежевић 2011: 26): *Духа* је, наима, могуће повезати *директно* са *Оцем* само „крз“ Сина, пошто би, уколико бисмо Духа ставили на друго мјесто, испало да је *он* Син – чиме би се нарушила „непреносивост“ ипостасних својстава. Дакле, и Син и Дух имају *нејосредни* однос са *Оцем*, али се та непосредност, услед ограничења људског језика, не може симултано исказати, па се – у случају Духа – на њу указује „крз“ Сина (Кнежевић 2012: 47–48). Јер, док „рађање“ већ на нивоу лексике нужно у свијест уводи однос са „родитељем“, то јест са *Оцем*, са „исхођењем“ пак то није случај, пошто „исхођење“ у ум доводи однос са „происходитељем“, а не са „*Оцем*“.<sup>14</sup> Међутим, када би Духово исхођење „крз Сина“ импликовало да он има битије „и од Сина“, тада би Син био „јединство“ Оца и Духа, што се директно супротставља Назијанзиновим ријечима, по којима је „јединство“ тројице – Отац (ἐνωσις δὲ ὁ Πατήρ).<sup>15</sup>

Дакле, на питање шта значи Назијанзинов исказ да су „беспочелни, начело и са начелом један Бог“, Палама одговара у складу са својом антифилиоквистичком агендом. Наима, Назијанзиново „са“ (μετά) равнозначно је, у овом контексту, предлогу „крз“ (διά), а ниједан од тих предлога не може се идентификовати са предлогом „од“ (ἐκ). Предлог „од“ означава битијно рађање Сина и исхођење Духа само од

<sup>12</sup> Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 21–22, Syggrammata I [1988], 49–51. Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 29, 2*, Discours 27–31 [1978], 180.26–27.

<sup>13</sup> Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 24, Syggrammata I [1988], 52.18–20. Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 31, 7*, Discours 27–31 [1978], 288.7–9.

<sup>14</sup> Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 22, Syggrammata I [1988], 50.22–29.

<sup>15</sup> Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi I*, 23, Syggrammata I [1988], 52.4–9.

Оца, док предлози „кроз“ и „са“ – у погледу односа Сина и Светог Духа – означавају да је Дух „сапратећи“ Логоса/Сина (ὡς συμπαραμαρτοῦν τῷ λόγῳ).<sup>16</sup>

У сличном кључу односно Назијанзиново мјесто Палама тумачи и у *Logoi apodeiktikoi* II, 58. И ту „бранитељ исихаста“ говори о употреби предлога „од“ и „кроз“, желећи да покаже како Дух није „од Сина“, већ „са“ Сином „од“ Оца, „пошто је рођењу неудаљиво и невремено сапратеће исхођење“ (συνακολουθούσης ἀδιαστάτως τε καὶ ἀχρόνως τῆ γεννήσει τῆς ἐκπορεύσεως).<sup>17</sup> Назијанзинове ријечи из *Oratio 42, 15*, подвлачи Палама, треба схватити у смислу наглашавања „симултаности“ рађања Сина и исхођења Духа, а не у смислу њихових каузалних релација (Кнежевић 2012: 48–51). Ова аргументација безмало је идентична оној из *Logoi apodeiktikoi* I, 23, са важном, међутим, напоменом да Палама сада дотично мјесто из Назијанзина више парафразира него што га дословце наводи:

Палама:

Један је нама Бог: беспочелни Отац; начело свега, Син, и не из начела, већ са начелом и последице начела од Оца, Свети Дух.

εἷς ἡμῖν θεός, ὁ ἀναρχος πατήρ· ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ὁ υἱός, καὶ τὸ οὐκ ἐκ τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ σὺν τῇ ἀρχῇ καὶ μετὰ τῆς ἀρχῆς ἐκ τοῦ πατρὸς πνεῦμα ἅγιον.<sup>18</sup>

Назијанзин:

Беспочелни и начело и са начелом један су Бог [...] Име беспочелног је Отац, име начела је Син, име оног што је са начелом јесте Свети Дух.

ἀναρχον καὶ ἀρχὴ καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς, εἷς Θεός [...] ὄνομα δὲ τῷ μὲν ἀνάρχῳ Πατρί, τῇ δὲ ἀρχῇ Υἱός, τῷ δὲ μετὰ τῆς ἀρχῆς Πνεῦμα ἅγιον. φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεός.<sup>19</sup>

Као што лако можемо разабрати, Палама на овом мјесту интерполира у Назијанзинов исказ двије кључне ствари. Прво, умјесто Назијанзиновог одређења „начело“ (ἀρχή), он уноси одређење „начело *свеја*“ (ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων). Друго, у вези са Светим Духом, Назијанзиново одређење „са начелом“ (τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς) он допуњује констатацијама а) да Дух није „из начела“ (οὐκ ἐκ τῆς ἀρχῆς) и б) да је Дух „од Оца“ (ἐκ τοῦ πατρὸς). Потоња интерполација погодовала је његовој полемици против *filioque* и није се супротстављала иманентној анализи мјеста о којем је ријеч. Али замјена израза „начело“ изразом „начело *свеја*“ показује се, макар на први поглед, проблематичном: јер за разлику од целокупне атмосфере Назијанзинове *Oratio 42, 15*, гдје се искључиво говори о „теолошкој“ Тројици, израз „начело *свеја*“ – упркос чињеници што Палама и њега изравно позајмљује од Назијанзина – уводи у дискурс једну специфично *икономијску* ноту.

Све кад се сабере, на оба мјеста у *Logoi apodeiktikoi* Палама се фокусира на интерперсоналне односе трију божанских личности. С друге стране, проблематизовање Назијанзиновог разликовања „природе“ и „онога што је око природе“ остало је ту изван анализе, али ће оно бити покренуто на преостала три мјеста на којима Палама једнако даје осврт на *Oratio 42, 15*.

<sup>16</sup> Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi* I, 25, Syggrammata I [1988], 52.21–26–53.1–6.

<sup>17</sup> Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi* II, 58, Syggrammata I [1988], 130.25–30–131.1–13.

<sup>18</sup> Gregorii Palamae, *Logoi apodeiktikoi* II, 58, Syggrammata I [1988], 131.10–13.

<sup>19</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 42, 15*, Discours 42–43 [1992], 80.7–8–82.16–17.

А на та три мјеста акценат је видно другачији: ту Палама у првом реду жели изнаћи пагристичку потврду за своје разликовање „суштаства“ и „енергија“ у Богу. За ту му је сврху Назијанзинова теза, по којој „беспочелност“, „начело“ и „сапочелност“ не означавају *ὑριпогу* оних којима су дозначени, била важан ослонац, пошто се њоме укључно сутерисало одређено *разликовање* унутар божанског бића. Тако, у спису *Dialogus orthodoxi cum Barlaamita* 36 Палама Назијанзинов *dictum* уводи у игру као дио реплике на приговор по којем разликовање „суштаства“ и „енергија“ уводи „сложеност“ (σύνθεσις) у божанско биће. Оне, пак, који одбацују такво разликовање Палама, по уобичајеном маниру, прибарају табору етаблираних „јеретика“: јер ни Савелије није допуштао *разликовање* божанских ипостаси, као што ни Арије није био спреман да – разликујући ипостаси – констатује њихово неразлучно *јединство*. Своју теологију нестворених енергија Палама, дакле, ту доводи у везу са тријадологијом: наиме, ако претпоставимо некакву *разлику* унутар божанског бића, а ту разлику на нивоу ипостаси морамо претпоставити, при чему су сви једнако сагласни да она не укида божанску „простоту“ (ἀπλότης), онда нема никакве препреке, сматра он, да једнако констатујемо *и* разлику између „суштаства“ и „енергија“. Ово утолико прије што се „енергије“ не могу поистовијетити са а) „квалитетом“ (μήτε ποιότητας), б) „суштаственом разликом“ (μήτε διαφορὰς οὐσιώδεις) или пак в) „суштаством“ (μηδὲ οὐσίας), што, опет, не значи да се оне – као реални „ентитети“ који ипак не постоје у засебној ипостаси (οὐκ ἐνυποστάτους) – не разликују од самог „суштаства“. Друкчије речено, „енергије“ су „оно што је око суштаства“ (περὶ τὴν οὐσίαν) и, премда разликоване од њега, спадају и саме у домен „нествореног“. У те енергије се, закључује Палама, убрајају „вјечност“ (τὸ αἰώνιον), „доброта“ (τὸ ἀγαθόν), „беспочелност“ (τὸ ἀναρχον), али и сама „простота“ (τὸ ἀπλοῦν). Јер, као што каже Назијанзин, Богу „није простота његова природа“ (οὐ γὰρ διὴ φύσις αὐτῷ ἢ ἀπλότης),<sup>20</sup> као што није ни природа Сину то што је он „начело“ (ἀλλ' οὐ τοῦτο φύσις αὐτῷ ἢ ἀρχή), нити је пак „природа беспочелном његова „беспочелност“ (ὥσπερ οὐδὲ τῷ ἀνάρχῳ τὸ ἀναρχον). Иако је, дакле, Бог саздатељ природних „простота“, он ту „простоту“ има као иманентну му енергију, исто као што – будући творац – има „начело“ као „прирођену енергију“ у свим бићима која имају почетак.<sup>21</sup> Сама пак божанска „енергија“ нераздвојива је од божанског „суштаства“, и то тако да је управо *ἰο њима* – то јест по суштаству и енергији – један Бог: Отац и Син и Свети Дух (ἐν οὐσίᾳ γὰρ καὶ ἐνεργείᾳ εἷς ἐστὶ θεός· ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον).<sup>22</sup>

Сличне опсервације и са истом полемичком накатом налазимо у *Capita CL*, 124. „Начело“ и „беспочелно“ су, управо на трагу Назијанзина, означени као „оно што је око природе“, али та чињеница, по Палами, не значи да су они – као својства божанске *ὑριпоге* (τῆ φύσει τοῦ θεοῦ προσόντων) – „створени“, нити пак да у божанско биће уносе сложеност (σύνθεσις).<sup>23</sup> У полемичку игру Палама сада уво-

<sup>20</sup> Уп. Gregorii Theologi, *Oratio* 45, 3, ЕПЕ 27 [1977], 158.14.

<sup>21</sup> Gregorii Palamae, *Dialogus orthodoxi cum Barlaamita* 36, Syggrammata II [1966], 199.

<sup>22</sup> Gregorii Palamae, *Dialogus orthodoxi cum Barlaamita* 37, Syggrammata II [1966], 200.6–7.

<sup>23</sup> Gregorii Palamae, *Capita CL*, 124, Sinkewicz [1988], 226.1–10.



ди и Евномија: јер, прихватимо ли да се божанска имена – попут „нерођени“ и „рођени“ – односе на „суштатство“, мораћемо закључити да су Отац и Син различитог, а не идентичног суштатства. Исто, тврди Палама, важи и у случају разликовања суштатства и енергија, што у наставку значи да се Акиндинови и Варлаамови истомишљеници заправо налазе на евномијанској позицији. Међутим, не односи се све што се о Богу говори на Бога „по себи“ односно на његово „суштатство“, пошто се о њему говори и „релационо“, то јест „у односу“ – дакле, по „ономе што он није“ (μη πᾶν τὸ περὶ θεοῦ λεγόμενον κατ’ οὐσίαν λέγεσθαι, ἀλλὰ λέγεσθαι καὶ ἀναφορικῶς, τούτεστι πρὸς τι, ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστιν). На примјер, Отац се назива „оцем“ у односу на Сина, јер *Син није Отац*;<sup>24</sup> исто тако, Господ се именује као „господ“ у односу на подређену му и од њега различиту творевину (ὅπερ αὐτὸς οὐκ ἔστιν). А ако се, пак, све што се говори о Богу односи на његово „суштатство“, тада ће се како Син, будући лишен квалификације „нерођеност“, тако и божанска енергија, која има различито име од божанског суштатства, низвести на раван *створења*. Они пак који тако мисле не схватају да „управо као што се Отац назива Оцем у односу на свог Сина, а његово му бивање Оцем – упркос томе што Отац не означава суштатство – припада на нестворен начин (ἀκτίστως), тако исто Бог поседује и енергију на нестворен начин (ἀκτίστως), упркос томе што је она једнако различита од суштатства“. Јер, када говоримо о једном божанству, поентира Палама, „говоримо о *свему* што Бог јесте, наиме, и о суштатству и о енергији“ (καὶ ὅτε μίαν θεότητά φαμεν, πάντα ὅσα ἐστὶν ὁ θεός φαμεν, καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ἐνέργειαν).<sup>25</sup>

И као што је у *Dialogus orthodoxi cum Barlaamita* 36 назначио да се енергија не смије поистовијетити са „квалитетом“, „суштатственом разликом“ или пак самим „суштатством“, тако и овдје Палама изрично каже да се „енергија“ не смије поистовијетити ни са „акциденцијом“ (συμβεβηκός). Ово у првом реду стога што енергија, за разлику од акциденције, није нешто „придолази и нестаје“ (τὸ γινόμενον καὶ ἀπογινόμενον), нешто што се „умањује и повећава“ (αὐξόμενόν τε καὶ μειούμενον), већ је, заправо, константна, непромјенљива и *нестворена* „реалност“ у божанском бићу.<sup>26</sup>

Конечно, у *Ad Damianum* 14 Палама имплицитно критикује Акиндинову тезу, по којој не постоји никакво разликовање између божанске „природе“ и божанских „својстава“. У божанска својства, каже Палама, убраја се то што је Бог „беспочелан“ (ἀναρχος) и то што је „начело бића“ (ἀρχὴ τῶν ὄντων), а та су својства „природно оно што је око природе, али нијесу природа сама“ (φυσικῶς γὰρ ταῦτα περὶ τὴν θείαν φύσιν, ἀλλ’ οὐ ταῦτα φύσις). Негирајући ту разлику, односно негирајући Богу својство „бепочелности“ и својство „начела бића“, Акиндин, по њему, чини Бога непостојећим, поистовјеђујући „начела створења“ са самим створењима (ἀρχὰς δὲ τῶν κτισμάτων ἀποφηνάμενος εἶναι τὰ κτίσματα).<sup>27</sup> А Бог је, закључу-

<sup>24</sup> Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 29*, 4, Discours 27–31 [1978], 184.3–5.

<sup>25</sup> Gregorii Palamae, *Capita CL*, 125–126, Sinkewicz [1988], 228–230.

<sup>26</sup> Gregorii Palamae, *Capita CL*, 125–126, Sinkewicz [1988], 230.1–12.

<sup>27</sup> Ово је класични Паламин аргумент, заснован примарно на текстовима Максима Исповједника: оно суштатство које нема енергију, заправо је непостојеће и само је производ нашег ума. Уп. *Contra Acindynos* I, VII, 18, Syggrammata III [1970], 52.14–24; *Capita CL*, 136, Sinkewicz [1988], 242.1–13.



је Палама, нестворен и по суштини и по ипостасима, али и по свим силама које поседује: он је „начело свега“ (ἀρχὴν εἶναι τὸν θεὸν ἀπάντων), и то не „по природи“ (οὐ κατὰ τὴν φύσιν), пошто „његова природа није начело“ (οὐ γὰρ φύσις αὐτῷ ἢ ἀρχή), већ по њој *ὑπριοђеним силама и енергијама* (ἀλλὰ κατὰ τὰς περὶ αὐτὴν ἐμφύτους αὐτοῦ δυνάμεις τε καὶ ἐνεργείας).<sup>28</sup>

Да сада рекапитулишемо. Паламина интервенција у Назијанзинов текст из *Logoi apodeiktikoi* II, 58, у којој се одређење Сина као „начела“ промеће у одређење „начело *свега*“, у његовим потоњим анализама задобија један још радикалнији вид. Ово не само стога што се сада изричније говори о „начелу *духа*“, чиме се фокус недвосмислено помјера у раван икономије, већ поглавито зато што се квалификација „начело“ више не додјељује само и еминентно Сину, већ *и* Богу у цјелини, односно његовом суштству „прирођеним силама и енергијама“.<sup>29</sup> Исто важи и за квалификацију „беспочелни“, што у наставку значи да Палама Назијанзинов израз „оно што је око природе“ не поистовјећује само са *ићосијасним*, већ и са *ὑприродним* својствима или енергијама. Од указивања на разликовност и једносущност *ићосијаси*, на чему и јесте био фокус у *Oratio 42*, 15, а на коју се једнако указује у *Logoi apodeiktikoi*, Палама чини својеврстан прелаз на разликовност суштства и енергија, а онда и на разликовност нестворене, творачке природе Бога, с једне стране, и створене природе свијета, с друге. А од узвођења Божијег „јединства“ ка Оцу, што је била основна поставка како у *Oratio 42*, 15, тако и у *Logoi apodeiktikoi*, он долази до констатације да је „*ићосијасију и енергију* – један Бог: Отац и Син и Свети Дух“.

Тако, дакле, и толико Палама, када је ријеч о Назијанзиновој *Oratio 42*, 15. Па да видимо, сада, колики је досег његовог тумачења и да ли он, макар у неким сегментима, латентно напушта одређене постулате свог великог узора и ауторитета. Приликом односне анализе упутићу најприје на позадину Назијанзиновог *locus*-а коју Палама вјероватно има на уму приликом свог тумачења, а онда и на једну (икономијску) матрицу која је – поред много тога другог – заједничка двојници Григорија.

### „Огледање у контексту“

Ширу позадину кључних постулата из *Oratio 42*, 15, а онда и Паламине интерпретације тог мјеста, осликаћу поглавито са палете Назијанзинових „пет теолошких бесједа“ у којима он систематски побија Евномијеве тезе и излаже своје учење о Светој Тројици. У *Oratio 28* Назијанзин најприје даје апофатички тоналитет свом излагању: божанска природа, као „прва“ и „недодирљива“, позната је једино Светој Тројици.<sup>30</sup> Наша „магловита“ сазнања о њој стичемо на основу „величанства присутног у створењима што их је она произвела и којима управља“ (ἢ ἐν τοῖς κτί-

<sup>28</sup> Gregorii Palamae, *Ad Damianum* 14, Syggrammata II [1966], 470.1–23.

<sup>29</sup> Gregorii Palamae, *Dialogus orthodoxi cum Barlaamita* 36, Syggrammata II [1966], 199.12–23.

<sup>30</sup> На трагу Платоновог *dictum*-а, сходно којем је Бога тешко схватити, а немогуће исказати (*Timaeus* 28c), Назијанзин – радикализујући ту апофатичку позицију – констатује како је Бога немогуће исказати, а још га је мање могуће схватити. Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 4, Discours 27–31 [1978], 106.1–2–108.3–6.

σμασι καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προβεβλημένοις καὶ διοικουμένοις μεγαλειότης),<sup>31</sup> односно на основу „поретка“ и „природног закона“ (ὁ φυσικὸς νόμος).<sup>32</sup> Пошто Бог цјелокупну творевину држи на окупу, у свакој се твари може назрети његов лик, упркос томе што је божанство несмјестиво у нашу мисао. Бог се, посљедично, не може исцрпсти у именима која му се дозначују, иако за њега кажемо да је „бескочан, неограничен, неодредљив, неопипљив и невидљив“ (τὸ ἄπειρον καὶ ἀόριστον καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ἀναφές καὶ ἀόρατον).<sup>33</sup> Друкчије речено, та имена – а исто важи за квалификације као што су „нерођени“, „беспочелни“, „непромјенљиви“, „непропадљиви“, као и генерално за све што се говори о Богу и у *односу* са њим (τὸ ἀγγένητον καὶ τὸ ἄναρχον καὶ τὸ ἀναλλοίωτον, καὶ τὸ ἄφθαρτον καὶ ὅσα περὶ θεοῦ ἢ περὶ θεὸν εἶναι λέγεται) – не могу претендовати на то да опишу Божије „суштаство“.<sup>34</sup> Аргументација коју Назијанзин на овом мјесту даје умногоме подсјећа на ону са којом смо се сусрели у *Oratio 42, 15*: одређења као што су „беспочелни“ (τὸ μὴ ἀρχὴν ἔχειν), „непромјенљиви“ (μηδὲ ἐξίστασθαι) и „безгранични“ (μηδὲ περατοῦσθαι) не могу рећи ништа „позитивно“ (ὄντι) у погледу познања Божије природе (κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν), пошто се онај који генерално хоће да испита природу неког бића не смије зауставити на негативним одређењима, то јест не смије говорити само о ономе шта та природа *није*, већ мора говорити и о ономе шта та природа *јест* (οὕτως οὐδὲ ἐκεῖ στήσεται μέχρι τοῦ εἰπεῖν ἃ μὴ ἐστὶν ὁ τὴν «τοῦ ὄντος» πολυπραγμονῶν φύσιν, ἀλλὰ δεῖ πρὸς τῷ εἰπεῖν ἃ μὴ ἐστὶ, καὶ ὃ ἐστὶν εἰπεῖν). Ово поглавито стога што се до аутентичног концепта о некој природи долази тек напоредним одрицањем својстава које јој не припадају *и* постављањем позитивног одређења онога што она јесте (ἀναίρεσεως ὧν οὐκ ἔστι, καὶ τῆς οὗ ἐστὶ θεσεως, περιληφθῆ τὸ νοούμενον).<sup>35</sup> А како божанску природу или суштаство одликују „простота“ (ἀπλότης) и апсолутна трансценденција (ὑπὲρ ἅπαντα),<sup>36</sup> она надилази човјекове сазнајне моћи,<sup>37</sup> што значи да је он никада не може схватити нити замислити у цјелости.<sup>38</sup> Чак и онда, поентира Назијанзин, када се наш ум, у покушају да сагледа невидљиво и оно што је томе слично по природи, сасвим одвоји од видљивих ствари, том „сагледавању“ и „сазнању“ увијек ће посредовати „нешто наше“, то јест нешто што је везано за сферу иманенције.<sup>39</sup>

Овим је Назијанзин припремио терен за побиијање Евномијевог оптимистичког становишта по којем се божанско суштаство исцрпљује у појму „нерође-

31 Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 3, Discours 27–31 [1978], 104.7–10.

32 Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 6, Discours 27–31 [1978], 110.1–6; *Oratio 28*, 6, Discours 27–31 [1978], 128.31–34; *Oratio 28*, 16, Discours 27–31 [1978], 132–134; *Oratio 30*, 17, Discours 27–31 [1978], 260–262.

33 Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 7, Discours 27–31 [1978], 112.4–5–114.1. Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 30*, 17, Discours 27–31 [1978], 260–262.

34 Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 9, Discours 27–31 [1978], 118.5–8.

35 Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 9, Discours 27–31 [1978], 118. Овдје је Назијанзин сасвим на трагу Аристотелове теорије „одређења“ или „дефиниције“ (Usacheva 2017: 156–157).

36 Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 31, Discours 27–31 [1978], 174.41–42.

37 Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 3, Discours 27–31 [1978], 104–106.

38 Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 17, Discours 27–31 [1978], 134.26–27; *Oratio 28*, 19, Discours 27–31 [1978], 138.9–10.

39 Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 12, Discours 27–31 [1978], 124–126.

ност“ (ἀγεννησία). У *Oratio 29* он се конкретније бави образложењем светописамског откривења тројичног Бога. Након што је искључио „анархију“ и „полиархију“, као карактеристичне за паганску мисао, и определијели се за „монархију“, он појашњава а) да се она „не ограничава на једну личност (οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον), б) да је остварује „равночасност природе, сагласје воље, идентичност покрета и сабирање са једним оних што су из њега, што се све скупа не може изнаћи у створеној природи“ (ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γενητῆς φύσεως). Захваљујући том и таквом концепту „монархије“, божанско „суштаство“ се не „распарчава“ (κὰν ἀριθμῶ διαφέρη, τῆ γε οὐσία μὴ τέμνεσθαι), већ „монада“ напредује у „дијаду“ и завршава у „тријади“. На тај начин имамо триједног Бога: Оца, Сина и Светог Духа.<sup>40</sup>

Пошто је концепт божанског јединства везао за „монархију“, Назијанзин се даје на утврђивање карактеристика које одређују три божанске личности. То су, по њему, „нерођеност“ (τὸ ἀγέννητον), „рађање“ (τὸ γεννητόν) и „од Оца исхођење“ (τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον).<sup>41</sup> Ниједна од њих не означава „суштаство“ већ својства *υἱοσιῶσι*, и то тако да она „не раздјељују суштаство него се раздјељују око тог суштаства“ (καὶ οὐκ οὐσίας τέμνει, περὶ δὲ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τέμνεται). Исто важи и за својства као што су „бесмртност“ (τὸ ἀθάνατον), „доброта“ (τὸ ἄκακον) или „непромјенљивост“ (ἀναλλοίωτον), пошто би, у супротном, било више суштастава у Богу, а не једно, па би Бог био „сложен“ (ἀλλ' εἰ τοῦτο, πολλὰ οὐσία θεοῦ, καὶ οὐ μία. ἢ σύνθετον ἐκ τούτων τὸ θεῖον).<sup>42</sup>

Ову тезу Назијанзин посебно радикализује у *Oratio 29*, 16, гдје настоји одговорити на питање које су му упутили његови опоненти: на име, да ли име „Отац“ означава „суштаство“ или „енергију“? Прва опција подразумијевала би да је Син разносуштан од Оца, док би прихватање друге алтернативе значило да је он, будући из Оца, створен а не рођен (ποίημα... ἀλλ' οὐ γέννημα) – пошто тамо гдје постоји „дјелатник“ постоји и оно што је „удјеловљено“ (οὐ γὰρ ὁ ἐνεργῶν, ἐκεῖ πάντως καὶ τὸ ἐνεργοῦμενον). Назијанзин нуди треће рјешење: име „Отац“ не карактерише ни „суштаство“ ни „енергију“, већ примарно означава „однос“ (σχέσις) који Отац има према Сину и Син према Оцу. Дакле, имена „отац“ и „син“ су „анафоричког“ или „односног“ карактера и као таква подразумијевају „истоприродност рађајућег и рођеног“ (τὴν τοῦ γεγεννημένου πρὸς τὸ γεγεννητὸς ὁμοφυῖαν σημαίνουσιν). Поставивши тако ствари, Назијанзин долази у позицију да направи дијалектички заокрет: чак и ако узмемо да име „отац“ означава „суштаство“, то ипак неће Оца и Сина учинити међусобно удаљеним и туђим, већ блиским, будући да је ту ријеч о укључном „односу“ у којем „Отац“ нужно подразумијева „Сина“. Исто тако, чак и ако узмемо да име „Отац“ означава „енергију“, та енергија ће – будући упарена са термином *σχέσις* – примарно упућивати на „једносуштност“ (τὸ ὁμοούσιον).<sup>43</sup>

<sup>40</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 29*, 2, Discours 27–31 [1978], 178–180.

<sup>41</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 29*, 2, Discours 27–31 [1978], 180.26–27.

<sup>42</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 29*, 10, Discours 27–31 [1978], 198.18–22.

<sup>43</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 29*, 16, Discours 27–31 [1978], 210–212.

Упркос томе што термин ἐνέρυεια уопштено код Назијанзина може означавати створено дејство, испоставља се да је у његовој перспективи он кадар да означи и нестворену, вјечну повезаност или однос Оца и Сина (Torrance 2009: 59–60).

Тезу о „анафоричком“ или „релационом“ карактеру божанских имена Назијанзин ће адресовати и у *Oratio 30*, с важном, међутим, напоменом да ту долази до видљивијег преплитања „теолошке“ и „икономијске“ Тројице. Име „Бог“ је „односно“, утолико што се оно примарно тиче видљивог, створеног свијета, што значи да се не односи „дословце“ (κυρίως) на „Логоса“ (Θεὸς δὲ λέγοιτο ἄν, οὐ τοῦ Λόγου, τοῦ ὁρωμένου δὲ) – поглавито усљед тога што је немогуће да неко буде Бог ономе ко и сâм јесте Бог. С друге пак стране, име „Отац“ се примарно односи на Логоса, а не на видљиви свијет, премда се *и у односу на нас* Отац може „по употреби“ назвати „оцем“ (τὸ μὲν κυρίως ἐπ’ ἀμφοῖν τὸ δὲ οὐ κυρίως, ἐναντίως ἢ ἐφ’ ἡμῶν ἔχει. ἡμῶν γὰρ κυρίως μὲν Θεὸς ὁ Θεός, οὐ κυρίως δὲ Πατήρ).<sup>44</sup> Јер, иако „божанство нема име“ (τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον),<sup>45</sup> чиме се указује на његову радикалну другост у односу на видљиви свијет,<sup>46</sup> ми ипак стварамо нејасну и посредну слику о њему, поглавито из домена створеног свијета. Од свих имена која су нам доступна, најприкладнија и суштаству најближа су имена „сушти“ (ὄν) и „бог“ (ὁ Θεός), гдје ово прво има приоритет – и то не само стога што је Бог себе тако назвао док се обраћао Мојсију, већ и зато што је оно „најдословније“ (ἀλλ’ ὅτι καὶ κυριώτεραν ταύτην εὐρίσκομεν). Јер, имена као што су „бог“ или „Господ“ спадају у она имена „која се говоре *у односу на нешиџо*“, а не „у апсолутном смислу“ (οὐκ ἄφετος). Међутим, ако потражујемо „природу“ (φύσις), која је „биће по себи“ (τὸ εἶναι καθ’ ἑαυτό), а „не оно што је у односу према нечем другом“ (καὶ οὐκ ἄλλω συνδεδεμένον), констатоваћемо да је „биће“ – као „нити започето нити престајуће“ – у цјелости и еминентно припадно Богу (τὸ δὲ ὄν ἴδιον ὄντως Θεοῦ, καὶ ὄλον).<sup>47</sup>

Упоредимо ли, сада, ове у општим потезима оцртане опсервације о „анафоричности“ божанских имена са оним што их је Палама изложио у својим *Capita CL*, биће нам јасно да су ове потоње – упркос чињеници што су изравно позајмљене из Августиновог *De trinitate* – добро испосредоване одговарајућим увидима Григорија Назијанзина (Кнежевић 2020: 68–70, 73–77). И за једног и за другог аутора „анафорички“ карактер божанских имена односи се на а) унутартројичне односе божанских личности, б) њихов однос према створеној природи. Међутим, оно што је посебно важно јесте чињеница што се код Назијанзина имена која се Богу додјељују на та два нивоа – на нивоу „теолошком“ и на нивоу „икономијском“ – често *ипрећућу*, и то не само када је ријеч о именима која су „заједничка божанству“, већ и приликом говора о „особеним“ именима божанских ипостаси. Штавише, Назијанзин је повремено склон да трима божанским личностима дозначује посве идентичне квалификације. Навешћу у прилог тој тези неколико упадљивих примјера. Премда у већини случајева за „особена“ својства трију

44 Gregorii Theologi, *Oratio 30*, 8, Discours 27–31 [1978], 240.1–6.

45 Gregorii Theologi, *Oratio 30*, 17, Discours 27–31 [1978], 260.1.

46 Gregorii Theologi, *Oratio 30*, 17, Discours 27–31 [1978], 260.2–4–262.5–9.

47 Gregorii Theologi, *Oratio 30*, 18, Discours 27–31 [1978], 262–264. Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 38*, 7, Discours 38–41 [1990], 114–116; *Oratio 45*, 3, ЕПЕ 27 [1977], 156.

ипостаси узима „нерођеност“, „рађање“ и „исхођење“;<sup>48</sup> Назијанзин за Оца ипак повремено каже не само да је „беспочелан“ (ἀναρχον),<sup>49</sup> већ и да је „начело“, односно „начело божанства“ (θεότητος ἀρχήν).<sup>50</sup> Тако, рецимо, у *Oratio 20*, 7 он *Оцу* дозначује својство „беспочелни“, али уједно каже да је „начело“ као узрок и извор и вјечна свјетлост“ (αἱ δὲ ιδιότητες, Πατὴρ μὲν καὶ ἀναρχοῦ καὶ ἀρχῆς ἐπινομένου καὶ λεγομένου [ἀρχῆς δὲ, ὡς αἰτίου καὶ ὡς πηγῆς καὶ ὡς αἰδίου φωτός]). Одмах у наставку, Назијанзин *за Сина* једнако каже да је „начело“, односно „начело свега“ (Υἱοῦ δὲ, ἀναρχοῦ μὲν οὐδαμῶς, ἀρχῆς δὲ τῶν ὄλων), што значи а) да Син има Оца за „узрока“ и „начело“ (ἀρχὴ γὰρ Υἱοῦ Πατὴρ ὡς αἴτιος), б) да је *у Син* у погледу времена такође „беспочелан“, пошто од вјечности јесте са Оцем (ὁ δὲ Υἱός, ἐὰν μὲν ὡς αἴτιον τὸν Πατέρα λαμβάνης, οὐκ ἀναρχος. [...] ἐὰν δὲ τὴν ἀπὸ ἀπὸ χρόνου νοῆς ἀρχήν, καὶ ἀναρχος).<sup>51</sup> У *Oratio 29*, 17 Син је једнако именован као „начело“ које је „у почетку“ и „са начелом“ (ὁ ἐν ἀρχῇ, ὁ μετὰ τῆς ἀρχῆς, ἢ ἀρχή),<sup>52</sup> што значи да, иако одређење „начело“ еминентно припада Сину, оно се у исто вријеме имплицитно приписује *у Оцу* (ὁ μετὰ τῆς ἀρχῆς). Само пак одређење „са начелом“ (ὁ μετὰ τῆς ἀρχῆς), које се овдје односи на Оца, Назијанзин у *Oratio 42*, 15 додјељује, као што смо видјели, *Свећом Духу*, и то као његово *иѿосѿасно* својство. На сличан начин, у *Oratio 38*, 13 Назијанзин за Сина каже да је „начело из *начела*“<sup>53</sup> (Кнежевић 2021), којом приликом му дозначује и низ имена „заједничких“ божанству, попут „превјечни“ (προαιώνιος), „невидљиви“ (ἀόρατος), „несхватљиви“ (ἀπερίληπτος) итд. У истом правцу, Назијанзин без икаквих потешкоћа тврди да је одређење „свети“ особено својство *Свећој Духа*, иако именован „свети“ означава и „божанство“, односно Свету Тројицу у цјелини.<sup>54</sup> Исто тако, Син је, стриктно говорећи, „Логос“ и „Мудрост“, у смислу да је „одређење“ (ὀρισμός/λόγος) и „сажети показатељ Очевој природи“ (σύντομος ἀπόδειξις... τῆς τοῦ Πατρὸς φύσεως),<sup>55</sup> али се и *Бој као ѿакав* одређује као „логосан“ и „мудар“. А само одређење „узрок“, које поглавито и еминентно додјељује *Оцу*, Назијанзин повремено приписује и *Тројици у цјелини*.<sup>56</sup> Света Тројица је, тако, окарактерисана као „први узрок“ (πρῶτον αἴτιον) или пак као „узрок свега“ (πάντων αἰτία),<sup>57</sup> а Син, иако ипостасно одређен као „начело

48 Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 29*, 10, Discours 27–31 [1978], 196; *Oratio 31*, 9, Discours 27–31 [1978], 292.10–13.

49 Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 23*, 11, Discours 20–23 [1980], 302.4–6: «αὐτοὶ δὲ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναί φύσιν θεότητος, ἀναρχῶ καὶ γεννήσει καὶ προόδῳ γνωριζομένην».

50 Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 23*, 6, Discours 20–23 [1980], 294.24; *Oratio 23*, 8, Discours 20–23 [1980], 296.28; *Oratio 38*, 15, Discours 38–41 [1990], 138.5–6; *Oratio 40*, 43, Discours 38–41 [1990], 298.3–4; *Oratio 45*, 27, ЕПЕ 27 [1977], 210.16.

51 Gregorii Theologi, *Oratio 20*, 7, Discours 20–21 [1980], 72.2–22.

52 Gregorii Theologi, *Oratio 29*, 17, Discours 27–31 [1978], 212.3–4.

53 Gregorii Theologi, *Oratio 38*, 13, Discours 38–41 [1990], 132.15–16. Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 45*, 9, ЕПЕ 27 [1977], 168.23–24.

54 Gregorii Theologi, *Oratio 25*, 16, Discours 24–26 [1981], 196.23–25; *Oratio 41*, 9, Discours 38–41 [1990], 334.8.

55 Gregorii Theologi, *Oratio 30*, 20, Discours 27–31 [1978], 268.8–12. Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 38*, 13, Discours 38–41 [1990], 132.14, 18–19: «ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος [...] ὁ τοῦ Πατρὸς ὄρος καὶ λόγος».

56 Исто је и са одређењем τὸ ἔν. За референце види: Beeley 2008: 223, фн. 127.

57 Gregorii Theologi, *Oratio 31*, 33, Discours 27–31 [1978], 340.4; *Oratio 45*, 45, Discours 38–41 [1990], 304.13–15. Уп. Gregorii Palamae, *Ad Acindynum I*, 13, Syggrammata I [1988], 218.13: «ὁ πάντων αἴτιος».



свега“, односно као „творца вјекова“ (ὁ ποιητής τῶν αἰώνων), с(а)творитељ, савршитељ и пресаздатељ (ὁ συντελεστής καὶ μεταποιητής),<sup>58</sup> ипак дијели та одређења са Светим Духом, који се једнако може назвати „творцем“ (πνεῦμα τὸ ποιῆσαν) и „Господом“<sup>59</sup>, пошто „испуњава свијет бићем“ (πληρωτικὸν κόσμου κατὰ τὴν οὐσίαν).<sup>60</sup> Коначно, док одређења „нерођен“ (τὸ ἀγγένητον) и „беспочелан“ (τὸ ἀναρχον) по правилу додјељује еминентно *Оцу*,<sup>61</sup> он их – онда када се о њему говори „у односу“ (περὶ Θεοῦ ἢ περὶ Θεὸν εἶναι) и када жели нагласити разлику нестворене природе Оца и *Сина*, с једне стране, и створене природе свијета, с друге – додјељује Богу *у цјелини* (οὐ γὰρ ταῦτὸν τῇ φύσει τὸ ἀναρχον καὶ τὸ κτιζόμενον),<sup>62</sup> и то напредо са квалификацијама које се ни у ком контексту не могу узети за означитељне *υἱοσύναςних* својстава божанских личности (τὸ ἀναλλοίωτον, τὸ ἀφθαρτον).<sup>63</sup>

Но значи ли сада све ово да се имена „беспочелни“ и „начело“, која иначе представљају ипостасна својства Оца и Сина, могу код Назијанзина узети *и* за означитеље Светој Тројици заједничке *енергије*, као што је то *à propos* Назијанзинове *Oratio 42, 15* тврдио Григорије Палама? Ако то заиста јесте случај, да ли то подразумијева да заједничка божанска енергија, као извирућа из божанског суштства, бива удјеловљена на посебан и свакој личности специфичан начин? Покушаћу да одговорим на та питања указујући, као што сам најавио, на једну (икономијску) матрицу која је заједничка двојици Григорија.

### „Присутност трансценденције“: формула „од Оца кроз Сина у Светом Духу“ (ἐκ πατρὸς δι’ υἱοῦ ἐν πνεύματι)

Кренућу од једног индикативног мјеста из *Oratio 30, 11*, гдје Назијанзин проблема-тизује заједничко дјеловање Свете Тројице. „Немогуће је“, каже он, „и недопустиво да нешто од онога што ради Отац не ради и Син“ (οὕτως ἀδύνατον καὶ ἀνεγχώρητον ποιεῖν τι τὸν Υἱόν, ὃν οὐ ποιεῖ ὁ Πατήρ), усљед тога што „све што има Отац, и Синово је“ исто као што и „све што припада Сину – и Очево је“ (πάντα γὰρ ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, τοῦ Υἱοῦ ἐστίν· ὡς ἔμπλαιν τὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς). Ништа у контексту Божије дјелатности *ad extra* „није особено, пошто је све заједничко“ (οὐδὲν οὖν ἴδιον, ὅτι κοινά), будући да Отац и Син „и само биће имају заједничко и равночасно“, упркос томе што га „Син има од Оца“ (ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι κοινὸν καὶ ὁμότιμον, εἰ καὶ τῷ Υἱῷ παρὰ τοῦ Πατρὸς). У том смислу, поентира Назијанзин, Син не подражава Оца приликом својих чинова, као што то рецимо чине сликари и писари, који не могу свршити како треба своје дјело а да се притом не угледају на модел по којем раде. Тако, приликом стварања свијета, Син не ствара други свијет по моделу оног који је претходно створио Отац, исто као што ни Отац није прије њега

58 Gregorii Theologi, *Oratio 30, 15, 20*, Discours 27–31 [1978], 258.4–5, 268.14–15.

59 Gregorii Theologi, *Oratio 41, 9*, Discours 38–41 [1990], 334.16.

60 Gregorii Theologi, *Oratio 31, 29*, Discours 27–31 [1978], 334.19–20, 26. Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 41, 14*, Discours 38–41 [1990], 344.1–2, 8.

61 Gregorii Theologi, *Oratio 29, 3*, Discours 27–31 [1978], 182.14–21.

62 Gregorii Theologi, *Oratio 29, 10*, Discours 27–31 [1978], 196.10.

63 Gregorii Theologi, *Oratio 28, 9*, Discours 27–31 [1978], 118.5–8. Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 38, 8*, Discours 38–41 [1990], 118.5; *Oratio 45, 4*, ЕПЕ 27 [1977], 158.20.



(προενεργήσαντος) – да би Син имао модел у том погледу – исцељивао од лепре, изгонио духове, васкрсавао мртве и ходао по мору. Оно о чему је ту заправо ријеч, каже Назијанзин, јесте да „Отац назначује обрасце тих ствари а Син их извршава“ и то „не као слуга и незналица, већ са знањем и господством“ – односно, „као сâм Отац“ (τῶν αὐτῶν πραγμάτων τοῦς τύπους ἐνσημαίνεται μὲν ὁ Πατήρ, ἐπιτελεῖ δὲ ὁ Λόγος, οὐ δουλικῶς, οὐδὲ ἀμαθῶς, ἀλλ’ ἐπιστημονικῶς τε καὶ δεσποτικῶς, καὶ οἰκειότερον εἰπεῖν, πατρικῶς). Све то укратко значи да се – усљед заједничкости воље и „равночасности власти“ (τὴν τῆς ἐξουσίας ὁμοτιμίαν) – Тројица у цјелини јавља као „узрок“ и „творац“ свијета, односно као „пресаздатељ“ и даровалац благодати која доноси „духовни препород“.<sup>64</sup> Божанска „воља“ и „власт“, иако припадају трима дистинговираним личностима, показују се у односу на створени свијет као њихов један и јединствени „покрет“ – иако Отац, као што смо видјели, „назначује обрасце ствари“, а Син их „извршава“.

Та јединственост „покрета“ директна је посљедица Назијанзиновог инсистирања на „монархији“. „Монархија Оца“, као „фундаментални елемент његовог теолошког система“ (Beeley 2008: 206), кључна је претпоставка а) једносуктности трију личности Свете Тројице, б) постојања „равночасности природе, сагласја воље, *υγενῆιιχностῆιι υιοκρηῆιι* и сабирања са једним оних што су из њега, што се све скупа не може изнаћи у створеној природи“.<sup>65</sup> Другим ријечима, захваљујући постојању „првог узрока“, како читамо у *Oratio 20*, 7, у Светој Тројици постоји „једно и исто божанство са једним покретом и вољом и истошћу суштатства“ (τὸ ἐν καὶ ταὐτὸ τῆς θεότητος, ἴνα οὕτως ὀνομάσω, κίνημά τε καὶ βούλημα, καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα),<sup>66</sup> што значи да ту имамо посла са јединством суштатства које „нити воља расијеца, нити сила раздјељује“ (οὐδὲ βουλήσει τέμνεται, οὐδὲ δυνάμει μερίζεται).<sup>67</sup> За разлику од јединства које постоји међу људима, а које је „генеричког“ типа (καὶ παρ’ ἡμῖν ἀνθρωπότης μία, τὸ γένος ἅπαν) и постоји само у нашем уму (ἡ κοινότης τὸ ἐν ἔχει μόνον ἐπινοία θεωρητόν), чега је реперкусија разлика и супротстављеност с обзиром „на вријеме, склоности *и силу*“ (τὰ δὲ καθ’ ἕκαστον πλείστον ἀλλήλων καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ τῇ δυνάμει μεμερισμένα),<sup>68</sup> „свака личност Свете Тројице свезује се како са друге двије тако и са самом собом усљед истости суштатства и силе“ (τὸ ἐν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκεῖμενον οὐχ ἦττον ἢ πρὸς ἑαυτὸ, τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως).<sup>69</sup>

Општи тоналитет ових опсервација веома је, као што можемо видјети, сличан оном који смо регистровали у *Oratio 42*, 15. Назијанзин, наиме, свугдје подвлачи да је монархија Оца предуслов „једносуктности“ (Beeley 2008: 209–210, 213), а онда и посједовања Тројици заједничког божанског „покрета“, „воље“ и „силе“.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 30*, 11, Discours 27–31 [1978], 246–248.

<sup>65</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 29*, 2, Discours 27–31 [1978], 178.9–12.

<sup>66</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 20*, 7, Discours 20–23 [1989], 70.3–5.

<sup>67</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 31*, 14, Discours 27–31 [1978], 302.5–6.

<sup>68</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 31*, 15, Discours 27–31 [1978], 304.2–7.

<sup>69</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 31*, 16, Discours 27–31 [1978], 306.17–19.

<sup>70</sup> Уп. Gregorii Theologi, *Oratio 1*, 7, Discours 1–3 [1978], 80.15–82.16; *Oratio 22*, 12, Discours 20–23 [1980], 242.2–244.3; *Oratio 41*, 9, Discours 38–41 [1990], 334–336.

На сваком од њих, једнако важно, Назијанзин божанску „једносуштност“ контрапозиционише „генеричком“ јединству које постоји међу људима: док су божанске личности, захваљујући монархији Оца, „нити временом раздијељене, нити вољом нити силом“ (μητε χρόνου διεύρουτος μητε θελήματος μητε δυνάμεως), људи су, усљед „сложености“ њихове природе, такви да су не „једно“ већ „многи“, „свакога против себе и против другог побуњујући“.<sup>71</sup>

А сада да видимо како питање јединства „силе“ или „енергије“ трију дистинговираних божанских личности адресује Григорије Палама. За ову прилику издвојићу два карактеристична мјеста, поглавито стога што нам управо она могу бити од помоћи приликом процјене валидности његовог читања Назијанзинове *Oratio 42, 15*. Прво од њих налазимо у параграфу 112 Паламиних гласовитих *Capita CL*:

Бог је идентичан у себи самом, пошто три божанске ипостаси природно, цјелосно, вјечно и неприступно, али такође без мијешања и сливања, имају једна другу и прожимају једна другу тако да им је једна и енергија. То се не може наћи ни код једног од створења, јер енергија у истоврсним [бићима] јесте слична, али свакој ипостаси, када дјела по себи, посебна је и енергија. Није тако у случају оних трију божанских и поштованих ипостаси: ту је [енергија] уистину једна и иста, један је, дакле, покрет божанске воље, који почиње од Оца, као предуготовитељног узрока, проходи кроз Сина и пројављује се у Светом Духу. Ово је очито из посљедица, одакле свака природна енергија постаје сазнатљива. Није, дакле, исто у случају Оца и Сина и Светог Духа, да се сагледава иста посљедица сваке од ипостаси, као што је то код сличних гнијезда, која су сваки пут направљена од различите ласте, или пак као код сличних страница, које су исписане од различитог писара, макар биле од истих слова; него је свеколика творевина једно дјело тројице, чиме смо научени од отаца да прихватамо божанску енергију као једну и исту трију поштованих личности, а не сличну и радзвојену у свакој.<sup>72</sup>

Неколико је важних ствари које у вези са овим параграфом желим нагласити. Најприје, слично Назијанзиновој *Oratio 42, 15*, у којој се прави експлицитна паралела између „једносуштности“ божанских личности, која за посљедицу има то да су оне „саимане“, будући „нити временом раздијељене, нити вољом нити пак силом“, с једне стране, и генеричког јединства међу људима, које одликује „мноштвеност“ и „супротстављеност“, а који се дугују одсуству једног „узрока“ и различитости у погледу воље и силе, и у малочас наведеном Паламином параграфу повлачи се паралела између божанских и људских личности – али сада са израженијим нагласком на пројављивању *енергије*. Наиме, док је у случају људи свакој од личности иманентна засебна и понаособна – иако слична – енергија, у случају божанских ипостаси постоји *једна и идентична* енергија, из простог разлога што код њих постоји *perichoresis*, то јест стога што оне „природно, цјелосно, вјечно и неприступно, али без мијешања и сливања, имају једна другу и прожимају једна другу“. Ова идеја, као што смо видјели, присутна је на више мјеста код Назијанзина: „свака личност Свете Тројице свезује се како са друге двије тако и са самом собом усљед истости суштаства и силе“,<sup>73</sup> што значи да постоји „трију бескрајних

<sup>71</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 42, 15*, Discours 42–43 [1992], 82.19–21.

<sup>72</sup> Gregorii Palamae, *Capita CL*, 112, Sinkewicz [1988], 210–212.

<sup>73</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 31, 16*, Discours 27–31 [1978], 306.17–19.

бескрајна *сајриродносћ*“, односно „једно божанство и *сила*“. <sup>74</sup> Исто тако, од круцијалне је важности то што Палама за ту енергију или „покрет божанске воље“ каже да „почиње *ог* Оца, као предуготовитељног узрока, проходи *кроз* Сина и пројављује се *у* Светом Духу“, а што је „очито из посљедица, одакле свака природна енергија постаје сазнатљива“. Друкчије речено, иако божанска енергија – односно „воља“ или „покрет“ – извире из јединственог суштаства, њу ипак „свака ипостас ставља у покрет према утврђеном реду“ (Lison 1992: 74). Као и за Назијанзина, и за Паламу је полазишна тачка монархија Оца: као што Син и Свети Дух на нивоу „теолошке“ Тројице извиру из њега као из свог „узрока“, тако и вјечна божанска енергија, заједничка Тројици, креће *ог* Оца, развија се *кроз* Сина и пројављује се *у* Светом Духу. Дакле, божанска се енергија „личносно“ манифестује на различитим икономијским разинама, како приликом стварања, тако и приликом икупитељског дјела и дјела обожења:

Воља Оца, вечно порекло кретања енергије кроз Сина у Светом Духу, неминовно је и порекло свега онога што је та енергија створила, развила, обновила и одржала, једном речју, Божијег покрета *ad extra*. Друкчије речено, прелаз са теологије на икономију почива у начину на који се монархија Оца пројављује у односу на енергију. Отац је, на тај начин, извор свих послања: уз садејство Светог Духа, он је оваплотио Сина који дела на божански начин међу људима; са Сином, он је објавио Светог Духа Педесетнице чија енергија почива у срцима верујућих који га примају. (Lison 1992: 75–76)

Овај теолошки рефлекс може се једнако назрети и у 36. параграфу Паламине *Ad Dionysium*, односно у уводним поглављима његовог *Expositio orthodoxae fidei*:

Отац је беспочелан (ἀναρχος), не само као безвремен, већ и стога што је на сваки начин безузрочан. Он је једини узрок и корен и извор у Сину и Светом Духу созерцаваоног божанства, једини *ἡρξυοῖσθωῖς ἐκ τῆς αἰτίας* (αἰτία προκαταρκτικῆ τῶν γεγονότων); не једини саздатељ, него једини једнога Сина Отац и једнога Духа Светога происходељ [...]. већи од Сина и Духа једино тиме што је узрочник, а у свему осталоме исти је њима и равночастан. [...] Син је беспочелан (ἀναρχος) као безвремен, не беспочелан пак као имајући почетак и корен и извор Оца [...], не узрок и начело божанства поиманога у Тројици, јер Он постоји из Оца као узрока и начела, него је он *узрок и начело свега ἡσῑαλοῖα* (αἰτία καὶ ἀρχὴ τῶν γεγονότων πάντων), јер је *кроз* њега све постало (δι’ αὐτοῦ πάντων γεγονότων) [...] Свети Дух, који од Оца исходи, сабеспочелан (συνἀναρχος) је Оцу и Сину као безвремен, а небеспочелан као имајући и он Оца као корен и извор и узрок, не као рођен, него као исходећи, јер је и он од Оца пре свих векова [...], *узрок и он свега ἡσῑαλοῖα* (αἰτίων καὶ αὐτὸ τῶν γεγονότων πάντων), јер се њиме све коначно *савршава* (ἐν αὐτῷ τελειοῦσθωμένω). <sup>75</sup>

На овом мјесту имамо јасан примјер онога што је Жак Лизон назвао „преласком са теологије на тријадолошку икономију“ (Lison 1992: 68). Тај „прелазак“ за своју упоришну тачку има „монархију Оца“: јер, као што је Отац „узрок“ осталих личности, тако је он „узрок“ и покрета енергије, а онда и „узрок“ свега посталога. Другим ријечима, Отац је „извор и покретач божанске енергије“, та пак „енерги-

<sup>74</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 40*, 41, Discours 38–41 [1990], 292.7–8, 294.12.

<sup>75</sup> Gregorii Palamae, *Ad Dionysium 36*, Syggrammata II [1966], 494–496. – Овдје користим пословично педантан превод епископа Атанасија Јевтића (Јевтић 2013: 520–521).

ја 'иде изван' или се претвара у исход од стране Сина, а испољава се или показује шта заправо јесте од стране Светог Духа“ (Hussey 1972: 33). Унутар „тријадолошке икономије“, разумије се, „узрок“ је и Син, кроз кога су ствари створене (δι' αὐτοῦ πάντων γεγονότων), али је „узрок“ и Свети Дух, у коме су ствари коначно савршене (ἐν αὐτῷ τετελεσιουργημένον). Пошто, како каже Палама, божанску енергију сагледавамо „из посљедица“, односно из перспективе створених бића, то се име „узрок“, као у домену тријадологије еминентно својство *Оца*, транспонује *и* на Сина *и* на Светог Духа, и то дотле да се Тројица у цјелини може назвати „узроком“ и „Оцем“ творевине.<sup>76</sup> Исто важи за име „беспочелни“, док се име „начело“, као у домену тријадологије еминентно својство Сина, транспонује сада *и* на Оца *и* на Духа, који су једнако узети за „узрок свега посталога“, односно за „узрок у коме се све савршава“. Отуда, гледано из перспективе „посљедица“ (ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων), а то је иста она перспектива са којом смо се сусрели у Назијанзиновој *Oratio 28* (ἢ ἐν τοῖς κτίσμασι καὶ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προβεβλημένοις καὶ διοικουμένοις μεγαλειότης), гдје је за Бога у цјелини речено да је „нерођени“, „беспочелни“, „непромјенљиви“, „непропадљиви“ (τὸ ἀγγένητον καὶ τὸ ἀναρχον καὶ τὸ ἀναλλοίωτον, καὶ τὸ ἀφθαρτον),<sup>77</sup> ми на основу заједничке божанске енергије сазнајемо да је Бог „беспочелан“, да је „начело“ свијета, да је „усавршитељ“, али и да има својства као што су „бесмртност“ (τὸ ἀθάνατον), „доброта“ (τὸ ἄκακον), „непромјенљивост“ (ἀναλλοίωτον) итд. Обојица Григорија изрични су у погледу тога да се ова својства не могу поистовијетити са „природом“ или „суштаством“ њихових носилаца, са заједничким аргументом да би то увело „више суштастава и сложеност у Богу“ (ἀλλ' εἰ τοῦτο, πολλὰ οὐσίαι θεοῦ, καὶ οὐ μία. ἢ σύνθετον ἐκ τούτων τὸ θεῖον).<sup>78</sup> И премда је сасвим неизвјесно да би Назијанзин та својства назвао „енергијама“ у истом смислу у којем је то чинио Палама, јасно је да се код обојице аутора „нерођеност“, „беспочелност“, „непромјенљивост“, „непропадљивост“, „бесмртност“ итд. показују – гледано из перспективе божанског дјеловања у сфери икономије – као „својства“ која одликују Бога у цјелини, односно као „умногостручена“ заједничка енергија трију божанских ипостаси. Та енергија је, опет, укоријењена на ипостасној равни, будући да не изражава ништа друго доли *perichoresis* једносутних личности: „од Оца кроз Сина у Духу – заједничке енергије чувају један однос који на другачији начин остварује свака од три ипостаси“ (de Halleux 1973: 425). Укратко речено, „нестворена енергија не може испољити себе, нити је пак може испољити божанско суштаство, иако је она заиста 'суштаствена' енергија: она може бити испољена само преко личности“ (Hussey 1972: 25; уп. Yangazoglou 2001: 143).

Да бих показао како управо изложена Паламина идеја своје засаде има у текстовима Григорија Назијанзина упутићу, при самом крају овог огледа, на два мјеста у *corpus Nazianzenum* на којима се једнако јавља формула „од Оца кроз Сина у Светом Духу“. То свакако нијесу једина мјеста на којима Назијанзин дотичну фор-

<sup>76</sup> Gregorii Palamae, *Capita CL*, 132, Sinkewicz 1988: 236.1–26.

<sup>77</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 28*, 9, Discours 27–31 [1978], 118.5–8.

<sup>78</sup> Gregorii Theologi, *Oratio 29*, 10, Discours 27–31 [1978], 198.18–22.





начелом“ (Свети Дух). Као што „узрок“, „творцац“ и „усавршитељ“ означавају не само божанске ипостаси, већ и њихово заједничко дејство *ad extra*, дејство које се одиграва „ог Оца *κρoз* Сина у Светом Духу“, тако се и „беспочелни“, „начело“ и „са начелом“ – у ширем контексту Назијанзинових разматрања – показују као означитељи *и* еминентно ипостасних својстава божанских личности *и* њихове заједничке дјелатности у икономији стварања, избављења и спасења. И на овом се мјесту, дакле, показује да је „теологија“ у ужем смислу код Назијанзина имплицитно садржана у идеји „икономије“, односно да је она „потпуније појашњење, продубљивање и проширивање значења божанске икономије (Beeley 2008: 195).<sup>82</sup>

Паламино тумачење, по којем се „начело“ узима *и* као ипостасно својство Сина *и* као својство божанске природе (*Dialogus orthodoxi cum Barlaamita* 36), уведено је, како испада, на мала врата ширим контекстом Назијанзинових теолошких разматрања. Исто би се могло рећи и за одређење „беспочелни“, које „бранитељ исихаста“ узима не само као *иϋoсϋaснo* својство Оца, већ и као *ϋрϋрoднo* својство, односно као Богу „прирођену енергију“. Такво једно тумачење било је омогућено не само истрајавањем у идеји „монархије“, већ и тиме што за обојицу аутора свака од божанских личности даје посебан печат заједничкој им енергији, у смислу да она „свакој припада на појединачан и личан начин“ (Hussey 1972: 32).

### Закључак

1. Паламина интерпретација *Oratio 42, 15* дата у његовим *Logoi apodeiktikoi* II, 58, а гдје се одређење друге личности Свете Тројице као „начела“ промеће у „начело свега“ има директно утемељење у Назијанзиновим текстовима. Наиме, Назијанзин нигдје не каже да је Син „начело“ Духа или пак „божанства“, већ увијек приликом додјељивања те квалификације другој личности Свете Тројице на уму има раван *икономије*. У том погледу, Назијанзин се више пута позива на пролог Јеванђеља по Јовану, а на неким мјестима – као, рецимо у *Oratio 20, 7* – он Сина означава исто као и Палама: као „начело свега“ (ἀρχὴ τῶν ὅλων).

2. Обојица Григорија инсистирају на „односном“ или „релативном“ карактеру божанских имена. О Богу се, дакле, не говори само „по себи“, већ и „у односу“ или „анафорички“, а та се чињеница манифестује а) у погледу унутартројичних односа божанских ипостаси, б) на релацију триједног Бога са створеним свијетом. У првом случају, имена која се додјељују свакој од ипостаси су „особена“, док су својства која их карактеришу „непреносива“. У другом случају, имена и својства која она означавају су „заједничка“, па се дозначају Тројици у цјелини. Тако се код обојице Григорија имена „отац“, „узрок“, „начело“, „беспочелни“, „Господ“, „Бог“, „творцац“, „свети“ и слична често дозначају како једној од божанских ипостаси,

<sup>82</sup> Иако Назијанзин на неколико мјеста прави изричну разлику између „теологије“ и „икономије“ (уп. (Gregorii Theologi, *Oratio 38, 8, Discours 38–41* [1990], 118.13–14), те двије равни су код њега прожете да су заправо незамисливе једна без друге (Beeley 2008: 194–201). У том бисмо смислу могли говорити о „икономијској теологији“ или пак о „теологији божанске икономије“, једнако као што у случају Паламе, на Лизоновом трагу, можемо говорити о „тријадолошкој икономији“. Уз важну, међутим, напомену да је дистинговрање те двије равни код Паламе кудикамо израженије него што је то случај код Назијанзина.



као њено понаособно и еминентно име, тако и свакој од три личности. Штавише, понекад долази и до преплитања „особених“ и „заједничких“ имена, изузимајући квалификације као што су „нерођени“, „рођени“ и „од Оца исходећи“.

3. Чворна тачка тријадолошке мисли и за Назијанзина и за Паламу јесте „монархија Оца“. Захваљујући „монархији“ постоји „једносушност“ трију божанских личности, што за посљедицу има то да оне у икономији стварања, спасења и обожења наступају једним и заједничким дејством. Друкчије речено, усљед „монархије“ три личности имају једну и јединствену заједничку „енергију“.

4. Та „енергија“, иако извирућа из божанског „суштаства“, манифестује се по утврђеном редосљеду. Палама тај редосљед, на трагу светоотачког предања, означаје матрицом „од Оца кроз Сина у Светом Духу“. Иста матрица присутна је и код Назијанзина: као што је Отац „начело божанства“ и „узрок“ Сина и Духа, тако је он и „предуготовитељни узрок“ и „иницијатор“ заједничке енергије и Божијег дјеловања *ad extra*, дјеловања које се извршава *кроз* Сина *у* Светом Духу.

5. Из тог разлога не постоји дискрепанција између тезе по којој се јединство божанског бића узводи једном „узроку“ то јест Оцу (*Oratio* 42, 15, *Logoi apodeiktikoi* II, 58) и тезе да се то јединство узводи „једном суштаству и енергији“ (*Dialogus orthodoxi cum Barlaamita* 36). Јединствена божанска енергија упућује на једносушност, а онда и на „јединоузрочност“, односно монархију Оца, *ог* којег креће божански „покрет“.

6. Паламино „претумачење“ *Oratio* 42, 15, по којем „беспочелни“, „начело“ и „са начелом“ представљају *иприродна* својства, не може на том конкретном мјесту наћи упориште. Међутим, оно се може у извјесном смислу оправдати, има ли се у виду шири оквир Назијанзинових теолошких опсервација. Наиме, одређења о којима је ријеч могу се посматрати *и* као својства трансцендентне божанске природе, али само ако се Бог посматра „у односу“ са творевином, то јест ако се у обзир узме „заједничко“ дејство Свете Тројице *ad extra*.

## Литература

Извори:

Gregorius Nazianzenus

Discours 1–3 [1978] = Grégoire de Nazianze, *Discours 1–3*, introduction, texte critique et notes par Jean Bernardi, Sources Chrétiennes 247, Paris: Les Éditions du Cerf 1978.

Discours 20–23 [1980] = Grégoire de Nazianze, *Discours 20–23*, introduction, texte critique et notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine, Sources Chrétiennes 270, Paris: Les Éditions du Cerf 1980.

Discours 24–26 [1981] = Grégoire de Nazianze, *Discours 24–26*, introduction, texte critique et notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine, Sources Chrétiennes 284, Paris: Les Éditions du Cerf 1981.

Discours 27–31 [1978] = Grégoire de Nazianze, *Discours 27–31 (Discours théologiques)*, introduction, texte critique et notes par Paul Gallay, avec la collaboration de Maurice Jourjon, Sources Chrétiennes 250, Paris: Les Éditions du Cerf 1978.

- Discours 32–37 [1985] = Grégoire de Nazianze, *Discours 32–37*, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Sources Chrétiennes 318, Paris: Les Éditions du Cerf 1985.
- Discours 38–41 [1990] = Grégoire de Nazianze, *Discours 38–41*, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, Sources Chrétiennes 358, Paris: Les Éditions du Cerf 1990.
- Discours 42–43 [1992] = Grégoire de Nazianze, *Discours 42–43*, introduction, texte critique et notes par Jean Bernardi, Sources Chrétiennes 384, Paris: Les Éditions du Cerf 1992.
- ΕΠΕ 27 [1977] = Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου Ἄπαντα τὰ ἔργα 5. Λόγοι ἑορταστικοί-ἠθικολόγοι. Εἰσαγωγή-κείμενο-μετάφρασις-σχόλια ὑπὸ Νικολάου Μ. Ἀποστολάκη. Ἐπόπται Παν. Κ. Χρήστου, Θεοδ. Ν. Ζήσης, ἐπιμελεται Βασ. Δ. Φανουργάκης, Ἐλευθ. Γ. Μερετᾶκης, Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 27, Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 1977.
- Свети Григорије Богослов, Архиепископ Цариградски, *Празничне беседе*, превео са грчког Епископ Атанасије, Дела Отаца Цркве 3, Требиње, Врњачка Бања: Манастири Хиландар, Острог, Тврдош и Братство Св. Симеона Мироточивог 2001.

#### Gregorius Palamas

- Capita CL [1988] = *Saint Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters*. A Critical Edition, Translation and Study by Robert E. Sinkewicz, Studies and Texts 83, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1988.
- Јевтић 2013 = Епископ Атанасије Јевтић, „Исповедање вере Светог Григорија Паламе – српски превод у Пећском рукопису 85 из 1353. године“, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Ἀσῆκῆτι μισли Γριγοριја Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд: Институт за теолошка истраживања 2013, 509–523.
- Sygggrammata I [1988] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Α΄. Λόγοι ἀποδεικτικοί. Ἀντεπιγραφαί. Ἐπιστολαὶ πρὸς Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον. Ὑπὲρ ἡσυχάζοντων. Ἐκδίδουν Β. Bobrinsky, Π. Παπαευαγγέλου, Ι. Meyendorff, Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1962, 1988.
- Sygggrammata II [1966] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Β΄. Πραγματεῖα καὶ ἐπιστολαὶ γραφεῖσαι κατὰ τὰ ἔτη 1340–1346. Προλογίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Γ. Μαντζαρίδης, Ν. Ματσούκας, Β. Ψευτογκᾶς, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1966, 1994.
- Sygggrammata III [1970] = Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, *Συγγράμματα*. Ἐκδίδονται ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Τόμος Γ΄. Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον. Προλογίζει Π. Χρήστου. Ἐκδίδουν Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης, Θεσσαλονίκη: Κυρομάνος 1970.

#### Секундарна литература:

- Beeley 2008: Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. In Your Light We Shall See Light*. Oxford Studies in Historical Theology, Oxford: Oxford University Press 2008.
- Beeley 2009: Christopher A. Beeley, “The Holy Spirit in Gregory Nazianzen: The Pneumatology of ‘Oration’ 31”, у: *God in Early Christian Thought: Essays in Memory of Lloyd G. Patterson*, edited by Andrew Brian McGowan, Brian Daley, Timothy J. Gaden, Vigiliae Christianae. Supplements 94, Leiden: Brill 2009.
- Bernardi 1992: Jean Bernardi, « Introduction », in: Grégoire de Nazianze, *Discours 42–43*, introduction, texte critique et notes par Jean Bernardi, Sources Chrétiennes 384, Paris: Les Éditions du Cerf 1992, 7–45.

- Coffey 1986: David Coffey, "The Palamite Doctrine of God: A New Perspective", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1986), 329–358 = Дејвид Кофи, „Паламитско учење о Богу: нова перспектива“, са енглеског превео Владимир Цветковић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Асиџкџи мисли Гриџорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд 2013, 206–225.
- Daley 2006: Brian E. Daley, *Gregory of Nazianzus, The Early Church Fathers*, London and New York: Routledge, Taylor&Francis Group 2006.
- Damian 1996–1997: Theodor Damian, "A Few Considerations on the Uncreated Energies in St. Gregory Palamas' Theology and His Continuity with the Patristic Tradition", *The Patristic and Byzantine Review* 15 (1996–97), 101–112 = Теодор Дамијан, „Неколико разматрања о нествореним енергијама у теологији светог Григорија Паламе и његов континуитет са патристичком традицијом“, са енглеског превео Душан Крцуновић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Асиџкџи мисли Гриџорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд 2013, 252–260.
- Elm 2000: Susanna Elm, "A Programmatic Life: Gregory of Nazianzus' 'Orations' 42 and 43 and the Constantinopolitan Elites", *Arethusa* 33, 3 (2000), 411–427.
- Habra 1957–1958: George Habra, "The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas on the Divine Energies", *Eastern Churches Quarterly* 12 (1957–1958), 244–252, 294–303, 338–347.
- Halleux de 1973: Anr e de Halleux, « Palamisme et scolastique. Exclusivisme dogmatiqueou pluriformit  th ologique? », *Revue Th ologique de Louvain* 4 (1973), 409–442 = Анри де Ало, „Паламизам и схоластика. Догматска искључивост или теолошка разноврсност?“, са француског превела Ивана Игњатовић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Асиџкџи мисли Гриџорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд 2013, 441–464.
- Houdret 1974: Jean-Philippe Houdret, « Palamas et les Cappadociens », *Istina* 19, 3 (1974), 260–271.
- Hussey 1972: Edmund M. Hussey, "The Person-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 18 (1974), 22–43 = Едмунд Хаси, „Структура личност-енергија у богословју светог Григорија Паламе“, са енглеског превео Владимир Цветковић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Асиџкџи мисли Гриџорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд 2013, 270–287.
- Кнежевић, Микоња (2011): „Поредак (τάξις) личности Свете Тројице у 'Аподиктичким словима' Григорија Паламе“, *Бојословље* LXX, 1 (2011), 20–43.
- Кнежевић, Микоња (2012): „'Ек' и 'δι ' у 'Аподиктичким словима о исхођењу Светог Духа' Григорија Паламе“, *Смисао. Часопис Огђељења за друшћивене науке Мајишце српске – Друшћива чланова у Црној Гори* 1 (2012), 39–59.
- Кнежевић, Микоња (2020): „Августин Ипонски и Григорије Палама: рецепција и посредовања“, *Окћиоих* X, 11 (2020), 67–83.
- Кнежевић 2021: Микоња Кнежевић, „'Начело из начела' Григорије Назијанзин и полемика око filioque Григорија Паламе“, *Црквене сћудије* 18 (2021), 99–125.
- Lison 1992: Jacques Lison, « L' nergie des trois hypostases divines selon Gr goires Palamas », *Science et Esprit* 44, 1 (1992), 67–77 = Жак Лизон, „Триипостасна божанска енергија по Григорију Палами“, са француског превела Јулија Видовић, у: *Οὐσία, ὑπόστασις, ἐνέργεια. Асиџкџи мисли Гриџорија Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд 2013, 288–296.
- Louth 2012: Andrew Louth, "St. Gregory the Theologian and Byzantine Theology", у: *Re-Reading Gregory of Nazianzus. Essays on History, Theology, and Culture*, edited by Christopher A. Beeley, CUA Studies in Early Christianity, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 2012, 252–266.

- Μουρέλος 1996: Γεώργιος Μουρέλος, «Οί έννοιες τής ούσίας καί τοῦ συμβεβηκότος στήν όντολογία του Άριστοτέλη», у: *Άριστοτέλης. Όντολογία, γνωσιοθεωρία, ήθική, πολιτική φιλοσοφία. Άφιέρωμα στόν J. P. Anton*, έκδοση-έπιμέλεια Δ. Ζ. Άνδριόπουλος, Άθήνα 1996, 111–121.
- Politis 2005: Vasilios Politis, *Aristotle and the Metaphysics*, Routledge Philosophy Guidebooks, London and New York: Routledge, Taylor & Francis Group 2004, 2005.
- Ross 1995: David Ross, *Aristotle*, with an Introduction by John L. Ackrill, London, New York: Routledge [1923] 1995.
- Torrance 2009: Alexis Torrance, „Precedents for Palamas’ Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers, *Vigiliae Christianae* 63 (2009), 47–70.
- Usacheva 2017: Anna Usacheva, *Knowledge, Language and Intellection from Origen to Gregory Nazianzen. A Selective Survey*, Early Christianity in the Context of Antiquity 18, Frankfurt am Main: Peter Lang 2017.
- Yangazoglou 2001: Stavros Yangazoglou, “The Person in the Trinitarian Theology of Gregory Palamas. The Palamite Synthesis of a Prosopocentric Ontology“, *Philotheos. International Journal of Philosophy and Theology* 1 (2001), 137–143 = Ставрос Јагазоглу, „Личност у светотројичној теологији Григорија Паламе. Паламитска синтеза просопоцентричне онтологије“, са енглеског превео Душан Крцуновић, са изворником упоредио и редиговао Микоња Кнежевић, у: *Ούσία, ύπόστασις, ένέργεια. Ασϋεκϋϊи мисли Гриϋοριја Паламе*, приредио Микоња Кнежевић, Београд 2013, 135–142.

Mikonja Knežević

### Gregory of Nazianzus’ *Oratio 42, 15* in the Interpretation of Gregory Palamas

This paper examines Palamas’ interpretation of a short but concise confession of the faith in the Triune God, as it is exposed in Gregory of Nazianzus’ *Farewell Address*, composed in the time of his retirement from the episcopal throne in Constantinople. Palamas’ interpretation is presented in the broader context of Nazianzus’ trinitarian considerations, where a firm interweaving of “triadological” and “economic” discourse on God is shown, and it is incorporated into his project of a) polemics against *filioque*, b) finding patristic evidence for his distinction between “essence” and “energies” in God. The core of Palamas’ reading is found in the emphasis on the “monarchy of the Father” as well as in the formula “from the Father through the Son in the Holy Spirit”.

**Keywords:** Gregory of Nazianzus, Gregory Palamas, Holy Trinity, essence, energies, hypostatic properties, natural properties, monarchy, triadology, divine economy.

**Gocha Barnovi**

Sulkhan-Saba Orbeliani University, Tbilisi, Faculty of Theology  
gochabarnovi62@gmail.com

**Ἡ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ  
γιὰ τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν  
στὸ ἔργο του· *Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου***

*Περίληψη:* Ἡ διάκριση τῆς θείας οὐσίας ἀπὸ τις ἐνεργειές της ἔχει κατ' ἐξοχὴν σωτηριολογικὸ χαρακτήρα καὶ ἐντάσσεται στὸ ἐμπειρικὸ γεγονός τῆς κοινωνίας τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό. Κατὰ τὴ θεολογία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ, ἡ ὁποία βρίσκεται στὴν ἴδια γραμμὴ μὲ τὴν πρὸ αὐτοῦ παράδοση τῆς Ἐκκλησίας, ὁ ἄνθρωπος, καθὸ κτιστός, δὲν μπορεῖ νὰ μετέχει στὴν ἄκτιστη οὐσία τοῦ Θεοῦ, ἡ ὁποία ἀποτελεῖ γι' αὐτὸν ἀκατάληπτο καὶ ἀπερινόητο μέγεθος. Ὁ ἀπόλυτος ὁμωσ καὶ ὑπερβατικὸς κατὰ τὴν οὐσία του Θεὸς ἐκφαίνεται καὶ μετέχεται ἀπὸ τοὺς ἀνθρώπους κατὰ τὴν ἐκδήλωση τῆς φυσικῆς του ἐνεργείας. Αὐτὸ ἀκριβῶς τὸ γεγονός ἀποτελεῖ γιὰ τὸν Παλαμᾶ προϋπόθεση τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου.

*Λέξεις κλειδιά:* Γρηγόριος Παλαμᾶς, Βαρλαάμ, θεία οὐσία, ἐνεργείες Θεοῦ, μετοχὴ στὸν Θεό

**Εἰσαγωγικά**

Στὸ ἔργο του *Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου*, ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς (1296-1357)<sup>1</sup>, ἀντιμετωπίζει καὶ ἀνατρέπει τὰ ἐπιχειρήματα τῶν ἀντιπάλων του, τῶν βαρλααμιτῶν, ἀλλὰ κυρίως τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, παρουσιάζοντας ταυτόχρονα τὴ θεολογία τῆς διάκρισης οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν<sup>2</sup>.

---

1 Πὰ τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ, βλ. J. Meyendorff, *A study of Gregory Palamas* (transl. by G. Lawrence), London 1974<sup>2</sup>. Ἐρὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου (ἔκδ.), *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν ἱστορία καὶ τὸ παρόν. Πρακτικὰ διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν καὶ Λεμεσοῦ*, Ἅγιον Ὅρος 2000. C. Athanasopoulos, *Triune God: Incomprehensible but Knowable – The Philosophical and Theological Significance of St Gregory Palamas for Contemporary Philosophy and Theology*, Cambridge Scholars Publishing 2015.

2 Βλ. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου κατὰ μέρος ἀνασκευάζουσα τὴν βαρλααμίτιδα πλάνην, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, τόμ. Β', σσ. 164-218. [Στὸ ἐξῆς: Γρηγόριος Παλαμᾶ, *Διάλεξις*, ΣΠ 2]. Τὸ ἐν λόγῳ ἔργο τοῦ Παλαμᾶ προκάλεσε τὴν ἀντίδραση τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, ὁ ὁποῖος γιὰ νὰ τὸ ἀναιρέσει συνέταξε τέσσερις ἀντιρρητικούς λόγους. Βλ. Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἀντιρρητικοί, I-IV*, Gregorii Acindyni Opera, *Refutationes duae. Operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter orthodoxum et Barlaamitam*, ἔκδ. J. Nadal, CCSG 31 (1995), σσ. 3-410. Πὰ τὴν αἰρετικὴ θεολογία τοῦ Ἀκινδύνου, βλ. Α. Ζαχαρίου, *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου. Προσέγγιση στὴ διαμόρφωση καὶ τὴν ἀπόπειρα πατερικῆς κατοχύρωσης τῶν θεολογικῶν του ἀντιλήψεων*, Ἀθήνα 2018.



Ἡ διάκριση αὐτή, ἡ ὁποία νοεῖται θεοπρεπῶς καὶ δὲν εἰσάγει διαίρεση στὴν Ἁγία Τριάδα, δίνει τὴ δυνατότητα σωστῆς ἐρμηνείας τόσο τοῦ καθ' αὐτὸ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ, ὅσο καὶ τῆς σχέσης τοῦ Θεοῦ πρὸς τὴν κτίσι<sup>3</sup>. Τὸ κύριο θέμα καὶ ζήτημα γιὰ τὸν Γρηγόριο καὶ τοὺς ἀντιπάλους του εἶναι τὸ κατὰ πόσο ὁ Θεὸς μπορεῖ νὰ εἶναι ταυτοχρόνα ὁρατὸς καὶ ἀόρατος, μεθεκτὸς καὶ ἀμέθεκτος. Ἐξάπαντος ὁ Παλαμᾶς καταφάσκει σὲ μία τέτοια διάκριση<sup>4</sup>. Μὲ βάση τὴ διδασκαλία τῶν Πατέρων, ἡ ἀποκάλυψη τοῦ Θεοῦ γίνεται διὰ τῶν ἐνεργειῶν του, στὶς ὁποῖες ὅσοι μετέχουν δύνανται νὰ τὸν γνωρίσουν. Μὲ ἄλλα λόγια, ἡ ἀπρόσιτη καὶ ἀκατάληπτη φύση τοῦ Θεοῦ, διὰ τῶν ἐνεργειῶν τῆς, γίνεται προσιτὴ, μεθεκτὴ, καταληπτὴ καὶ γνωστὴ<sup>5</sup>.

### Κύριο μέρος

Οἱ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, σημειώνει κατ' ἀρχὰς ὁ Παλαμᾶς, ὅπως καὶ ἡ οὐσία του, ὀνομάζονται θεότητα<sup>6</sup>. Τὸ δὲ ὅλον τῆς θεότητας, ἡ ἐνότητα δηλαδὴ τῆς αἰδίας ὑπαρξης τοῦ Θεοῦ, ἀφορᾷ τὴν οὐσία, τὶς ὑποστάσεις καὶ τὶς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ<sup>7</sup>. Ὁ Θεός, ὡς ὄντως ὢν, δὲν ταυτίζεται μόνο μὲ τὴν οὐσία. Μὲ ἄλλα λόγια δὲν ὑπάρχει κυριαρχία τῆς οὐσίας, ἐπειδὴ αὐτὴ δὲν ταυτίζεται μὲ τὸ εἶναι. Ὁ Θεός, παρατηρεῖ χαρακτηριστικὰ ὁ Παλαμᾶς, δὲν εἶπε στὸν Μωϋσῆ: «ἐγὼ εἰμὶ ἡ οὐσία, ἀλλ' ἐγὼ εἰμὶ ὁ ὢν, οὐ γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας ὁ ὢν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος ἡ οὐσία»<sup>8</sup>. Ἡ διάκριση μεταξὺ θείας οὐσίας, ὑποστάσεων καὶ ἐνεργειῶν δὲν προσβάλλει τὴ θεία ἀπλότητα, διότι ἡ ἐνότητα τοῦ Θεοῦ δὲν ὑφίσταται ἐξαιτίας τῆς θείας οὐσίας, ἀλλὰ λόγῳ τῆς ὑπόστασης τοῦ Πατρός.

Ἡ ὑπαρξὴ τῆς θείας οὐσίας γνωρίζεται ἀπὸ τὶς ἄκτιστες τῆς ἐνέργειες. Οἱ θείες αὐτὲς ἐνέργειες χαρακτηρίζουν τὴ θεία οὐσία, ὡς προερχόμενες ἀπὸ αὐτὴ. Τὰ ὀνόμα-

**3** Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 27, ΣΠ 2, σ. 189, 18-21: «τῷ διηρημένῳ τῆς θεότητος τὸ μοναδικὸν αὐτῆς οὐκ ἀνααιρεῖται· μία γὰρ ἐστὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων θεότης, ἥτοι φύσις καὶ οὐσία ὑπερούσιος, ἀπλή, ἀόρατος, ἀμέθεκτος, παντάπασιν ἀπερινόητος». Βλ. L. Contos, «The Essence - Energies Structure of Saint Gregory Palamas with a Brief Examination of its Patristic Foundation», *The Greek Orthodox Theological Review*, 12/3, Fall 1967, 288-289.

**4** Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 12, ΣΠ 2, σ. 174, 22-25: «τὸν γὰρ αὐτὸν Θεὸν ἐστὶ μὲν ὡς ὁρᾶσθαι καὶ νοηθῆαι καὶ μετέχεσθαι, ἐστὶ δ' ὡς ἀόρατον εἶναι καὶ ἀμέθεκτον καὶ ἀπερινόητον...».

**5** Βλ. ἐνδεικτικὰ, Γρηγορίου Νύσσης, *Εἰς μακαρισμοὺς 4*, PG 44, 1269A: «ἀόρατος ὢν τῆ οὐσίᾳ, ὁρατὸς ταῖς ἐνεργείαις γίνεται, ἐν τίσιν τοῖς περὶ αὐτὸν ιδιώμασι καθορώμενος». Μ. Βασιλείου, *Ὁμιλία εἰς 44 Ψαλμὸν 5*, PG 29, 400CD: «Οὐ δοκεῖ σοι τοῦ αὐτοῦ Θεοῦ λέγειν εἶναι μὴ μόνον τὴν παντάπασιν ἀπερινόητον, ἀλλὰ καὶ τὴν νοητὴν θεότητα; Καὶ μὴ νοητὴν μόνον, ἀλλὰ καὶ θεωρητὴν; Ἐπεὶ γε γράφων ἐφεξῆς φησιν· "εἶδον δὲ αὐτοῦ τὸ κάλλος Πέτρος καὶ οἱ υἱοὶ βροντῆς ἐν τῷ ὄρει ὑπερλάμπον τὴν τοῦ ἡλίου λαμπρότητα, καὶ τὰ προοίμια τῆς ἐνδόξου αὐτοῦ παρουσίας ὀφθαλμοῖς λαβεῖν κατηξιώθησαν"». Πρβλ. Ἀμφ. Ράντοβιτς, «Ἡ διδασκαλία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ περὶ τῆς γνώσεως τῆς Ἁγίας Τριάδος». Ἱερά Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου (ἔκδ.), *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν ἱστορία καὶ τὸ παρόν*, σ. 64. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, σσ. 203-204.

**6** Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Διάλεξις*, 27, ΣΠ 2, σ. 189, 10-12: «Οὕτω τοίνυν θεότητα εἰδότες λεγομένην καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ οὐσίαν καὶ τὴν τοῦ Θεοῦ ἐνέργειαν, μίας οὐδὲν ἦντον θεότητός ἐσμεν θεραπευταί». Πρβλ. Βλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β'*, Ἀθῆναι 1998, σ. 512.

**7** Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά 2*, 1, PG 90, 1125AC: «πατὴρ γὰρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα ἡ θεότης. Καὶ εἰς θεὸς, ὁ πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, μία γὰρ καὶ ἡ αὐτὴ οὐσία καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια πατρός, υἱοῦ καὶ πνεύματος». Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Διάλεξις*, 16, ΣΠ 2, σ. 178, 16-18. Βλ. Ἀμφιλοχίου Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον Παλαμᾶν* [AB 16], Θεσσαλονίκη 1973, 189.

**8** Γρηγορίου Παλαμᾶ, *ὑπὲρ τῶν ἐρωῶν ἡσυχάζοντων 3*, 2, 12, ΣΠ 1, σ. 666, 16-17. Πρβλ. Ἀμφ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος*, σ. 189. Βλ. ἐπίσης, Στ. Παγκάζογλου, *Προλεγόμενα στὴ Θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν. Σπουδὴ στὸν Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ*, Κατερίνη, 1992, σσ. 66-67.



τα, τὰ ὅποια ἀποδίδονται στὸ Θεό, δὲν ἀφοροῦν στὴν οὐσία, ἀλλὰ στὶς ἐνέργειές του. Ἡ ἴδια ἢ οὐσία εἶναι «ἀνώνυμος καὶ ὑπερώνυμος»<sup>9</sup>. Γιὰ αὐτὸ τὸν λόγο ὁ Θεὸς εἶναι ταυτόχρονα ἀνώνυμος (κατὰ τὴν οὐσία του) καὶ πολώνυμος (κατὰ τὶς ἐνέργειές του). Τὸ ἀνώνυμο τοῦ Θεοῦ ἰσχύει γιὰ τὴν οὐσία καὶ τὶς ὑποστάσεις του, δηλαδὴ γιὰ τὴν καθ' ὑπαρξὴ προέλευση αὐτῶν<sup>10</sup>. Ὡς πρὸς αὐτὴ τὴν ἔννοια ὁ Θεὸς παραμένει ἀπόλυτα ὑπερβατικὸς καὶ ἄρα ἀκατάληπτος<sup>11</sup>.

Ἐπεξηγώντας ὁ Παλαμᾶς τὴ διάκριση οὐσίας καὶ ἐνέργειας στὸν Θεό, κάνει χρῆση τῶν ὄρων «αἰτία» καὶ «αἰτιατά», τοὺς ὁποίους χρησιμοποιοῦσαν οἱ Πατέρες γιὰ νὰ ἐκφράσουν τὴ σχέση μεταξὺ τῶν ὑποστάσεων τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ὁ Πατὴρ ἀποτελεῖ τὴν αἰτία τῆς ὑπαρξὸς τῶν ἄλλων δύο ὑποστάσεων, εἶναι δηλαδὴ ἡ πηγὴ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος, χωρὶς αὐτὸ νὰ σημαίνει τὴν ἀνουσιότητά τους. Δὲν εἶναι δηλαδὴ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα διαφορετικῆς φύσης ἀπὸ τὸν Πατέρα. Παρατηρεῖ εἰδικότερα ὁ Παλαμᾶς, ἀναφερόμενος στὸν Μ. Βασίλειο, ὅτι ὁ Υἱὸς εἶναι «τῇ τάξει δεύτερος τοῦ Πατρός», ἀφοῦ προέρχεται ἀπὸ αὐτόν, ὅμως δὲν εἶναι κατώτερός του, διότι ἡ θεότητα εἶναι καὶ στοὺς δύο μία<sup>12</sup>.

Ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ τὴν αἰτία καὶ τὴν πηγὴ τῶν θείων ἐνεργειῶν. Ὁ Παλαμᾶς παρατηρεῖ ὅτι κάθε αἰτία, ἐπειδὴ ἀκριβῶς ἀποτελεῖ αἰτία, ὑπέρκειται τοῦ αἰτιατοῦ: «πᾶν αἴτιον καθὸ αἴτιον τοῦ αἰτιατοῦ ὑπέρκειται, καὶ τὸ μὴ κατὰ τοῦτο ὑπερκεῖμενον οὐδ' αἴτιον αὐτοῦ δυνατ' ἂν ὑπάρχειν»<sup>13</sup>. Σὲ αὐτὸ τὸ ὄντολογικὸ δεδομένο ὑπάγονται καὶ οἱ ὅροι «ὑπερκεῖμένη» καὶ «ὑφειμένη» θεότητα. Πρῶτος βέβαια χρησιμοποίησε τοὺς ὅρους αὐτοὺς ὁ Βαρλαάμ, ὁ ὁποῖος ὀνόμασε τὴν οὐσία «ὑπερκεῖμένη» καὶ τὴν ἐνέργεια «ὑφειμένη». Ὁ Παλαμᾶς ἀποδέχτηκε τοὺς συγκεκριμένους ὅρους, μὲ τὴ διαφορὰ ὅμως ὅτι τὴν οὐσία ὀνόμασε «ὑπερκεῖμένη οὐσία» καὶ τὴν ἐνέργεια «ὑφειμένη θεότητα». Αὐτὸ τὸ ἔκανε, ὥστε νὰ ἀναιρέσει τὴν ἀποψη τοῦ Βαρλαάμ, ὁ ὁποῖος ἔλεγε ὅτι ἐφόσον ὑπάρχει διαφορὰ μεταξὺ οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν, τότε ὑπάρχουν δύο θεότητες. Διευκρινίζει ὁ Παλαμᾶς ὅτι «ὑπερκεῖμένη οὐσία» σημαίνει τὴν κρυφιότητα τοῦ ἀμεθέκτου καὶ ἀκατάληπτου τοῦ Θεοῦ, ἐνῶ ἡ «ὑφειμένη θεότης» ἀντιστοιχεῖ στὶς θείες ἐνέργειες<sup>14</sup>. Διὰ τῶν

9 Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 17, ΣΠ 2, σ. 179, 11-23: «Τοῦτο συμφώνως πάντες ἔφησαν οἱ θεολόγοι, ἀνώνυμον καὶ ὑπερώνυμον εἶναι τὴν οὐσία τοῦ θεοῦ. Ἀληθὲς καὶ αὐτὸ γὰρ τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα τῆς οὐσιοποιῦ τοῦ θεοῦ δυνάμει ἐπωνυμίαν ὁ ἐξ Ἀρείου Πάγου μέγας ἔφη ὁ Διονύσιος, ὡς τῆς ὑπερουσιότητος ἐκείνης προσιγορίαν ἰδίαν οὐδαμῶς ἐχούσης. Ἄλλ' ἐπεὶ τῆς θείας οὐσίας ἢ θεότης ὄνομα οὐκ ἐστὶ, τινὸς ἄρ' ἐστὶ καὶ τί ποτε σημαίνει τοῦνομα; ... Ἡμεῖς δὲ ἴσμεν ὅτι ἡ θεία φύσις ὄνομα σημαντικὸν οὐκ ἔχει». Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θείων ὀνομάτων* 2, 7, PG 3, 645A. Πρβλ. Ἄμφ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος*, σσ. 182-183. D. Costache, «Experiencing the Divine Life: Levels of Participation in St. Gregory Palamas' on the Divine and Deifying Participation», *Phronema*, 26/1 (2011), σσ. 12-13.

10 Ἀμφιλοχίου Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος*, σ. 182.

11 Πρβλ. Στ. Παγκάζογλου, *Προλεγόμενα στὴ Θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν*, σσ. 73-74.

12 Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Διάλεξις*, 19, ΣΠ 2, σ. 181, 21-26: «Βασίλειος ὁ μέγας, "τάξει μὲν", φησὶ, "δεύτερος ὁ υἱὸς τοῦ πατρός, ὅτι ἀπ' ἐκείνου καὶ ἀξιώματι, ὅτι ἀρχὴ καὶ αἰτία, τῷ εἶναι πατέρα αὐτοῦ, καὶ ὅτι δι' αὐτοῦ ἢ πρόσδος καὶ προσαγωγή πρὸς τὸν πατέρα· φύσει δὲ οὐκέτι δεύτερος, ὅτι ἡ θεότης ἐκατέρω μία". Πρβλ. Μ. Βασιλείου, *Κατὰ Ἐννομίου* 3, PG 29, 656A.

13 Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 19, ΣΠ 2, σ. 181, 15-17. Πρβλ. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, σ. 215.

14 Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 20, ΣΠ 2, σ. 183, 9-21: «Τῆς οὐν θεότητος, δηλαδὴ τῆς προαιωνίου θεατικῆς δυνάμει καὶ ἐνεργείας τοῦ τὰ πάντα εἰδότες πρὸ γενέσεως θεοῦ, ἦν κατωτέρω μὲν τοῦ πνεύματος ὁ μέγας, εἶρηκε Βασίλειος, δευτέραν δὲ τῆς φύσεως ὁ μέγας Ἀθανάσιος, τῆς κυρίως θεότητος προσαγορευομένης, τῆς περὶ τὴν θείαν φύσιν οὐσης, ὡς ὁ Νύσσης ἀπεφήνατο Γρηγόριος, ταύτης οὐν ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ ἢ ὑπερώνυμος,

ὑφειμένων αὐτῶν ἐνεργειῶν, σύμφωνα καὶ μὲ τὸν Μ. Βασίλειο, ὁ Θεὸς εἰσέρχεται στὴν κτίση καὶ καθίσταται γνωστός<sup>15</sup>.

Σημειώνεται ὅτι στὴν αἰτιώδη σχέση (αἴτιο - αἰτιατό) τῶν ὑποστάσεων τῆς Τριάδας δὲν μεσολαβεῖ χρόνος. Δὲν προηγείται δηλαδὴ χρονικὰ ἡ μία ὑπόσταση καὶ ἔπειτα ἀκολουθοῦν οἱ ἄλλες δύο. Τὸ ἀντίστοιχο ἰσχύει στὸ θέμα τῆς οὐσίας καὶ τῶν ἐνεργειῶν τῆς, οἱ ὁποῖες συνυπάρχουν ἀχρόνως καὶ ἀίδιως. Ἡ ἐνέργεια ἀποτελεῖ τὴν προαιώνια δύναμη καὶ κίνηση τῆς θείας οὐσίας, διακρινόμενη ἀπὸ αὐτὴ πραγματικά. Ἡ διάκριση εἶναι μὲν πραγματική, ἀλλὰ ὄχι ὄντολογική, ὅπως καὶ γιὰ τὶς θεῖες ὑποστάσεις ἡ σχέση αἰτίου καὶ αἰτιατοῦ εἶναι μὲν πραγματική, ἀλλὰ ὄχι ὄντολογική. Ἔτσι, ἡ θεία οὐσία καὶ ἡ ἐνέργειά τῆς δὲν παύουν ἀπὸ τοῦ νὰ εἶναι μία θεότητα<sup>16</sup>.

Αὐτὸς εἶναι καὶ ὁ μόνος τρόπος ποῦ ἡ λογικὴ τοῦ ἀνθρώπου κατανοεῖ καὶ περιγράφει τὸ μυστήριο τοῦ Θεοῦ. Ἡ συγκεκριμένη ἀδυναμία τοῦ ἀνθρώπινου νοῦ ὑφίσταται ἀκόμα καὶ γιὰ τὰ κτιστὰ ὄντα: γιὰ τὸν κτιστὸ ἄνθρωπο τὰ ἐξίσου κτιστὰ ὄντα παραμένουν ἀπρόσιτα κατὰ τὴν οὐσία τους. Ὁ Παλαμᾶς, γιὰ νὰ ὑποδείξει ὅτι οὐσία καὶ ἐνέργειες δὲν χωρίζονται, ἐπικαλεῖται τὴν σχέση φύσης καὶ φυσικῶν. Τὸ φυσικό, παρατηρεῖ, δὲν εἶναι φύση, ἀλλὰ προσδιορίζει τὴ φύση, ἡ ὁποία καὶ ἀποτελεῖ τὴν πηγὴ του<sup>17</sup>. Αὐτὸ ἀκριβῶς τονίζεται στὸν *Συνοδικὸ Τόμο* τοῦ 1351: «Ὡσπερ τοίνυν ἐπὶ τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ ἐξ αὐτοῦ φωτὸς, τοῦ μὲν φύσεως καὶ αἰτίου ὄντος, τοῦ δὲ φυσικοῦ καὶ αἰτιατοῦ, τὸ τε ἐν διὰ τὸ ἀχώριστον, καὶ τὸ διάφορον αὐθις διὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν εἴρηκεν, οὕτω κάπι τῆς θείας φύσεως καὶ τῆς ἐξ αὐτῆς ἐνεργείας, τὸ ἐν καὶ τὸ διάφορον ἡμῖν ἐκληπτέον»<sup>18</sup>. Γιὰ νὰ καταστήσει σαφέστερη τὴ διαφορὰ μεταξὺ φύσεως καὶ φυσικῶν, ὁ Παλαμᾶς ἀναφέρεται στὶς δύο φύσεις τοῦ Χριστοῦ, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν τὶς δύο πηγές γιὰ τὰ φυσικὰ του θελήματα, τὸ θεῖο καὶ τὸ ἀνθρώπινο<sup>19</sup>.

ἡ ἀνεκφώνητος, περὶ ἣν, αἱ προαιώνια εἰσι δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι, θεότης ἀπὸ τῆς οἰκείας ἐνεργείας καὶ αὐτὴ ὀνομαζομένη, πὼς οὐκ ἂν ὑπερκειμένη εἴη;... οὗτος (Διονύσιος) γὰρ τῶν ἄλλων ἐμφανεστέρων καὶ τὴν θέωσιν λέγει τοῦ θεοῦ θεότητα καὶ ταύτης ὑπερκειμένην τὴν οὐσίαν, ἀσφαλῶς ἅμα καὶ σαφῶς καὶ σοφῶς καὶ εὐσεβῶς». Πρβλ. Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου, *Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 11, 6, PG 3, 953D-956A. Μ. Βασιλείου, *Περὶ ἁγίου Πνεύματος* 19, PG 32, 156D. Βλ. ἐπίσης, Βλ Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β'*, σσ. 511-512. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, σσ. 218-219.

**15** Μ. Βασιλείου, *Ἐπιστολὴ* 234, 1, PG 32, 869A: «Ἄλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή. Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζοντες λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζοντες οὐχ ὑπισχνόμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος». Βλ. T. Th. Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford 2012, σσ. 193-194.

**16** Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Διάλεξις*, 16, ΣΠ 2, σ. 178, 10-12: «Καὶ οὕτως ἐν οὐσίᾳ καὶ ἐνεργείᾳ μίᾳ ἐστὶν ἄκτιστος θεότης τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος». Πρβλ. Ἄμφ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος*, σσ. 194-196.

**17** Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 4, ΣΠ 2, σσ. 166, 25 - 167, 4: «ὁ μὴ λέγων φυσικὰ τὴν θεῖαν ἔχειν φύσιν οὐχ ὑπεραίρει ταύτην πάσης φύσεως, ἀλλὰ μηδαμῇ μηδαμῶς οὐσαν ἀποφαίνει· τὸ γὰρ μὴ ἔχον ὄλως φυσικὰ οὐχ ὑπεροχικῶς ἐστίν, ἀλλ' οὐδαμῶς. Πόθεν δ' ἂν καὶ χαρακτηριθεῖ ὄλως εἶναι, μηδὲν ἔχον τῶν χαρακτηριζόντων, δηλαδὴ δεικνύντων;». Βλ. Στ. Παγκάρογλου, *Προλεγόμενα στὴ Θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν*, σ. 67.

**18** Βλ. *Συνοδικὸς Τόμος*, 27, ἐκδ. Ἰω. Καρμίρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, τόμ. 1, Ἐν Ἀθήναις 1960, σ. 389. Πρβλ. Βλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β'*, σσ. 528-537.

**19** Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Διάλεξις*, 4, ΣΠ 2, σ. 167, 7-20: «Δύο γὰρ φύσεις καὶ δύο φυσικὰ θελήματα τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχειν διδασκόμεθα· τὸ μὲν τῆς ἀνθρωπείας φύσεως, τὸ δὲ τῆς θείας... τὸ φυσικὸ θελημα τῆς φύσεώς ἐστι, καὶ ἐκ τῆς φύσεως καὶ περὶ τὴν φύσιν θεωρεῖται, τὴν φύσιν ἀρχὴν ἔχον καὶ οἰὸν τίνα ρίζαν καὶ αἰτίαν ὅθεν πρόεισιν. Οὐχ ἡ φύσις δὲ τοῦ φυσικοῦ θελήματος ἢ περὶ αὐτὸ θεωρηθεῖ ἂν αἰτίαν τοῦθ' ἑαυτῆς ἔχουσα καὶ προϊούσα παρ' αὐτοῦ».

Ὅπως αναφέρθηκε, τὰ διάφορα ὀνόματα τοῦ Θεοῦ ἀφοροῦν ἀποκλειστικά στις ἄκτιστες θείες ἐνέργειες, ἀφοῦ ἡ οὐσία μένει παντελῶς ἀνώνυμος. Ἐπειδὴ ὁμως ἡ οὐσία καὶ ἡ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ συνυπάρχουν αἰδίως καὶ ἀχωρίστως, μπορεῖ καὶ ἡ θεία οὐσία νὰ ὀνομαστῆ – καταχρηστικά – μὲ τὰ ὀνόματα τῶν θείων ἐνεργειῶν<sup>20</sup>. Ἡ θεία οὐσία ὡστόσο ποτὲ δὲν ὀνομάζεται πληθυντικῶς σὲ ἀντίθεση μὲ τις θείες ἐνέργειες. Βέβαια ἡ ποσότητα τῶν ἐνεργειῶν δὲν λυμάνεται οὔτε τῆ μίᾳ κοινῇ ἐνέργειᾳ τῆς θείας φύσεως οὔτε τὴν ἀπλότητα τῆς θείας οὐσίας. Ἐν προκειμένῳ ὁ Παλαμάς ἐπικαλούμενος τὸν προφήτη Ἡσαΐα (11, 2), μιλάει γιὰ τις πολλὲς δυνάμεις, ἐκφάνσεις καὶ ἐνέργειες τοῦ ἐνὸς Πνεύματος, οἱ ὁποῖες ὁμως δὲν ἀναιροῦν τὸ μοναδικὸ τῆς θεότητος<sup>21</sup>.

Ἡ ἐνέργεια ἀφορᾷ στὴν πρὸς τὰ ἔξω, δηλαδὴ πρὸς τὴν κτίση, ἔκφραση τῆς θείας οὐσίας, καὶ εἶναι κοινὴ καὶ γιὰ τὰ τρία πρόσωπα τῆς Ἁγίας Τριάδος<sup>22</sup>. Ὅπως διδάσκουν οἱ Πατέρες, ἐκδηλώνεται πάντα προσωπικὰ «ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν ἀγίῳ πνεύματι». Ὑπάρχει ἀλληλοπεριχώρηση οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν, ἀφοῦ τὰ τρία πρόσωπα εἶναι ἕνας Θεός. Ἡ ἐνότητα μὲ ἄλλα λόγια τοῦ Θεοῦ ἐκδηλώνεται στις θείες ἄκτιστες ἐνέργειες, οἱ ὁποῖες διακρίνονται ἀπὸ τις ὑποστάσεις καὶ ἀπὸ τὴν οὐσία. Σημειωτέον ὁμως ὅτι οἱ θείες ἐνέργειες δὲν ὑπάρχουν χωρὶς τις θείες ὑποστάσεις. Ἡ οὐσία, οἱ ὑποστάσεις καὶ οἱ ἐνέργειες τῆς Ἁγίας Τριάδος ἐνώνονται ἀσυγχύτως καὶ διακρίνονται ἀδιαιρέτως.

Ἡ θεία ἐνέργεια συγκεκριμένα ἐκδηλώνεται μόνο μέσῳ τῶν θείων ὑποστάσεων καὶ δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει ἀπὸ μόνη της, χωρὶς δηλαδὴ τὴν ὑπόσταση. Ἡ ἐνέργεια ἀποτελεῖ τὴν κίνηση τῆς θείας φύσεως, ἐνῶ ἐνεργῶν καὶ θέλων στὴ θεότητα εἶναι πάντα ἡ ὑπόσταση. Δὲν ὑπάρχει οὐσία χωρὶς ὑπόσταση, οὔτε βέβαια ἀνούσια ὑπόσταση. Εἶναι δὲ ἡ ὑπόσταση αὐτὴ ποὺ κάνει νὰ ὑπάρχει προσωπικὰ ὁ Θεός, ἐνῶ οἱ ἐνέργειες τῆς οὐσίας ἐξαρτῶνται ἀπὸ τις ὑποστάσεις, ἀφοῦ αὐτὲς (οἱ ὑποστάσεις) περιέχουν καὶ διακρατοῦν τὴ θεία οὐσία<sup>23</sup>.

Ἐπειδὴ οἱ ἐνέργειες εἶναι τῶν τριῶν προσώπων, αὐτὸ σημαίνει ὅτι εἶναι ἀνυπόστατες καθεαυτές, ἐνῶ οἱ ὑποστάσεις εἶναι αὐθυπόστατες καὶ ὑπαρκτές. Ὑφίσταται μὲ ἄλλα λόγια μίᾳ σαφῆς διάκριση μεταξὺ τῶν ὑποστάσεων καὶ τῶν ἐνεργειῶν, ἀλλὰ παράλλη-

**20** Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 20, ΣΠ 2, σ. 182, 21-24: «Λέγεσθαι δὲ καὶ τὴν ὑπερώνυμον οὐσίαν τοῦ Θεοῦ θεότητα, ἀλλ' οὐ κυριώνυμος. Τοῦ γοῦν ὀνομαζομένου τὸ ὑπερώνυμον ὑπέρεκειται, καὶ ἡ οὐσία τῶν περὶ αὐτὴν ἀπάντων ὑπετέρα».

**21** Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 20, ΣΠ 2, σ. 183, 1-4: «ὁ δὲ μέγας Βασίλειος, "αἱ δὲ ἐνέργειαι", φησί, "τοῦ πνεύματος τίνες; Ἄρρητοι μὲν διὰ τὸ μέγεθος, ἀνεξαρτίμητοι δὲ διὰ τὸ πλήθος»· *Διάλεξις*, 27, ΣΠ 2, σ. 189, 15-21: «Καθάπερ οὖν τὰ ἑπτὰ πνεύματα τὸ μοναδικὸν τοῦ πνεύματος οὐκ ἀναιρεῖ – πρόδοι γὰρ ἐστὶ καὶ ἐκφάνσεις καὶ δυνάμεις ἐνέργειαι τοῦ ἐνὸς ἀγίου πνεύματος –, οὕτω καὶ τῶ διηρημένῳ τῆς θεότητος τὸ μοναδικὸν αὐτῆς οὐκ ἀναιρεῖται· μία γὰρ ἐστὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων θεότης, ἥτοι φύσις καὶ οὐσία ὑπερούσιος, ἀπλή, ἀόρατος, ἀμέθεκτος, παντάπασιν ἀπερινόητος». Πρβλ. Μ. Βασιλείου, *Περὶ ἀγίου Πνεύματος* 19, PG 32, 156D. Βλ. ἐπίσης, Ἄμφ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος*, σ. 198. Στ. Παγκάζογλου, *Κοινωνία θεώσεως. Ἡ σύνθεσις χριστολογίας καὶ πνευματολογίας στὸ ἔργο τοῦ ἀγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμά*, Ἀθήνα 2001, σσ. 158-159.

**22** Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 16, ΣΠ 2, σ. 178, 12-18: «Ταῦτ' ἄρα καὶ ὁ σοφὸς τὰ θεῖα Μαξιμος εἰπὼν, ὅτι "μία θεότης ἀναρχος καὶ ἀπλή καὶ ὑπερούσιος καὶ ἀμερῆς καὶ ἀδιάρητος"... ἐπήνεγκε "πατὴρ γὰρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα ἢ θεότης. Καὶ εἷς θεός, ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· μία γὰρ καὶ αὐτὴ οὐσία καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια τοῦ πατρὸς, υἱοῦ καὶ πνεύματος"». Πρβλ. Μαξίμου Ὁμολογητοῦ, *Κεφάλαια θεολογικά* 2, 1, PG 90, 1124D – 1125AC. Βλ. ἐπίσης, J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, σσ. 221-224. Ἄμφ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος*, σ. 194.

**23** Βλ. Στ. Παγκάζογλου, «Οὐσία, ὑποστάσεις, προσωπικὲς ἐνέργειες. Ἡ διδασκαλία τοῦ ἀγίου Γρηγορίου Παλαμά γιὰ τις ἄκτιστες ἐνέργειες», *Σύναξη* 37, (1991), 44.

λα ὑπάρχει καὶ σύνδεσμος μεταξύ τους. Κάθε θεῖο πρόσωπο ἀποτελεῖ αὐθυπόστατη δύναμη – ἐνέργεια. Ὡς ἐνυπάρχουσα ὁμως στὰ θεῖα πρόσωπα ἡ ἐνέργεια ἢ ἡ δύναμη δὲν διαφέρει ἀπὸ πρόσωπο σὲ πρόσωπο, ὄντας αὐτὰ ὁμοούσια. Οἱ τρεῖς ὑποστάσεις τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐνούσιες καὶ αὐθυπόστατες, ἐνῶ οἱ ἐνέργειες ἐνυπάρχουν στὶς θεῖες ὑποστάσεις<sup>24</sup>. Σημειώνει χαρακτηριστικὰ ὁ Παλαμᾶς ὅτι ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ μπορεῖ νὰ ὀνομαστεῖ καὶ ἐνυπόστατη, χωρὶς ὁμως νὰ θεωρεῖται αὐθυπόστατη: «Καὶ κατὰ τοῦτο μέντοι τοῖς πατράσιν ἐπόμενοι· τὸ γὰρ φῶς τῆς θεοποιουῦ χάριτος ἐνυπόστατον ἐκεῖνοι λέγουσιν, ἀλλ οὐχ ὡς ἡμεῖς (= οἱ Βαρλααμίτες) κακῶς νοεῖτε. Ἄλλ' ἐπεὶ τὸ ἐνυπόστατον πολυσημάντος ἐστὶ φωνή, καθάπερ καὶ τὴν ἀνυπόστατον, οὐχ ὡς αὐθυπόστατον ἐνυπόστατον φασὶ τὴν τῆς θεώσεως χάριν, ἀλλ' ὡς παραμένουσιν οἷς ἂν ἐγγένηται»<sup>25</sup>. Οἱ ἄκτιστες θεῖες ἐνέργειες δὲν εἶναι αὐθυπόστατες καθαυτὲς, ἀλλὰ ἐνυπάρχουσες δυνάμεις στὴν κοινὴ τρισυπόστατη φύση. Αὐτὲς ὑπάρχουν ἀχώριστα στὰ θεῖα πρόσωπα ὡς ἐνυπόστατες καὶ ἐκδηλώνονται μόνο διὰ μέσου τῶν ὑποστάσεων. Ὅπως δὲν ὑπάρχει ἀνυπόστατη θεῖα οὐσία, ἔτσι καὶ δὲν ὑπάρχει ἀπρόσωπη θεῖα ἐνέργεια. Κάθε θεῖο πρόσωπο εἶναι δύναμη ἢ ἐνέργεια ὡς αὐθυπόστατη ὑπαρξή.

Ὁ Παλαμᾶς, μιλώντας περὶ τοῦ ἀκτίστου τῶν θεῶν ἐνεργειῶν, ἐπικεντρώνεται στὸ γεγονός τῆς Μεταμορφώσεως τοῦ Χριστοῦ. Τὸ θαβύρειο φῶς ἀποτελεῖ τὴ λαμπρότητα τῆς θεότητος, τὴν κοινὴ καὶ ἄκτιστη ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, τὸ προοίμιο τῆς βασιλείας του<sup>26</sup>. Ἡ ἀνθρώπινη φύση, διδάσκει ὁ Παλαμᾶς, ἡ ὁποία προσλήφθηκε ἀπὸ τὴν ὑπόσταση τοῦ Λόγου, κατεστάθη ὁμόθετη πρὸς τὴ θεῖα φύση. Στὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωση στὸν Χριστό, κατὰ τὴ δογματικὴ διδασκαλία τῆς Ἐκκλησίας, γίνεται ἀντίδοση τῶν φυσικῶν ιδιωμάτων ἢ ἐνεργειῶν καὶ ὄχι φύσεων. Ἡ δόξα τῆς θεότητος γίνεται κοινὴ δόξα καὶ τῆς ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ<sup>27</sup>. Στὶς δύο φύσεις, τὴ θεῖα καὶ τὴν ἀνθρώπινη, ὑπάρχουν δύο φυσικὰ ιδιώματα, δύο φυσικὲς θελήσεις, δύο φυσικὲς ἐνέργειες. Αὐτὰ τὰ φυσικὰ ιδιώματα δὲν εἶναι φύσεις καὶ τοῦτο διότι λαμβάνουν τὴν ὑπαρξή τους ἀπὸ τὶς φύσεις τους. Ἐπομένως, λόγῳ τῆς ὑποστατικῆς ἔνωσης ἡ ἀνθρώπινη φύση τοῦ Χριστοῦ οἰκειώνεται τὶς ἄκτιστες ἐνέργειες τῆς Ἁγίας Τριάδος, ὁ δὲ Θεάνθρωπος Χριστὸς καθίσταται πηγὴ ἁγιασμοῦ καὶ χάριτος<sup>28</sup>. Αὐτὸς ὁ ἁγιασμὸς

**24** Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Διάλεξις*, 25, ΣΠ 2, σσ. 187, 26 – 188, 4: «Ὡσπερ δὲ δύναμιν καὶ σοφίαν κοινήν πατρὸς, υἱοῦ καὶ πνεύματός φαμεν, λέγομεν δὲ καὶ δύναμιν καὶ σοφίαν τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, ἀλλὰ αὐθυπόστατον, μίαν δ' ὁμως σέβομεν ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω προσκυνητῆς τριάδος σοφίαν καὶ δύναμιν - ἢ τε γὰρ ἐνυπόστατος τοῦ θεοῦ δύναμις τε καὶ σοφία μία, εἴτε τὴν κοινήν εἴποι τις τῶν τριῶν ὑποστάσεων, μία καὶ αὐτὴ ἐστίν ... ἢ μὲν οὐσία αὐθύπαρκτος ... ἢ δὲ δύναμις περὶ αὐτὴν οὐσα φυσικῶς καὶ νοουμένη παρ' ἡμῶν κατὰ τὸν ἐγχωροῦν ἀπὸ τῶν ποιημάτων». Πρβλ. Ἄμφ. Ράντοβιτς, *Τὸ μυστήριον τῆς Ἁγίας Τριάδος*, σ. 195. Στ. Παγκάζογλου, *Κοινωνία θεώσεως*, σ. 162.

**25** Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 26, ΣΠ 2, σ. 188, 13-19. Βλ. ἐπίσης, Στ. Παγκάζογλου, *Προλεγόμενα στὴ Θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν*, σσ. 85-87.

**26** Τοῦ ἰδίου, *Διάλεξις*, 8, ΣΠ 2, σ. 170, 16-20: «Ὁ Χριστὸς ἔλαμψεν ἐπ' ὄρους, ὅταν ἐκεῖνος ἐκφάνῃ κατὰ τὴν μέλλουσαν ἄφραστον ἐκείνην ἐκφανσιν, ἧς τὸ προοίμιον δ' ἀμυδρὰς αὐγῆς ἐν Θαβῶρ ὑπέδειξεν, ἔργῳ μυσταγωγῶν τὸ μέλλον. Ὅτι γε μὴν τοῦτο φῶς οὐ τοῦ προσκυνητοῦ σώματος ἀπλῶς, ἀλλὰ τῆς θεότητος ἐστὶ λαμπρότης». Πρβλ. Γ. Μαντζαρίδη, *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*, Θεσσαλονίκη 1963, σσ. 98-99.

**27** Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, 3, 4· 15, PG 94, 997AD-1000A· 1057B. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Διάλεξις*, 8, ΣΠ 2, σ. 170. Πρβλ. Στ. Παγκάζογλου, *Κοινωνία θεώσεως*, σ. 284.

**28** Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ τελειότητος*, PG 46, 280B. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Διάλεξις*, 7, ΣΠ 2, σ. 169, 21-23: «μία τῆ φύσει ἢ καθαρότης, ἢ τε ἐν τῷ Χριστῷ καὶ ἢ ἐν τῷ μετέχοντι θεωρουμένη. Ἄλλ' ὁ μὲν πηγάζει, ὁ δὲ μετέχων ἀρύεται». Πρβλ. D. Costache, «Experiencing the Divine Life», σ. 18.

καὶ αὐτὴ ἡ χάρις δὲν εἶναι ἄλλη ἀπὸ τῆς θείας δόξης, τὴν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, τὸ ἄκτιστο φῶς τῆς θεότητος, τὸ ὁποῖο εἶδαν στὸ Θαβῶρ οἱ μαθητές.

Οἱ ἀντισηχαστὲς ἀντίπαλοι τοῦ Παλαμᾶ ὅμως θεωροῦσαν τὸ θαβῶρειο φῶς κτιστό. Τὸ ἐξελάμβαναν δηλαδὴ ὡς ἓνα φάσμα, ἓνα αἰσθητὸ καὶ συμβολικὸ κτίσμα. Π' αὐτοὺς ἡ ἄκτιστη χάρις δὲν ἀφοροῦσε τὴν ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὴν ἴδια τὴ θεία οὐσία<sup>29</sup>. Κατ' ἐπέκταση, οἱ ἄνθρωποι κοινωνοῦσαν, δηλαδὴ μετεῖχαν, τῆς θείας φύσης. Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἐσφαλμένη δογματικὰ ἄποψη τῶν βαρλααμιτῶν, ὁ Παλαμᾶς διδάσκει ὅτι ἡ μετοχή δὲν εἶναι δυνατὸν νὰ ἀφορᾶ στὴν οὐσία καὶ τὶς ὑποστάσεις τοῦ Θεοῦ, παρὰ μόνον στὴν ἄκτιστη χάρις τοῦ τριαδικοῦ Θεοῦ<sup>30</sup>.

### Συμπέρασμα

Ἡ διάκριση τῆς θείας οὐσίας ἀπὸ τὶς ἐνέργειές της στηρίζεται στὸ ἐμπειρικὸ γεγονός τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο. Μὲ ἄλλα λόγια ἀφορᾶ στὸ μυστήριον τῆς ὑπαρξης τοῦ Θεοῦ, τὸ ὁποῖο μυστήριον ἐκφράζεται μὲ τὴν ἀντινομικὴ θεολογία τῆς ἀσύγχυτης ἔνωσης καὶ ἀδιαίρετης διάκρισης οὐσίας καὶ ἐνεργειῶν. Δεδομένου ὅτι ἡ θεία φύση περιέχεται ἀπὸ τὰ τρία πρόσωπα καὶ γιὰ αὐτὸ εἶναι τρισπόστατη, ὅταν οἱ ἅγιοι μετέχουν στὶς ἄκτιστες ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, γνωρίζουν τὸν Θεὸ προσωπικά, τὸν Πατέρα, τὸν Υἱὸ καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Ἔτσι, ἡ θεολογικὴ σκέψη καὶ διδασκαλία τοῦ Γρηγορίου Παλαμᾶ δὲν διατυπώνει τίποτε ἄλλο παρὰ τὴν πραγματικὴ κατ' ἐνέργεια κοινωνία τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν κατ' οὐσία ἀπρόσιτο Θεό, ἔχει δηλαδὴ χριστολογικὸ καὶ σωτηριολογικὸ χαρακτήρα.

Gocha Barnovi

### The Doctrine of Gregory Palamas on the Distinction Between Essence and Energies in His Work *Dialogue Between an Orthodox and a Barlaamite*

**Abstract:** The distinction between divine essence and its energies has a primarily salutary character, and forms an integral part of the experiential event of man's communion with God. According to Gregory Palamas' theology, which remains fully aligned with the preceding Church tradition, man, being created, cannot participate in God's uncreated nature, which remains an indecipherable and inconceivable reality to human perception. Yet God, who is absolute and transcendental according to his essence, is rendered manifest and participable by human faculties during the manifestation of his natural energy. In Palamas' theology, this event constitutes the essential precondition for man's salvation.

**Keywords:** Gregory Palamas, Barlaam, divine nature, God's uncreated energies, participation in God

<sup>29</sup> Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Πρὸς Ἀθανάσιον Κυζίκου*, 32, ΣΠ 2, σσ. 441, 30 – 442, 3. *Διάλεξις*, 15, ΣΠ 2, σ. 177, 9-11: «Ἴσθι γε μὴν ὡς οὐσίαν τοῦτ' εἶναι λέγομεν ἡμεῖς τὸ φῶς, εἴπερ ἄκτιστόν ἐστιν». Πρβλ. Στ. Παγκάζογλου, *Κοινωνία θεώσεως*, Ἀθήνα 2001, σ. 286. Βλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β'*, σ. 511. Α. Ζαχαρίου, *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου*, σσ. 227-239.

<sup>30</sup> Βλ. Τοῦ ἴδιου, *Διάλεξις*, 8, ΣΠ 2, σσ. 170, 25 – 171, 20. *Διάλεξις*, 37, ΣΠ 2, σσ. 199, 24 – 200, 6. *Διάλεξις*, 44, ΣΠ 2, σσ. 207, 19 – 208, 10.



---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 343–362.

---

**Бојана Павловић**

Византолошки институт САНУ, Београд  
bojana.pavlovic85@gmail.com

## Григорије Палама у *Ромејској исџорији* Нићифора Григоре: теолошки диспут и стварање личне историје

*Сажетак:* Рад се бави полемиком Нићифора Григоре са Григоријем Паламом, развојем и током њиховог спора у циљу приказивања значаја и улоге овог дела Григориног списка у оквиру целокупне *Ромејске исџорије*. Због простора који је историчар дао свом сукобу са Паламом, овај део *Исџорије* с правом се може окарактерисати као Григорина лична повест. То није апологија, већ дело полемичког карактера попут његових *Анџирејџика*, о чему сведоче и догматски говори против Паламе, интегрално укључени у *Ромејску исџорију*. Полемiku са исихастом Григора је схватао не као свој лични бој, већ као борбу за одбрану Ортодоксије.\*

*Кључне речи:* Нићифор Григора, Григорије Палама, *Ромејска исџорија*, исихазам, лична историја

Писац волуминозног историографског списка који обрађује период од 1204–1359. године, византијски интелектуалац Нићифор Григора, један је од главних про-тагониста великог црквеног диспута који је свој замах добио у другој половини XIV столећа. Спор око исихазма снажно је узбуркао духове у читавом византијском друштву поделивши га трајно на присталице Григорија Паламе и противнике његовог учења, које је на сабору у Цариграду 1351. тријумфовало. Последице победе исихазма у првом тренутку највише су погодиле тада најљућег Паламиног противника, историчара и филозофа Григору, који је заточен у цариградски манастир Христа у Хори. У оквирима манастирске цркве, међутим, странице Григорине *Ромејске исџорије* наставиле су да се исписују, представљајући гласило њиховог аутора у борби за „праву истину“. Поред *Исџорије*, Григора је у периоду заточеништва радио и на писању теолошких трактата против Паламе,<sup>1</sup> у којима је настојао да покаже исправност сопственог становишта и обесмисли Паламино учење о таворској светлости и божанским енергијама. Ипак, у овом раду акценат неће бити стављен на теолошки дискурс двојице великана византијског XIV столећа, већ ће предмет анализе бити место које овај диспут заузима у Григорином историјском спису. С тим у вези пажња ће бити посвећена његовом уклапању у

---

\* Истраживање је подржано од стране Министарства науке, просвете и технолошког развоја Републике Србије.

1 H.-V. Beyer, Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras, Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 27 (1978) (=Beyer, Chronologie) 147.



структуру дела, као и питању због чега су Григорини поједини теолошки трактати против Паламе интегрално укључени у *Исѿорију*, упркос чињеници да их је писац објављивао и као самостална дела.

Као што је познато, *Ромејску исѿорију* чини XXXVII књига. Ипак, у оквиру дела јасно се дају уочити три хронолошко-тематске целине: 1) Предисторија и увод у главну тематику (1204–1341), 2) „Главно излагање” (1341–1351), 3) Спор око исихазма са Григоријем Паламом и царем Јованом VI Кантакузином (1351–1359). Свака од три поменуте целине садржи своје особености условљене временском дистанцом која је делила аутора од догађаја које је описивао, те тиме и његовом личном уплетеношћу у дешавања, количином и врстом података који су му стајали на располагању, избором онога што се желело представити, као и односом према личностима које су главни актери списа. Трећу целину чине књиге XVIII–XXXVII. Већ сâм њихов број јасно указује на то шта је постала главна тема *Ромејске исѿорије*, али не треба изгубити из вида чињеницу да је Григора повед о исихазму почео уводити у свој спис већ у XI књизи, иако веома пажљиво и постепено. Управо се у умерености Григориног исказа у књигама пре XVIII најбоље огледа развој полемике и еволуција односа Нићифора Григоре и Григорија Паламе, који је у највећој мери био одређен односом аутора *Ромејске исѿорије* и Јована Кантакузина. Треба подсетити да је Григора у спор са Паламом увучен без своје воље и да је његово прво иступање против исихасте уследило на захтев царице Ане Савојске 1346. године, која је имала намеру да покаже исправност Паламиног учења и осуди патријарха Јована XIV Калеку, те тиме постигне споразум са Јованом Кантакузином. Уместо да докаже исправност Паламиног учења Григора се упустио у показивање сасвим супротног, што је не само повећало гнев и мржњу царице према њему, већ је и Кантакузина, историчаревог дугогодишњег пријатеља, претворило у његовог ватреног противника.<sup>2</sup> Треба, међутим, истаћи да су у оквиру ових књига, поред теолошких тема, заступљени и политички догађаји који су неизоставно утицали на жестину верске распре и брзину, по Григору, неповољног расплета дијалога: рат Венеције и Ђенове у који је Царство било увучено, грађански сукоб између Јована V Палеолога и Јована VI Кантакузина (1351–1354), долазак младог цара на власт и, у вези са тим, његово коначно разрачунавање са припадницима породице Кантакузин. Књиге посвећене историји исихастичког спора умногоме су нарушиле концепцију и промениле карактер целокупног списа. Због тога је неопходно осврнути се на њихову структуру, као и на Григорино виђење историје.

### Структура и хронолошки оквири настанка књига XVIII–XXXVII

Када је у питању структура *Ромејске исѿорије* и утицај детаљног излагања о исихастичком спору на концепцију списа, треба истаћи да се, упркос томе што се Григорино дело генерално не одликује уједначеном структуром, изванредан поредак у слагању материјала ипак да уочити.<sup>3</sup> То важи и за онај део списа у коме се

<sup>2</sup> Nicephori Gregorae Byzantina Historia, I–III, ed. L. Schopen–I. Bekker, Bonnae 1829–1855 (= Greg. I, II, III), Greg. II, 769. 1–773. 2.

<sup>3</sup> Б. Павловић, „Ромејска историја” Нићифора Григоре: историјска анализа дела (необјављена докторска дисертација) Београд, 2018 (=Павловић, „Ромејска историја”) 29–35.

приповеда о Палами. Већ се у делу XVII књиге отпочиње са причом о припремама за Цариградски сабор, док је XVIII књига посвећена почетку седница маја месеца 1351. године, Кантакузиновом отварању сабора и излагању о правоверној догми. Књига XIX бави се Григориним одговором на царев говор, у којој је до детаља изнета пишчева аргументација у циљу сопствене одбране. Тек се у XX књизи чује глас Григорија Паламе, док се XXI књига завршава тријумфом исихаста и навођењем саборских одлука. Ово је догађај који је Григора несумњиво најдетаљније описао у својој *Исџорији* и кога је, према сопственом мишљењу, означио за главни узрок потоњих страдања Ромеја. Даљи наставак његове приповести везан за спор око исихазма односи се на пишчев боравак у Хори, настојања Кантакузина да Григору приволи на своју страну, Григорине разговоре са Димитријем Кавасилом, присталицом исихазма, као и долазак Агатангела (књиге XXII, XXIII и део XXIV). Други део XXIV и књиге XXV–XXIX, представљају посебну целину, што се потврђује и рукописном традицијом.<sup>4</sup> Важно је напоменути да су оне, иако Григора и у њима не пропушта да помене спор око исихазма, пре свега посвећене политичким дешавањима у Царству и трећем грађанском рату међу Ромејима 1351–1354, који се завршио уласком Јована V Палеолога у престоницу и абдикацијом Јована VI Кантакузина. То је уједно означило и пуштање Григоре из притвора, што је и довело до његовог поновног састанка са Паламом и јавном распром која се одиграла 1355. године у Влахерни. Тадашњи дијалог између Григоре и Паламе, као и онај са Јованом Кантакузином, тада већ монахом Јоасафом, резултовали су састављањем шест догматских говора, које је Григора интегрално укључио у текст своје *Ромејске исџорије* као књиге XXX–XXXV. Две последње књиге, XXXVI–XXXVII, баве се претежно политичком историјом, смиривањем сукоба између Јована V и Матије Кантакузина и почетком приповести о спору везаном за личност руског митрополита, који је свакако био важан чинилац византијске спољне политике коју су тих година још увек усмеравали Јован Кантакузин и Филотеј Кокин. Ове књиге, иако се хронолошки заправо књига XXXVII надовезује на XXXVI, одликују се и краћим уводима. Разлог писању још једног, иако краћег уводног дела, свакако лежи у чињеници да је претходних шест књига посвећено теолошким темама, те је на овај начин историчар желео направити везу са оним што је по питању политичких дешавања саопштио у претходним књигама.<sup>5</sup> Осим тога, у уводу у своју последњу књигу, Григора излаже разлоге који су га навели да *Ромејску исџорију* учини поприштем теолошког спора са Паламом, иако су за то већ постојали и други ауторови списи, теолошки трактати *Анџирејџика*.<sup>6</sup> Стога се може рећи да је у оквиру *Ромејске исџорије*, паралелно са историјом Царства настајала још јед-

4 Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte I–V, übersetzt und erläutert von J. L. van Dielen, Stuttgart 1973–2003 (=Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte) V, 7–9.

5 О постојању више увода у главни ток излагања в. Б. Павловић, „Жив и приповедајући глас” Ромејске историје Нићифора Григоре, Гласови и слике. Облици комуникације на средњовековном Балкану (IV–XVI век), ур. С. Бојанин, Љ. Милановић, М. Цветковић, Београд 2020 (=Павловић, „Жив и приповедајући глас”) 175–176, 184.

6 Nikephoros Gregoras, Antirrhethika I, Einleitung, Textausgabe, Übersetzung und Anmerkungen von H. V. Beyer, Wien 1976 (=Beyer, Antirrhethika I).

на, лична историја, чије писање није било планирано. Управо је показатељ тога и несклад у самој структури ових књига.

Када је у питању време настанка књига посвећених спору са исихазмом важно је напоменути да су оне, као уосталом и цела *Ромејска исџорија*, настајале у току низа година које су тај спор обележиле, дакле између 1352. и 1356. године.<sup>7</sup>

Vaticanus gr. 1095 једини је кодекс који садржи целовит трећи део *Ромејске исџорије*, дакле књиге XVIII-XXXVII, не рачунајући копије које су настале на основу њега. Осим тога, за овај кодекс се претпоставља да је био у поседу самог аутора, иако је вероватно да његов последњи део није састављен од стране самог Григоре. Ипак, не може се ништа поузданије рећи у вези са погрешним редоследом везаним за распоред књига XXXVI и XXXVII, будући да се као логички след у нарацији пре XXXVI намеће књига XXXVII.<sup>8</sup> На крају књиге XXXVII, Нићифор Григора наводи да, пре него што почне са излагањем догађаја, мора поновити одређене ствари везане за диспут са Паламом. Но, и поред историчареве најаве, наредна, XXXVI књига се Палами више не враћа. Стога се претпоставља да је Григора имао у плану да напише још једну књигу, којој, међутим, није имао времена да се посвети. Ово се потврђује и тиме што су у поменутом кодексу последње две Григорине књиге означене бројевима XXXVII и XXXVIII.<sup>9</sup> Последње књиге његове *Исџорије* настале су упоредо са дешавањима која описују, дакле у периоду између 1356. и 1359. године.<sup>10</sup>

### *Исџорија или црквена исџорија?*

Историја цркве је, природно, за византијске историчаре била неодвојива од историје државе. Стога не чуди што су историографски списи, неки у већој неки у мањој мери, садржали догађаје везане за црквена питања или што су се у њима помињали, са више или мање детаља, црквени спорови који су обележили дату епоху.<sup>11</sup> Ипак, у Византијском царству писале су се и *црквене исџорије*, чији је главни задатак био да представе догађаје везане за историју хришћанства. У њима је акценат стављан на победу хришћанства које је свој прави израз добило у православљу, док се историјска истина често преплитала са чудесним догађајима. Родоначелник *црквене исџорије* као посебног жанра у византијској књижевности био је Евсевије из Цезареје. Велика лакуна у писању текстова ове врсте од VI до XIV века учинила је да обична историјска дела у себе уткају црквене и теолошке теме, иако је простор који се њима посвећивао у великој мери био ограничен.<sup>12</sup>

7 J. L. van Dieten, Entstehung und Überlieferung der Historia rhomaike des Nikephoros Gregoras, insbesondere des ersten Teiles: Lib. I-XI, Köln 1975 (= *Van Dieten*, Entstehung) 15–20; Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV, 4–5; Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte V, 6–7, 9.

8 *Van Dieten*, Entstehung, 25–26.

9 *Van Dieten*, Entstehung, 29.

10 Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte I, 41.

11 Неретко су и сами писци *исџорија* били црквена лица, попут историчара Пахимера, чије је дело (1258/9–1308) у највећој мери посвећено црквеним проблемима, будући да су били уско везани за политичка збивања тог доба (Арсенитска шизма, Лионска унија).

12 За опште одлике црквене историје в. F. Winkelmann, Rolle und Problematik der Behandlung der Kirchengeschichte in der byzantinischen Historiographie, Klio 66 (1984) 257–269; Oxford Dictionary of Byzantium, Vol. I, ed. A. Kazhdan et alii, New York-Oxford 1991, 670–671.

У периоду позне Византије, једно од последњих таквих дела изашло је из пера Нићифора Калиста Ксантопула, блиског сарадника цара Андроника II Палеолога.<sup>13</sup> Ипак, без обзира на постојање *црквених исџорија*, несумњиво је да су историографски списи били својеврстан амалгам „жанрова“, те је то био и случај са *Ромејском исџоријом*.<sup>14</sup> О карактеру тог дела најбоље сведочи његов аутор.

Већ на самом почетку, у уводу у предисторију главног наратива, Григора излаже своје схватање историје, наглашавајући њену свеобухватност и разноликост тема, тиме наговештавајући својој публици да ће предмет његовог бављења „историчарским занатом“ бити врло широког спектра.<sup>15</sup> Писац, међутим, признаје да је у једном моменту више пажње посветио теолошким и црквеним питањима него политичким дешавањима у Царству. Григора је у почетку имао намеру да представи само политичке догађаје, али је због невоља у Цркви одлучио да ни то не изостави, јер му се чинило да је тој тематици такође место у његовом спису. Уосталом, он је своју *Исџорију* замислио као вишедимензионално платно на коме ће бити осликана и политичка и црквена збивања.<sup>16</sup> Нићифор Григора, чини се, прави већу разлику између историје државе и црквене историје. Наиме, када историчара у заточеништву посети ученик Агатангел, на историчарево прибацивање зашто не говори о црквеним проблемима и не излаже догађаје по редоследу какав је очекивао, Агатангел подсећа Григору да он не пише  $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$ , те му није потребно да детаљно обрађује те теме.<sup>17</sup> Дакле, евидентно је да се у *Ромејској исџорији* прави дистинкција између обичне и црквене историје коју аутор, како наводи, није намеравао да пише.<sup>18</sup> Ипак, упркос својој намери, Нићифор Григора се у овом делу *Исџорије* упуштао у веома детаљну теолошку анализу, док шест последњих књига XXX–XXXV, које су накнадно укључене у историјски спис,<sup>19</sup> представљају праве догматске говоре и баве се искључиво питањем исправности Паламиног учења. Стога се да закључити да се термин  $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{\eta}\ \iota\sigma\tau\omicron\rho\iota\alpha$  у *Ромејској исџорији* односио управо на детаљну расправу о исихазму. Тако је, поред историје Царства, настајао и спис налик црквеној историји, посвећен полемици са Паламом, заоденут у рухо Григорине личне повести. Главни недостатак овој *црквеној исџорији* била је јавна осуда њеног аутора на црквеном сабору у Цари-

**13** F. Winkelmann, Zur Bedeutung der Kirchengeschichte des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 44 (1994) 439–447; S. Panteghini, Die “Kirchengeschichte” des Nikephoros Kallistos Xanthopoulos, Ostkirchliche Studien 58 (2009) 248–266. Андроник II је отворено раскрстио са унионистичком политиком свога оца Михаила VIII и настојао је да своју политику „православног курса“ обзнани и кроз историографију свога доба. В. М. Николић, Б. Павловић, Слика Михаила VIII у делима историчара епохе Палеолога, Зборник радова Византолошког института 54 (2017) (= Николић, Павловић, Слика Михаила VIII) 143–162.

**14** M. Mullett, The Madness of Genre, *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992) 233–243; R. Macrides, How the Byzantines Wrote History, *Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies*, Plenary Papers, ed. Marjanović-Dušanić S., Belgrade 2016, 257–263.

**15** Детаљније о Григорином схватању историје в. Павловић, „Жив и приповедајући глас”, 169–179.

**16** Greg. III, 501. 3–503. 18.

**17** Ibid, 20. 3–21. 15.

**18** Ово показују историчарева честа правдања због чињенице да је теолошким темама морао дати више простора у спису који за то уопште није био предвиђен, о чему у даљем излагању бити речи.

**19** Van Dieten, Entstehung, 18.

граду. Занимљиво је, међутим, и за историчаре посебно вредно, што се у оквиру *Ромејске историје* сачувало становиште једног „јеретика“, што често није случај.

### Агатангел

У књигама у којима се обрађује полемика са Паламом, поред Нићифора Григоре, појављује се још један приповедач – Григорин ученик, Агатангел. Агатангел се први пут помиње у другом делу XXIV књиге, са циљем да од Григоре, који је већ тада био затворен у манастиру Христа у Хори, преузме улогу наратора. Лик Агатангела није био производ пуке фикције и имао је свог реалног пандана највероватније у Григорином ученику, καθολικός κρήτης Манојлу Анђелу.<sup>20</sup> Међутим, избор Агатангеловог имена производ је пишчеве досетљивости, будући да је њему било намењено да буде весник „добре вести“ из спољњег света. На избор имена могло је утицати и житије првомученика Климента из Анкире од Симеона Метафраста. Управо је и првомученик Климент био затворен од стране цара Диоклецијана, једног од првих прогонитеља хришћана, а у затвору га је посећивао ученик Агатангел. Већ су познате паралеле које је Григора правио између прогона првих хришћана са сопственим прогоном од стране Јована VI Кантакузина и паламита,<sup>21</sup> што представља додатан аргумент тврдњи да је писац своју инспирацију могао црпити управо из хагиографског дела Симеона Метафраста. С тим у вези, могло би се рећи да Григорино дело представља својеврсну мешавину историографије, аутобиографије, хагиографије и фикције,<sup>22</sup> чему посебну ноту дају историчареви реторски списи, али и многобројни теолошки „излети“.<sup>23</sup>

Увођењем Агатангела у историјски наратив, уочава се једна битна особина нарације, карактеристична и за друга историографска дела: литерарна фикција. Агатангел се у приповест уводи први пут у ноћи између 20. и 21. новембра 1351, као мистериозни посетилац који успева да избегне стражу око манастира и да се неопажено ушуња унутра. Сусрет учитеља и ученика Григора описује са пуно емоције. Обојица су били уплакани, како због неочекиваног сусрета, тако и због судбине историчара који је страдао због Паламиног многобоштва и незнабоштва (τὰ τῆς πολυθεΐας ἄμα καὶ ἀθεΐας δόγματα).<sup>24</sup> Историчар је и био у строгом притвору због страха његових непријатеља. Тако Агатангел наводи неколико ствари. Основни разлог је био наставак рада на *Ромејској историји*, у којој је, како су то с правом претпостављали Григорини противници, историчар намеравао да опише све оно што се догађало у Цркви. Будући да је свакоме било јасно са колико прегнућа је Григора радио на свом историјском спису пишући о државним стварима, у које није био лично уплетен, било је логично претпоставити да ће се још детаљ-

<sup>20</sup> Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte V, 10–31.

<sup>21</sup> Greg. II, 1143. 11–1145. 12.

<sup>22</sup> F. Kolovou, Der gefangene Gelehrte und sein nächtlicher Gast. Geschichtskonzeption und Phantasie in Nikephoros Gregoras' Rhomaike Historia, Leipzig 2015 (=Kolovou, Gefangene Gelehrte) 32.

<sup>23</sup> Осим теолошких трактата написаних у форми платоновских дијалога и интегрално укључених у историјски спис, Григора је своје дело испунио и реторским саставима, које је такође у целисти унео у текст Историје, што ово дело издваја у односу на остала која припадају византијској историографској књижевности. О реторици у *Ромејској историји* в. Павловић, „Ромејска историја“, 457–485.

<sup>24</sup> Greg. III, 3. 5–7. 2.



није посветити ономе што се дешавало у Цркви. Други разлог је било Григорино јавно и непријатељско иступање против цара, кога је историчар називао Јулијаном и иконоборцем. Трећи разлог био је Григорин напад на Томос из 1351, који су његови противници хтели да сачине у тајности, док је четврти био Григорин ангажман као учитеља. Познато је да је историчар имао разгранату мрежу ученика од којих су неки били деца врло угледних људи. Кроз њих је, природно, за себе придобио и њихове родитеље, па су његови противници веровали да историчар лако може придобити и читав народ, те су се бојали народног устанка (στάσις δῆμοτικῆ). Григорини противници су се, стога, надали брзој (чак и насилној, како се у *Исџорији* наводи) Григориној смрти. Уколико се то буде десило, Агатангел обећава да ће смрт свога учитеља обзнанити читавом свету, те да ће својим језиком казнити неуморну руку његових убица, док ће приповест о Григориној и судбини Цркве претворити у једну позоришну трагедију.<sup>25</sup> Нема сумње да се историчарева нарација у овим деловима *Исџорије* претварала у праву драмску сцену, трагичан позоришни комад у коме је главни страдалник био управо аутор. Оваквих сликовитих сцена има и у другим књигама *Ромејске исџорије*,<sup>26</sup> али се намеће утисак да је Григора управо у овим њеним деловима почео да пише попут оних писаца, које је у уводном делу списа оштро критиковао, да су „некаквим смешним драмама, трагичним сценама или ласкавим говорима (τὸ κωμικὸν δράμα, ἢ τραγικῆ σκηνῆ, ἢ θωπεία ἐλιδακτικῆ) сопствени таленат изнурили“.<sup>27</sup>

Књиге у којима се појављује Агатангел специфичне су, дакле, из више разлога. Сама слика мрачне просторије у којој се писац налазио, осветљене једино светлошћу свећа, наметала се као идеалан простор за приповест о тешкој и мучној борби коју је Григора водио против Паламе. Одсечен од остатка света, једина радост старог писца биле су посете његовог ученика. Свет имагинације у који нас Григора тиме уводи, неизоставно се мешао са реалним светом у коме је писац био изолован. Стога ни не чуди што је својим описима манастирске просторије Григора настојао да постави мизансцен како би себе приказао као првокласног мартира. Овакве слике биле су појачане дијалогом између Григоре и Агатангела, у којима је писац неретко повећавао ишчекивање своје публике за наставак приче. Посебно су сликовити били прикази Агатангелових путовања. Он је приповедао о далеким местима која је, будући на слободи, посетио,<sup>28</sup> што је требало да произведе контраст Григорином тренутном заробљеништву и тако појача утисак његовог безизлазног положаја. Тиме се и код публике изазивало сажаљење према Григори и, у исто време, бес према ономе због кога се он у тој ситуацији налазио. Агатангел је представљао везу Григоре са спољним светом и служио му је и као гласник и као сакупљач материјала за наставак писања. Агатангелова путовања уједно су служила писцу *Ромејске исџорије* да покаже да је имао подржаваоце и ван оквира Византијског царства, уједно обзнањујући да се, иако затворен,

<sup>25</sup> Greg. III, 61.23–67. 23.

<sup>26</sup> Такав је, на пример, случај са приказом двобоја цара Теодора I Ласкариса и селџучког султана. V. Greg. I, 20. 13–21. 13.

<sup>27</sup> Greg. I, 5. 24–6. 2.

<sup>28</sup> Greg. III, 11. 6–52. 22.



и даље бори. Необично важне „станице” на Агатангеловим путовањима били су центри источних патријаршија. За саму Григорину приповест особит су значај имале негативне реакције тих цркава на одлуке Цариградског сабора из 1351. и речи подршке Григори изречене од стране патријараха. Тако се Агатангел сусрео са патријарсима Антиохије, Александрије и Јерусалима.<sup>29</sup> У Јерусалиму му је црквени поглавар показао Томос, који је против Паламе саставио још Јован XIV Калека и којим је вођа исихаста био екскомунициран. Све цркве, од Антиохије до Александрије, признавале су овај Томос и биле су става да се закони црквених отаца, захваљујући којима они живе већ годинама и опстају међу незнабошцима, не смеју мењати, те се стога Паламин „политеизам” никако не може оправдати.<sup>30</sup>

Из Јерусалима се Агатангел запутио на Кипар да се сусретне са Георгијем Лапитом, филозофом, писцем и пријатељем Нићифора Григоре.<sup>31</sup> Управо се у приповести о Кипру и кипарском краљу, Хугу IV Лузињану,<sup>32</sup> прави противтежа Цариграду и владавини Јована Кантакузина, оданом Палами. Кипарски краљ је, према Агатангеловим речима, био веома правичан и захтевао да се сви владају према законима државе и Цркве. Управо из тог разлога се на Кипру није десило исто што и код Ромеја – да се ђаво (ὁ διάβολος) руга религији.<sup>33</sup> Из мржње према истини и правичном политичком вођству (πολιτικῆς ἀρχῆς δικαιοσύνη), ђаво је успео да неправду и лаж (ἀδικία καὶ ψεῦδος) уједини и са обе руке (ὄλαις παλάμαις)<sup>34</sup> отвори врата безбожју. И пошто је ђаволу потребно тело, попут каквог

**29** За датовање његовог боравка на истоку в. Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte V, нап. 52, 213–214.

**30** Greg. III, 22. 11–27. 15.

**31** Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit (=PLP), Wien 1976 sq, No. 14479. Пошто је био жестоки противник исихазма, Лапит је, попут Јована Кипарисиота, такође Григориног пријатеља, али и многих других антипаламита боравио на Кипру, PLP, No. 13900. Занимљиво је да је Јован Кипарисиот био и пријатељ Димитрија Кидона, који је покушао да ступи у везу са Нићифором Григором, што се сазнаје на основу писма које је сачувано у Кидоновој преписци, Démétrius Cydonès Correspondance, vol. I, publié par R. J. Loenertz, città del Vaticano, 1956, No. 123, 160–161; Demetrios Kydonos Briefe, übersetzt und erläutert von F. Tinnefeld, erster Teil. Stuttgart 1981, 89–90. Нажалост, у корпусу писама Нићифора Григоре није пронађен одговор те се о контексту и околностима његовог настанка ништа прецизније не би могло рећи. Важно је, међутим, нагласити да је Григора служио Димитрију Кидону као узор у борби против исихаста. За везу Кидонових и Григориних списа против Паламе в. Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte VI, нап. 22, 7. Браћа Димитрије и Прохор Кидон били су велики противници Паламе, али се Димитрије клонио јавног иступања против водећег исихасте, будући да је вршио функцију месазона како у току владавине Јована VI Кантакузина, тако и Јована V Палеолога. Кидонова писма су, међутим, пуна прекора за Паламу, али и Јована Кантакузина, нарочито након што је његов брат Прохор осуђен на сабору 1368. Јован Ласкарис Калофер, титуларни гроф Закинтоса и Кефалоније такође је био антиисихаста и једно време је боравио на Кипру, где је био саветник краља Петра I Лузињана, PLP No. 10732. Осим тога, велику улогу у супротстављању исихазму имао је и кипарски архиепископ Јакинт, K. Kyrris, Ὁ κύριος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης Ἰακίνθος (1345–1346) καὶ ὁ ρόλος τοῦ εἰς τὸν ἀντιπалаμτικὸν ἀγῶνα, Κυπριακαὶ Σπουδαί 25 (1961) 91–122.

**32** Познато је да је Григора написао похвално слово које је посветио владару Хугу IV Лузињану, P. L. M. Leone, *Incendio di Niceforo Gregora per il re di Cipro (Ugo IV di Lusignano)*, Byzantion 51 (1981) 211–224.

**33** Greg. III, 27. 16.–36. 7.

**34** Чини се да Григора овај израз употребљава, између осталог, и као игру речи и алузију на Паламу, в. B. Pavlović, Mount Athos in the historical work of Nikephoros Gregoras, Περίβολος I, Mélanges offerts à Mirjana Živojinović, ed. Dželebdžić D., Miljković B., Belgrade 2015 (=Pavlović, Mount Athos) 318–320.

инструмента, тако је он нашао Паламу, који је, како је Лапит чуо и из Григоријних списа прочитао,<sup>35</sup> потпуно неки небитан човечуљак (ἀνδράριον), који заправо ништа ни не зна. Тако је управо ђаво натерао и властодршца (односно цара Јована Кантакузина) да подржи овог човечуљка.<sup>36</sup>

Историјска имагинација служила је као литерарно средство писца којим се он, као затвореник у Хори, борио да побегне од изолације и приповеда у тренутку када се од њега захтевало ћутање. Моћ имагинације и слике које она пружа нагоиле су ум Григорине публике на размишљање и омогућавале да се тако ствари сачувају од заборавља.<sup>37</sup> Осим тога, Григора је управо на овај начин својој публици желео да истакне важност како физичког тако и душевног одклона од политичких и црквено-политичких догађаја који је био неопходан да би се што непристрасније писало. Уводећи новог наратора, истовремено себе представљајући као непристрасног мученика, Григора се трудио да и у часовима изолације, у времену које је за њега било врло неповољно, очува сопствени историографски ауторитет.

### Догматски говори

Књиге XXX–XXXV настале су засебно, као догматски говори Нићифора Григоре против Григорија Паламе и тек су накнадно укључене у *Ромејску исџорију*.<sup>38</sup> Литерарна фикција, међутим, препознаје се у њиховим почетним деловима, који су написани у форми дијалога. У њима се одвија разговор имагинарних ликова о распри између Григоре и Паламе. Ови дијалози писани су по узору на Платонове и представљају још један драмски моменат различит од историчарског типа приповедања карактеристичног за књиге које претходе полемици са Паламом.<sup>39</sup> Први дијалог настао је као производ поновног сусрета Паламе и Григоре након историчаревог пуштања из притвора 1354. године, када је у Цариград, после још једног грађанског сукоба, као победник ушао Јован V Палеолог. Дијалог Григоре и Паламе одигравао се овога пута пред папским легатом Павлом, будући да је и папа био веома заинтересован за црквени спор у Византији.<sup>40</sup> Претпоставља се да је ликове учесника дијалога Григора базирао на сопственим ученицима, али је Платонов утицај већ на први мах приметан када су у питању имена главних актера. У првом дијалогу, који се протеже кроз XXX и XXXI књигу, учесници су Агатоник и Теотим, чија имена имају посебно значење. Овакав избор свакако није био случајан и требало је да слава и поштовање Бога кроз Теотима (θεῶ τμιή) буду најављени као добра победа (ἀγαθὴ νίκη).<sup>41</sup> Дакле, Агатоник саопштава Теотиму шта се збило између Григоре и Паламе, представљајући Григорину становиште у правом и победничком светлу, указујући тако на Паламине „грешке“.

<sup>35</sup> Највероватније су у питању *Анџирејџика*, али није искључено и да је неке делове своје *Исџорије* Григора послао на Кипар.

<sup>36</sup> Greg. III, 36. 7–38. 16.

<sup>37</sup> *Kolovou*, *Gefangene Gelehrte*, 14–15.

<sup>38</sup> Nikephoros Gregoras *Rhomäische Geschichte* VI, 1–2.

<sup>39</sup> *Павловић*, „Жив и приповедајући глас“, 185–191.

<sup>40</sup> Greg. III, 262. 16–265. 20. Овом дијалогу је присуствовао и велики логотет и ученик Нићифора Григоре, Нићифор Ласкарис Метохит.

<sup>41</sup> Nikephoros Gregoras *Rhomäische Geschichte* VI, нап. 2–3, 41.

Књига XXXI, односно други догматски говор, само је наставак првог и стога се може датовати у исто време – пролеће/лето 1355.<sup>42</sup> Трећи догматски говор, књига XXXII *Ромејске истѿорије*, настао је, како се претпоставља, под утиском разговора који се водио између Јована Кантакузина, тада већ монаха Јоасафа, и Нићифора Григоре, у Манганском манастиру, лета или јесени 1356.<sup>43</sup> Учесници дијалога, који отвара ову књигу, су Клеодем и Протагора.<sup>44</sup> На вест о томе да је бивши цар позвао свог некадашњег пријатеља на разговор да би се између њих поново успоставило пријатељство, Клеодем и Протагора су се састали да би известили шта се догодило. Како стоји на страницама *Истѿорије*, Григора је све време прибацивао Кантакузину због његове подршке исихастима, чудећи се што он и даље инсистира на „погрешним“ тумачењима и расправи са историчарем, иако је добро познато да Григора своја схватања неће изменити. У дијалогу се наводи да су Григору, након што је кренуо кући, сачекали неки из Паламине дружине (Палацкиѳ φάτρις), да би у истом тону наставили са њим започету расправу.<sup>45</sup>

Књига XXXIII, односно четврти догматски говор, у целости је посвећен Григориним излагањима становишта која је већ на више места у својој *Истѿорији* и својим *Анѿциретицима*, изложио.<sup>46</sup> У истом тону наставља се и XXXIV књига, Григорини пети догматски говор. И овај део, попут претходног, такође се датује у лето или јесен 1356.<sup>47</sup> У њему је историчар наново подвукао своје противљење Паламиној тези да се Бог може спознати кроз светлост која се јавила апостолима на Таворској гори. Историчар заправо одриче могућност да се Бог на било који начин може приказати, док су паламити тврдили да постоје библијски цитати који доказују супротно. Григора је истрајавао у свом уверењу да библијски цитати, међутим, пружају другачије сведочанство. За једини израз Божијег пројављивања Григора је сматрао снове.<sup>48</sup> Из те расправе историчар је, према сопственим речима, изашао као победник, будући да противничка страна није имала јаке аргументе којима би показала да је Бога заиста могуће видети. У том тону Григора је завршио и последњи, шести догматски говор, односно XXXV књигу свог списка, датовану такође у лето/јесен 1356.<sup>49</sup>

Уопште узевши, како форма у којој је учени Византинац изабрао да представи свој дуго прижељкивани сусрет са Паламом, тако и избор имена учесника дијалога и детаљно објашњавање Паламиних „грешака“, упућују на то да је историчар још једанпут, готово на самом крају своје *Истѿорије*, желео да од своје јавне осуде направи тријумф над архинепријатељем. Тиме је, уједно, хтео да иступи као заступник образованих и правоверних људи, насупрот „неуком и богохулном“ Палами и његовим присталицама.<sup>50</sup>

<sup>42</sup> Greg. III, 349. 4–374. 7.

<sup>43</sup> Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte VI, нап. 209, 86.

<sup>44</sup> О избору њихових имена в. Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte VI, нап. 210, 86.

<sup>45</sup> Greg. III, 375. 5–402. 16.

<sup>46</sup> Greg. III, 403. 3–438. 7. Ова књига је такође датована у лето или јесен 1356. године, Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte VI, нап. 287, 102.

<sup>47</sup> Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte VI, нап. 347, 115.

<sup>48</sup> Greg. III, 440. 3–473. 8.

<sup>49</sup> Ibid, 474. 4–500. 4.

<sup>50</sup> Ibid, 266.1–285. 4.

## Први помени Григорија Паламе у *Ромејској исцџорији*

Григорије Палама је у *Ромејској исцџорији* Нићифора Григоре представљен у најнегативнијем светлу. Самим тим се може означити као главни негативни јунак овог списа. Григора се посебно трудио да исихасту прикаже као неугог и злобног човека, кукавицу, који се крије иза царског ауторитета. Тако Григора на једном месту сликовито описује да Палама није желео да побивијање његове злобе буде јавно изречено (ἡκιστα παρρησιαίζεσθαι τοὺς τῆς αὐτοῦ κακίας ἐλέγχου βουλόμενον), већ је хтео да тајно и без речи спроведе своје завере и клевете (ἐπιβουλαῖς καὶ διαβολαῖς) кроз оне који држе моћ.<sup>51</sup> Ипак, лик Григорија Паламе историчар врло пажљиво гради.

Први помен Паламе јавља се у Григориној XI књизи, у којој историчар приповеда о Цариградском сабору из 1341, на коме су главни опоненти били Варлаам из Калабрије и Григорије Палама. Иако се Григора није у свему слагао са ученим монахом из Калабрије,<sup>52</sup> са њим је делио исто мишљење по питању Паламиних „новотарија“. Тако историчар саопштава да је Варлаам тражио да се Палама испита пред синодом због погрешног начина молитве (σφαλλομένη εὐχή), бласфемијске теологије (βλασφήμου θεολογία) и увођења нове терминологије у црквену догму (καινότερας εἰσάγει φωνάς ἐν τῇ μυστικῇ τῆς ἐκκλησίας θεολογία).<sup>53</sup> Григора наводи да би се читава ствар већ тада завршила и да би Паламино учење у корену било сасечено, да цар, Андроник III Палеолог, није напрасно умро.<sup>54</sup> Намеће се утисак да је Григора овом реченицом, али и приказом читавог догађаја желео да истакне да је и сам цар био противник исихасте. Осим тога, будући да је овај део *Исцџорије* написан пре 1346, а објављен највероватније после 3. фебруара 1347. (дакле, након уласка Јована Кантакузина у Цариград и завршетка грађанског рата),<sup>55</sup> евидентно је да је Григора опстојавао у уверењу да ће Кантакузин отказати подршку Палами, те се још увек устезао од директног напада на вођу исихаста.

Извесне алузије на јеретичке ритуале којима је био изложен и сам Григорије Палама чини се да постоје и у Григориној XIV књизи, у екскурсу о Светој Гори. Иако овај „књижевни излет“ историчар започиње правом екфрасом светог места, Григора одмах прави контраст настављајући свој опис немилих догађајима који су претили да наруше тишину и светост Атоса. Међу месалијанцима, који су у једном моменту на Светој Гори били откривени а затим и протерани, налазио се и један од врло блиских сарадника Григорија Паламе, Давид Дисипат.<sup>56</sup> Стога би се овај еккурс, како због термина које је историчар у својој екфраси користио, тако

<sup>51</sup> Greg. II 875. 15–876. 3; Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV, нап. 28, 200.

<sup>52</sup> Занимљиво је навести да Григора своје читаоце упућује на његов дијалог *Флоренције или о мудрости*, у коме је детаљно образложен његов спор са Варлаамом, не уводећи га у историјски спис, као што то чини касније са теолошким делима усмереним против Паламе, Greg. I, 555. 23–556. 4.

<sup>53</sup> Greg. I, 557. 14–19.

<sup>54</sup> Ibid, 558. 14–16.

<sup>55</sup> Van Dieten, Entstehung, 12; Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte II, 15–16.

<sup>56</sup> О Паламином сусрету са Месалијанцима, J. Meyendorff, L'introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959, 50–51. Григора заправо помиње Георгија из Ларисе, за кога је утврђено да је у ствари Давид Дисипат, H.-V. Beyer, David Dysipatos als Theologe und Vorkämpfer für den Hesychasmus, Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik 24 (1975) 107–128.

и због чињенице да је касније исти опис Григора убацио на сам почетак својих *Антииретики*,<sup>57</sup> могао схватити као један од његових првих напада на Паламу.<sup>58</sup>

### Цариградски сабор 1351. године

Опис Цариградског сабора 1351. и догађаја који су му претходили остављају утисак праве гладијаторске борбе. То је уједно и период када је Јован Кантакузин од Григориног блиског пријатеља постао његов најљући непријатељ. Тако је Григора подвлачио да је он место цара постао тиранин, а место судије његов тужилац и прогонитељ (ἀντί μὲν βασιλέως, τύραννος ἀκραϊφνής· ἀντί δὲ δικαστοῦ, κατήγορος καὶ διώκτης ἡμῶν ἀπροφάσιτος).<sup>59</sup> Оваква представа Кантакузина свакако је била у вези са царевом подршком исихастима (историчар за њих употребљава термина φατρία), који су, према Григориним речима, наговарали василевса да протера историчара из Града, плашећи се да им не откаже помоћ. Полемици са Паламом претходиле су жустре расправе василевса и Григоре, у којима је Кантакузин успевао да очува смиреност и умереност, али и своје уверење у исправност Паламиних тврдњи.<sup>60</sup>

Јован Кантакузин је, према Григориним речима, у почетку оклевао да повуче било какве радикалне потезе, покушавајући да умири духове у Царству. Тако је, након смрти патријарха Исидора 1349, цар понудио положај црквеног пастира управо Нићифору Григори. Овај је то одбио,<sup>61</sup> а нови патријарх је постао атоски монах Калист, човек посебно неразуман, како то саопштава Григора, те је сасвим одговарао онима који су га на ту позицију поставили. Нови патријарх је био толико необразован да је без срама судио људима и кажњавао их са неумереним бесом и страшним речима које нису одговарале ни одори коју је носио ни планини (Атос) са које је дошао.<sup>62</sup> Негативан приказ исихастичког патријарха, протезао се и на све Паламине присталице, од којих су неки, према Григори, били сасвим неписмени, док су други изгледали као да су изашли из бордела.<sup>63</sup> Занимљиво је да је и сам историчар упра-

**57** *Beyer*, *Antirrhethika* I, 123–133. Иако постоје велика неслагања везана за питање хронологије настанка овог дела Григорине повести и *Антииретики*, *Van Dielen*, *Entstehung*, 15–16; *Beyer*, *Chronologie*, нап. 66, 137; *Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte* III, 6–15, мишљења смо да је XIV књига Григориног списка претходила његовим првим теолошким списима против Паламе.

**58** За овај екскурс в. *Greg. II*, 714. 20–720. 9; *Pavlović*, *Mount Athos*, 310–320.

**59** *Greg. II*, 900. 5–6.

**60** *Greg. II*, 820. 22–824. 23.

**61** *Greg. II*, 871. 22–872. 9. У ову Григорину констатацију ван Дитен је изразио оправдану сумњу, *Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte* IV, нап. 14, 197, будући да сматра да историчар претерује када каже да би његовим придобијањем за Кантакузинову ствар била сломљена опозиција Палами. Ми бисмо поверење поклонили Григорином податку, будући да он јесте представљао главну окосницу отпора Паламином учењу у том моменту и да не постоји ваљан разлог због кога би овај податак измислио.

**62** *Greg. II*, 871. 8–22. О Калисту видети и *Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte* IV, нап. 12, 196–197. Калист није био тако неук каквим га Григора представља што, уосталом, сведоче и његова теолошка дела уперена, у највећој мери, против Нићифора Григоре. В. *C. D. S. Paidas*, *Editio princeps of an unedited dogmatic discourse against the Barlaamites by the Patriarch of Constantinople Kallistos I*, *Byzantinische Zeitschrift* 105 (2012) 117–130; *Idem*, *An Unedited Discourse On the Ignorance of the Holy Scriptures by the Patriarch Kallistos I*, “Pour une poétique de Byzance”, *hommage à Vassilis Katsaros*, ed. S. Efthymiadis et alii, *Dossiers Byzantins* 16 (2015) 177–186; *Idem*, *Οι κατά Γρηγορά ομιλίαι του πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Καλλίστου Α*, Athens 2013.

**63** *Greg. II*, 881. 1–884. 5.



во те године обукао монашко рухо. О томе се у својој *Исцџорији* изразио поприлично иронично, будући да је написао да је то учинио пошто је рачунао да ће му нова одежда у целој расправи дати још додатну тежину што се, међутим, није догодило.<sup>64</sup>

Евидентно је, дакле, да Нићифор Григора о монасима и свештеним лицима, у већини случајева не говори похвално, јер се, према њему, претежно радило о необразованом слоју људи, према чему је Григора показивао особит презир. Монашку аскезу, међутим, Григора је изузетно поштовао, а ту особину је приписивао и цару Андронику II.<sup>65</sup> Тако са пуно пијетета описује и живот монаха који су обитавали на Атосу.<sup>66</sup>

Из Григорине приповести о догађајима који су претходили сазивању сабора произлази да су се цар, патријарх и исихасти у почетку имали суочити са знатном опозицијом, о чему Кантакузин не говори.<sup>67</sup> Историчар, штавише, саопштава да је подршку Палами у једном моменту отказала и царица Ирина, те да је и она почела да прогони вукове у Цркви (τοὺς τῆς ἐκκλησίας λύκους).<sup>68</sup> Колико је заправо снажна била опозиција Паламином учењу, за сада се не може рећи. У историјским изворима пре свега су остала сведочанства о сукобу са појединим противницима Паламе, који су били врло истакнуте личности ромејског друштва.<sup>69</sup> За обе стране, међутим, било је важно да се распра што пре одржи. За једну од две стране, међутим, било је важно и да се што пре оконча.

Јован Кантакузин се, како наводи Григора, плашио прибацивања људи да се држи тирански и да намеће ново веровање, те је због тога сматрао да је важно што пре сазвати синод (σύνοδον), уз помоћ епископа Тракије (Филотеја Кокина), како би показао да Паламино учење није штетно.<sup>70</sup> На тај се начин Кантакузин, како даље наводи Григора, надао да ће се гнев народа разлити на све, а не само на њега, о чему нас, додуше, обавештава и сам Кантакузин.<sup>71</sup> Због свега овога, као и због чињенице да је 1350. почео рат између Венеције и Ђенове у који је и Царство било

<sup>64</sup> Greg. II, 884. 6–891. 19; Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV, нап. 99, 243–244.

<sup>65</sup> Павловић, „Ромејска историја”, 474–477.

<sup>66</sup> Greg. II, 716. 9–15; Pavlović, Mount Athos, 311.

<sup>67</sup> Greg. II, 872. 3–875. 10.

<sup>68</sup> Григора посебно истиче свој утицај на царицу, пошто је њихов разговор, у коме је историчар изложио да је прерана смрт њеног детета, младог Андроника, била казна за то што се цар (Јован Кантакузин) упустио у промену догматских ствари, утицало на њу да промени своје ставове. Она је, како истиче Григора, била паметна и богобожаљлива жена, Greg. II, 825. 6–826. 12.

<sup>69</sup> Као истакнути антипаламити, поред Григорија Акиндина и Нићифора Григоре, треба поменути и патријарха Јован Калеку, Ирину Евлогију Хумнину, Исака Аргири, Теодора Дексиоса, Матију Ефеског, Јована Кипарисиота и браћу Прохора и Димитрија Кидона. В. *M. Candal*, Un escrito trinitario de Isaac Argiro en la contienda palamitica del siglo XIV, *Orientalia Christiana Periodica* 22 (1956) 92–137; *Idem*, Argiro contra Dexio (sobre la luz tabórica), *Orientalia Christiana Periodica* 23 (1957) 80–113; *V. Laurent*, Une princesse byzantine au cloître, *Echos d'Orient* (1985) 29–60; *D. R. Reinsch*, Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174, Berlin 1974, 23–25; The Letters of Gregory Akindynos, Greek Text and English Translation by *A. Constantinides Hero*, Washington D. C. 198.; *M. A. Поляковская*, Портреты византийских интеллектуалов, Три очерка, Санкт-Петербург 1998, 19–151.

<sup>70</sup> Greg. II, 875. 10–15. Ван Дитен сматра да Григора употребљава тај термин с намером да покаже како овај сабор није био екуменског карактера, Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV, нап. 26, 200.

<sup>71</sup> Ioannis Cantacuzeni eximperatoris historiarum I–IV, vol. I–III, ed. Schopeni L., Bonnae 1828–1832 (=Cant. I, II, III), Cant. III, 166. 3–13.



увучено, цару се журило да одржи тај разбојнички сабор (σύνδορον ληστρικήν), како га је Григора сликовито називао,<sup>72</sup> да би обезбедио подршку свих страна. Поред тога, Григора је у потпуности одрицао законитост сабору (μη δύνασθαι καλεῖσθαι σύνδορον), будући да нису стигла писма источних патријараха. Осим тога, историчар подвлачи да је требало одржати један екуменски сабор, на коме би се распрљавало о свим јересима, и који би био последњи у низу васељенских синода.<sup>73</sup>

Почетак историчаревог излагања о сабору особито је занимљив, будући да Григора своју личну борбу пореди са борбом на живот и смрт, називајући је битком за праву веру (ὕπερ εὐσεβείας ἀγῶνας). Значајну подршку Григори су пружили учени људи, познати по својој монашкој аскези. Они су се окупили пред манастиром пред сам почетак седнице. Међу њима су били епископ Матија из Ефеса, Манојло Гавала и Јосиф, епископ Гана, затим Григорин пријатељ Дексиос, чије је име, како Григора посебно подвлачи, обавезивало на истину, као и извесни Атанасије, чије име је означавало бесмртност,<sup>74</sup> а дошли су и Григорини ученици са својим ђацима. Осим њих, дошао је и епископ Тира, паметан човек кога је, како бележи Григора, одликовала глад за правичношћу. Он је у својим рукама држао писмену осуду (γεγονότα ψηφίσματα καὶ γράμματα κατὰ τῆς τοῦ Παλαμᾶ δυσσεβείας) коју је још против Паламе изрекао некадашњи патријарх Антиохије. Кад је дошао час да се крене у борбу, спремност оних који су дошли сасвим је одговарала њиховој храбрости, како саопштава Григора, али су борбени редови били слаби, будући да су против себе већ од самог почетка имали цара. Григора се тада обратио својим пријатељима и ученицима оним истим речима којима се Леонида обратио својим Спартанцима, како он то потресно представља, будући да и сам није веровао да ће се до сутра сви живи извући.<sup>75</sup> Идући према царској палати, Григора наводи да је народ изашао на улице Града да га поздрави. Историчар подвлачи да је тако и за младе и за старе, и за жене и за мушкарце било јасно колико је разбојничко било оно учење (ἡ τοῦ παλαμναίου δόγματος ὑπῆρξε κακία),<sup>76</sup> и колико је било важно решити овај црквени спор. Разуме се да је на месту изразити сумњу у тако велику подршку коју је Григора по питању диспута са Паламом могао има-

**72** Овај термин је први пут употребљен за сабор који је 449. године у Ефесу сазвао цар Теодосије II. Циљ сабора је било коначно разрачунавање са несторијанцима, а њиме су председавали монофизити. Иако су овом приликом тријумфовали, осуђени су на Четвртог васељенском сабору у Халкидону, 451. године, као јеретици, а сам сабор означен је као разбојнички, односно јеретички. Тај термин је наставио да се употребљава и за друге сличне саборе, а, будући да је Григора Паламу сматрао за јеретика, не чуди његова употреба овог термина за Цариградски концил на коме је сам осуђен. В. В. *Болојшов*, Предавања из историје древне Цркве. Историја Цркве у периоду Васељенских сабора. Историја богословске мисли, Краљево 2006, 206–239; *Р. Појовић*, Васељенски сабори: Први, Други, Трећи и Четврти: Одабрана документа. Књ. 1. Београд 2012, 287–293; Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV, нап. 97, 242–243.

**73** Greg. II, 909. 1–935. 23. Последњи у низу био је сабор у Ферари-Фиренци, али се на заповест византијског цара ћутало о учењу Паламе, Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV, нап. 195, 265–266.

**74** Атанасије је познат из писама Григорија Акиндина, Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV нап. 110, 246.

**75** Григора у неколико наврата у својој приповести користи лик Спартанца Леониде, што му је, изгледа, био омиљен лик међу јунацима Плутархових биографија.

**76** Greg. II, 891. 20–896. 14.

ти, али је оправдано претпоставити да је овај догађај морао изазвати велико интересовање широк кругова византијског друштва.

Паламино држање на седницама сабора Григора настоји приказати као кукавичко. Он истиче да је цар обећао Палами и његовима да ће преузети распру у своје руке. Тиме је Кантакузин желео да покаже своју свестраност, али и свој ауторитет. Историчар признаје да су се повремено чули гласови похвале за Паламу и његову говорничку вештину, али подвлачи да су га људи првенствено хвалили из страха од цара, јер се схватало да се, ако се напада Палама, заправо суди цару. Када се Палама коначно упустио у дијалог, стално је, према Григориним речима, понављао фразу „слушајући оце, као што оци кажу” (τῶν πατέρων ἀκούων, κατὰ τοὺς θεοῦ λέγειν πατέρας), при чему уопште није наводио никакав конкретан цитат,<sup>77</sup> што је, уколико се Григори макар делимично поклонили поверење, важан податак. Наиме, ова констатација би могла указати на чињеницу да, у том тренутку, Палама још није у потпуности развио своја учења. Еволуција његове теолошке мисли текла је постепено, а нема сумње да је на то утицао и развој распре са Григором.<sup>78</sup> На то уосталом указује и сама Паламина *Исцџовесџи* коју је навео на крају сабора, у којој се у врло кратким цртама одговара на Григорине нападе.<sup>79</sup> У даљем тумачењу списа Светих отаца и изналажењу потврда за теолошка становишта није учествовао само Палама, већ и други, ако је веровати Григориним исказима, ученији људи од њега, пре свих патријарх Филотеј Кокин, али и патријарх Калист, цар Јован Кантакузин и истакнути византијски интелектуалац, Никола Кавасила. Иако је вероватно да Григора преувеличава Паламин страх да се у директној распри сукоби са Григором, мало је вероватно да би Григора у спису који је требало да циркулише међу културном елитом Царства, навео да је Кантакузин на сабору иступао уместо Паламе, или да је он сам у том тренутку имао боље аргументе од исихасте, а да то није био случај. Из целокупног Григориног исказа произлази да су главни гласноговорници исихазма били управо Јован Кантакузин и Филотеј Кокин, о чему сведоче и њихови списи, усмерени првенствено против Григоре. Стога Григора и закључује, да приликом цитирања светих отаца Палама није имао никога другог до себе пред очима, будући да нико, претерује Григора, ни до дана данашњег, није успео да установи да је ико икад говорио и мислио као Палама.<sup>80</sup>

Драматичност у приповедању Григора повећава исказом да је Кантакузин желео да Палами, као каквом Богу, жртвује све, те да чак принесе и Григору и његове присталице као жртве (ἐναγίζειν ἤδη καὶ τὰς ὑμετέρας ὕβρεις τε καὶ τὰς καταδικὰς...). Управо је то радио онај који се заклео да ће бити поштен судија (ὁ ἀρρετής δικαστής), подвлачи наново Григора. Било је страшно, како описује историчар, шта су они све са својим рукама убица (ἀνδροφόνους χεῖρας) смишљали, тако да не би

<sup>77</sup> Greg. II, 963. 13–970. 22.

<sup>78</sup> Ван Дитен наводи да је могуће да Палама није, приликом усмене расправе, наводио тачно оце из којих је преузимао цитате, али се то њему не чини много важним, будући да их је касније у својим списима наводио, Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV, nap. 348, 287–288.

<sup>79</sup> A. Papadakis, Gregory Palamas at the Council of Blachernae, 1351, Greek, Roman and Byzantine Studies 10 (1969) 333–342.

<sup>80</sup> Greg. II, 970. 22–971. 6.

било чудно да и сам писац, који је својим очима видео, ушима чуо и телом доживео (αὐτόπταις καὶ αὐτηκούοις καὶ αὐτοπαθέσιν αὐτοῖς ἡμῖν γεγονόσι), дочека смрт.<sup>81</sup> Јер, они су у ствари своје убилачке руке уперили против цркве Божије. Григори и његовима више није било дозвољено да говоре, али су зато њихови противници могли да без икакве задршке причају (τὸ δὲ λαλεῖν ἀνεδήν).<sup>82</sup> Оваквом пристрасном приказу догађаја Григора је додавао реакције народа на дешавања у Цркви. Тако је, приликом повратка кући након завршетка једне од седница, навео да су и народ и великодостојници почели да причају о Паламином поразу у театру и о његовој срамоти. Ко је уопште и био тај Палама, питали су се сви, који је хтео да уклони догме светих отаца? Исихаста је страховао, подвлачи Григора, од беса народа па се скривао, а народ је на улицама Града прослављао Григорину победу.<sup>83</sup>

Ипак, иако је свој пораз на сабору Григора желео да представи као победу, исход догађаја био је јасан. На сабору је одлучено, како саопштава историчар, да је Божија суштина божанство, али се, у истом том смислу, као нестворено и различито од суштине Божије, означава и Божије деловање (ἐνέργεια), које је без супстанце, али је подељено на различита, специјална нестворена деловања као што су моћ, мудрост, живот, истина, светлост, осуда, сан и све друго што су по потреби већ људи назвали.<sup>84</sup> Такође је утврђено да није суштаство Божије оно које чини светим хлеб који узимамо нити крштење, већ једна нестворена милост Божија и дејство друге природе која је скроз различита од суштаства Божијег. Тако је, закључује своје излагање писац *Ромејске историје*, ђаво (ὁ δαίμων) постигао оно што је хтео.<sup>85</sup> Палама и његове присталице понашали су се саввим нехумано, попут звери (καθάπερ θήρες), те се није ни могло очекивати да ће касније бити другачије. Са посебном агресивношћу напали су епископе Тира и Гана, поцепали им одору и скресали браде. Сваки бес помешан са необразованошћу, наводи Григора, чини да још страшније пострадају они против којих је усмерен. На крају су се паламити окренули и против оних Григориних ученика који су остали са њим. Неки од њих су бачени у затвор, док је другима запређено да се одрекну јединства са Григором. Након четрнаест дана Григору су ставили у кућни притвор.<sup>86</sup> Наређено му је да завек ћути и било му је забрањено да било коме и било шта пише. Историчар се жали да су му паламити ускратили и пријатеље и рођаке, али и слуге које су му значиле у старости.<sup>87</sup>

Кантакузинов приказ Цариградског сабора битно је краћи у односу на Григорин и, као што се да претпоставити, у потпуности негира Григорине оптужбе изнесене против Паламе и Кантакузина, представљајући њих као правоверне и потенцирајући неповерљивост и неистинитост Григориног исказа. Цар-писац саопштава да Нићифор Григора није престајао нити пре нити касније са својим писанијем, већ

<sup>81</sup> Подсећање на *аутопсију* свакако има значај да свој исказ учини што веродостојнијим. О аутопсији код Григоре в. Павловић, „Жив и приповедајући глас”, 176–177.

<sup>82</sup> Greg. II, 998. 1–1009. 17.

<sup>83</sup> Greg. II, 977. 20–978. 23.

<sup>84</sup> Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV, нап. 422, 306–307.

<sup>85</sup> Greg. II, 1009. 17–1010. 10.

<sup>86</sup> Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV, нап. 432, 308–313.

<sup>87</sup> Greg. II, 1010. 10–1036. 7.

је и другима слао своје оптужбе везане за искривљење правоверне догме. Његове списе обзнанио је на Кипру и његов пријатељ, некакав Георгије Лапит. Григора је био затворен у манастир Христа у Хори, у коме је иначе обитавао и није му било дозвољено, признаје Кантакузин, да прима посетиоце, како би се спречило да шаље своја писма и наставља своје писаније. Григора је саопштавао лажи, приповедао је о Кантакузиновом рату, о заробљавању, о убиствима, покољима, харањима и свему што је у тешко ратно време задесило Ромеје. Он је оптуживао и неке од монаха не само за месалијанство него и за пијанчење. Григора је, према Кантакузиновим речима, и Цркву оптужио за срамоту и одбијање праве вере (κατηγορεῖ καὶ τῶν πατριῶν ἀθέτησιν δογματῶν). Све је то, међутим, василевс касније, имајући у рукама Григорине списе, увидео и бранио себе од њега, потказујући га као обмањивог. Осим Кантакузина, и многи други су, како то цар-писац подвлачи, приметили лажне говоре, бесрамност и тривијалност Григориних података.<sup>88</sup>

Ипак, Григорино оружје, његово оштро перо из кога су излазили цитати великих имена хришћанске теологије у циљу очувања праве вере, нико није успео да ућутка. Историчар је и надаље у својој *Ромејској исџорији* покушавао да убеди, можда већ и самога себе, да ће даље ствари везане за спор са исихастима скратити у највећој могућој мери, онако како је и раније радио и како је то захтевала истина. Јер, због чега би се ратовало (дакле, писало), пита се Григора, када је рат завршен и мотивације више нема.<sup>89</sup> Мотивације је итекако било, што доказују и други Григорини списи усмерени против Паламе, настали тих година његовог заточеништва.<sup>90</sup> Много ствари Григора је, како подсећа, већ напред обрадио а понављати све то писцу се чинило превише, иако је наставио да расправља о стварима које је већ био изложио. Ипак, нико му, како сам наводи, не би могао прибацити да се није ангажовао у борби око догме а доказ за то је, уосталом, и његов спис.<sup>91</sup> Проблем је био у томе што је Палама, који је заправо био и иконоборац како тврди Григора, сада био признат као нови учитељ Цркве. Њему су, међутим, наново претили да ће, уколико не попусти и не престане са даљим побијањем исихазма, након смрти остати непогребен јер се страшно лоше и јеретички изражавао о Палами.<sup>92</sup> С тим у вези, врло је сликовит приказ Паламине смрти у историјском спису Нићифора Григоре.

### Смрт Григорија Паламе

Крај Паламиног живота био је, како подвлачи писац *Ромејске исџорије*, особито горак и бешчастан (πικρὸν τε καὶ αἰσχρὸν). Исихасти су се често увијала црева и имао је ужасне стомачне тегобе које Григора веома сликовито описује. Ово је особито важно, будући да је познато да је Сократ Схоластик, у својој *Црквеној исџорији*, описао да је Арије, пред смрт осетио стомачне тегобе, те је, уз обилно крварење, веома брзо умро.<sup>93</sup> Уз то се још, због запаљења мозга (καὶ πρὸς γὰρ μανιώδει

<sup>88</sup> Cant. III, 166. 3–185. 15.

<sup>89</sup> Greg. II, 1119. 1–1120. 5.

<sup>90</sup> Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte IV, нап. 588, 335.

<sup>91</sup> Greg. II, 1140. 12–18.

<sup>92</sup> Greg. II, 1143. 11–1145. 12.

<sup>93</sup> Σωκράτους Σχολάστικου ἐκκλησιαστικῆ ἱστορία, PG 67, Paris 1864, 176–177.

φρενίτιδι), Палама понашао као какав луди човек, што је и довело до тога да он у страшним патњама напусти живот.<sup>94</sup> Паламине присталице су, према Григорициним речима, покушале да лажирају његову страшну смрт и пронеле су глас Солуну, чији је он био митрополит, да врши чудновата излечења.<sup>95</sup> Њихове лажи су се, међутим, временом ипак показале.

Иако се Григорин опис може сматрати претераним, не би га требало одбацивати као сасвим нетачан. Мало је вероватно да би историчар могао у потпуности лажирати симптоме од којих је боловао Палама, будући да би тиме довео у питање веродостојност сопственог исказа, на чему је од почетка инсистирао. Да је Палама заиста имао стомачних проблема пред сам крај свог живота (νοσφ βραρεία περιπίπτει τῶν σπλάγχων, ἥτις αὐτὸν μετὰ βραχὺ καὶ τῆς ζωῆς ὑπεξάγει) сазнаје се и из Паламиног житија, као и из збирке чуда, чији је аутор био нико други до патријарх Филотеј Кокин.<sup>96</sup>

Када је у питању запаљење мозга, Григора наводи да су исихасти слали његове списе Палами у Солун, будући да нису успели сами да их побију, од чега је овај накнадно добио френитис и лудило услед сувоће мозга (φρενίτιδι καὶ μανία κάτοχος, ὡς εἴρηται, γεγινώς διὰ ξηρότητος ὑπερβολὴν ἐγκεφάλου), упуштајући се у читање и побијање Григориног исказа. Иако, међутим, многи мисле да се Григора због тога радовао, те да би због тога писао нешто што не одговара правом стању ствари, он своје читаоце уверава у истинитост исказа. О томе се, уосталом, може сазнати и од оних који су даље о томе писали, јер Григора све то не помиње да би њих (дакле, исихасте) направио лошима, већ због тога што правила писања историје захтевају да све у детаљима буде испричано (ἀλλὰ τῶν τῆς ἱστορίας ἐγκεκμένων νομίμων καὶ καθ' ἕκαστα ζητούντων ἄπαντα).<sup>97</sup>

Одређени Григорини наводи дају се потврдити већ самим Паламиним списима. Наиме, као што је познато, а што у збирци чуда тврди и патријарх Филотеј Кокин, непосредно пред своју смрт, Палама је саставио књигу у четири поглавља против Нићифора Григоре, такозваног философа и монаха, а у ствари тог крајње дрског и тешког незнабошца (πρὸς τὸν [...] φιλόσοφον καὶ μοναστὴν δῆθεν, Νικηφόρον ἐκεῖνον τὸν ἔσχατον καὶ толμηρὸν ὑβριστὴν τῆς θεότητος, [...] ἐξεδόθη τῷ μεγάλῳ τῷδε βιβλίον ἐν τέσσαροι λόγοις), како се у спису наводи.<sup>98</sup> У питању су четири говора које је Палама саставио у току свог последњег боравка у Цариграду.<sup>99</sup> Дакле, иако је Григорина интерпретација података везаних за крај Палами-

<sup>94</sup> Greg. III, 549. 18–23. За хронологију Паламине смрти в. Nikephoros Gregoras Rhomäische Geschichte VI, нап. 96, 161; *Beyer*, Chronologie, 151–152; *A. Rigo*, Il canonizzazione di Gregorio Palama (1368) ed alcune altre questioni, *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 30 (1993) 155–201.

<sup>95</sup> Ово је свакако алузија на почетак сакушљања прича о чудима Григорија Паламе, у циљу стварања његовог култа. С тим у вези важно је напоменути да се збирка чуда појавила и пре писања самог житија и да ју је саставио Филотеј Кокин, *Miracle Tales from Byzantium*, translated by *A.-M. Talbot*, *S. Fitzgerald Johnson*, Harvard University Press 2012 (=Miracle Tales), XVIII–XXIII.

<sup>96</sup> *Miracle Tales*, 322. 1–3.

<sup>97</sup> Greg. III, 552. 1–9.

<sup>98</sup> *Miracle Tales*, 320. 3–8.

<sup>99</sup> Свети Григорије Палама. Списи из сужањства, Слова против Григораса, са грчког изворника превео *С. Јакшић*, Нови Сад 2015, 151–358.

ног живота претерана, сами подаци нису упитни. Упркос субјективности исказа може се закључити да је историчарева приповест о Паламиним последњим данима имала своје упориште у стварним догађајима који су обележили почетак друге половине XIV столећа.

### Лична историја у *Исџорији*

Када коначно говоримо о разлозима који су подстакли Григору да у своје дело у великој мери утка једну теолошку распру, треба навести речи самог писца. Јер, како је Григору научио проток времена, историја је та која се увек држи истине. Она има моћ вође који потомке подучава како да из прошлости извуку корисне ствари, како да воде предстојећи живот и како да се држе подаље од оних ствари које доносе лошу судбину. А ствари на које се Григорине речи односе јесу олује и таласи у Цркви (τῆς ἐκκλησίας χειμῶνας καὶ κλύδωνας) које су довеле до тога да се немарност владара и његово неискуство у владању наднесу над несрећне Ромеје, зато што су допустили да буду занесени новом догмом и новим Паламиним учењем (ταῖς τοῦ Παλαμᾶ καινοφωνίας καὶ ἀσεβέσι δόγμασι). У вези са тим стварима често су, како каже историчар, људи, који су били познати по врлини, разуму, моралном понашању и правоверности, долазили к њему и наговарали га да све прикаже на другачији начин, то јест да постави ствари онако како би биле исправне, пошто је правоверност била у опасности. Због тога и није требало да писац остане нем, да не би због пријатељства (διὰ φιλίαν) нешто прећутао.<sup>100</sup> Такође, историчар признаје да је, упркос покушају да се теме везане за Цркву избегну, дошао тренутак када се то више није могло игнорисати. Јер, како он то представља, било је неопходно изложити узроке који су довели до несрећа, пошто је страховао да ће се његов живот на овом свету завршити пре тога, а он није желео да наредни нараштаји не сазнају какву је улогу играо у збивањима, како се уопште нашао у нередима који су владали у Цркви, како се држао и понашао, како је о томе разговарао са царем и шта је при том настојао да учини.<sup>101</sup> Дакле, важност самог спора, како за унутрашњу, тако и за спољну политику Царства, али и страх од изненадне смрти у заточеништву и могућност да његова верзија догађаја остане неиспричана, нагнали су историчара Григору да сав материјал везан за исихастички спор прикључи свом историјском спису. Уосталом, прикључивање историјата полемике са Паламом историјском делу, које, по природи ствари, треба да буде непристрасно и да догађаје приказује истинито, имало је велику важност. Пошто су се ствари одигравале великом брзином и није се имало времена за редиговање списка, књиге XVIII-XXXVII посебно се одликују неравномерном структуром, понављањем исказа и, каткад, измешаним и недовршеним садржајем. Ипак, колико год да ова чињеница представља проблем у ишчитавању самог списка, утолико је вреднија за истраживаче који се баве процесом настанка *Ромејске исџорије* и развојем мисли њеног аутора.

**100** Greg. II, 881. 1–882. 10. Ова опаска се свакако односи на Кантакузина. Можда се управо у овом исказу најјасније огледа разлог Григориног детаљног приказа сабора у његовој *Ромејској исџорији*.

**101** Greg. II, 819. 16–820. 22.



\* \* \*

Теолошко-филозофска распра између Нићифора Григоре, као представника најобразованијих Ромеја и Григорија Паламе, као представника византијских теолога монаха, била је неопходна Царству.<sup>102</sup> Познато је да је на Западу тада већ тријумфовала схоластичка мисао, оличена пре свега у списима Томе Аквинског, кога су Византинци, управо по уласку Јована Кантакузина у престоницу, почели да преводити. У том послу предњачио је царев месазон, Димитрије Кидон.<sup>103</sup> Невоља за Ромеје је, међутим, лежала у томе што су политичке околности и тензије које су владале у Царству и које су биле изазване управо поларизацијом ромејског друштва на присталице Кантакузина, те тиме и Паламе, и на подржаваоце Палеолога, биле у моменту када су распре достигле врхунац, најжешће. Тако се Кантакузину због сукоба који је претио да избије и у редовима његове породице по питању наследства престола, као и сукоба са Палеологом који се неумитно наметао, а онда и рата Венеције и Ђенове који је диктирао унутрашњу и спољну политику Царства, журило да размирице овог типа заврши што пре. Распре око Паламиног учења нису утихнуле са Григором. Оне су настављене и након његове смрти, када је 1368. осуђен и атоски монах Прохор Кидон, исте године када је и Григорије Палама проглашен за светитеља. Иако је немогуће дати одговор на питање шта би се догодило да су распре између Григоре и Паламе настављене под другим околностима, а не под велом историцареве осуде на сабору, требало би, у неком од наредних истраживања овом проблему приступити како са теолошко-филозофског, тако и са аспекта историјске анализе.

Bojana Pavlović

### Gregory Palamas in the *Roman History* of Nicephorus Gregoras: Theological Dispute and the Creation of Personal History

**Abstract:** The paper deals with the dispute between Nikephoros Gregoras and Gregory Palamas, the development and course of their quarrel in order to show the significance and role of this part of Gregoras' historical work within the entire *Roman history*. Due to the significant number of books dedicated to his conflict with Palamas, this part of Gregoras' *History* can justifiably be characterized as Gregoras' personal account. It is not an apology, but a work of polemical character alike his *Antirretics*, which is best proven by the dogmatic speeches against Palamas, integrally included in *The Roman history*. Gregoras understood and, thus, presented the polemic with the hesychast not as his personal battle, but as a struggle for the defense of Orthodoxy.

**Keywords:** Nikephoros Gregoras, Gregory Palamas, *The Roman History*, hesychasm, personal

102 С. Аверинцев, П. И. Мегвегев, Преглед византијске философије, Београд 1996, 102.

103 F. Kianka, Demetrius Cydones and Thomas Aquinas, Byzantion 52 (1982) 264–286; N. Russell, Palamism and Circle of Demetrius Cydones, Porphyrogenita, Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides, eds. C. Dendrinos, et alii, London 2003, 153–174.

**Ἀνδρέας Π. Ζαχαρίου**

Sulkhan-Saba Orbeliani University, Tbilisi, Faculty of Humanities and Social Sciences  
azachariou2020@hotmail.com

## Παρατηρήσεις περί τὴν ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου γιὰ τὸν μοναχισμό

*Περίληψη:* Ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ ὁ Κάλλιστος Κωνσταντινουπόλεως, ἀναφερόμενοι στὴν ἐπίσκεψη τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου στὸ Ἅγιον Ὄρος, περιγράφουν τὴν ἀπόρριψη τοῦ αἰτήματός του νὰ παραμείνει καὶ νὰ ἐγκαταβῶσει ἐκεῖ. Μὲ δεδομένο, ὅμως, ὅτι ὁ Ἀκίνδυνος εἶχε τὸν μοναχισμό περὶ πολλοῦ καὶ τὸν ὑπερασπίστηκε σθεναρὰ ἔναντι τῆς προπετοῦς ἐπίθεσης τοῦ Βαρλαάμ, ἢ μὴ ἀποδοχῆ τοῦ αἰτήματός του προφανῶς ξενίζει. Ἐρμηνεύεται ὡστόσο, ἐὰν ληφθεῖ ὑπόψη ἡ ἰδιάζουσα θεολογικὴ του ἀντίληψη. Ἐχοντας ἐντρυφήσει ὁ Ἀκίνδυνος στὴν «ἐλληνικὴν παιδεῖαν», διαμόρφωσε συγκεκριμένη θεολογικὴ γνωσιολογία, ἡ ὁποία κατέφασκε μὲν στὴν πράξη τὸν μοναχισμό, ἀρνεῖτο ὅμως τὴ θεολογικὴ ἔρμηνεία τῆς ἐμπειρίας τῶν ἡσυχαστῶν. Οἱ ἀντιλήψεις του αὐτὲς δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ χωρέσουν στὸ πνευματικὸ πλαίσιο τοῦ Ἁθῶνα, γι' αὐτὸ καὶ δὲν ἔγινε δεκτὸς στὶς μονῆς τοῦ Ἁγίου Ὄρους.

*Λέξεις κλειδιά:* Γρηγόριος Ἀκίνδυνος, Γρηγόριος Παλαμᾶς, Βαρλαάμ Καλαβρός, Ἅγιον Ὄρος, ἡσυχασμός, «ἐλληνικὴ παιδεία»

Ὁ Γρηγόριος Ἀκίνδυνος<sup>1</sup>, ὄντας ἤδη μοναχός, μετέβη, περὶ τὸ 1331, ἀπὸ τὴ Βέροια στὸ

---

**1** Πὰ τὸν βίο καὶ τὶς θεολογικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Ἀκινδύνου, βλ. κατ' ἐπιλογή: A. C. Hero, *Introduction. I. The life of Akindynos. Commentary*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἐπιστολαί*, ed. A. C. Hero, *CFHB* 21, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 1983, σσ. ix-xxxiii· 309-439. Ἄ. Π. Ζαχαρίου, «Οἱ Θεοφάνειες στὴ γνωσιολογία τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου. Αὐγουστίνεια ἐπίδραση;», *ΘΕΟΛΟΓΙΑ* 87/3 (2016), σσ. 59-90. Τοῦ ἴδιου, *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου. Προσέγγιση στὴ διαμόρφωση καὶ τὴν ἀπόπειρα πατερικῆς κατοχύρωσης τῶν θεολογικῶν του ἀντιλήψεων*, Ἀθήνα 2018. Τοῦ ἴδιου, "Gregory Acindynos' theological perceptions", Workshop on *Acindynos' Role in the Hesychast Controversy*, University of Berne, 15-16 March, 2019 (ὑπὸ ἔκδοσιν). Τοῦ ἴδιου, «Ἡ θεολογικῶς ἀποκλίνουσα ἀντίληψη τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου γιὰ τοὺς ἀγγέλους», *ΘΕΟΛΟΓΙΑ* 90/2 (2019), σσ. 99-123. Τοῦ ἴδιου, "The Church Fathers in Gregory Acindynos' theological conception: the interpretation of the term 'μείζων'", *Following the Holy Fathers: Patristic Sources in the Palamite Controversy*, 18th International Conference on Patristic Studies, Oxford, 19-24 August 2019 (ὑπὸ ἔκδοσιν). Βλ. ἐπίσης τὶς συγγραφὲς τοῦ J. Nadal, στὶς ὁποῖες ὅμως ὁ συγγραφέας μεροληπτῶς φανερὰ ὑπὲρ τοῦ προσώπου καὶ τοῦ θεολογικοῦ ἔργου τοῦ Ἀκινδύνου: J. Nadal, "La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas", *Istina* 3 (1974), σσ. 297-328. Τοῦ ἴδιου, "Gregorio Akindinos, ¿Eslavo o Bizantino?", *RBSN* 27 (1990), Roma 1991, σσ. 259-265. Τοῦ ἴδιου, *Introduction*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Μεγάλος Ἀντιρρητικός [Ἀντιρρητικοὶ Λόγοι, I-IV]· Μικρὸς Ἀντιρρητικός*, ἔκδ. J. Nadal, *Gregorii Acindyni Opera. Refutationes duae. Operis Gregorii Palamae cui titulus Dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam*, CCSG 31, Turnhout 1995, σσ. xiii-cxc. Τοῦ ἴδιου, "Denys l'Aréopagite dans les Traités de Gregoire Akindynos", *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Actes du Colloque International, Paris, 21-24 Septembre 1994*, ed. Y. de Andia, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité - 151, Paris 1997, σσ. 535-564. Τοῦ ἴδιου, *Gregorio Akindinos. I. Biografía. III. Puntos fundamentales*

Ἅγιον Ὅρος, ἐπισκεπτόμενος τὸν Γρηγόριο Παλαμᾶ<sup>2</sup>, ὁ ὁποῖος τότε ἐγκαταβίωκε στὸ ἀσκητήριο τοῦ ἁγίου Σάββα, πλησίον τῶν ὀρίων τῆς Λαύρας<sup>3</sup>. Ἡ ἐκεῖ παραμονή του σημαδεύτηκε ἀπὸ τὴν ἄρνηση τεσσάρων μονῶν, κατ' ἀρχὰς τῆς Λαύρας καὶ ἀκολούθως τῆς Ἰβήρων, τῆς Φιλοθέου καὶ τῆς Σιμωνόπετρας νὰ τὸν δεχθοῦν πρὸς ἐγκαταβίωση. Εἰδικὴ ἀναφορὰ στὸ ἐν λόγῳ γεγονόςος κάνουν ὁ Παλαμᾶς καὶ ὁ Κάλλιστος Κωνσταντινουπόλεως, περιγράφοντάς το, ὅμως, ὁ καθένας τους μὲ διαφορετικὸ τρόπο.

Ὁ Παλαμᾶς περιορίζεται μόνο στὰ διαδραματισθέντα στὴ Λαύρα καὶ συνδέει τὴν προσπάθεια γιὰ ἐγκαταβίωση στὴ μονὴ μὲ πρωτοβουλία πού ἀνέλαβε ὁ ἴδιος, ὕστερα ἀπὸ συγκεκριμένη ἐμπειρία πλάνης τοῦ Ἀκινδύνου. Συγκεκριμένα, ὅταν ὁ Ἀκίνδυνος βρισκόταν μαζί του στὸ Ὅρος, διηγεῖται ὁ Παλαμᾶς, τοῦ ἀπεκάλυψε ὅτι, ἐνῶ ἀσκεῖτο στὴ νοερά προσευχή, ἔβλεπε κάποιου εἴδους φῶς. Τὸ φῶς αὐτὸ ἄνοιγε στὸ κάτω μέρος του καὶ φανέρωνε ἀνθρώπινο πρόσωπο. Ὁ Παλαμᾶς διέκρινε στὴν ἐμπειρία τοῦ Ἀκινδύνου, δηλαδὴ στὸ εἶδος τῆς φωτοφάνειας πού βίωκε, μία ιδιαίτερα ἐπικίνδυνη πνευματικὴ κατάσταση, μίαν «δεινὴν... πλάνην», πού θὰ μπορούσε νὰ ἀπολήξει σὲ «δεσμό», ἀπὸ τὸν ὁποῖο δύσκολα θὰ ἀπελευθερωνόταν<sup>4</sup>. Ὁμολογὰ μὲ τὴν πρὸ αὐτοῦ μακραιώνη ἀσκητικὴ παράδοση, ὁ Παλαμᾶς ἀντιλαμβάνεται τὴ «θεωρία» τοῦ Ἀκινδύνου κατὰ τὴν προσευχὴ ὡς σύστοιχη μὲ τὴ λεγόμενη αἰσθητὴ φαντασία, μὲ ἄλλα λόγια ὡς πνευμα-

*de su teología*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην κύρ Ἰωάννην καὶ τὴν περὶ αὐτὸν σύνοδον διεξιῶν ὅπως ἢ τοῦ Παλαμᾶ καὶ Βαρλαάμ φιλονεικία τὴν ἀρχὴν συνέστη*, ἔκδ. J. Nadal, CCTB 2, Turnhout 2002, σσ. 189-223· 228-250. Τοῦ ἰδίου, *La résistance d' Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, vol. 2. *Commentaire historique*, Leuven, Peeters 2006. Τοῦ ἰδίου, "Le rôle de Grégoire Akindynos dans la controverse hésychaste du XIVème siècle à Byzance", *Eastern Crossroads. Essays on Medieval Christian Legacy, Gorgias Eastern Christian Studies 1*, ed. J. P. Monferrer-Sala, Gorgias Press 2007, σσ. 31-58.

**2** Εἰδικότερα γιὰ τὸν Παλαμᾶ καὶ τὸ ἐν γένει θεολογικὸ ἔργο, βλ. κατ' ἐπιλογή: J. Meyendorff, *Introduction a l' étude de Grégoire Palamas* (Patristica Sorbonensia 3), Paris 1959. Γ. Μαντζαρίδη, *Παλαμικά*, Θεσσαλονικὴ 1998<sup>8</sup>. Ἰερά Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου (ἔκδ.), *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν ἱστορία καὶ τὸ παρόν. Πρακτικὰ διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν καὶ Λεμεσοῦ*, Ἅγιον Ὅρος 2000. J. van Rossum, "Deification in Palamas and Aquinas", *SVTQ* 47/3-4 (2003), 365-382. A. Torrance, "Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers", *VigChr* 63 (2009) 47-70. T. Th. Tollefsen, *Activity and Participation in Late Antiquity and Early Christian Thought*, Oxford University Press 2012. C. Athanasopoulos and Ch. Schneider (ed.), *Divine Essence and Divine Energies. Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy*, The Institute for Orthodox Christian Studies, Cambridge 2013. F. T. Tomoiogä, "The vision of divine light in saint Gregory Palamas's theology", *Acta Theologica* 35/2 (2015) 142-153. D. Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press 2004, σσ 221-262. Τοῦ ἰδίου, "Essence and Energies: What Kind of Distinction?", *Analogia. The Pemptousia Journal for Theological Studies* 6/4 (2019), σσ. 5-35.

**3** Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ἀντιρρητικός* 7, 16, 59, ΣΠ 3, σ. 505, 11-12. Πρβλ. J. Nadal, *Gregorio Akindinos. I. Biografía*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην*, σ. 194. Τοῦ ἰδίου, "Le rôle de Grégoire Akindynos dans la controverse hésychaste", σ. 36. A. C. Hero, *Introduction. I. The life of Akindynos*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἐπιστολαί*, σ. x. Δ. Τσάμη, *Γενικὴ Εἰσαγωγή*, στὸ Ἰωσήφ Καλοθέτου, *Συγγράμματα*, ἔκδ. Δ. Τσάμη, ΘΒΣ 1, Κέντρον Βυζαντινῶν Ἑρευνῶν, Θεσσαλονικὴ 1980, σ. 24, ὑποσ. 3.

**4** Τοῦ ἰδίου, *Ἀντιρρητικός* 7, 16, 59, ΣΠ 3, σ. 505, 13-20: «ἐξείπέ μοι φῶς τι θεωρεῖν ὀπηνίκ' ἂν ἀπολειφθεῖ μόνος καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιχειροίη στρέφειν τὸν οἰκείον νοῦν· ὃ φῶς, ὑπορρηγνύμενον πυκνῶς, διαφαίνειν ἔνδοθεν ἀνθρώπειόν τι πρόσωπον. Ἐγὼ δὲ δεινὴν αὐτῷ πλάνην τοῦτ' ἀποφηνάμενος εἶναι καὶ χλεῦν καὶ παίγιον σατανικόν, μάλλον δὲ καὶ πονηρὰν ἔνεδραν καὶ δυσφώρατον λόχον καὶ δεσμόν δυσέκλυτον τοῖς κατάκρας ἀλοῦσι». Πρβλ. Π. Χρήστου, *Εἰσαγωγή*, στὸ *Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον*, ΣΠ 3, σ. 34. J. Meyendorff, *A study of Gregory Palamas* (transl. by G. Lawrence), London 1974<sup>3</sup>, σ. 40.

τική ἐξαπάτηση, στήν ὁποία ὑποπίπτει ὁ προσευχόμενος, ὅταν γιά διάφορους λόγους ἐπιτρέψει στόν νοῦ του νά σχηματίσει αἰσθητῆς εἰκόνες τοῦ Θεοῦ<sup>5</sup>.

Ἀφοῦ ὁ Παλαμάς ἐπεσήμανε καί ἐπεξήγησε στόν Ἀκίνδυνο τοὺς κινδύνους ποῦ ἐλλόχευαν στή συγκεκριμένη φωτοφάνεια, θέλησε νά τόν κρατήσει κοντά του, ὥστε νά τόν βοηθήσει νά ἀπαλλαγεῖ ἀπό τήν πνευματική πλάνη: «*παρακατασχεῖν, πιστεύσατε, προεθυμήθην, ὡς ἄν Θεοῦ συμπράττοντος τῆς παγκάκου πλάνης λυτρώσομαι τὸν ἄνθρωπον*». Αὐτό, ὡστόσο, δὲν ἔγινε κατορθωτό, διότι κάποιοι μοναχοὶ τῆς Λαύρας, «*τῶν οὐκ ἀσήμων*», ὅπως τοὺς χαρακτηρίζει ὁ Παλαμάς, ἐπενέβησαν καί ἐπηρεάσαν τὸν ἡγούμενο, ὥστε νά μὴν ἐπιτρέψει τήν παραμονή τοῦ Ἀκινδύνου στή μονή. Χωρὶς νά ἀναφέρει τὸ τί καταμαρτύρησαν τοῦ Ἀκινδύνου, ὁ Παλαμάς περαίνει τὴ διήγησή του λέγοντας ἀπλῶς ὅτι ὁ Ἀκίνδυνος ἀνεχώρησε τῆς μονῆς<sup>6</sup>.

Ὁ Κάλλιστος ἀκολούθως, χωρὶς νά κάνει ὁποιαδήποτε ἀναφορὰ στὴ φωτοφάνεια ποῦ βίωσε ὁ Ἀκίνδυνος, δίνει διαφορετικὴ ἐκδοχὴ στὸ περιστατικό, οἱ λεπτομέρειες τοῦ ὁποίου εἶναι ἰδιαίτερα ἐνδιαφέρουσες. Κατ' ἀρχὰς εἶναι ἀξιοπρόσεκτο τὸ γεγονός ὅτι ὁ Κάλλιστος τὴ σχέση μεταξύ Παλαμά καὶ Ἀκινδύνου τὴ χαρακτηρίζει ἀπλῶς φιλική: «*φίλος γὰρ ἦν αὐτῷ ἐκ μακροῦ καὶ συνήθης*»<sup>7</sup>. Φιλικὴ ὅμως καί ὄχι πνευματικὴ τὴ θεωροῦσε καί ὁ ἴδιος ὁ Ἀκίνδυνος. Στὸ ἀντιρρητικό του ἔργο κάνει συχνὰ λόγο γιά τὴ μεταξύ τους φιλία, ἢ ὁποία προιούσης τῆς θεολογικῆς διαμάχης ὑπέστησχάση<sup>8</sup>. Αὐτὸ πάντως ἔρχεται σὲ ἀντίθεση μὲ τοὺς ἰσχυρισμοὺς τοῦ Παλαμά, σύμφωνα μὲ τοὺς ὁποίους ὁ Ἀκίνδυνος εἶχε διατελέσει μαθητῆς του<sup>9</sup>. Ἐπομένως, εἴτε ὁ Κάλλιστος δὲν γνῶριζε ὅτι

5 Βλ. ἐνδεικτικά, Διαδόχου Φωτικῆς, *Κεφάλαια γνωστικά*, 36, ἔκδ. É. des Places, Diadoque de Photice, *Ceuvres Spirituelles*, SC 5bis (1955), σ. 105, 13-20. Ἰωάννου Σιναΐτου, *Κλίμαξ, Λόγος 28*, PG 88, 1136D-1137A [βλ. ἐπίσης, *Σχόλιον ιε'* στόν *Λόγον 28*, PG 88, 1144BC]. Εὐαγρίου Ποντικῆς, *Περὶ προσευχῆς*, ξστ'· ζξ'· οβ', PG 79, 1181AB· D. Γιὰ τὸ θέμα τῆς προσευχῆς στήν ὀρθόδοξη ἀσκητικὴ παράδοση, βλ. Τ. Špidlík, *Ἡ πνευματικότητα τοῦ ἀνατολικοῦ Χριστιανισμοῦ. Συστηματικὸ Ἐγχειρίδιο* (μετάφραση – ἐπιμέλεια Β. Στ. Ψευτογκά), Θεσσαλονίκη 2000, σσ. 387-444. Γ. Καψάνη, «Μοναχισμὸς καὶ θέα τοῦ ἀκτίστου φωτός», *Ὁ ἀναλλοίωτος ὀρθόδοξος μοναχισμὸς ἐλπίδα σωτηρίας στήν ἀνατολή τῆς 3ης χιλιετίας*. Πανελληνίου Μοναστικῶν Συνεδρίου, Ἁγία Μετέωρα 12-14 Σεπτεμβρίου 2000, Ἀθήνα 2003, σσ. 181-196. Γ. Μαντζαρίδη, *Χριστιανικὴ Ἠθικὴ II*, Θεσσαλονίκη 2003, σσ. 169-188. J.-C. Larchet, *Ἡ θεραπευτικὴ τῶν πνευματικῶν νοσημάτων. Εἰσαγωγή στήν ἀσκητικὴ παράδοση τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*, τόμ. Β' (μετάφραση Χρ. Κούλας), Ἀθήνα 2008, σσ. 556-572. Ch. D. L. Johnson, *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer. Contesting Contemplation*, Continuum 2010, σσ. 15-87.

6 Γρηγορίου Παλαμά, *Ἀντιρρητικός 7*, 16, 59, ΣΠ 3, σ. 505, 16-32. Γιὰ τὸν J. Meyendorff ἢ Παλαμικὴ διήγησις ὑποκρύπτει μᾶλλον ἰδιοτέλεια. Ὑποστηρίζει, δηλαδή, ὅτι ὁ Παλαμάς, ἀναφερόμενος στήν προσπάθειά του νά παραμείνει ὁ Ἀκίνδυνος στὸ αὐστηρὸ περιβάλλον τῆς Λαύρας, ὥστε νά βοηθηθεῖ καὶ νά «λυτρωθεῖ» ἀπὸ τὴν πλανεμένη φωτοφάνεια, στόχευε στὸ νά ἀπαλλαγεῖ ὁ ἴδιος ἀπὸ τὴν ἐναντίον του μομφὴ γιά τὴν πνευματικὴ καθοδήγησις ποῦ παλαιότερα προσέφερε στόν Ἀκίνδυνο, ὅταν δηλαδή τὸν εἶχε μαθητὴ του. Βλ. J. Meyendorff, *A study of Gregory Palamas*, σσ. 40-41. Πρβλ. Α. C. Hero, *Introduction. I. The life of Akindynos*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἐπιστολαί*, σ. xi. Ἀντίστοιχη εἶναι καί ἡ θέση τοῦ J. Nadal, ὁ ὁποῖος, κρίνοντας τόσο τὴν ἀναφορὰ τοῦ Παλαμά, ὅσο καὶ αὐτὴν τοῦ Καλλίστου περὶ μὴ ἀποδοχῆς τοῦ Ἀκινδύνου νά ἐγκαταβῶσει στόν Ἄθωνα, θεωρεῖ ὅτι ἀμφότεροι ἐπιθυμοῦσαν ἀπλῶς καὶ μόνο νά ἀπαλλαγοῦν ἀπὸ πιθανὴ μομφή, ὅτι κάποτε προστάτησαν τὸν Ἀκίνδυνο καὶ ἐνθάρρυναν τὴ φιλοδοξία του νά διδάξει σὲ κάποια μονὴ τοῦ Ἀγίου Ὁρους. Βλ. J. Nadal, *Gregorio Akindinos. I. Biografía*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχη*, σ. 194.

7 Καλλίστου Κωνσταντινουπόλεως, *Εἰς τὴν πρώτην Κυριακὴν τῶν νηστειῶν*, Patm. 366, f. 414v.

8 Βλ. χαρακτηριστικά, Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἐπιστολὴ 5*, σ. 14, 14-16· *Ἐπιστολὴ 12*, σ. 58, 46-47· *Ἀντιρρητικός II*, 1, σ. 85, 33-34· *Ἀντιρρητικός III*, 75, σ. 281, 77-79· *Ἀντιρρητικός IV*, 9, σσ. 326, 19 – 327, 21.

9 Γρηγορίου Παλαμά, *Ἀντιρρητικός 3*, 1, 2· *Ἀντιρρητικός 7*, 16, 59, ΣΠ 3, σσ. 161, 16-18· 505, 9-11.

ὁ Ἀκίνδυνος εἶχε ὑποταχθεῖ στὸν Παλαμᾶ, πράγμα μᾶλλον ἀπίθανο, εἴτε στὴ σχετικὴ διήγηση ἀπλῶς ἀποτυπώνεται ἡ ἀποσπίρτηση τοῦ Ἀκινδύνου ἀπὸ τὸν Παλαμᾶ, ἡ ὁποία ἐνδεχομένως νὰ ἔγινε κατὰ τὴ συμβίωσή τους στὴ Βέροια ἢ καὶ ἀργότερα, ὅταν ὁ Παλαμᾶς ἔφυγε πρῶτος γιὰ τὸν Ἄθωνα. Ἐνδεχομένως νὰ ἰσχύει τὸ δεύτερο.

Συνεχίζοντας τὴ διήγησή του ὁ Κάλλιστος, λέει ὅτι ὁ Ἀκίνδυνος, ἀφοῦ διέμεινε γιὰ ἓνα διάστημα στὴ μονὴ ὡς φιλοξενούμενος, εἶχε ὁ ἴδιος ζητήσει νὰ συγκαταριθμηθεῖ στοὺς μοναχοὺς τῆς Λαύρας: «*παρακαλεῖ, δεῖται, προσπίπτει θερμῶς τοῖς γέρουσιν ἐπὶ τούτῳ*». Οἱ μοναχοί, ὅμως, ἀπέρριψαν τὸ αἴτημά του. Ὁ Παλαμᾶς τότε, θέλοντας νὰ τὸν κρατήσει στὴ μονή, τοῦ ὑπέδειξε ὅτι ὁ μόνος τρόπος γιὰ νὰ γίνει δεκτὸς πρὸς ἐγκαταβίωση ἦταν νὰ συνθέσει ἐγκωμιαστικὸ λόγο γιὰ τὴ μονὴ τῆς Λαύρας καὶ τοὺς ἀσκούμενους σὲ αὐτὴν μοναχοὺς. Ὁ Ἀκίνδυνος ἀκολούθησε τὴ συμβουλή τοῦ Παλαμᾶ καὶ συνέθεσε ὄντως ἐγκώμιο. Ἡ ἀνάγνωσή του ὅμως ἐνώπιον τῶν συγκεντρωθέντων στὸ ἡγουμενεῖο μοναχῶν, ὄχι μόνο δὲν τοὺς ἔπεισε, ἀλλὰ καὶ τὸν ἀπέπεμψαν ἀπαξ διὰ παντὸς ἀπὸ τὴ μονή: «*Οἱ δὲ γε θεῖοι καὶ ἱεροὶ ἄνδρες ἀκηκοότες, οὐ μόνον οὐδὲν παρεδέξαντο ἐκεῖνον ἐν τῇ σεβασμίᾳ ταύτῃ μονῆ..., ἀλλὰ καὶ καθάπαξ ἀπέπεμψαν*»<sup>10</sup>.

Παρὰ τὴ διαφορὰ πὺν παρουσιάζει ἡ ἀναφορὰ τοῦ Καλλίστου στὸ περιστατικὸ σὲ σχέση μετὰ τὴν ἀντίστοιχη τοῦ Παλαμᾶ, ἔχουν καὶ οἱ δύο ἓνα κοινὸ στοιχεῖο: τὴν ἐπισημάνση τῆς ἀρνητικῆς στάσης τῶν μοναχῶν ἐναντι τοῦ προσώπου τοῦ Ἀκινδύνου. Φρονοῦμε ὅτι αὐτὴ δὲν εἶναι ἀσχετὴ μετὰ τὸ γεγονὸς, ὅτι ὁ Ἀκίνδυνος δὲν τοὺς ἦταν ἐντελῶς ἄγνωστος. Τὴ γνώμη πὺν ἦδη εἶχαν ἢ ἐν συνεχείᾳ διαμόρφωσαν οἱ μοναχοί, γνωρίζοντας τὸν Ἀκίνδυνο, καὶ δὴ τίς ἐν γένει θεολογικὲς του ἀντιλήψεις, ὅπως θὰ δοῦμε στὴ συνέχεια, δὲν ἴσχυσαν νὰ τὴν ἀλλάξουν οὔτε ἡ μεσολάβηση τοῦ Παλαμᾶ οὔτε ἡ προσπάθεια τοῦ ἴδιου τοῦ Ἀκινδύνου μετὰ τὴ σύνταξη καὶ τὴν ἀνάγνωση τοῦ ἐγκωμίου. Πῖ αὐτὸ καὶ ὁ Παλαμᾶς σημειώνει ὅτι αὐτοὶ πὺν δὲν ἔδωσαν θετικὴ μαρτυρία ὑπὲρ τοῦ Ἀκινδύνου ἦταν κάποιοι προεστῶτες μοναχοὶ τῆς Λαύρας, οἱ ὁποῖοι τὸν γνώριζαν ἀπὸ παλιά<sup>11</sup>. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ διήγηση τοῦ Καλλίστου, ἡ ἀρνητικὴ γνώμη τῶν μοναχῶν ἴσως διαμορφώθηκε κατὰ τὸ χρονικὸ διάστημα πὺν ὁ Ἀκίνδυνος εἶχε φιλοξενηθεῖ στὴ Λαύρα καὶ ἦταν τέτοια, ὥστε ὅταν ἀργότερα ἐξέφρασε τὸ αἴτημά του γιὰ ἐγκαταβίωση στὴ μονή, οἱ μοναχοὶ ζήτησαν τὴν ἄμεση ἐκδίωξή του<sup>12</sup>.

Μετὰ τὴν ἀποδοκιμασίᾳ τοῦ αἰτήματός του ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς τῆς Λαύρας, ὁ Ἀκίνδυνος «*μετὰ περιπαθείας*» κατέφυγε στὸ «*κελλίον*», ὅπου ὁ Κάλλιστος ἀσκήτευε. Παρὰ τὸ ὅτι ὁ Κάλλιστος διαπίστωσε ὅτι ἡ ὁδὺν τοῦ Ἀκινδύνου ἦταν ἐπίπλαστη, ἀποφάσισε νὰ ἀγνοήσει τὴν προσχηματικὴ συμπεριφορὰ του καὶ νὰ τὸν βοηθήσει νὰ ἐγκαταβίωσει σὲ κάποια ἄλλη μονὴ τοῦ Ἁγίου Ὁρους. Ἡ «*σπουδῆ*», ὡστόσο, καὶ ἡ «*συνεργία*» τοῦ Καλλίστου δὲν εἶχαν ἀποτέλεσμα καὶ ὁ Ἀκίνδυνος ἀπορρίφθηκε ξανά, αὐτὴ τὴ φορὰ ἀπὸ τίς μονὲς Ἰβήρων, Φιλοθέου καὶ Σιμωνόπετρας. Προσπαθώντας ὁ Κάλλιστος νὰ ἐρμηνεύσει τὴ σταθερὴ ἀρνηση τῶν Ἁγιορειτῶν νὰ τὸν ἀποδεχοῦν, ὑπαινίσσεται, εἰκάζοντας, ὅτι ἴσως νὰ ὀφείλεται σὲ «*φθόνον*» τῶν μοναχῶν γιὰ τὴ «*σοφία*» καὶ τὴν «*παιδεία*» πὺν ὁ Ἀκίνδυνος ἐκέκτητο<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Καλλίστου Κωνσταντινουπόλεως, *Εἰς τὴν πρώτην Κυριακὴν τῶν νηστειῶν*, Patm. 366, f. 414v.

<sup>11</sup> Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ἀντιρρητικός* 7, 16, 59, ΣΠ 3, σ. 505, 25-32: «... οὐκ ἀγαθὰ τινα μαρτυρήσαντες αὐτῷ...».

<sup>12</sup> Καλλίστου Κωνσταντινουπόλεως, *Εἰς τὴν πρώτην Κυριακὴν τῶν νηστειῶν*, Patm. 366, f. 414v.

<sup>13</sup> Καλλίστου Κωνσταντινουπόλεως, *Εἰς τὴν πρώτην Κυριακὴν τῶν νηστειῶν*, Patm. 366, f. 415r.



Ἐν συνεχείᾳ, ὕστερα μάλιστα ἀπὸ τὶς νέες ἀρνήσεις, ὁ Ἀκίνδυνος ἀνεχώρησε ἀπὸ τὸν Ἄθωνα, μεταβαίνοντας κατ' ἀρχὰς στὴ Θεσσαλονίκη<sup>14</sup> καὶ ἀκολούθως στὴν Κωνσταντινούπολη<sup>15</sup>. Ὁ ἰσχυρισμὸς πάντως τοῦ Παλαμᾶ, ὅτι ὁ Ἀκίνδυνος ἐγκατέλειψε πλεον τὰ μοναχικὰ θέσμια, ἀπομακρυνόμενος ἀπὸ τὴν παραδεδομένη πνευματικὴ ὑποταγὴ καὶ καθιστάμενος «*αὐτοπάτωρ [...] μοναχός*», δὲν φαίνεται νὰ εἶναι ἀκριβής. Ἀναμφίβολα, ἐξερχόμενος ὁ Ἀκίνδυνος τοῦ Ἁγίου Ὁρους, ἀπομακρύνθηκε τοπικὰ καὶ τροπικὰ ἀπὸ τοὺς ἐκεῖ «*πατέρας [...] καὶ καθηγητάς*» τῆς μοναχικῆς βιωτῆς, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τὸν Παλαμᾶ, στὸν ὁποῖο εἶχε ἀρχικὰ ὑποταχθεῖ. Ἐνδεχομένως ἡ ἐκβασὴ τῶν γεγονότων νὰ προκάλεσε μία κάποια πικρία στὸν Παλαμᾶ, ὁ ὁποῖος διαπίστωνε ὅτι ὁ παλαιὸς του ὑποτακτικὸς δὲν εἶχε πλέον περὶ πολλοῦ τὴ μαθητεία κοντὰ του<sup>16</sup>. Ἐντούτοις ὁ Ἀκίνδυνος δὲν κατέληξε νὰ ζεῖ κατὰ μόνας ἐκτὸς μονῆς καὶ «*ἀδέσποτος*», δηλαδὴ δίχως πνευματικὴ καθοδήγηση. Ὁ ἴδιος μαρτυρεῖ, σὲ *Ἐπιστολὴ* του πρὸς τὸν Μακάριο Χρυσοκέφαλο, μητροπολίτη Φιλαδελφείας, ὅτι ἐγκαταβίωσε σὲ μονὴ ὑπὸ πνευματικὸ πατέρα<sup>17</sup>. Ἡ μονὴ αὐτὴ πιθανὸν νὰ ταυτίζεται μὲ ἓνα ἀπὸ τὰ τέσσερα γνωστὰ ἀντιπαλαμικά κέντρα τῆς εὐρύτερης περιοχῆς τῆς Κωνσταντινούπολης, δηλαδὴ τὶς μονὲς Φιλανθρώπου Σωτήρος, Ὁδηγητρίας, Ἀκαταλήπτου καὶ Πρωτομάρτυρος Στεφάνου<sup>18</sup>.

Συνεπῶς, ὁ Ἀκίνδυνος ἀπομακρύνθηκε μὲν ἀπὸ τὰ γεωγραφικὰ καὶ τὰ πνευματικὰ ὄρια τοῦ Ἄθωνα, πλὴν, ὅμως, ἔχοντας περὶ πολλοῦ τὸν τρόπο ζωῆς τοῦ μοναχοῦ ἡσυχαστῆ, συνέχισε τὴ μοναχικὴ του βιωτὴ σὲ ἄλλῃ μονή. Ὅταν μάλιστα ἀντέπιπτε στὸν Βαρλαάμ Καλαβρό, τοῦ μοναχισμοῦ ὑπεραμυνόταν, εἰδικότερα τοῦ ἡσυχασμοῦ καὶ μάλιστα τοῦ ἀγιορείτικου, διότι αὐτὸν θέλησε νὰ ἀμφισβητήσει ὁ Βαρλαάμ<sup>19</sup>.

Ἀντιμετωπίζοντας ὁ Ἀκίνδυνος τὴν ὑπερφίαλη ἐπέμβαση τοῦ Βαρλαάμ κατὰ τῶν μοναχικῶν θεσμίων, καὶ ψέγοντας τὴν «*πολυπραγμοσύνη*» του «*περὶ [...] τῆς ἱεράς προσευχῆς*»<sup>20</sup>, τόνιζε ὅτι οἱ μοναχοί, τὸ «*θεσπέσιον φῦλον*»<sup>21</sup>, ὅπως τοὺς χαρακτηρίζει, οἱ «*θεῖοι ἡσυχαστές*»<sup>22</sup>, οἱ «*θεοφιλεῖς*» καὶ «*ἱεροὶ*» ἄνδρες, οἱ «*ἀκτῆμονες*» καὶ «*ἀπράγ-*

14 Βλ. Καλλίστου Κωνσταντινουπόλεως, *Εἰς τὴν πρώτην Κυριακὴν τῶν νηστειῶν*, Patm. 366, f. 415r: «*ἐκεῖθεν ἀποπεμφθεὶς ὁ Ἀκίνδυνος τὴν Θεσσαλονικὴν καταλαμβάνει*».

15 J. Nadal, *Gregorio Akindinos. I. Biografía*, στὸ *Γρηγορίου Ἀκινδύνου, Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχη*, σσ. 195-196.

16 Βλ. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Ἀντιρρητικός 2*, 16, 81· *Ἀντιρρητικός 3*, 1, 2· *Ἀντιρρητικός 7*, 16, 59, *ΣΠ 3*, σσ. 143, 12-14· 161, 17-18· 505, 9-11.

17 Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἐπιστολὴ 48*, σ. 204, 22-23.

18 Βλ. Ἰωσήφ Καλοθέτου, *Ἐπιστολὴ 2*, 7· 16, ἔκδ. Δ. Τσάμη, Ἰωσήφ Καλοθέτου, *Συγγράμματα*, σσ. 373, 112-114· 378, 253-254. Πρβλ. Α. C. Hero, *Commentary*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἐπιστολαί*, σσ. 387-388. Βλ. ἐπίσης τὰ σχόλια τοῦ Δ. Τσάμη στὸ Ἰωσήφ Καλοθέτου, *Συγγράμματα*, σ. 378, ὑποσ. 1.

19 Περὶ τοῦ Βαρλαάμ, βλ. κατ' ἐπιλογή: G. Schirò, «*Ὁ Βαρλαάμ καὶ ἡ φιλοσοφία εἰς τὴν Θεσσαλονικὴν κατὰ τὸν δέκατον τέταρτον αἰῶνα (Ἐταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν 32)*», Ἰδρυμα Μελετῶν Χερσονήσου τοῦ Αἴμου, Θεσσαλονίκη 1959. R. Sinkewicz, «*The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian*», *Mediaeval Studies* 44 (1982) 181-242. Μ. Κουμπή, «*Ἡ ἡσυχαστικὴ ἐριδα καὶ ἡ εμπλοκὴ τῆς στις πολιτικὲς ἐξελιξεις στὴ διάρκεια του δευτέρου εμφυλίου πολέμου (1341-1347)*», *Βυζαντινὰ 19* (1998), σσ. 235-281. Ἐδῶ: σσ. 238-253. A. Fyrigos, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un' edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005, σσ. 161-191.

20 Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχη*, 1, σσ. 258 40 – 259, 42.

21 Τοῦ ἰδίου, *Ἐπιστολὴ 9*, σ. 34, 95.

22 Βλ. Τοῦ ἰδίου, *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχη*, 1, σσ. 258 40 – 259, 41· *Ἐπιστολὴ 8*, σ. 26, 5-6.



μονες»<sup>23</sup>, αποτελούν τους «ειδήμονες» τῆς ἀρετῆς μὲ ιδιαίτερο τρόπο ζωῆς, μὲ συγκεκριμένο δηλαδή «βίο καὶ πολιτεία», ὁ ὁποῖος δὲν προσεγγίζεται καὶ δὲν γίνεται κατανοητὸς «λογικά», ἀλλὰ μόνο ὅταν κανεὶς θελήσει νὰ τὸν ψαύσει καὶ νὰ τὸν γευθεῖ<sup>24</sup>. Οἱ μοναχοὶ, παρατηρεῖ ὁ Ἀκίνδυνος, μετέρχονται τὰ «θεῖα», ἐπιδιώκουν μὲ ἄλλα λόγια τὴν τελειότητα, μὲ συγκεκριμένο τρόπο, δηλαδή ὄχι «ἀνθρωπίνως» καὶ «συλλογιστικῶς» διὰ τῆς χρήσεως ἐξεζητημένων καὶ περίτεχνων ρητορικῶν σχημάτων, ὅπως κατανοοῦσε καὶ δίδασκε τὴν πνευματικὴ ζωὴ καὶ τὴν προσευχὴ ὁ λογοκράτης Βαρλαάμ, ἀλλὰ «ἀμαθῶς καὶ ἀτέχνως», μὲ «πίστη» δηλονότι, καὶ ἀκολουθώντας τοὺς παραδεδομένους «κανόνες τῆς προσευχῆς»<sup>25</sup>.

Ἀσφαλῶς ἡ ἀντίληψη καὶ ἡ στάση τοῦ Ἀκινδύνου γιὰ τὸν μοναχισμό, ὅπως αὐτὴ ἐκφράστηκε κατὰ τῆς Βαρλααμικῆς προπέτειας, εἶναι κατὰ τὸ μᾶλλον καὶ ἥττον ὀρθὴ καὶ ἀντανακλᾷ τὸν ζῆλο του γιὰ τὸν ἀσκητικὸ τρόπο ζωῆς<sup>26</sup>. Αὐτό, ὅμως, δυσχεραίνει ἀκόμα περισσότερο τὴν κατανόηση τῶν γεγονότων ποὺ ἔλαβαν χώρα στὸ Ὅρος, δοθέντος ὅτι οἱ μοναχοὶ, τῶν ὁποίων τὴν ἀπλότητα, τὸν ἡσύχιον βίο καὶ τὸν τρόπο προσευχῆς ὑπερασπίστηκε μὲ σθένος ἔναντι τῶν Βαρλααμικῶν ἐπιθέσεων, ἦταν ἀκριβῶς οἱ ἡσυχαστὲς τοῦ Ἁγίου Ὁρους, αὐτοὶ δηλαδή ποὺ τὸν ἀπέρριψαν. Τὸ συγκεκριμένο γεγονός ἀπὸ μόνο του μπορεῖ νὰ χαρακτηριστεῖ ὡς παράδοξο. Πολλῶ δὲ μᾶλλον, διότι ὁ ἴδιος ὁ Ἀκίνδυνος δὲν ἀναφέρεται καθ' οἰονδήποτε τρόπον στὴν περίοδο ποὺ βρισκόταν στὸ Ἅγιον Ὅρος. Ἀλλὰ καὶ οἱ Παλαμᾶς καὶ Κάλλιστος, οἱ ὁποῖοι μαρτυροῦν γιὰ τὰ ἐκεῖ διαδραματισθέντα, εἶναι μᾶλλον φειδωλοὶ στὴ διήγησή τους. Μολαταῦτα, τὸ πηγαῖο ὑλικὸ ποὺ ἔχουμε στὴ διάθεσή μας, μᾶς προσφέρει ἐνδείξεις, οἱ ὁποῖες – τουλάχιστον ἐν μέρει – μποροῦν νὰ ἐρμηνεύσουν ὡς ἓνα βαθμὸ τὰ γεγονότα καὶ νὰ ἀπαντήσουν σὲ κάποια ἀπὸ τὰ γιατί τῆς μὴ ἀποδοχῆς τοῦ Ἀκινδύνου ἀπὸ τοὺς μοναχοὺς τοῦ Ἁγίου Ὁρους.

Τοιοτοτρόπως, ἓνας πιθανὸς ἢ/καὶ δυνατὸς λόγος τῆς ἄρνησης ποὺ εἰσέπραξε ὁ Ἀκίνδυνος μπορεῖ νὰ ὑποτεθεῖ ὅτι εἶναι τὸ εἶδος ἢ/καὶ τὸ ποῖον τῆς μόρφωσης ποὺ ἀπέκτησε κατὰ τὴ διάρκεια τῆς σπουδῆς του στὴν «ἐλληνικὴν παιδείαν». Ὅταν ὁ Κάλλιστος ἀναφέρεται στὸ μορφωτικὸ ἐπίπεδο τοῦ Ἀκινδύνου, εἰκάζοντας ὅτι ἐνδεχομένως νὰ εἶχε πυροδοτήσει τὸν «φθόνον» τῶν μοναχῶν, δὲν τὸ θεωρεῖ ὡς κάτι ζηλευτὸ ἢ ἔστω οὐδέτερο. Ὡς ἀποτέλεσμα τῆς μαθητείας του στὰ «ἐλληνικὰ μαθήματα» εἶναι ἀρνητικὰ

**23** Τοῦ ἰδίου, *Ἐπιστολὴ 7*, σ. 24, 79-81: «τῶν θεοφιλῶν ἀνδρῶν... τῶν ἀτέχνως εὐσεβῶν, τῶν ἀπλῶς Χριστιανῶν, τῶν ἀκτημόνων, τῶν ἀπραγμόνων». *Ἐπιστολὴ 10*, σ. 36, 13-14: «τοῖς ἱεροῖς ἀνδράσιν ἐπηρεάζειν». *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην*, 1, σ. 258, 12-14: «τῶν ἐν ἡσυχίᾳ καθημένων ἐπὶ βίῳ καθαρῷ καὶ Θεῷ πλησιάζοντι ἀπλῶς τε καὶ ἀπεριέργως τὴν ἀρετὴν μετιόντων».

**24** Τοῦ ἰδίου, *Ἐπιστολὴ 10*, σσ. 40, 74-78· 44, 173 – 46, 190· 48, 228 – 52, 296. Πρβλ. καὶ τὴ μαρτυρία τοῦ Γρηγοῦρα, ὁ ὁποῖος ἀναφέρει ὅτι ὁ Βαρλαάμ «τὴν τῶν ἀσκητῶν ἀναιδὴν διέβαλλε πολιτείαν, Εὐχίτας τε ὀνομάζων αὐτοὺς καὶ Ὀμφαλοψύχους, καὶ ὅσα τούτοις ἐπόμενα, καὶ ἐπὶ τούτοις τῇ τῶν Μασσαλιανῶν αἰρέσει καθυποβάλλων». Βλ. Νικηφόρου Γρηγοῦρα, *Ρωμαϊκὴ Ἱστορία, ΙΑ'*, 10, PG 148, 761CD.

**25** Τοῦ ἰδίου, *Ἐπιστολὴ 9*, σ. 30, 28-38. Βλ. ἐπίσης, *Ἐπιστολὴ 10*, σσ. 42, 142 – 44, 144· *Ἐπιστολὴ τοῦ Παλαμᾶ ἀνεσκευασμένη ἦν ἀπὸ Θεσσαλονίκης τῷ μακαρίτῳ ἀπέστειλεν Ἀκινδύνῳ*, Monac. gr. 223, f. 51r. Πρβλ. J. Meyendorff, *Introduction a l'étude de Grégoire Palamas*, σσ. 72-74. Μ. Κουμπή, «Ἡ ἡσυχαστικὴ ἐρίδα», σσ. 244-249.

**26** Βλ. Β. Χριστοφορίδη, *Οἱ ἡσυχαστικὲς ἐρίδες κατὰ τὸν ΙΔ' αἰῶνα*, Θεσσαλονίκη 1993<sup>3</sup>, σ. 56. G. Kapriev, «Gregory Akindynos», *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York 2011, σσ. 437-439. Ἐδῶ: σ. 438. J. Nadal, *Gregorio Akindynos. I. Biografía*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην*, σσ. 205-206. Τοῦ ἰδίου, *La résistance d' Akindynos à Grégoire Palamas*, vol. 2, σσ. 83-86. Τοῦ ἰδίου, «Le rôle de Grégoire Akindynos dans la controverse hésychaste», σ. 31.

φορτισμένο καὶ ὑποδηλώνει μᾶλλον ὅτι ὁ Ἀκινδύνος ἔβαινε παραλλήλως μὲ τις ἀντιλήψεις συγκεκριμένων κύκλων λογίων, οἱ ὅποιοι ὑποστήριζαν τὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία ἔναντι τῆς ἐκκλησιαστικῆς παράδοσης<sup>27</sup>. Θεωρεῖ δηλαδὴ ὁ Κάλλιστος ὅτι τὸ περιεχόμενο τῆς μαθητείας τοῦ Ἀκινδύνου κοντὰ στοὺς διδασκάλους του στὴ Θεσσαλονίκη, δηλαδὴ στὸν Θωμᾶ Μάγιστρο, στὸν ἀρχidiaκόνου Βρυνέννιο, καθὼς καὶ σὲ ἕναν τρίτο ἀγνώστου ὀνόματος, γιὰ τὸν ὁποῖο ὁ Γρηγόριος Παλαμᾶς ἀναφέρει ὅτι αὐτοκτόνησε διὰ βρόγχου<sup>28</sup>, ἦταν τέτοιας ὕφης καὶ ἀντίστοιχου «ἀσεβοῦς» περιεχομένου, ὥστε νὰ τὸν ἐπηρεάσει στὴ διαμόρφωση τῶν θεολογικῶν του ἀντιλήψεων, σὲ τέτοιον μάλιστα βαθμό, ὥστε – σύστοιχα μὲ τὸν Βαρλαάμ – νὰ ὑποστηρίξει ὅτι «διὰ τῆς ἀσκήσεως τῶν ἑλληνικῶν μαθημάτων καθαίρεται ἡ ψυχὴ καὶ εἰς θεωρίαν ἀνάγεται»<sup>29</sup>.

Ἡ ἀποκλίνουσα θεολογία τοῦ Ἀκινδύνου συνιστᾷ τὸ ἰδιαίτερο χαρακτηριστικὸ τῶν ἀντιλήψεων του. Αὐτὴ ἀκριβῶς ἦταν καὶ ἡ παράμετρος πού ξένιζε καὶ ἐνοχλοῦσε

**27** Ἡ ὡς ἄνω προβληματικὴ ἐξετάστηκε ἀπὸ τὶς Ἐνδημοῦσες Συνόδους τοῦ 1077 καὶ τοῦ 1082, οἱ ὁποῖες, ἀντιμετωπίζοντας τοὺς κύκλους πού ἐπιδίωκαν τὴ σχετικοποίησι τῆς ἀποκάλυψης καὶ τὴν ὑποκατάστασιν τῆς ἀπὸ τῆς φιλοσοφίας, περιόρισαν τὴ χρησιμότητα τῶν «ἑλληνικῶν μαθημάτων» σὲ «παιδευτικούς» καὶ μόνου λόγους, οἱ δὲ ἀποφάσεις τους προσετέθησαν στὸ *Συνοδικὸν τῆς Ὀρθοδοξίας*: «*Τοῖς τὰ ἑλληνικὰ διεξιούσι μαθήματα καὶ μὴ διὰ παιδεύειν μόνον ταῦτα παιδευομένοις, ἀλλὰ καὶ δόξαις αὐτῶν ταῖς ματαίαις ἐπομένοις καὶ ὡς ἀληθεῖσι πιστεύουσι, καὶ οὕτως αὐταῖς ὡς τὸ βέβαιον ἐχούσαις ἐγκριμένοις, ὥστε καὶ ἑτέρους ποτὲ μὲν λάθρα, ποτὲ δὲ φανερώς ἐνάγειν αὐταῖς καὶ διδάσκειν ἀνευδοκίμως, ἀνάθεμα*». Βλ. *Concilium Constantinopolitanum - 1082*, ed. F. Lauritzen, *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta, IV/1. The Great Councils of the Orthodox Churches. Decisions and Synodika. From Constantinople 861 to Constantinople 1872*, ed. A. Melloni, Turnhout 2016, σσ. 71-83. Ἐδῶ: σ. 82, 37-41. Βλ. ἐπίσης, *Συνοδικὸν τῆς Ὀρθοδοξίας*, ἐκδ. J. Gouillard, *Le Synodikon de l'Orthodoxie*, Travaux et Mémoires 2, Paris 1967, σσ. 45-118. Ἐδῶ: σ. 59, 214-218. Πρβλ. Βλ. Φειδᾶ, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία Β'*. *Ἀπὸ τὴν Εἰκονομαχίαν μέχρι τῆς Μεταρρύθμισης*, Ἀθῆναι 2002<sup>3</sup>, σσ. 269-287. J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford University Press 2010, σσ. 142-156. N. Siniosoglou, *Radical Platonism in Byzantium. Illumination and Utopia in Gemistos Plethon*, Cambridge University Press 2011, σσ. 71-85.

**28** Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Πρὸς Γαβρᾶν*, 22, ΣΠ 2, σ. 349, 2-7. Πρβλ. J. Nadal, *Introduction. I. L'auteur*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Μεγάλος Ἀντιρρητικὸς [Ἀντιρρητικοὶ Λόγοι, I-IV]*. *Μικρὸς Ἀντιρρητικὸς*, σ. xiv. Τοῦ ἴδιου, «*Le rôle de Grégoire Akindynos dans la controverse hésychaste*», σ. 37. Π. Χρήστου, «*Ὁ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Θεολογικὰ μελετήματα 3. Νηπτικὰ καὶ ἡσυχαστικὰ*», Θεσσαλονίκη 1977, σσ. 123-138. Ἐδῶ: σ. 134. R. Mihajlovski, «*A sermon about the anti-palamite theologian Gregory Akyndinos of Prilep*», *Niš and Byzantium, Sixth Symposium, Niš, 3-5 June 2007. The collection of scientific works VI*, ed. Miša Rakocija, Niš 2008, σσ. 149-156. Ἐδῶ: σ. 151. Β. Δεντάκη, «*Ἀκινδύνος Γρηγόριος*», *ΘΗΕ* 1 (1962), 1207-1208. Ἐδῶ: 1207. Χ. Σωτηρόπουλου, «*Οἱ καταδικασθέντες αἰρετικοὶ ὑπὸ τῶν ἱερῶν συνόδων πολέμοιο τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ*», *Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς στὴν ἱστορία καὶ τὸ παρόν. Πρακτικὰ διεθνῶν ἐπιστημονικῶν συνεδρίων Ἀθηνῶν καὶ Λεμεσοῦ*, Ἅγιον Ὅρος 2000, σσ. 573-591. Ἐδῶ: σ. 580. Α. Μαρά, «*Γρηγόριος Ἀκινδύνος*», *ΜΟΧΕ* 5 (2011), σσ. 442-444. Ἐδῶ: σ. 442. Fr. Tinnefeld, «*Intellectuals in Late Byzantine Thessalonike*», *DOP* 57 (2003), σσ. 153-172. Ἐδῶ: σ. 159. Ὁ Θωμᾶς Μάγιστρος, ἐνῶ στὴν ἀρχὴ ἦταν κατὰ τοῦ Παλαμᾶ, ἀργότερα υἱοθέτησε μετριοπαθέστερη στάση, ὁ Βρυνέννιος, ὅμως, ἦταν ἀκραφνῆς ἀντιπαλαμίτης. Βλ. A. C. Hero, *Introduction. I. The life of Akindynos. Commentary*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἐπιστολαί*, σσ. x· 405-407· 409-410. Βλ. ἐπίσης, Δ. Τσάμη, *Ἐπιστολαί, Εἰσαγωγή*, στὸ Ἰωσήφ Καλοθέτου, *Συγγράμματα*, σ. 357. Περὶ τοῦ Θωμᾶ Μάγιστρο, τόσο σὲ σχέση μὲ τὸν Ἀκινδύνου, ὅσο καὶ ἐν γένει, βλ. Στ. Σκαλιστῆ, *Θωμᾶς Μάγιστρος. Ὁ βίος καὶ τὸ ἔργο του* (δ.δ.), Θεσσαλονίκη 1984. Κ. Λολίτσα, *Ἡ πολιτικὴ φιλοσοφία τῆς παιδείας στὴν τελευταία βυζαντινὴ ἀναγέννησι τοῦ ΙΔ' αἰῶνα καὶ ὁ Θωμᾶς Μάγιστρος*, Ἀθῆνα 2006, σσ. 51-63· 187-188. D. Nicol, «*Thessalonica as a cultural centre in the fourteenth century*», *Studies in Late Byzantine History and Prosopography*, X, London 1986, σσ. 121-131. Ἐδῶ: σσ. 125-126.

**29** Καλλίστου Κωνσταντινουπόλεως, *Εἰς τὴν πρώτην Κυριακὴν τῶν νηστειῶν*, Patm. 366, f. 414v· 415v: «*ἑλληνικὴν δὲ παιδεῖαν ἐν τῇ μεγαλοπόλει Θεσσαλονικῇ ἐξήσκησεν. Ἐκεῖσε γὰρ καὶ τὸν σπινθήρα τῆς ἀσεβείας ὤδινεν [...] ἔδοξε γὰρ τοῦτοις, τῷ τε Βαρλαάμ καὶ τῷ Ἀκινδύνῳ, ὡς διὰ τῆς ἀσκήσεως τῶν ἑλληνικῶν μαθημάτων καθαίρεται ἡ ψυχὴ καὶ εἰς θεωρίαν ἀνάγεται*».



χρονοί μὲ τὰ γεγονότα ἡσυχαστές: Παλαμᾶς, Κάλλιστος, Δαυῖδ Δισύπατος, Ἰωσήφ Καλόθετος καὶ Φιλόθεος Κόκκινος, θεωροῦσαν τὴν Ἀκινδυνιανὴ «κακοδοξία» καὶ τὴ Βαρλααμική «δυσσέβεια» συνδυαστικὰ καὶ κατηγοροῦσαν τὸν Ἀκίνδυνο ὡς κομιδῆ «βαρλααμίτη», ὡς φορέα δηλαδὴ καὶ ἐκφραστὴ τῶν φιλοσοφικο - θεολογικῶν ἀντιλήψεων τοῦ Βαρλαάμ<sup>34</sup>.

Ὁ Ἀκίνδυνος ἀρνεῖται τὸν χαρακτηρισμὸ τοῦ βαρλααμίτη καὶ διατείνεται ὅτι οἱ ἐναντίον του κατηγορίες προέκυψαν ὡς ἀντίδραση στὴν ἄρνησή του νὰ ἀποδεχθεῖ τὶς Παλαμικὲς θεολογικὲς θέσεις. Αὐτὸ εἶχε ὡς ἀποτέλεσμα, γράφει, τὴ σύνταξη ἐκ μέρους τοῦ Παλαμᾶ διαφόρων κειμένων ποὺ στόχευαν τὸν ἴδιο, μὲ ἓνα ἀπὸ αὐτὰ νὰ ἀφορᾷ τὴ *Διάλεξιν Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου*: «ὅτι μὴ τὰ τούτου παρεδεξάμεθα, γέγραφε καθ' ἡμῶν τὰ τε ἄλλα καὶ τὸν παρόντα Διάλογον»<sup>35</sup>. Ὡς ἀπόδειξη δὲ τῆς μὴ ταύτισής του μὲ τὶς Βαρλααμικὲς ἀντιλήψεις ἐπικαλεῖται τὸ γεγονὸς τῆς ἀντίδρασής του, περισσότερο μάλιστα ἀπὸ οἰονδήποτε ἄλλον: «*Βαρλααμίτην... ἀποκαλοῦντες, τὸν εἶπέρ τις ἀντιπεσόντα τῷ Βαρλαάμ*»<sup>36</sup>, κατὰ τῆς «*τόλμης καὶ αὐθαδείας*» τοῦ Βαρλαάμ<sup>37</sup>.

Οἱ ἰσχυρισμοί, ὡστόσο, τοῦ Ἀκινδύνου δὲν εἶναι ἀπολύτως ἀκριβεῖς. Ἡ ἐναντίωσή του στὸν Βαρλαάμ περιοριζόταν μόνον στὸ θέμα τοῦ μοναχισμοῦ, ἐνῶ ὡς πρὸς τὶς θεολογικὲς ἀντιλήψεις μαρτυρεῖται μεταξὺ τους ὁμογνωμοσύνη. Αὐτὸ ἀκριβῶς συστήνει καὶ τὴν ιδιότροπη στάση καὶ ἀντίδρασή του ἐναντι τῆς ξυνωρίδος Βαρλαάμ καὶ Παλαμᾶ.

---

by Barlaam the Calabrian and their philosophical context”, *Mediaeval Studies* 43 (1981) 151-217. Γιὰ τὴν ἐξειδικευμένη αὐτὴ γνώση προσμαρτυρεῖ καὶ ὁ Γρηγοράς, σημειώνοντας χαρακτηριστικὰ ὅτι ὁ Βαρλαάμ δὲν μετέσχε σὲ ὄλο τὸ φάσμα τῆς ἀρχαιοελληνικῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ μόνον στὴν ἀριστοτελική. Τὴν ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία, ἐντούτοις, ὁ Βαρλαάμ τὴ γνώρισε ἀπὸ λατινικὲς μεταφράσεις καὶ ὄχι ἀπὸ τὸ πρωτότυπο: «*οὐ κατὰ τὴν Ἀριστοτέλους μέντοι φωνήν, ἀλλ' ὡς ἔχει πάλαι μετενεχθεῖσα ἐς τὴν ἐκείνου συνεσταλμένην γλώσσαν*». Βλ. Νικηφόρου Γρηγορά, *Φλωρέντιος ἢ περὶ σοφίας*, PG 149, 644C-645A. Τὴ Βαρλααμική πάντως φιλοσοφικὴ γνώση τὴν κρίνει ὁ Γρηγοράς μέτρια. Βλ. Τοῦ ἰδίου, *Ρωμαϊκὴ Ἱστορία*, ΙΑ', 10, PG 148, 761A. Πρβλ. J. A. Demetracopoulos, “Further Evidence on the Ancient, Patristic, and Byzantine Sources of Berlaam the Calabrian’s *Contra Latinos*. À propos de A. Fyrigos (ed.), *Barlaam Calabro, Opere contro i Latini*”, *BZ* 96 (2003), σσ. 83-122. Κ. Ιεροδιακόνου, “The Anti-Logical Movement in the Fourteenth Century”, *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, ed. Κ. Ιεροδιακόνου, Oxford 2004, σσ. 219-236. D. Bradshaw, *Aristotle East and West*, σσ. 230-234.

**34** Βλ. Γρηγορίου Παλαμᾶ, *Πρὸς Γαβράν*, 22, ΣΠ 2, σ. 349, 2-7· *Πρὸς Φιλόθεον*, 10, ΣΠ 2, σ. 527, 24-27· *Ἀντιρρητικός* 2, 3, 11· *Ἀντιρρητικός* 4, 18, 47, ΣΠ 3, σσ. 92, 24-28· 275, 14-16. Βλ. ἐπίσης, Δαβὶδ Δισυπάτου, «Ἱστορία διὰ βραχέων ὅπως τὴν ἀρχὴν συνέστη ἢ κατὰ τὸν Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνο πονηρὰ αἵρεσις», ἔκδ. Μ. Candal, *OCF* 15 (1949), σσ. 116, 5 - 124, 155. Τοῦ ἰδίου, *Λόγος κατὰ Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνου*, ἔκδ. Δ. Τσάμη, *BKM* 10, σσ. 92, 9 - 93, 4. Τοῦ ἰδίου, «(Ἰαμβοί) Πρὸς τοὺς Ἀκινδύνου σίχους», ἔκδ. R. Browning, *BYZANTION* 25-27 (1955-1957), σσ. 725, 79-84· 738, 575-576. Ἰωσήφ Καλοθέτου, *Λόγος* 1, 5-6, ἔκδ. Δ. Τσάμη, Ἰωσήφ Καλοθέτου, *Συγγράμματα*, σσ. 85, 136 - 86, 164. Φιλοθέου Κοκκίνου, *Λόγος εἰς τὸν ἐν ἀγίοις πατέρα ἡμῶν Γρηγόριον ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης*, 63· 71, ἔκδ. Δ. Τσάμη, *ΘΒΣ* 4.1, σσ. 496, 6-10· 507, 23-24.

**35** Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἀντιρρητικός* IV, 15, σσ. 338, 13 - 339, 15. Τὸ ἔργο αὐτό, ἢ *Διάλεξις Ὁρθοδόξου μετὰ Βαρλααμίτου*, κρίνεται ἀπὸ τὸν Ἀκίνδυνο ἀπορριπτό, ὡς βριθὸν διαβολῆς καὶ συκοφαντίας τόσο κατὰ τῶν δικῶν του ἀντιλήψεων, ὅσο καὶ τῆς διδασκαλίας τῶν Πατέρων. Τοῦ ἰδίου, *Ἐπιστολὴ* 47, σ. 200, 5-14. Παρὰ τοὺς ἰσχυρισμοὺς τοῦ Ἀκινδύνου ὅμως, ἢ ἐκ μέρους του πρόσληψη τῆς πατερικῆς παράδοσης ἦταν ιδιότυπη καὶ χαρακτηριζόταν ἀπὸ ὑποκειμενισμό. Βλ. Α. Π. Ζαχαρίου, “The Church Fathers in Gregory Acindynos’ theological conception: the interpretation of the term ‘μείζων’”, *Following the Holy Fathers: Patristic Sources in the Palamite Controversy*, 18th International Conference on Patristic Studies, Oxford, 19-24 August 2019 (ὑπὸ ἐκδοσῆ).

**36** Τοῦ ἰδίου, *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχη*ν, 8, σ. 262, 182-183.

**37** Τοῦ ἰδίου, *Ἀντιρρητικός* I, 2, σ. 4, 17-19.



Χαρακτηρίζει, βέβαια, ο Ἀκίνδυνος τις ἀντιλήψεις ἀμφοτέρων ὡς «καινότητα», τις κατηγοριοποιεῖ, ὅμως, σαφῶς διαφορετικὰ<sup>38</sup>. Σὲ Ἐπιστολή του πρὸς τὸν Γεώργιο Λαπίθη ἐπισημαίνει τὰ Βαρλααμικὰ ἡμαρτημένα, δηλαδή τὴν πολυπράγμονα ἐπέμβαση του στὸν μοναχικὸ τρόπο ζωῆς καὶ τὴ μεταστροφή στὸν Λατινισμό. Ταυτόχρονα, ὅμως, σημειώνει ὅτι ὁ Βαρλαάμ δὲν ἔσφαλε στὸν βαθμὸ πού ἔσφαλε ὁ Παλαμᾶς «εἰς τὰ δόγματα»<sup>39</sup>. Κατατάσσει μὲ ἄλλα λόγια διαφορετικὰ τὴν ἐν γένει ἀντίληψη τῶν δύο, τοῦ Βαρλαάμ καὶ τοῦ Παλαμᾶ· ὁ πρῶτος ἀπλῶς «ἐπλημμέλησεν», ὁ δευτέρος ὅμως κήρυξε τὴν «πολυθεΐα»<sup>40</sup>. Τὸ δὲ «πλημμέλημα» τοῦ Βαρλαάμ περιορίζεται ἀποκλειστικὰ σὲ αὐτὰ τὰ δύο, δηλαδή τὴν ἄκριτη κρίση τῶν μοναχικῶν δεδομένων καὶ τὴν ἀποσκίρτησή του πρὸς τοὺς Λατίνους, καὶ ἐπυδενὶ στὶς θεολογικὲς του ἀντιλήψεις<sup>41</sup>.

Τὴ Βαρλααμικὴ θεολογία δὲν τὴν κατανοεῖ ὁ Ἀκίνδυνος ὡς ἀποκλίνουσα, ἀλλὰ ὡς σύστοιχη μὲ τὴ δική του. Αὐτὸ τὸ δήλωνε ὁ ἴδιος ἐπτά περίπου μῆνες πρὸ τῆς Συνόδου τοῦ Ἰουνίου τοῦ 1341, ὅταν δὲν εἶχε ἀκόμα ξεκινήσει ἡ σύγκρουσή του μὲ τὸν Παλαμᾶ. Ἐπιστέλλοντας στὸν Βαρλαάμ τοῦ ὑπενθυμίζει ὅτι ἡ θεολογική τους σκέψη οὐσιαστικὰ δὲν διαφέρει καὶ ἡ ἐναντίωσή του περιοριζόταν ἀπλῶς καὶ μόνο στὴ μὴ ἐνδεδειγμένη ἐπέμβασή του στὸν τρόπο ζωῆς τῶν ἡσυχαστῶν<sup>42</sup>. Λίγο ἀργότερα, τὸν χειμῶνα τοῦ 1340-1341, ἀπευθυνόμενος ξανά στὸν Βαρλαάμ, παρατηρεῖ πὼς ἡ πολεμική του κατὰ τῶν μοναχικῶν θεσμίων, δὲν ἦταν ἀπλῶς ἀπὸ μόνη τῆς προπετιῆς καὶ ἐσφαλμένη, ἀλλὰ συνεπαγόταν καὶ τὴν ἐνδυνάμωση τοῦ Παλαμᾶ. Διατείνεται δηλαδή ὁ Ἀκίνδυνος ὅτι, σπεύδοντας ὁ Παλαμᾶς νὰ προασπίσει τοὺς ἡσυχαστές, ἀπέκτησε πλέον μέσα στοὺς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας μία ἄλλη ἐπιφάνεια ἐναντι τοῦ Βαρλαάμ, μὲ ἀποτέλεσμα, ἡ ὅποια προσπάθεια νὰ κατηγορηθεῖ ἐνώπιον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀρχῶν στὴν Κωνσταντινούπολη γιὰ δογματικὴ ἀπόκλιση: «περὶ τοῦ ὑπὸ τὴν θείαν φύσιν ἀκτίστου καὶ ὑπερουσίου Θεοῦ καὶ ληπτῶν σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς», νὰ μὴ εἶναι δυνατὸν νὰ εὐδοκιμησε. Γι' αὐτὸ μέμφεται τὸν Βαρλαάμ γιὰ τὸ ἄτοπο τῶν ἐνεργειῶν του,

**38** Τοῦ ἰδίου, *Ἀντιρρητικός IV*, 11, σ. 330, 33-35.

**39** Τοῦ ἰδίου, *Ἐπιστολή 46*, σ. 198, 92-97. Βλ. ἐπίσης, *Λόγος πρὸς τὸν μακαριώτατον πατριάρχην*, 1, 39-42· *Ἐπιστολή τοῦ Παλαμᾶ ἀνεσκευασμένη*, Monac. gr. 223, f. 36v· *Ἐτέρα ἔκθεσις καὶ ἀνασκευή τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἰρέσεων*, Monac. gr. 223, f. 66v.

**40** Τοῦ ἰδίου, *Ἀντιρρητικός II*, 51, σ. 155, 14-17· *Μικρὸς Ἀντιρρητικός*, σ. 428, 508-514: «ἐκεῖνόν τε (= τὸν Βαρλαάμ) δι' ἅπερ ἑκαινοφώνησεν εἰς τὰ ἀπόρρητα καὶ σὲ (= τὸν Παλαμᾶ) διὰ τὸ πολλῶ χείρονα ἐκεῖνου κατατολήσαι τῆς θείας περιωπῆς καὶ φανερᾶ πολυθεΐα περιπεσεῖν καὶ διαιρέσει τῆς θείας ἀμερείας ἐκείνης...». Πρβλ. Α. Π. Ζαχαρίου, *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου*, σσ. 82-99. Βλ. ἐπίσης, Β. Δεντάκη, «Ἀκίνδυνος Γρηγόριος», *ΘΗΕ* 1 (1962), 1207. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, σσ. 56-57. Β. Χριστοφορίδη, *Οἱ ἡσυχαστικὲς ἐριδες κατὰ τὸν ΙΔ' αἰῶνα*, σ. 58. Π. Χρήστου, *Εἰσαγωγή*, στὸ *Ἀντιρρητικοὶ πρὸς Ἀκίνδυνον*, ΣΠ 3, σσ. 12-13. Τοῦ ἰδίου, *Ἐκκλησιαστικὴ Γραμματολογία. Πατέρες καὶ Θεολόγοι τοῦ Χριστιανισμοῦ*, τόμ. Β', Θεσσαλονίκη 2003', σ. 62. Β. Φανουργάκη, *Ἡ χριστιανικὴ γραμματεία μετὰ τὸ 450*, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 227. Α. Μαρᾶ, «Γρηγόριος Ἀκίνδυνος», *ΜΟΧΕ* 5 (2011), σ. 443.

**41** Σημειώτεον ὅτι ὁ Ἀκίνδυνος δὲν ἀπορρίπτει συλλήβδην ὅλες τις θεολογικὲς θέσεις τῶν Λατίνων ὡς ἐσφαλμένες, παρὰ μόνον τὴν ἀντίληψή τους περὶ τῆς ἐκπόρευσης τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ἐκ τοῦ *Υἱοῦ* (*Filioque*). Βλ. Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἐπιστολή τοῦ Παλαμᾶ ἀνεσκευασμένη*, Monac. gr. 223, f. 36v: «οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τὰς ὀρθὰς περὶ τῆς ἀρρήτου Τριάδος δόξας τῶν Λατίνων ἀποστρεφόμεθα, διότι καὶ ἐκ τοῦ *Υἱοῦ* τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκπορεύεσθαι κακοδόξως κηρύττουσι». Πρβλ. *Ἀντιρρητικός II*, 43, σσ. 142, 20 - 143, 30· *Ἀντιρρητικός III*, 59, σ. 248, 13-19.

**42** Τοῦ ἰδίου, *Ἐπιστολή 8*, σ. 26, 4-6: «ὅτι δὲ κἀγὼ σοὶ τὰ περὶ θεολογίας οὐ σφόδρα ἐναντιοῦμαι, ἀλλὰ τῆς ἐξ ἀρχῆς ἐπιρρείας ἔνεκα τῶν θείων ἡσυχαστῶν καὶ τῆς περιεργείας ἀκριβῶς ἐπίστασαι». Πρβλ. Α. C. Hero, *Commentary*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἐπιστολαί*, σ. 321.

οἱ ὁποῖες ἀποτρέπουν τὴν ἐπικέντρωση στὰ ὄντως σφάλματα τοῦ Παλαμᾶ: «τῆ τούτων ἀκαιρία», τοῦ γράφει, «ἐκνευρίζεις κάκεινα»<sup>43</sup>.

Ἐν συνεχείᾳ, μετὰ τὸν Ἰούλιο τοῦ 1341, ἔχοντας πλέον ὁ Ἀκινδυνος τὴν ἄδεια καὶ τὴ στήριξη τοῦ πατριάρχου Ἰωάννη Καλέκα, διακήρυττε παρηρησία τὴ συμφωνία τῶν θέσεών του μὲ αὐτὲς τοῦ Βαρλαάμ καὶ τὴν ἀντίστοιχη διαφωνία του μὲ τὴν Παλαμική θεολογία. Ὁμιλοῦσε δηλονότι ὁ Ἀκινδυνος γιὰ μία φιλοσοφικοῦ τύπου ἀπλότητα στὸν Θεό, ὅπου ἡ θεία φύση δὲν διακρινόταν ἀπὸ τὶς ἐνέργειές της. Αὐτὲς τὶς ταύτιζε μὲ τὰ πρόσωπα τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος καὶ ἔτσι μποροῦσε νὰ ἰσχυρίζεται τὴν ὑπαρξη μιᾶς μόνο θεότητας στὴν Ἁγία Τριάδα, ἡ ὁποία ἀποτελοῦσε καὶ τὸ μόνο ἄκτιστο. Τὴν ἴδια στιγμή, ἐνῶ ἀπέρριπτε ὡς εἰδωλολατρία τὶς κατὰ Παλαμᾶ ὑφειμένες ἄκτιστες ἐνέργειες, ἔκανε λόγο, ἐπιχειρηματολογώντας ἀνέρειστα, γιὰ κτιστὲς ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ, δηλαδὴ τὶς «πράξεις» του στὴ δημιουργία καὶ γιὰ τὴ δημιουργία, οἱ ὁποῖες «ἄρχονται» καὶ «παύονται»<sup>44</sup>.

Ὑπὸ τὸ πρίσμα τῶν «Βαρλααμικῆς» σημαντικῆς ἀντιλήψεων τοῦ Ἀκινδύνου, μπορεῖ νὰ ἐρμηνευθεῖ καὶ τὸ παράδοξο τῆς ὑποστήριξης ποὺ παρεῖχε στοὺς ἡσυχαστὲς. Ἡ ζηλοσύνη του ὑπὲρ τοῦ ἡσύχιου τρόπου ζωῆς καὶ ἡ ὑπεράσπιση ποὺ τοῦ προσέφερε ἔναντι τῶν Βαρλααμικῶν ἐπιθέσεων ἦταν ἑτεροβαρεῖς, διότι ἔβλεπε τὸν μοναχισμό περιορισμένα καὶ περιχαρακωμένον ἀπλῶς στὶς ἐξωτερικὲς του συνιστώσες. Περιορίζε δηλαδὴ τὸ ὅλον τοῦ μοναχισμοῦ στὴν πρακτικὴ ἀρετὴ καὶ διαρρήδη ἀρνίονταν τὴ θεολογικὴ του κατοχύρωση καὶ ἐπένδυση, τὴ θεολογία, δηλονότι, τῆς ἐμπειρίας. Ἔτσι, ἐνῶ ἀντιτάχθηκε στὴν κατὰ τοῦ ἡσυχασμοῦ προπέτεια τοῦ Βαρλαάμ, ἐπισημαίνοντας καὶ ἐκθειάζοντας τὴν εὐσέβεια καὶ τὴν ἀρετὴ τῶν μοναχῶν, τὴν ἀπλότητά τους καὶ τὴν προσευχητικὴ τους πρακτικὴ καὶ τακτικὴ, τὴν ἴδια στιγμή, καταφάσκοντας τὶς φιλοσοφικο - θεολογικὲς ἀντιλήψεις τοῦ Βαρλααμισμοῦ, στράφηκε ἀντιρρητικὰ κατὰ τοῦ Παλαμᾶ, ὁ ὁποῖος ἐρμήνευε θεολογικὰ τὶς πνευματικὲς ἐμπειρίες τῶν μοναχῶν, ποὺ προϋποθέτουν στὴν ἔκφρασή τους τὸ δεδομένο τῆς μετοχῆς στὶς ἄκτιστες θείες ἐνέργειες.

\* \* \*

Συμπερασματικά, μπορεῖ νὰ λεχθεῖ ὅτι οἱ ἀπόψεις τοῦ Ἀκινδύνου γιὰ τὸν Θεό, ἡ ἐν γένει δηλονότι θεολογικὴ του γνωσιολογία, οἱ ὁποῖες ἐπηρεάστηκαν ἀποφασιστικὰ καὶ διαμορφώθηκαν ἀνάλογα ἀπὸ τὴ φιλοσοφικὴ του παιδεία, τὴ σπουδὴ του στὰ «ἐλληνικὰ μαθήματα», καθὼς καὶ τὴ μετέπειτα γνωριμία του μὲ τὸν Βαρλαάμ, ἐπέδρασαν στὸν

**43** Τοῦ ἰδίου, *Ἐπιστολὴ 9*, σ. 32, 65-78: «... τῆ τούτων ἀκαιρία ἐκνευρίζεις κάκεινα... οὐχ ὁμοίως σοί τε προσέξουσιν ἡ ἐκκλησία κάκεινω...». Πρβλ. A. C. Hero, *Commentary*, στὸ Γρηγορίου Ἀκινδύνου, *Ἐπιστολαί*, σ. 325. J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, σ. 48.

**44** Βλ. ἐνδεικτικὰ, Τοῦ ἰδίου, *Μικρὸς Ἀντιρρητικός*, σσ. 427, 503 – 428, 508· *Ἀντιρρητικός II*, 6, σ. 91, 28-39· *Ἀντιρρητικός II*, 45, σσ. 146, 3 – 147, 36· *Ἀντιρρητικός III*, 25, σ. 202, 10-16· *Ἀντιρρητικός IV*, 20, σσ. 348, 3 – 349, 14· *Ἐτέρα ἐκθεσις καὶ ἀνασκευή τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἰρέσεων*, Monac. gr. 223, f. 113r. Πρβλ. Βαρλαάμ μοναχοῦ, *Λύσεις εἰς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἀπορίας*, V, 3-5, σ. 216. Περισσότερα γιὰ τὴν ἀποκλίνουσα θεολογία τοῦ Ἀκινδύνου, βλ. Ἄ. Π. Ζαχαρίου, *Ἡ θεολογικὴ γνωσιολογία τοῦ Γρηγορίου Ἀκινδύνου*, σσ. 103-339. Τοῦ ἰδίου, “Gregory Acindynos’ theological perceptions”, *Workshop on Acindynus’ Role in the Hesychast Controversy*, University of Berne, 15-16 March, 2019 (ὑπὸ ἔκδοσιν). Τοῦ ἰδίου, “The Church Fathers in Gregory Acindynos’ theological conception: the interpretation of the term ‘μεῖζον’”, *Following the Holy Fathers: Patristic Sources in the Palamite Controversy*, 18th International Conference on Patristic Studies, Oxford, 19-24 August 2019 (ὑπὸ ἔκδοσιν).



τρόπο πρόσληψης και κατανόησης του μοναχισμού. Καίτοι, λοιπόν, παρουσιάζεται ζηλωτής τῶν ἡσυχαστικῶν δεδομένων, οἱ ἰδιάζουσες ἰδέες του δὲν ἦταν δυνατὸν νὰ χωρέσουν στὸ πνευματικὸ πλαίσιο καὶ τὰ παραδοσιακὰ θέσμιμα τοῦ Ἄθωνα, ἐξοῦ καὶ οἱ τέσσερις διαδοχικὲς ἀρνήσεις πὺ εἰσέπραξε ἀπὸ τοὺς Ἄγιορεῖτες μοναχοὺς στὸ αἴτημά του νὰ ἐγκαταβιώσει μαζί τους.

### Συντομογραφίες

- BKM *Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται*, Θεσσαλονίκη 1970-  
 BZ *Byzantinische Zeitschrift*, Munich, Leipzig 1892-  
 CCSG *Corpus Christianorum – Series Graeca*, Turnhout 1977-  
 CFHB *Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, Berlin, Washington DC, Paris, Vienne, Thessalonica 1967-  
 ΘΒΣ *Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς*, Θεσσαλονίκη 1980-  
 ΘΗΕ *Θρησκευτικὴ καὶ Ἡθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, τόμ. 1-12, Ἀθῆναι 1962-1968  
 ΜΟΧΕ *Μεγάλῃ Ὀρθόδοξῃ Χριστιανικῇ Ἐγκυκλοπαιδεία*, Ἀθῆνα 2010-  
 ΟCP *Orientalia Christiana Periodica*, Rome 1935-  
 PG J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris 1857-1866  
 RSBN *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, Rome 1964-  
 SC *Sources Chrétiennes*, Paris 1941-  
 ΣΠ *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα*, Θεσσαλονίκη 1962-2015  
 SVTQ *St. Vladimir's Theological Quarterly*, New York 1969-  
 VigChr *Vigiliae Christianae*, Amsterdam 1947-  
 CCTB *Corpus Christianorum - La Théologie Byzantine*, Turnhout 2002-

### Andreas P. Zachariou

#### Some Notes on Gregory Akindynos' Understanding of Monasticism

*Abstract:* Both Gregory Palamas and Kallistos of Constantinople refer to Gregory Akindynos' visit to the Holy Mountain, and mention the monasteries' rejection of his petition to remain and reside there. Given how Akindynos held monasticism in great esteem, and strongly defended it against Barlaam's impertinent attack, his being rejected initially seems unusual. However it is understandable, when his theological conceptions are taken into consideration. Because of his "hellenic paideia" Akindynos formulated an idiosyncratic theological epistemology, which on the one hand accepted the idea of monastic practice, while on the other rebuffed the theological interpretation of hesychastic experience. Therefore it was impossible for his conceptions to exist harmoniously in the Athonite spiritual environment, hence he was turned away by the monasteries.

*Keywords:* Gregory Acindynos, Gregory Palamas, Barlaam the Calabria, Mount Athos (Holy Mountain), hesychasm, "hellenic paideia".

**Yannis Kakridis**

Universität Bern, Institut für slavische Sprachen und Literaturen  
kakridis@issl.unibe.ch

## **“Инако же Ромеиское царство неразруσιμο”. К интерпретации послания Филофея Псковского “На звѣздочетцы и на латыни”**

*Аннотация:* В статье проводится аргументативный анализ предложения “Инако же Ромеиское царство неразруσιμο, яко Господь в Римскую власть написаса” из послания Филофея Псковского “На звѣздочетцы и на латыни” и указывается на источник выражения “инако же”.

*Ключевые слова:* Филофей Псковский, Москва – Третий Рим, аргументация, дискурсивное слово, церковнославянский язык

Послание “На звѣздочетцы и на латыни”, которое старец псковского Елеазарова монастыря Филофей отправил дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю-Мунехину в 1523 или 1524 г. – первый текст, в котором представлена доктрина “Москва – Третий Рим”. О ней много спорили и продолжают спорить. Само послание нельзя понять без учета тех обстоятельств, которые побудили его автора взяться за перо.<sup>1</sup>

За четверть века до этого, в 1499 г., в немецком городе Ульме вышел из печати астрономический справочник под названием “Almanach noua plurimis annis venturis inseruientia” (“Новый альманах, который может послужить на многие будущие годы”). Его авторы – видные астрономы того времени Йоханнес Штефлер, профессор математики Тюбингенского университета, и Якоб Пфлаум, священник и астроном, живший и работавший в Ульме. Главная часть альманаха состоит из эфемерид – таблиц небесных координат Солнца, Луны и других планет, расположенных по годам, месяцам и дням на период с 1499 по 1531 г. В последующие годы альманах был переиздан несколько раз, причем число охваченных лет, естественно, каждый раз сокращалось.<sup>2</sup>

---

**1** Смотри подробное изложение этих обстоятельств и разбор послания у В. Малинина (1901: 255-363) и Н. В. Сеницыной (1998: 174-268). Современное издание текста: Сеницына 1998: 336-346. Тематическая разнородность Филофеевского послания отражается в пестроте его заглавий в рукописной традиции. Мы выбираем название “На звѣздочетцы и на латыни”, встречающееся в списке собрания Рогожского кладбища (РГБ, ф. 247, Рог. 681, л. 304-310), так как оно, на наш взгляд, лучше всех соответствует первоначальному замыслу Филофея.

**2** Дигитальные копии издания 1499 г. и одного из его переизданий (венецианского издания 1513 г.) читатель может найти по следующим адресам в интернете: <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00029607&pimage=00001&v=100&nav=&l=fr>; [https://archive.thulb.uni-jena.de/collections/receive/HisBest\\_cbu\\_00003563](https://archive.thulb.uni-jena.de/collections/receive/HisBest_cbu_00003563)

Вступительная часть эфемерид каждого года содержит общие сведения (например, дату пасхи в этом году) и занимает всего одну страницу; за ней следуют таблицы с астрономическими данными для каждого месяца отдельно (всего 24, по две таблицы на месяц). Во вступительной части эфемерид 1524 г. помещен краткий текст, который и послужил толчком к написанию послания “На звѣздочетцы и на латыни”. В нем Й. Штефлер и Я. Пфлаум сообщают, что в феврале данного года состоится целых 20 конъюнкций (соединений) разных небесных тел, 16 из которых произойдут под одним из водных знаков зодиака (т.е. под знаком Рака, Скорпиона или Рыб). По их мнению, это предвещало “почти для всего земного шара, для земель, государств, провинций, сословий, властей, диких морских чудовищ и для всего, что производит земля, несомненную мутацию, вариацию и альтерацию – такую, о которой мы действительно уже много веков едва ли слышали от историографов или наших предков. Поднимите, следовательно, головы ваши, христианские мужи.”<sup>3</sup> Последнее предложение, которое задает апокалиптический тон целому предсказанию, взято из Евангелия от Луки (21, 28): “Поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше.”

Предсказание Й. Штефлера и Я. Пфлаума о “мутации, вариации и альтерации” (единственное в своем роде в эфемеридах “Нового Альманаха”) произвело огромное впечатление. По всей Европе люди начали ожидать наводнений и других катаклизмических событий в 1524 г.<sup>4</sup> В России предсказание стало известно благодаря Николаю Булеву, уроженцу Любека, который на протяжении 40 лет работал врачом и переводчиком при московском дворе.<sup>5</sup> Николай Булев перевел латинский текст и начал его распространять. Одна из его копий попала к великокняжескому дьяку М. Г. Мисюрю-Мунехину, который ее послал старцу Филофею. Копию сопровождало письмо Мунехина, в котором он, очевидно, между прочим спрашивал старца, как следует православному христианину относиться к подобного рода предсказаниям. К сожалению, письмо Мунехина не дошло до нас. В рукописной традиции сохранился, однако, перевод латинского текста из “Нового Альманаха”. Цитированный отрывок в этом переводе гласит:

[М]есяца бо февраля 20, съемы их не среднии, но велици случатся, ихъ же 16 знамение водное наслѣдят кое яко всея вселѣнныя странам и царством и областем и обычаем и градом и достоинством и скотом и бѣлугам морским и вкупѣ всѣм земнородным несумѣнное премеменение и изменение и преиначение знаменают таково убо, яково же от многих вѣков от лѣтописателеи и от древних родов едва слышахом. Въздвигните убо главы ваша, о мужи христоименитии.<sup>6</sup>

3 “In mense enim Febuario 20 coniunctiones cum minime mediocres tum magne accident. quarum 16 signum aqueum possidebunt. que vniuerso fere orbi climatibus regnis prouincijs statibus dignitatibus brutis beluis marinis cunctisque terre nascentibus indubitata mutationem variationem ac alterationem significabunt. talem profecto qualem a pluribus seculis ab historiographis. aut natu maioribus vix percepimus Levate igitur viri christianissimi capita vestra.”

4 См. Hammerstein 1986; Gehrke 2008; Green 2012: 131-150; Schenk 2019: 195-198.

5 О Николае Булеве см. Зимин 1961; Зимин 1972: 351-358.

6 Синицына 1998: 336. Интересен перевод латинского слова *belua* ‘большой зверь, чудовище’ через *бѣлуга* ‘белуга; полярный дельфин, белуха’ на основе звукового подобия.

Итак, послание Филофея “На звѣздохотцы и на латыни” является ответом на письмо М. Г. Мисюря-Мунехина, в котором великокняжеский дьяк спрашивал мнение старца о предсказании из “Нового Альманаха”, распространяемом в России Николаем Булевым. Астрологическим суевериям, перешедшим к русским из Западной Европы, старец Филофей в своем послании последовательно противопоставляет библейский и святоотеческий провиденциализм:

О царствахъ же и о странахъ пременение – не от звѣздъ сие приходит, но от все дающаго Бога, о семь пророк Исаия глаголетъ: “Аще послушаете Мене, блага земнаа снѣстѣ, аще ли не послушаете, оружие вы поястѣ, уста бо Господня глаголаша сиа”.

Ту же мысль он повторяет и в конце послания:

А звѣзды, яко же и преже рекох, не помогутъ ничѣм, ни придадут, ни уимуть (...) <sup>7</sup>

Филофей в своем послании обсуждает также основную проблему провиденциализма. Если “все, что ни совершается в мире, совершается волею всемогущаго Бога, Творца и Промыслителя всего сущаго” <sup>8</sup>, то чем объясняются бедствия праведных и благосостояние нечестивых? В исторической обстановке, в которой писал Филофей, этот вопрос принимал следующее содержание: Если западноевропейцы (“латыни”) являются еретиками, т.е. нечестивыми, то почему процветает их “Ромеиское” царство (Священная Римская империя)? По словам Филофея:

И не дивися, избранныче Божии, яко латыни глаголють: наше царство Ромеиское недвижимо пребывает, аще быхом неправо вѣровали, не бы Господь снабдѣл нас. <sup>9</sup>

Аргумент, который Филофей вкладывает в уста своих воображаемых латинских оппонентов, является типичным примером рассуждения (аргумента) от противного. <sup>10</sup> Рассуждение от противного – это форма косвенного доказательства: чтобы доказать тезис, допускается временно истинность противоречащего суждения (антитезиса). Потом из этого суждения посредством вспомогательного рассуждения выводится заведомо ложное заключение. Из ложности заключения выводится ложность антитезиса, а из нее уже истинность суждения, которое ей противоречит – тезиса. Кроме антитезиса в вспомогательный аргумент (в вспомогательное рассуждение) в качестве посылок могут входить другие суждения, истинность которых не подлежит сомнению. Прототипическая форма реализации рассуждения от противного – ирреально-условное предложение, как в нашем примере: “аще быхом неправо вѣровали, не бы Господь снабдѣл нас”. <sup>11</sup>

<sup>7</sup> Сеницына 1998: 342, 346. О провиденциализме Филофея и его источниках смотри у Малинина (1901: 147-157).

<sup>8</sup> Формулировка В. Малинина (1901: 147).

<sup>9</sup> Сеницына 1998: 342, 25-28.

<sup>10</sup> Так как перед нами аргументативный текст, мы не будем проводить различия между *рассуждением* и *аргументом*. Аргумент (рассуждение, употребляемое в аргументативных целях) состоит из одной или нескольких *посылок* и *заключения*.

<sup>11</sup> О рассуждении от противного смотри Рагозина 2019. Аристотель в своей логике употребляет для него термины ἡ εἰς τὸ ἀδυνάτων ἀλασσύνη, διὰ τοῦ ἀδυνάτου δεῖκνύσθαι (смотри Первую аналитику I 23, 41a21-37; II 11, 61a17-33; II 14, 62b29-38; Вторую аналитику I 26, 87a6-12). Разумеется, латинский аргумент понятен и без специальных знаний по Аристотелевской логике. Ведь рассуждение от противного – логический механизм, который “автоматически функционирует в сознании рядового носителя языка, не имеющего никакого представления о логике” (Рагозина 2019: 73).

Тезис воображаемого латинского оппонента: *Латиняне – не еретики.*

Вспомогательный аргумент:

*Если народ впадает в ересь, Бог уничтожает его царство*

(по логике провиденциализма)

*Латиняне – еретики*

(временное допущение истинности антитезиса)

---

*Бог уничтожил царство Латинян* (заведомо ложное заключение)

Главный аргумент имеет форму условно-категорического рассуждения, так называемого *modus tollendo tollens*:

*Если бы Латиняне были еретиками, Бог бы уничтожил их царство*

(согласно вспомогательному аргументу)

*Бог не уничтожил царство Латинян*

(“наше царство Ромейское недвижимо пребывает”)

---

*Латиняне – не еретики*

$p \rightarrow q$

$\neg q$

---

$\neg p$

$p$  = Латиняне – еретики

$q$  = Бог уничтожил царство Латинян

По терминологии аргументативной модели С. Е. Тулмина, первая посылка ( $p \rightarrow q$ ) представляет “правило заключения” (*warrant*), а вторая – “данное” (*data*).<sup>12</sup>

С логической точки зрения этот аргумент совершенно безупречен. На первый взгляд он кажется неопровержимым. Характерно, что в позднейшей переработке послания “На звёздочетцы и на латыни” латинский аргумент был использован в защиту правоверия русских:

И не дивися, избранниче Божии, яко егда отпадоша латыни православные вѣры токмо 735 лѣт, твое же, государь, Россиское царство неподвижимо пребывает, аще не быхом право вѣровали, не бы Господь миловал нас.<sup>13</sup>

Если не можешь опровергнуть аргумент твоего противника, то перепиши его так, чтобы он говорил в твою пользу – так, видимо, подумал автор переработки. Филофей, однако, принимает латинский аргумент всерьез и старается его опровергнуть.

Сначала Филофей атакует заключение. Он обстоятельно доказывает, что Латиняне – еретики, так как совершают евхаристию на бесквасном хлебе, что является выражением еретического учения Аполлинария (Лаодикийского). Соответствующие рассуждения занимают в современном издании больше полстраницы.<sup>14</sup> Потом Филофей пишет:

---

<sup>12</sup> Тулмин 2003: 89-95.

<sup>13</sup> Сеницына 1998: 350. Отрывок взят из “Послания к государю царю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Руси Псковские области Елизарьева монастыря старца Филофея”, переработки послания Филофея, которая возникла, вероятно, во второй половине XVI в. См. Сеницына 1998: 168-169, 317-318.

<sup>14</sup> Сеницына 1998: 343,1-21. Вопреки мнению А. Л. Гольдберга (1978: 15), Филофей не стремится

- (1) Аще убо великого Рима стѣны и столпове и трекровныя полаты не пленены, но душа их от диавола пленены быша опрѣснокъ ради.
- (2) Аще убо Агарины внуци Гречьское царство приаша, но вѣры не повредиша, ниже насильствуют грекомъ от вѣры отступати.
- (3) Инако же Ромейское царство неразрушимо, яко Господь в Римскую власть на-писася.<sup>15</sup>

Предложение (1) имеет двойную функцию. С одной стороны, оно отрицает – на метафорическом уровне – истинность второй посылки. Латиняне сохранили политическую свободу, но их души поработены дьяволом. С другой стороны, оно представляет контрастный фон для (2).

Предложение (2) получает свою аргументативную функцию от антитетического мышления. По этой логике, если какое-то суждение *p* служит аргументом в пользу *q*, то его отрицание  $\neg p$  может послужить аргументом в пользу противоречащего тезиса  $\neg q$  (и наоборот).<sup>16</sup> Таким образом, если бы благосостояние латинян говорило в пользу их правоверности, то бедствия греков означали бы, что они еретики. Но это неверно: хотя греки попали под власть турок, их вера от этого не потерпела ущерба. Факт, что из бедствий греков нельзя делать вывод об их неправовности, является косвенным указанием на то, что из благосостояния латинян тоже нельзя делать вывод об их правоверности.

Оба предложения, таким образом, бросают тень на правильность перехода от посылки “Царство латинян процветает” к заключению “Латиняне – не еретики”. Это отражается также на их форме (уступительная конструкция).

Предложение (3) выполняет ту же функцию. Суждение, что “Ромейское царство неразрушимо”, ограничивает сферу общего правила провиденциализма, которое лежит в основе первой посылки.<sup>17</sup> Да, действительно, если какой-то народ впадает в ересь, то Бог разрушает его царство – но только при условии, что оно вообще может быть разрушенным. Но царство Латинян “неразрушимо”, так как сам Господь Иисус Христос стал его подданным. Как установил еще в свое время Василий Малинин, выражение “Ромейское царство” здесь, как и при его первом появлении в тексте, относится к царству Латинян – к Священной Римской империи.<sup>18</sup>

---

опровергнуть утверждения латинян о том, что их “царство ромейское недвижимо пребывает”. Спорным являлось не процветание латинян, а их правоверие. Неверно тоже, будто бы Филофей отрицает право латинян на “Римско-Ромейское царство и имя” (Синицына 1998: 228-229).

**15** Синицына 1998: 343,22-27. Нумерация, конечно, наша. – Главным источником верования, что Ромейское царство неразрушимо, для Филофея считается Козьма Индикоплов. См. Малинин 1901: 351-352 и Синицына 1998: 235-237.

**16** Французские исследователи J.-C. Anscombe и O. Ducrot называют это “законом негации”: “La Loi de Négation [...] exige donc qu'on ne puisse énoncer *Si p, q* sans reconnaître aussi *non-p* comme un argument pour *non-q*” (Anscombe, Ducrot 1983: 99-104; см. также Ducrot 2012, 4-ю лекцию; об аргументативных схемах, основанных на антитезе: Kienpointner 1992: 306-328). С точки зрения формальной логики “закон негации” является ошибкой (отрицание антецедента).

**17** В рамках модели аргументации С. Е. Тулмина это “condition of exception or rebuttal” (т.е. оговорка), см. Toulmin 2003: 93-94.

**18** Малинин 1901: 352. Из современных исследователей к его мнению присоединяется М. Рое (2001: 417). Другого мнения придерживается Н. В. Синицына (1998: 235-237), которая уже в этом месте видит отголоски концепции “Москва – Третий Рим”.



На это указывает также языковая близость между выражениями “наше царство РOMEИское недвижимо” и “РOMEИское царство неразруσιμο”.

В теории аргументации выделяют три вида опровержения. Чтобы опровергнуть какой-либо аргумент, надо либо (а) установить ложность заключения, либо (б) установить ложность одной из посылок, либо (в) атаковать саму форму аргумента, т.е. оспорить правильность перехода от посылок к заключению. Как видно из нашего анализа, Филофей придерживается преимущественно первого и третьего метода. Атаковать саму форму аргумента он, правда, не может (как мы уже сказали, он с формальной точки зрения безупречен). Но атакуя первую посылку, он как бы разрывает мост, обеспечивающий переход от “данного” (политического процветания Запада, которое он тоже не может всерьез оспорить) к заключению (правоверности католицизма).<sup>19</sup>

Если бы послание Филофея заканчивалось здесь, все было бы ясно. Но Филофей продолжает писать. Сначала он подробно излагает правоверное учение о евхаристии. Его объяснение занимает почти две страницы современного печатного текста.<sup>20</sup> А потом он переходит к вопросу “о нынешнѣм православном царствѣ” и пишет знаменитые слова:

Да вѣси, христороубче и боголюбче, яко вся христіанская царства приидоша в конце и снидошася во едино царство нашего государя, по пророчьскимъ книгамъ то есть РOMEИское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти.<sup>21</sup> Многожды и апостоль Павелъ поминает Рима в посланиих, в толковании глаголет: Римъ весь миръ.<sup>22</sup>

Какие бы ни были другие источники тезиса о Москве как о “РOMEИском царстве” – в тексте Филофея он появляется как некое запоздалое заключение из предложений (1) – (3), процитированных выше. В самом деле, из посылок “Латинское царство погибло (в духовном отношении)”, “Греческое царство погибло (в политическом отношении)”, “Ромейское царство неразруσιμο”, вместе с посылкой “Московское царство процветает”, как бы само собой напрашивается заключение “Ромейским царством теперь является Москва”. Мы не попробуем, однако, реконструировать соответствующий аргумент, потому что не думаем, что тезис о Москве как “Ромейском царстве” (и Третьем Риме) появился в тексте Филофея как результат целенаправленной аргументации. Это скорее плод бессознательного мышления, того, что Хейнрих фон Клейст в свое время назвал “постепенным формированием мысли в процессе говорения” (в нашем случае: писания). Филофей пишет об евхаристии, а его ум все еще занят вопросом о судьбе царств.<sup>23</sup>

**19** На самом деле в правиле заключения совершается диалектический переход правильности (validity) в истинность (truth).

**20** Синицына 1998: 343,28-345,8.

**21** Об источниках доктрины “Москва = Третий Рим” написано очень много. См. обзор мнений в книге Н. В. Синицыной (1998: 252-268).

**22** Синицына 1998: 345,15-20. Об источнике выражения “Рим весь мир” смотри Гардзанини 2014: 146-149.

**23** Существование бессознательных когнитивных операций широко признано в современной психологии. См. например, Reisberg (ed.) 2013: 181-182, 642-644, 779-794, 803-804.

Надо отметить, что тезис о Москве как “Ромейском царстве” лишает возражение (3) о неразрушимости Ромейского царства его аргументативной функции. Ведь если Ромейское царство продолжает существовать в облике Москвы, то Бог спокойно мог бы уничтожить Священную (по Филофею – еретическую) Римскую империю. Филофей или не обратил внимания на это противоречие, или сам смутно сознавал, что Ромейское царство “по пророческим книгам” все-таки не тождественно с той державой (“властью”), в которую “написася” Господь. Мы сталкиваемся здесь с той неопределенностью, отрывочностью, смутностью рассуждений московских книжников, о которой пишет Мария Плеханова в предисловии к своей книге “Сюжеты и символы Московского царства”.<sup>24</sup>

Как бы то ни было, одно совершенно ясно: предложения (1) – (3) Филофей не записывал как послышки к заключению “Ромейское царство теперь – Москва”. Об этом свидетельствует не только большое расстояние, которое их отделяет от их (мнимого) заключения, но и сама языковая форма. Если бы предложение (2) было задумано как послышка к заключению “Ромейское царство теперь – Москва”, акцент в нем был бы поставлен точно наоборот. Вместо “Аще убо Агарины внуци Гречьское царство приаша, но вѣры не повредиша” мы бы имели “Аще убо Агарины внуци вѣры не повредиша, но Гречьское царство приаша” или “Агарины внуци Гречьское царство приаша” (на самом деле уступительное предложение в этом случае было бы излишним).

Предложение (3) также, возможно, содержит указание на то, что оно было внесено в текст как еще одно (последнее) возражение против латинского аргумента “Мы – не еретики”. Это указание заключается в выражении “инако же”, которое мы до сих пор оставляли без внимания.

В самом деле, что значит “инако же”? Современные русские исследователи на его месте употребляют “однако”.<sup>25</sup> Но такое значение, кажется, не засвидетельствовано у наречия “инако” (в сочетании с “же” или без него) ни в церковнославянском, ни в древне- и старорусском языке.<sup>26</sup>

Можно, конечно, предположить, что “инако” выполняет функцию обстоятельства образа действия. Ромейское царство, говорит Филофей, по одному способу (в духовном отношении) разруσιμο, а по другому (в политическом отно-

---

**24** Плеханова 1995: 8-9. Надо отметить, что логическая организация прозаического текста – чрезвычайно сложная задача, которая решается только на поздних стадиях развития культуры. О том, с какими трудностями сталкивались при этом Римские писатели, смотри Rawson 1991. Римские писатели преодолели эти трудности, ориентируясь на греческие образцы. Но этот путь, кажется, был для московских книжников закрыт.

**25** Синицына 1998: 235, ПЛДР 1984: 449. Тот же перевод находим в 9-м томе “Библиотеки литературы Древней Руси”: <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5105>. Единственное мне известное исключение представляет перевод итальянской исследовательницы Itala Pia Sbriziolo в книге “L'idea die Roma a Mosca” (стр. 354-355): “In un altro senso l'impero romano [romejskoe] è indistruttibile, giacché il Signore fu iscritto [nel censimento] nel potere romano.”

**26** *Словарь русского языка XI-XVII вв.* выделяет “инако” со значением “однако” в особую лемму (с вопросительным знаком), ссылаясь на его употребление в похвале царю Симеону из Изборника 1073 г. (“Прѣмѣнѣ сътворити рѣчи инако / Набѣдаште тождѣство разѣмѣ его”). “Инако” здесь имеет свое обычное значение и относится к “прѣмѣнѣ сътворити”.

шении) – неразруσιμο. В непосредственно предыдущем предложении, однако, речь идет как раз о политическом разрушении царства (хотя и не Ромейского). Чтобы получить желаемую интерпретацию, надо отнести анафорическое указание, содержащееся в слове “инако”, не к непосредственно предыдущему контексту (предложению 2), а к первому предложению ряда (предложению 1). В этом заключается определенная трудность, которая и побудила русских исследователей искать другого решения.

На наш взгляд, “инако” здесь не является наречием образа действия, а образует вместо с “же” дискурсивное слово, моделированное по греческому образцу. В переводах с греческого “инако же” соответствует выражениям ἄλλως δὲ и ἄλλως τε, где наречие ἄλλως выступает в сочетании с частицами δὲ и τε. Сочетание ἄλλως τε в истории греческого языка из свободной комбинации превращается в дискурсивное слово, близкое к французскому *d'ailleurs*.<sup>27</sup> Его функция – вводить дополнительный (вспомогательный, не решающий) аргумент в пользу уже заданного тезиса. Ту же функцию наследует переводческая калька “инакоже” от ее греческих эквивалентов.

Так, например, (псевдо-)Дионисий Ареопагит в 4-й главе своего трактата “О божественных именах” пытается доказать, что даже демоны по природе не злы, и приводит для этого целый ряд аргументов. Переход от одного аргумента к другому совершается при помощи дискурсивных слов, среди которых мы находим и ἄλλως τε:

*Ἄλλως τε*, εἰ φύσει κακοὶ οἱ δαίμονες, ἀεὶ κακοί. Καίτοι τὸ κακὸν ἄσφατόν ἐστιν. Οὐκοῦν, εἰ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχουσιν, οὐ κακοί, τὸ γὰρ ἀεὶ ταῦτόν τοῦ ἀγαθοῦ ἴδιον. Εἰ δὲ οὐκ ἀεὶ κακοί, οὐ φύσει κακοί, ἀλλ' ἐνδεία τῶν ἀγγελικῶν ἀγαθῶν.<sup>28</sup>

В противном случае<sup>29</sup>, если демоны злы по природе, то они вечно злы. Но зло неустойчиво. Так что, если демоны пребывают вечно одними и теми же, то они не злы, потому что вечное тождество – свойство Добра. Если же они не всегда злы, то злы не по природе, а от недостатка ангельских благ.<sup>30</sup>

В знаменитом церковнославянском переводе Инока Исаии это место выглядит так:

*инако же*, аще кс(ть)стволь злы бѣсове, прнсно злы. а пате зло, нестоимателно ксть. проче збо аще прнсно такожде нмдѣть, не злы. еже бо прнсно такожде бл(а)гомѣ свонствно. аще ли не прнсно злы, не кс(ть)стволь злы, нь оскѣдѣнннелъ агг(е)льскынх(ь) бл(а)гь.<sup>31</sup>

В этой функции “инакоже” (= ἄλλως τε) у Пс.-Дионисия Ареопагита выступает довольно часто. Мы не будем приводить других примеров, а только укажем на соответствующие места в списке Гильф. 47, который, как уже установлено,

<sup>27</sup> См. подробное описание семантики французского *d'ailleurs* в книге Ducrot et al. 1980: 193-232.

<sup>28</sup> De divinis nominibus 4, 23 (CD 1990: 171, 8-11).

<sup>29</sup> Русский перевод здесь не совсем точен. См. в других переводах: “weiterhin” (Stiglmayr 1933: 89), “par ailleurs” (de Andia 2016: 513).

<sup>30</sup> Дионисий Ареопагит 1995: 163.

<sup>31</sup> Goltz, Prochogov 2010-2013, 2-й том, стр. 307-308 (л. 142б,3-14). В списке Великих Миней Четвых “инакоже” по ошибке написано как “инака же” (ВМЧ 1870: 474, но смотри ниже на той же странице: “инакоже”).

представляет автограф старца Исаии а) в тексте: 6б,2; 143а,4; 146а,12; 209б,1; 321б,11 и б) в схолиях: 36а,12; 41а,39; 59б,43; 74б,22.

Несколько интересных примеров мы находим в Синаксарях к Троице. Эти тексты были написаны в середине XIV века Никифором Каллистом Ксанфопулом и вскоре после этого переведены на церковнославянский язык болгарским переводчиком Закхеем философом. В слегка отредактированном виде эти переводы попали и к русским. Они переписывались и в составе Троицы, и в виде самостоятельного сборника.

В своих синаксарях Никифор Ксанфопул часто излагает причины, побудившие его предшественников (“божественных отцов”) выбрать ту или иную тему для праздника. Мясопустная неделя, например, посвящена Второму пришествию Христа. Никифор объясняет, что это сделано для того, чтобы души не уповали только на человеколюбие Божие, но и помнили, что он – праведный судия, который воздаст каждому “по делу его”. Потом он добавляет еще одну причину. В Мясопустную субботу совершается поминовение всех усопших христиан. Уместно, следовательно, после них упомянуть и их Судию, или, как выражает ту же мысль Никифор: “После того как прибыли души, надо было, чтобы пришел и Судия.”<sup>32</sup>

В греческой Троице:

Ἄλλως τε, καὶ τῶν ψυχῶν προηγησαμένων ἐχρῆν παραγενέσθαι καὶ τὸν Κριτήν.<sup>33</sup>

В среднеболгарской Троице (Cod. Sin. Slav. 23, л. 50а):

инако же; н д(ѣ)шамль прѣдварнвшедль, достоаше принт-н сѣднн.<sup>34</sup>

В русской Троице:

инакоже н д(ѣ)шамль предварше достоаше принти сѣднн.<sup>35</sup>

В русском сборнике поучений:

инакоже н д(ѣ)шамль предваршнмль достоаше принти сѣднн.<sup>36</sup>

Для читателя, который захочет просмотреть другие примеры, мы записываем их место в списках перевода Закхей философа, которые сегодня хранятся в Синайском монастыре (Sin. 23 и Sin. 24): Sin. 23, 38а (Тасева 2010: 181), Sin. 23, 39v (187), Sin. 23, 88v (223), Sin. 24, 250а (459), Sin. 24, 371а (515).

В некоторых контекстах ту же функцию выполняет и сочетание ἄλλως δὲ, которое тоже переводится через “инако же”. Вот один пример из перевода беседа (псевдо-)Златоуста на Преображение.<sup>37</sup> Златоуст объясняет, почему Господь

**32** Строго говоря, здесь перед нами не аргументация, а объяснение, так как заключение (уместность поминовения Второго пришествия Христа именно в этот день) не является спорным. Суть дела от этого не меняется.

**33** Τριφθιον 2010: 66.

**34** Тасева 2010: 201.

**35** Постная Троица, XV век, собрание Троице-Сергиевой Лавры, РГБ, ф. 304.1, Номер 385, л. 176. Рукопись до недавнего времени была в открытом доступе на сайте: <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=385>.

**36** Синаксарь и поучения, кон. XV или нач. XVI века, собрание Троице-Сергиевой Лавры, РГБ, ф. 304.1, л. 8а. Рукопись до недавнего времени была в открытом доступе на сайте: <http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=404>.

**37** Granstrem 1998: 126 (номер 380).

взял с собой на гору только трех учеников. После своего главного аргумента он прибавляет еще один:

Ἄλλως δὲ τοὺς τρεῖς μόνους ἀνήνευκε Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην, ἵνα πληρωθῆ τὸ φάσκον. Ἐπὶ δύο ἢ καὶ τριῶν μαρτύρων πᾶν ῥῆμα σταθῆσεται.<sup>38</sup>

Инакоже трин едины възведе Петра и Иакова и Иоана, да скончат се г(лаго)лемое: Прѣдъ двѣма или трин да станеть всакъ г(лаго)ль.<sup>39</sup>

На основе таких мест старец Филофей мог составить себе представление о функции дискурсивного слова “инакоже” и употребить его в своем тексте – с той только (несущественной) разницей, что “инакоже” у него вводит не аргумент в пользу обсуждаемого тезиса, а возражение.

Завершаем эту статью кратким перечнем выдвинутых в ней тезисов:

1. Предложение “инако же Ромеиское царство неразруσιμο, яко Господь в Римскую власть написася” в тексте Филофеевского послания является последним звеном в его опровержении латинского аргумента “аще быхом неправо вѣровали, не бы Господь снабдѣл нас”.
2. Выражение “Ромеиское царство” в нем относится к Священной Римской империи.
3. “Инако же” – дискурсивное слово, переводческая калька с греческого ἄλλως τε/δέ, которое вводит дополнительный аргумент в пользу уже заданного тезиса.
4. Тезис “Москва – Третий Рим” не входил в первоначальный замысел Филофея и плохо согласуется с его предыдущей аргументацией.

Работа была выполнена при поддержке Швейцарского национального научного фонда (грант номер 182376). Автор выражает свою благодарность В. Б. Крысько и М. И. Чернышевой за возможность пользоваться картотеками “Словаря русского языка XI-XIV вв.” и “Словаря русского языка XI-XVII вв.” и В. С. Эфимовой за тщательную языковую правку текста. Э. Бунатиру и С. Деккер читали раннюю версию этой статьи и сделали ряд ценных замечаний.

### Список цитированной литературы

- ВМЧ 1870. *Великия Минеи четии, собранныя всероссийским митрополитом Макарием. Октябрь. Дни 1-3*. Издание Археографической комиссии. СПб.
- Гардзанити, Марчелло. 2014. *Библейские цитаты в церковнославянской книжности*. М.: Индрик.
- Гольдберг, Александр Львович. 1978. *Историко-политические идеи русской книжности XVI-XVII вв.* Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. Ленинград.
- Дионисий Ареопагит. 1995. *О божественных именах. О мистическом богословии*. Изд. второе. Издание подготовлено Г. М. Прохоровым. СПб.: Глаголь.
- Зимин, Александр Александрович. 1961. Доктор Николай Булев – публицист и ученый-медик. *Исследования и материалы по древнерусской литературе*. М.: Издательство Академии наук СССР. 78-86.

<sup>38</sup> Χρυσόστομος 1612: 340.

<sup>39</sup> Хомилий Михаилевича, л. 228а33-228б2 (Вауер 1971: 148-150). Еще один пример мы находим на л. 228в (Вауер 1971: 154).

- Зимин, Александр Александрович. 1972. *Россия на пороге Нового времени (Очерки политической истории России первой трети XVI в.)*. М.: Издательство “Мысль”.
- Малинин, В[асилий] [Николаевич]. 1901. *Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания*. Киев 1901.
- ПлДР 1984. *Памятники литературы древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века*. Москва.
- Плюханова, Мария Борисовна. 1995. *Сюжеты и символы московского царства*. СПб.: “Акрополь”.
- Рагозина, Инна Федоровна. 2019. Доказательство от противного в предложении и тексте. *Вопросы языкознания* 2019, 3. 71-83.
- Синицына, Нина Васильевна. 1998. *Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVII вв.)*. М.: Издательство “Индрик”.
- Тасева, Лора. 2010. *Триодните синаксари в средновековната славянска книжнина. Текстологично изследване. Издание на Закхеевия превод. Словоуказатели*. Freiburg i. Br.: Weiher.
- Anscombe, Jean-Claude et Oswald Ducrot. 1997. *L'argumentation dans la langue*. 3<sup>me</sup> édition. Liège: Mardaga.
- Bayer, Siegfried. 1971. *Sechs Predigten aus dem slavischen Mihanovic-Homiliar*. Diss. Würzburg.
- CD 1990. *Corpus Dionysiicum I. Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Hsg. von Beate Regina Suchla. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- De Andia, Ysabel. 2916. *Pseudo-Denys l'Aréopagite. Les noms divins (Chapitres I – IV)*. Texte grec B. R. Suchla. Introduction, traduction et notes Ysabel de Andia. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Ducrot, Oswald et al. 1980. *Les mots du discours*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Ducrot, Oswald. 2012. *Slovenian Lectures. Introduction into Argumentative Semantics*. Digital edition. Ljubljana.
- Gehrke, S. 2008. Kommt eine neue Sintflut? Astrologen und ihre Prognosen im frühen 16. Jahrhundert. *Die Sterne lügen nicht. Astrologie und Astronomie im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Hsg. von Christian Heitzmann. Weisbaden: Harrassowitz Verlag. 80-85.
- Goltz, Hermann, Gelian Michajlovič Prochorov (eds.). 2010-2013. *Das Corpus des Dionysios Areiopagites in der slavischen Übersetzung von Starec Isaija (14. Jahrhundert)*. Bd. 1-5. Freiburg i. Br.
- Granstrem, Evgenija E., Oleg V. Tvorogov, Andrius Valevičius. 1998. *Johannes Chrysostomos im altrussischen und südslavischen Schrifttum des 11.-16. Jahrhunderts. Katalog der Homilien*. Op-laden: Westdeutscher Verlag.
- Green, Jonathan. 2012. *Printing and Prophecy. Prognostication and Media Change 1450-1550*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Hammerstein, Helga Robinson. 1986. The Battle of the Booklets: Prognostic Tradition and Proclamation of the World in early sixteenth-century Germany. *'Astrologi hallucinati'. Stars and the End of the World in Luther's Time*. Ed. by Paola Zambelli. Berlin, N.Y: Walter der Gruyter. 129-151.
- Kienpointner, Manfred. 1992. *Alltagslogik. Struktur und Funktion von Argumentationsmustern*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo. Идея Рима в Москве. XV-XVI века. Источники по истории русской общественной мысли*. (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi. Documenti I. Roma – Mosca 1989). Roma: Herder editrice e libreria s.a. [1993].
- Пое, М. 2001. Moscow, the Third Rome. The Origins and Transformations of a “Pivotal moment”. *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49. 412-429.
- Rawson, Elisabeth. 1991. The Introduction of Logical Organization in Roman Prose Literature. In: *Roman culture and Society*. Oxford: Clarendon. 324-351.



- Reisberg, Daniel (ed.). 2013. *The Oxford Handbook of Cognitive Psychology*. Oxford: Oxford University Press. 779-794.
- Schenk, Gerrit Jasper. 2019. Die Zukunft zähmen? Zur Entstehung eines Risikobegriffs in der Sicherheitskultur spätmittelalterlicher Städte angesichts wiederkehrender "Natur"-Gefahren. *Kulturen des Risikos im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*. Herausgegeben von Benjamin Scheller. Berlin, Boston: Walter de Gruyter. 195-227.
- Stiglmayr, Joseph. 1933. *Des Heiligen Dionysius Areopagita angebliche Schriften über "Göttliche Namen". Angeblicher Brief an den Mönch Demophilus*. Aus dem Griechischen übersetzt von Professor Joseph Stiglmayr S. J. München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet.
- Toulmin, Stephen E. 2003. *The Uses of Argument. Updated edition*. (1<sup>st</sup> edition 1958). Cambridge: Cambridge UP.
- Τριψίδιον 2010. Τριψίδιον κατασκευτικόν περιέχον ἅπασαν τὴν ἀνήκουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης Τεσσαρακοστῆς. Ἐκδοσις Γ'. Αθήναι: Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος.
- Χρυσόστομος 1612. Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Χρυσόστομου τῶν εὐρισκομένων τόμος ἕβδομος. Δι' ἐπιμελείας καὶ ἀναλωμάτων Ἑρρίκου τοῦ Σαβιλίου ἐκ παλαιῶν ἀντιγράφων ἐκδοθεὶς. Etonae, in Collegio Regali [...] 1612.

### Янис Какридис

#### **“Инако же Ромеиское царство неразруσιμο”. Прилог интерпретацији посланице Филотеја Псковског “На звѣздохетцы и на латыни”**

*Сажетѝак:* Реченица “инако же Ромеиское царство неразруσιμο, яко Господь в Римскую власть написася” у тексту посланице Филотеја Псковског “На звѣздохетцы и на латыни” усмерена је против латинског аргумента “аще быхом неправо вѣровали, не бы Господь снабдѣл нас”. Израз “Ромеиское царство” се у њој односи на Свештену Римску империју. “Инако же” је дискурсна реч, направљена по моделу ἄλλως τε/δέ. Она уводи додатан (често и: споредан) аргумент за или против тезе о којој се расправља. Представити Москву као “Трећи Рим” није било део првобитног плана Филотеја.

*Кључне речи:* Филотеј Псковски, Москва – Трећи Рим, аргументација, дискурсна реч, црквенословенски језик

**Georgi Kapriev**

Universität Kliment Ohridski, Sofia  
g.kapriev@gmail.com

## **Wissenschaftliches Wissen und Kunst, heilige Bilder und Ikonographen. Die byzantinischen Sichtweisen**

*Zusammenfassung:* Der Beitrag problematisiert zunächst die Stellung von τέχνη und ἐπιστήμη in der byzantinischen Denkwelt. Sie werden als ein kompensatorischer Mechanismus in der postlapsarischen Existenzweise des Menschen, aber auch als Kriterium für den Vorzug der menschlichen Natur gegenüber der Natur der Engel konzipiert. Dann wird die Ambivalenz in der Deutung der Eigenart der heiligen Bilder und des Ikonenmalers erörtert. Diese Ambivalenzen blieben in der byzantinischen Kulturgeschichte nicht aufgehoben.

*Schlüsselworte:* Byzanz, Wissen, Kunst, Ikonen, Ikonenmaler.

In der byzantinischen Kultur herrschten keine Spannungen zwischen τέχνη und ἐπιστήμη. Übergänge von *ars* zu *scientia* im Sinne der westlichen Kultur sind nicht feststellbar. Es bestand keine Konkurrenz zwischen ihnen, insofern τέχνη und ἐπιστήμη als profiliertes Können und wissenschaftliches Wissen verstanden wurden, wenn auch man die ἐπιστήμη gelegentlich als λογική τέχνη zu kennzeichnen pflegte. Sie wurden zwar als zwei Arten qualifizierter menschlicher Tätigkeit unterschieden<sup>1</sup>, aber doch in ihrer Einheit vor dem Horizont ihres allgemeinen anthropologischen Niveaus aufgefasst. Die byzantinische Kultur machte zwar zwischen sensibler und rationaler Kenntnis einen Unterschied. Gleichzeitig betrachtete sie diese aber als zwei untrennbare Dimensionen ein und derselben Erkenntnisebene des psychosomatischen Wesens. Die sensitiv-rationale Erkenntnis ist ein einheitlicher Apparat, aus dem sich sowohl die „Künste“ als auch die „Wissenschaften“ ergeben. Es bestanden jedoch weitgehende Spannungen zwischen den Auffassungen über ihre Positionierung innerhalb des Anthropologischen. Die byzantinischen Denker waren sich in der Frage nach der Stellung in den eigentümlichen Existenzweisen der Menschennatur und dementsprechend nach dem anthropologischen Wert der Künste und der Wissenschaften nicht einig.

### **1. Τέχνη und ἐπιστήμη als ein kompensatorischer Mechanismus**

An einer den Deuter herausfordernden Stelle schreibt Maximus Confessor, dass der Mensch in der Existenzweise seiner Natur nach dem Sündenfall drei komplementäre Mechanismen erworben hat, die in seinem Paradieszustand überflüssig und aus diesem

---

1 Cf. e.g. Johannes Damascenus, *Dialectica*, 3, in: MPG 94, 533C.

Grund nicht vorhanden waren. Keines dieser Motive bewegte den Menschen ursprünglich (κατ' ἀρχήν) und auf eine notwendige Weise (ἐξ ἀνάγκης). Es geht um die alogischen (unvernünftigen) Phantasien (περί φαντασίας ἀλόγους); um die Prinzipien der Künste, die er, von den Umständen ausgehend, um den Nutzen willen übt (περί λόγους τεχνῶν ἐκ περιστάσεως διὰ τὴν χρείαν); um die natürlichen Prinzipien dem Naturgesetz nach, damit er sie erkennt (περί φυσικούς λόγους ἐκ τοῦ νόμου τῆς φύσεως διὰ μάθησιν). In der ursprünglichen Existenzweise stand der Mensch über alledem und brauchte es nicht. Für seine Vollkommenheit brauchte er nur die nicht-relationale (ἄσχετος) Bewegung um den ihm Überlegenden, d.h. um Gott. Weil der Mensch der Gnade nach leidenschaftslos war, ließ er keine Täuschung durch Leidenschaftsvorstellungen um der Lust willen zu. Selbst das Erkennen wird in der paradiesischen Existenzweise nicht durch die „natürliche Schau“ (περί τὴν φύσιν θεωρίας), d.h. durch das Vermögen der diskursiven Vernunft, verwirklicht, sondern durch die unmittelbare Erkenntnis der Weisheit, weil nichts zwischen Gott und dem ersten Menschen stand, das als ein Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis (πρὸς εἶδησιν) vorliegen und die durch die Liebe zu erreichende Verwandtschaft (συγγένεια) des Menschen mit Gott behindern konnte. Weil der Mensch in seiner Existenz nichts bedurfte, war er von der die Umstände betreffende Notwendigkeit frei, die die um den Nutzen willen entstehenden Künste forderte. Der Mensch war „nackt der Einfachheit nach“ (γυμνός τῇ ἀπλότητι), weil er aller Forschung, die der Natur nach verlaufen soll, überlegen war. Er war seinem Leben nach von den Künsten frei (ζωῆ τῇ ἀτέχνῳ), weil er von allem Leben rein war, das die Künste benötigte. Er war ebenfalls frei von jeder Verstrickung der Sinne mit dem sinnlichen Seienden. Durch seinen freiwilligen Fall steht der Mensch nun aber gerechterweise niedriger als dasjenige, dem er der Natur nach gemäß seinem Ursprung überlegen war<sup>2</sup>.

In unserem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass der Mensch in der Existenzweise vor dem Sündenfall, so Maximus, keine Erkenntnis der Erscheinungen brauchte, die ihren Anfang bei den Sinnen hat und sich der Arbeit der Vernunft verdankt. Parallel dazu kommentiert er auch die nützlichen Künste, d.h. die Technik. Er verurteilt sie (im Unterschied zu den vernunftlosen Vorstellungen) zwar nicht, er leitet aber ihre Überflüssigkeit von der Form der ersten Existenzweise des Menschen ab, weil der Mensch kein Bedürfnis nach ihren Erzeugnissen gehabt hat, bzw. haben wird. Wie bereits erwähnt<sup>3</sup>, bestätigt Maximus hier zum ersten Mal, dass der Aufstieg zu Gott in diesem Leben ein Durchgehen durch die Prinzipien der Technik ist und in gewisser Hinsicht die damit verbundene Tätigkeit braucht. Damit etabliert er zugleich die Sicht, dass die diskursive Vernunfttätigkeit und die Technik durchaus nicht ein konstitutives Element des heiligen Lebens sind, sondern vielmehr einen supplementären Charakter haben. Weil diese Fähigkeiten dem Menschen als kompensatorische Mechanismen verliehen worden sind, damit er die verlorengegangene unmittelbare Erkenntnis Gottes und das Leben in der Nähe Gottes zumindest in einem geringen Maße könne, sind sie als ergänzende Aktivitäten zu bestimmen, die das Gebet und die noetische und geistliche Schau akzidentell geleiten. Nur aus der Perspektive der Bedürfnisse der aktuellen Existenzwei-

2 Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem*, in: PG 91, 1353C-1356A.

3 D. Staniloae, Commentaires, in: Saint Maxime le Confesseur, *Ambigua*, trad. E. Ponsoye, Paris, 1994, 510.

se des Menschen sind sie zu billigen. Sie sind jedoch mit der paradiesischen Existenzweise des Menschen, wie auch dem Leben der Engel (dem Zielbild des Mönchsaseins) unvereinbar und stehen damit sogar in einem Widerspruch. Diese Anschauung setzte sich allmählich auch als ein gesellschaftliches Ideal durch. Ihre Fürsprecher waren die Vertreter der profiliert theozentrischen Linie, die besonders nachdrücklich von Symeon dem Neuen Theologen beteuert wurde.

Er legt die Betonung auf die Weisheit, die durch die Gnade des Heiligen Geistes erlangt wird. Der Weise ist ein solcher nicht kraft der äußeren Wissenschaften, sondern dank der geistlichen Praxis und der Erfahrung. Die Denkkraft (*διανοία*) der Geistlichen wird, insistiert Niketas Stethatos, durch die Gnade in Bewegung gesetzt. Sie erreichen die Vollkommenheit nicht durch wissenschaftliches Fortschreiten und Vernunftübungen, sondern durch vollkommene Askese und Tugendpraxis<sup>4</sup>. Symeon besteht darauf, dass die geistliche Praxis nicht nur ein Werk des Klerus, sondern des ganzen kirchlichen Volkes (*τοῦ κοινοῦ λαοῦ*) sein kann. Aus der Perspektive dieses Lebensprogramms werden die Künste und die Wissenschaften in den Hintergrund verdrängt. Ihre existentielle Wesentlichkeit wird bagatellisiert.

## 2. Die Künste und die Wissenschaften als Kriterium für den Vorzug der menschlichen Natur gegenüber der Natur der Engel

Schon die frühen positiven (von der aristotelisch-neuplatonischen Tradition entlehnten) Bestimmungen der Philosophie, die für die ganze byzantinische Kultur, eingeschlossen für die Vertreter der theozentrischen Linie, gültig blieben, beziehen die „Künste“ und die „Wissenschaften“ ein. Die fünfte Definition bei Johannes Damaskenos lautet: Die Philosophie ist die Kunst der Künste und die Wissenschaft der Wissenschaften (*τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*), weil sie Ursprung/*ἀρχή* aller Künste ist; durch sie ist jede Kunst und jede Wissenschaft erfunden worden<sup>5</sup>.

Michael Psellos, das Sinnbild der um den Anfang des 11. Jahrhunderts sich etablierten anthropozentrischen Tendenz in der byzantinischen Denkkultur, wiederholt die sechs von Damaskenos dargestellten Philosophiedefinitionen, und zwar in derselben Reihenfolge<sup>6</sup>. Ihm gemäß äußert die fünfte Bestimmung die Überlegenheit der Philosophie, insofern sie alle übrigen Wissenschaften und Künste übertrifft: sie ist ihr βασιλεύς<sup>7</sup>. Im Zusammenhang mit der vierten Definition („Verähnlichung des Menschen mit Gott nach den Kräften des Menschen“) erklärt Psellos, dass der Philosoph gottähnlich ist: die drei Eigentümlichkeiten, die von den Dichtern dem Göttlichen zugeschrieben werden, nämlich Gutheit, Wissen und Kraft, sind auch dem Philosophen eigen. Auf die selbe Art, wie das Göttliche alles vordenkt, kümmert sich der vollkommene Philosoph für die unvollkommenen Seelen und führt sie zur Vollkommenheit auf dem Weg des Wissens. So wie das Göttliche alles kennt, ist der Philosoph verpflichtet,

4 Niketas Stethatos, *De libro hymnorum*, in: J. Koder (ed.), *Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes 1-15*, Paris, 1969, 120,172-122,181.

5 Johannes Damascenus, *Dialectica*, in: PG 94, 533C.

6 Ἐπίλυσις εἰς τοὺς τῆς φιλοσοφίας τρόπους, in: *Michaelis Pselli philosophica minora*, v. I, ed. J. M. Duffy, D. J. O'Meara, Stuttgart-Leipzig, 1992, 181,110-182,118.

7 *Ibid.*, 184,205-185,217.

die Ursachen von allem zu kennen. Sowohl das Göttliche als auch der vollkommene Philosoph können alles vollbringen, was sie wünschen<sup>8</sup>. Zweifelsohne sind die Künste und die Wissenschaften als an dieser Göttlichkeit – durch ihren βασιλεύς und unter seiner Leitung – teilnehmend aufzufassen. Das Thema wird von Psellos auch in seiner Διδασκαλία Παντοδαπή erörtert. Es gibt, überlegt er, verschiedene Arten des Fortschreitens zur Gottebenbildlichkeit. Eine solche Art ist die Verebenbildlichkeit durch die theoretischen Tugenden. Jene, die die theoretische Tugend innehaben, werden göttlich genannt<sup>9</sup>. In der Theorie emporsteigend erkennt der die Theorie vollkommen Ausübende, die Logoi von allem Natürlichen, Seelischen, Noetischen und Übernatürlichen. Er wird zu einem Werkzeug Gottes (ὄργανον τοῦ Θεοῦ), das sich an Gott und die kreative Providenz (ποιουμένη πρόνοια), die zugleich die Grenze (ὄρος) ist, nähert<sup>10</sup>. Es geht also um die Grenze, bzw. die Bestimmung des Anthropologischen, was kraft des verwirklichten Potentials der menschlichen Natur geschieht.

Die höchste Einschätzung der menschlichen Natur, zugleich der Künste und der Wissenschaften, ist im Werk des Gregorios Palamas festzustellen. Palamas wird häufig als extremer Fortsetzer der theozentrischen Tendenz missinterpretiert. Er ist auch nicht in die Gussform der anthropozentrischen Linie zu integrieren. Gerade Palamas ist derjenige, der im Laufe des 14. Jahrhunderts, zwar vor einem neuen Horizont, zum Model zurückkehrte, das von Damaskenos, Photios und bis zu einem hohen Grade auch von Maximus Confessors präsentiert wurde. Das treibende Motiv dieses Modells war das Erreichen der synergetischen Synthese aller menschlichen – sowohl der auf Verstehen der Welt und des Menschen, als auch der auf Gotteseinsicht gerichteten – Erkenntnisvermögen.

Gregorios Palamas, der Theoretiker des systematischen Hesychasmus, legt auf eine selbstverständliche Weise die Betonung auf die theologische Erfahrung, d.h. auf die Synergie der göttlichen und menschlichen essentiellen Energien, in der die auch in dieser Welt mögliche Vergöttlichung des Menschen besteht. Im Vergleich zu diesem Erkennen „Gottes in Gott selbst“ ist die rationale Gotteserkenntnis nur eine unzureichende. Palamas hat aber nicht die Absicht, diese Erkenntnisart zu unterschätzen. Er zeigt ihren Wert sowohl für die Erkenntnis Gottes durch die Schöpfung und die Erkenntnis des Weltalls, als auch für das Zusammenhalten der menschlichen Beschaffenheit in ihrem wirklichen Ausmaß. In seinem Werk befürwortet Palamas ganz und gar die psychosomatische Einheit des Menschen. Aus dieser Perspektive entfaltet er seine These über den lebendigmachenden Geist im Menschen und die entsprechende Würde der Menschennatur.

In seinem systematischen Werk zieht Palamas einen Vergleich zwischen der noetischen und rationalen Natur der Engel und der menschlichen Natur. Auch die Natur der Engel enthält die Kräfte νοῦς, λόγος und πνεῦμα. Der Unterschied besteht darin, dass sie den Geist nicht als lebendigmachenden Geist (ζωοποιὸν πνεῦμα) haben kann, weil sie von Gott keinen irdischen Leib bekommen hat, der durch diese Kraft belebt und erhalten wird. Die noetische und rationale Natur der menschlichen Seele, die in Ver-

<sup>8</sup> Ibid., 184,195-204.

<sup>9</sup> Διδασκαλία Παντοδαπή, 71, in: Michael Psellus, *De omnifaria doctrina*, ed. Leendert Westerink, Nijmegen, 1948, 44,1-45,5.

<sup>10</sup> Ibid., 73, 46,10-14.

bundenheit mit dem irdischen Leib erschaffen ist, erhält von Gott als lebendigmachend auch den Geist, der den Leib belebt und bewahrt. Durch ihn hat die Seele auf natürliche Weise ihre Liebesverbindung mit ihrem eigenen Leib, den sie nie verlassen will<sup>11</sup>. Die noetische und rationale Natur der menschlichen Seele, die als einzige Nous, Logos und lebendigmachenden Geist besitzt, ist von Gott in einem höheren Maß nach Seinem Bild geschaffen, als die leiblosen Engel. Diese hohe Würde ist selbst durch den Sündenfall, d.h. durch den Abfall der Gottähnlichkeit, nicht verletzt worden<sup>12</sup>. Auch die triadische Gestalt (τὸ τριαδικόν) unserer Erkenntnis zeigt, dass wir in einem höheren Maß Bild Gottes sind, als die Engel es sind, weil unsere Erkenntnis alle Erkenntnisformen umfasst. Wir haben nämlich zugleich die sensitive, die vernünftige und die noetische Erkenntnis inne. Das seiner Natur nach mit dem Vernunftvermögen verbundene Sinnesvermögen erzeugt die mannigfaltige Menge der Künste, Wissenschaften und Kenntnisse, die Gott lediglich dem Menschen erteilt hat<sup>13</sup>.

Die Künste und die Wissenschaften sind also der klare Beweis für die Überlegenheit der menschlichen Natur gegenüber der Natur der Engel und dies selbst im Existenzmodus nach dem Sündenfall. Sie sind das höchste Verwirklichungsniveau der menschlichen Fähigkeiten, die die menschliche Würde und Überlegenheit zum Ausdruck bringen. Palamas und seine intellektuellen Nachfolger treten in klaren Widerspruch mit der vorangegangenen Mönchstradition und einer erheblichen Menge an Behauptungen großer Autoritäten. Die Künste und die Wissenschaften werden nicht nur nicht minderwertig, sondern werden außerordentlich hoch geschätzt, und zwar nicht nur im Zustand des Menschlichen nach dem Sündenfall, sondern auch prinzipiell: Sie sind die Erscheinung der die der Engel überlegenden Gottesähnlichkeit der menschlichen Natur.

Selbst diese kurze Übersicht zeigt klar, dass für die byzantinische Kultur maßgebende Deutungen der anthropologischen Stellung und Bedeutung der Künste und der Wissenschaften in Gegensatz zueinander treten. Eine apologetische Manier würde sicher die Art und Weise finden, diesen auf eine harmonische Synthese zu reduzieren. Der ideologisch unbeschwerte Schluss besagt aber, dass der Gegensatz nicht aufgehoben bleibt. Im Rahmen der im Östlichen römischen Reich gültigen Paradigmen rivalisieren die beiden Positionen miteinander, wobei sie die Gegesätzlichkeit der sie hervorbringenden Sichtweisen bewahren. Eine vergleichbare Ambivalenz erweist die Deutung der Eigenart der heiligen Bilder und der Figur des Ikonenmalers im Prozess ihrer Anfertigung.

### 3. Die Stellung der Kunst und des Malers nach den Antagonisten im Bilderstreit

Die Beschlüsse der ikonoklastischen Synode von Hiereia erwähnen an einigen Stellen die Ikonenmaler<sup>14</sup>. Durch den Teufel verführt, so der Horos von 754, verehren und beten die Anhänger der Götzenanbetung (ειδωλολατρεία) die Bilder an und halten das

<sup>11</sup> Gregorius Palamas, 150 Capita, 38, in: Γρηγορίου Παλαμά Συγγράμματα, τομ. 5, επιμ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη, 1992, 56,9-25.

<sup>12</sup> Ibid., 39, 56,26 - 57,18.

<sup>13</sup> Ibid., 63, 71,24-32.

<sup>14</sup> Der Text des Horos und seine deutsche Übersetzung in: T. Krannich, C. Schubert, C. Sode, *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*, Tübingen, 2002, 30-69.



mit dem Namen Christi bezeichnete Werk (ποίημα) für Gott. Die λατρεία der εἰδωλα wird der Verehrung (προσκύνησις) Gottes im Geist und in der Wahrheit gegenübergestellt. Man soll den Logos lediglich durch noetisches Sehen (νοερὰ ὄρασις) verehren. Der Angelpunkt des Horos ist das Vermeiden einer Vermischung oder Trennung göttlicher und menschlicher Natur. Die Inkarnation bildet, betont man, keinen Grund, die hypostatische Einheit der beiden Naturen in anthropomorphen Gestalten zu zeichnen und das Gemalte „Christus“ zu nennen. Das stellt nämlich eine Vermischung der beiden Naturen dar. Gleichfalls verurteilungswürdig ist das Fleisch Christi, das sich mit der Person Gottes vereinigt hat, von dem Wort Gottes abgesondert abzubilden. Das Abbilden Christi als „einfachen Menschen“ trennt von ihm die von ihm untrennbare Gottheit. Sowohl die Essenz, als auch die Hypostase des Wortes werden für nichtabbildbar erklärt. Das, was die Gläubigen schauen, ist die Gottheit in der Menschheit Christi. Diese ist aber nicht abzubilden. Die sichtbare Menschheit ist demgegenüber auch für die Ungläubigen zu sehen. Aus dieser Perspektive werden die Maler getadelt, weil sie durch ihre üble Farbenkunst die Göttlichkeit Christi erniedrigen, unabhängig davon aus welchem Stoff und durch welche Kunstfertigkeit sie sein Menschenbild abbilden. Die gesetzlose Kunst der Maler (ἀθέμιτος τῶν ζωγράφων τέχνη) lästert die Ökonomie Christi (κατὰ Χριστὸν οἰκονομία).

Im Gegensatz dazu befasst sich die dogmatische Entscheidung<sup>15</sup> des Siebten ökumenischen Konzils von 787 nicht mit der Figur des Malers. Selbst das Wort „Malerei“ wird erst am Ende des Dokuments mit dem Ausdruck „εἰκονικὴ ἀναζωγράφησις“ (ikonisches Aufmahlen) erwähnt<sup>16</sup>, ohne jedoch dadurch diese Kunstform zu privilegieren. Stattdessen wird nur ganz allgemein das angewandte Material erwähnt, durch das die heiligen Bilder ausgearbeitet werden. Der Text des Dogmas legt die Betonung auf die Unterscheidung zwischen ἀλητινὴ λατρεία, die nur der göttlichen Natur gebührt, und τιμητικὴ προσκύνησις, durch die die dem Bild erwiesene Ehre auf das Prototypische, bzw. die Hypostase des im Bilde Abgebildeten übergeht<sup>17</sup>.

Theodor Studites, die prägende Figur der zweiten Phase des byzantinischen Bilderstreites, befasst sich auch nicht eigens mit der Gestalt des Ikonenmalers. Seine Aufmerksamkeit ist grundsätzlich auf die Möglichkeitsbedingungen für die Beschreibbarkeit Christi konzentriert. Er pflegt, die Erscheinung der Göttlichkeit im Bilde durch die hypostatische Union mit ihren Eigentümlichkeiten und inneren Relationen zu erklären. Die Natur ist, besteht er, nur dank der Hypostase und durch sie anschaulich darzustellen. Christus unterscheidet sich von allen anderen Menschen durch seine hypostatischen Eigenschaften, durch die er auch beschreibbar ist<sup>18</sup>.

Das Fleisch Christi hat keine eigene Hypostase. Der Logos hat in seiner Hypostase die Menschennatur mit einmaligen Eigenschaften angenommen. Die seiner göttlichen Natur nach nichtbeschreibbare Hypostase des Logos unterliegt einer Beschreibung we-

<sup>15</sup> H. Denzinger, C. Bannwart, *Enchiridion symbolorum et declarationum*, 302-304, 17. Aufl., Freiburg im Br., 1928, 137-140.

<sup>16</sup> Ibid., 304 (139).

<sup>17</sup> Ἡ γὰρ τῆς εἰκόνοσ τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει· καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγραφομένου τὴν ὑπόστασιν.

<sup>18</sup> Antirrheticus III, 1, 19, in: PG 99, 400A.

gen unserer Essenz, die ihre Existenz nicht in einer selbsthypostasierten und von sich aus beschreibbaren Person, sondern in der Hypostase des Logos hat. Die menschliche Essenz ist keine hypostasenlose (also nichtexistierende: ἀνυπόστατος) Natur. Sie wird in der Hypostase des Logos als eine im Individuum betrachtet (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη) und beschrieben<sup>19</sup>. Wenn ein Mensch abgebildet wird, dann ist dies deshalb möglich, weil er ἐνσώματος ist<sup>20</sup>. Er wird dabei jedoch nicht als seelenlos dargestellt. Dasselbe betrifft Christus und seine Gottheit im Bild seiner historischen Gestalt. Der Leib des Herrn wird mit seiner Gottheit wegen der natürlichen Verbindung (συνάφεια) verehrt. Im Bilde wird nicht die Natur des Fleisches, sondern die Relation (σχέσις) und – mehr noch – die nichtbeschreibbare Gottheit verehrt. Die Gottheit ist im Bilde, und zwar nicht durch eine physische Einigung, sondern durch eine relative Teilnahme (σχετικὴ μετέληψις), insofern es an der Gnade und der Ehre teilnimmt<sup>21</sup>.

Theodoros verlegt die Bilderproblematik vollständig in den Bereich der Ökonomie, d.h. der menschlichen Erfahrung zugänglichen Wirklichkeit. In der Ökonomie ist ein paradoxaler Übergang des Nichtbeschreibbaren zum Beschreibbaren und des Unbeschränkten zum Beschränkten vollzogen: Zu sehen sind sowohl der Prototyp, als auch das von ihm Abgelehnte (παράγωγον). Das Bild (εἰκόνα) macht das Wirklichste der Ökonomie (τὸ τῆς οἰκονομίας ἐναργέστατον) erkennbar<sup>22</sup>.

Archetyp und Bild sind nicht ein und dasselbe, betont Studites, weil das eine Wahrheit und das andere Schatten ist. Die Herrlichkeit des Abgeleiteten wird deswegen nicht von der Herrlichkeit des Prototypen (πρωτοτύπος) getrennt. Das über die Ursache Gesagte betrifft auch das Verursachte. Im ersten Fall aber wird es synonym (συνωνύμως), also im eigentlichen Sinn (κυρίως), weil auch der Natur nach, ausgesagt, im anderen Fall nicht eigentlich, weil es homonym (ὁμωνύμως) ausgesagt wird<sup>23</sup>. Der Homonymie-Begriff ist das Hauptdeutungsmittel des Theodoros. Christus wird sowohl wegen des Bezeichnens der Benennung (σημασία τῆς προσηγορίας), als auch wegen der Natur der Gottheit und der Menschheit zugleich Gott und Mensch genannt. Sein Abbild ist Christus nur wegen des Bezeichnens der Benennung<sup>24</sup>. Es ist unmöglich, das Bild Prototyp zu nennen, weil die jeweilige eigene Naturdefinition (ὄρος τῆς φύσεως) verschieden ist<sup>25</sup>. Das Abbild wird „Christus“ der Homonymie nach genannt<sup>26</sup>.

Studites setzt den Prototyp und das Bild aufgrund der Ähnlichkeit (ὁμοιότης) der Hypostase gleich, weil dort kein Prinzip der Unterscheidung (λόγος τῆς διορίσεως) besteht. Er hebt die Mittelstellung der Hypostase hervor: Der Prototyp und das Bild sind verschieden der Natur nach, aber sie sind eins in der hypostatischen Ähnlichkeit<sup>27</sup>. Die Zweitrangigkeit der Herrlichkeit des Bildes wegen des Unterschieds in den Naturen

**19** Antirrheticus III, 1, 22, in: PG 99, 400CD.

**20** Antirrheticus III, 1, 40, in: PG 99, 408D.

**21** Antirrheticus I, 12, in: PG 99, 344AC.

**22** Antirrheticus I, 2; I, 3; I, 4; I, 7; II, 4; III, 3, 15, in: PG 99, 332A; 332C; 332D-333B; 336B-337A; 353D; 428B.

**23** Antirrheticus I, 8; II, 16, in: PG 99, 337B; 360D.

**24** Antirrheticus II, 17, in: PG 99, 361B.

**25** Antirrheticus III, 3, 1, in: PG 99, 420D.

**26** Antirrheticus I, 11, in: PG 99, 341BC.

**27** Antirrheticus III, 4, 1, in: PG 99, 428B.

betonend, behauptet Studites die Gleichheit (ισότης) des Prototyps und des Bildes<sup>28</sup>. Lediglich aus dieser Perspektive hat Christus, als Prototyp seines eigenen Bildes, eine Verehrung (προσκύνησις) mit ihm<sup>29</sup>.

Der Kunstwerkbegriff des Theodoros ist wiederum ein aristotelischer. Das Künstlerische (τὸ τεχνητόν) entsteht, erklärt er, durch Nachahmung (μίμησις) der Natur. Nichts könne „künstlerisch“ genannt werden, wenn ihm nicht ein Natürliches vorhergehen würde. Ein künstlerisches Bild Christi (τεχνητὴ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ) ist nur deshalb möglich, weil er ein natürliches Bild (εἰκὼν φυσικὴ) seiner Mutter ist<sup>30</sup>. Die Materialität und die Stofflichkeit der Bilder wie auch die Tatsache, dass ihre Ausarbeitung ein Werk des menschlichen künstlerischen Vermögens ist, spielen eine wichtige Rolle in seiner Argumentation. Das Abgebildete als Symbole der Gnade und der Wahrheit annehmend, pflegen die Orthodoxen wenigstens mittels der Farben diese Figuren und Schatten sichtbar zu machen<sup>31</sup>. Das Richten des Nous auf Gott erfordert eindeutig, über die Materialien und ihr Zusammensetzen<sup>32</sup>, damit also auch über die technische Fähigkeit des Malers hinwegzukommen.

Auch bei Johannes Damaskenos, dem großen Meister der Ikonenverehrungslehre der ersten Phase des Bilderstreites, ist das Bild eine Ähnlichkeit, die den Prototyp kennzeichnet, wobei es sich von ihm unterscheidet<sup>33</sup>. Jedes Bild ist eine Offenbarung und ein Zeigen des Verborgenen (τοῦ κρυφίου), wobei das Abbilden der im Leib verborgenen Seele eines der Beispiele ist<sup>34</sup>. Man bildet nicht die unsichtbare Gottheit ab, sondern das gesehene Fleisch Gottes. Wenn die Seele an sich nicht zu malen ist, wie viel unmöglicher ist es, Gott an sich abzubilden<sup>35</sup>?

Der Leib Gottes ist auch Gott, erklärt Damaskenos. Durch die hypostatische Union macht sich der Leib zum Salbenden (τὸ χρίσαν), indem er die Natur eines beseelten Fleisches bewahrt<sup>36</sup>. Das Fleisch ist an sich Materie und Schöpfung. Ich verehere die Materie, fügt aber Damaskenos hinzu, durch die meine Erlösung erfolgte. Ich verehere sie nicht als Gott, sondern als solche, die mit göttlicher Energie und Gnade gefüllt ist (θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος ἐμπλεωῶν)<sup>37</sup>. In dieser Perspektive führt er den ursprünglich platonischen Teilhabe-Begriff ein: „Ich bilde den unsichtbaren Gott ab, der wegen uns durch Teilhabe (ἐν μεθέξει) Fleisch und Blut geworden ist“<sup>38</sup>. Die Teilhabe der Gottheit an der Menschheit Christi wird nicht als ein kausaler Effekt, sondern als eine energetische Durchdringung (περιχώρησις) beim Erhalten der Naturen ihrem Prinzip und ihrer Eigenschaften nach gedeutet.

**28** Antirrheticus III, 3, 1; III, 3, 12, in: PG 99, 420D; 425C.

**29** Antirrheticus III, 4, 1, in: PG 99, 428D.

**30** Antirrheticus III, 2, 1, PG 99, 417A.

**31** Antirrheticus II, 38, in: PG 99, 377D-379A.

**32** Antirrheticus I, 13, in: PG 99, 344D.

**33** De imaginibus oratio I, 9, in: PG 94, 1240C.

**34** De imaginibus oratio III, 17, in: PG 94, 1337B.

**35** De imaginibus oratio III, 6, in: PG 94, 1325B.

**36** Orationes adversus iconoclastas, I, 16, in: PG 94, 1245B.

**37** Orationes adversus iconoclastas, II, 14, in: PG 94, 1300B.

**38** Orationes adversus iconoclastas, III, 6, in: PG 94, 1325B.

Der entscheidende Unterschied zwischen Damaskenos und Studites ist gerade auf der Ebene der Offenbarungsart des Göttlichen durch das Bild festzustellen. Theodoros gebraucht in diesem Punkt die Kategorie der Relation (σχέσις), indem er betont, dass in der Hypostase des menschengewordenen Logos die Natur des Fleisches in einer vereinigenden Relation mit der Gottheit steht, kraft derer sie auch im Bilde wie im Schatten verehrt wird. Der Deutungsapparat des Johannes gründet auf den Energienaustausch und die Perichorese.

Damaskenos bestimmt näher, was die göttliche natürliche Herrlichkeit (φυσική δόξα) bedeutet, die dem einzig Herrlichen, dem Verursacher aller Herrlichkeit, eigentlich zukommt. Sie ist unfassbares Licht, unvergleichbare Süße, unbeschreibliche Schönheit, Urgrund der Gutheit, nicht erforschbare Weisheit, unbegrenzte Kraft<sup>39</sup>. Gerade sie erfüllt die Menschheit Christi und wird von dieser offenbart. Diese Herrlichkeit wird Damaskenos gemäß auch den Ikonenverehrern verliehen: „Man sehe was für eine Stärke und was für eine göttliche Energie (θεία ἐνεργεία) diesen dazukommt, die im Glauben und reinem Gewissen die heiligen Bilder verehren“<sup>40</sup>.

Gerade aus dieser Perspektive ist es Damaskenos wichtig zu betonen, dass die Anfertigung der Bilder, wie auch aller sakralen Gegenstände ein durchaus menschliches Werk ist. Sie sind ἀνθρώπων χερσὶ τεκταινόμενα, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων<sup>41</sup>., Sich auf Psalm 113,12 berufend, betont Damaskenos entschieden, dass sowohl die Götzen der Heiden, als auch die von den Gerechten angebeteten Gestaltungen χειροποίητα sind. Es wird aber nicht verboten, erklärt er, die Werke der menschlichen Hände zu verehren (προσκυβεῖν), sondern die Abbilder der Dämonen<sup>42</sup>. In einem solchen Kontext werden auch die Maler von ihm erwähnt. Unter den *testimonia*/μαρτυρίαι der heiligen Väter in der ersten *Oratio* zitiert er Basilios den Großen, der in seiner Rede über den Märtyrer Barlaam die λαμπροὶ τῶν ἀθλητικῶν κατορθωμάτων ζωγράφοι rühmt, die durch ihre τέχνες und ihre σοφία in Farben das von Basilios durch Worte unvollkommen umgerissene Bild des Heiligen verherrlicht haben sollen<sup>43</sup>. Wieder durch Berufungen auf Basilios bemerkt Damaskenos, dass bei den Malern die Ähnlichkeit durch die Form (μορφή) erreicht wird<sup>44</sup>, und auch, dass die Maler, sogar wenn sie eine Kopie eines Bildes anfertigen, von dem Archetyp abweichen<sup>45</sup>. Das durch τύποι καὶ σχήματα Dargestellte bleibt annähernd und partiell<sup>46</sup>. Der Maler und das von ihm gemalte Bild dürfen keine eigenständigen Wahrheitsansprüche erheben. Das Bild verdient nur deshalb verehrt zu werden, weil die Ehre, die dem Prototyp gebührt, auf dieses übertragen wird (ἡ τῆς εἰκόνοσ τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει)<sup>47</sup>.

Die Kunst, die heilige Bilder herstellt, geht also nicht aus dem Bereich des „Theologischen“, d.h. aus dem von Gott selbst Geäußerten, sondern aus dem Bereich des

<sup>39</sup> Orationes adversus iconoclastas, III, 29, in: PG 94, 1349AB.

<sup>40</sup> Orationes adversus iconoclastas, III, 41, in: PG 94, 1356C.

<sup>41</sup> Orationes adversus iconoclastas, I, 15; II, 14, in: PG 94, 1244CD; 1300A.

<sup>42</sup> Orationes adversus iconoclastas, I, 26-27, in: PG 94, 1257C-1260A.

<sup>43</sup> Orationes adversus iconoclastas, I, in: PG 94, 1261CD. Cf. Ibid., III, in: PG 94, 1360D.

<sup>44</sup> Orationes adversus iconoclastas, I, in: PG 94, 1261D-1264A.

<sup>45</sup> Orationes adversus iconoclastas, I, in: PG 94, 1265B.

<sup>46</sup> Orationes adversus iconoclastas, III, 25, in: PG 94, 1344D-1345A.

<sup>47</sup> Orationes adversus iconoclastas, I, in: PG 94, 1261D.

„Philosophischen“, d.h. aus dem im Umfang des eigentümlich menschlichen bleibenden, heraus. Sie verweilt innerhalb des „durch Menschenhände Gemachten“, dem die Möglichkeit eigen ist zu irren und die Sache zu verfehlen. Die göttliche Kraft und Energie, die den gläubigen Ikonenverehrer zuteilkommt<sup>48</sup>, hat ihre Quelle nicht in der persönlichen und kreativen Energie des Malers.

#### 4. Der Ikonenmaler als Leiter der Gottesoffenbarung

Orthodoxe Theologen der Neuzeit entwickeln eine andere Auffassung über die Eigenart der Ikonenmalerei. Sie bestehen dabei darauf, dass eine kontinuierliche Gültigkeit ihres Verständnisses in der Tradition des östlichen Christentums festzustellen ist. Das Ziel des wahren Ikonenmalers sei es, insistiert z.B. Georgi Todorov beispielhaft, so viel wie möglich, reiner Leiter der göttlichen Offenbarung zu werden, durch den die göttliche Energie höchstmöglich ungehindert durchströmt. Er wird zur Hand des Heiligen Geistes, der der eigentliche Autor des Bildes ist<sup>49</sup>. In dieser Art Theologie der Ikone prägt sich deutlich die als maßgebend durchgesetzte Ansicht, dass der Ikonenmaler Empfänger und Instrument der geistlichen Offenbarung ist, die durch ihre eigene Kraft die Ausfertigung der Ikone zustande bringt. Der Heilige Geist ist der eigentliche Autor: Die göttliche Energie verläuft durch den Maler und bewegt ihn. Der Ikonograph muss ein Theologe im eigentlichen Sinn des Wortes sein. Er muss von dem göttlichen Licht erfüllt werden, das in ihm wirken soll, damit er eine wirkliche Ikone herzustellen vermag.

Diese Deutung der Ikone und des Ikonenmalers findet keine Bestätigung seitens der orthodoxen Autoritäten, die vor dem Bilderstreit und während dieser Periode gelebt haben. Es scheint, dass sich ein Schritt in Richtung dieser Auffassung bei Photios von Konstantinopel andeutet. Dmitry Afinogenov zeigt<sup>50</sup>, dass er sich in einem Brief<sup>51</sup> mit einer ikonoklastischen Provokation befasst, die auf die Verschiedenheit der Christus-Gestalten in den lokalen christlichen Kulturen gründet, und nach der Wahrhaftigkeit dieser Bilder fragt. Die Antwort des Photios lautet, dass die Ungleichheit der Abbildungen der Natur und der Wahrheit der Ikone nicht schadet. Das Abgebildete wird auch durch sein Situieren, durch die Inschriften und die übrigen Symbole dargestellt, die uns zum Besinnen und Verehren des Abgebildeten emporsteigen lassen. Auf diese Weise tritt, kommentiert Afinogenov, nicht mehr die hypostatische Ähnlichkeit in den Vordergrund, sondern die begleitende Attributivität. Wie Afinogenov zeigt, geht Photios jedoch noch einen Schritt weiter. In der *Amphilochia* 111<sup>52</sup> nämlich überlegt er den Unterschied zwischen den heidnischen Idolen und den christlichen sakralen Gegenständen, inkl. den Ikonen. Die Ersteren sind nichts mehr als das Material (ὕλη) selbst, das der unbeaufsichtigten und prinzipienlosen Arbeit der menschlichen Hände über-

<sup>48</sup> *Orationes adversus iconoclastas*, III, 41, in: PG 94, 1356C.

<sup>49</sup> Г. Тодоров, „Иконата: пътят на Откровението и пътят на въображението“, в: *Архив за средновековна философия и култура*, 13 (2007), 42-49.

<sup>50</sup> Д. Афиногенов, Учението на патриарх Фотий за свещените изображения, в: *Архив за средновековна философия и култура* 14 (2008), 9-14.

<sup>51</sup> *Epistula* 65, 2-6, in: *Photii Epistulae et Amphilochia*, vol. I., eds. B. Laourdas, L. Westerink, Leipzig, 1983, 65-73.

<sup>52</sup> *Ibid.*, vol. II, 1984, 3-15.



lassen ist, während die Letzteren das Material zwar in sich haben, aber Etwas ganz anderes, bewundernswertes sind, das sich daraus ergibt. Sie sind kein Werk der Menschenhände, die mit dem Stoff spielen und ohne Gottes Wirkung etwas Beliebiges zustande bringen. Die sakralen Gegenstände werden mittels Materie durch menschliche Hand gestaltet (μορφάζεται), diese Hand wird jedoch von oben, von dem Göttlichen, bewegt und inspiriert. Es ist zu bemerken, dass aus dieser Sicht die Hand des Malers nicht mehr als der Urheber des Bildes betrachtet wird, sondern als ein Vermittler, der von oben motiviert wird. Es wird zwar nichts über eine besondere Berufung des Ikonenmalers oder über eine Sonderstellung, die er unter seinen Gewerbegenossen einnimmt gesagt, ein Auftakt zu diesem Standpunkt wird damit jedoch schon gemacht.

Eine Ergänzung der Überzeugung, dass die Ikonen selbst gotterfüllt sind, woraus sich die entsprechenden Anforderungen für den Ikonenmaler erheben, muss auf die Entwicklungen im Rahmen des palamitischen Hesychasmus bezogen werden. Sie ist ein Element der Fragestellung nach der an Gott teilhabend machenden Kraft und dem entsprechenden Sinn der Liturgie, der Sakramente, der Kirchengestaltung usw. Paradigmatisch dafür ist die Deutung der Verklärung des Herrn und das Empfangen des Gotteslichtes seitens der Apostel in einer Analogie mit der heiligen Kommunion, die Palamas in seinen *Triaden* erstellt<sup>53</sup>. In seinem Glaubensbekenntnis (Ὁμολογία πίστεως), das im Zuge der heftigsten theologischen Kontroverse (1343–1344) verfasst wurde, erörtert Palamas auch diese Problematik. Er betont, dass wir in einer relativen Verehrung (προσκυνοῦμεν σχετικῶς) das heilige Bild des Abgebildeten für uns Mensch gewordenen Sohnes Gottes anbeten, indem unsere Verehrung auf den Prototyp bezogen ist. Dasselbe wird hinsichtlich des Kreuzes, der Kirchengebäude, der Kirchengestaltung und der von Gott überreichten Worte verdeutlicht, weil in ihnen Gott wohnt (διὰ τὸν αὐτοῖς ἐνοικούντα Θεόν). Betont wird auch die Verehrung der Ikonen der Heiligen und ihrer Gräber, da, wie Palamas beteuert, die heiligende Gnade ihre geheiligten Gebeine nicht verlässt, so wie die Gottheit sich im Laufe des dreitägigen Todes nicht von dem Leib des Herrn abgehoben hat<sup>54</sup>.

Die Verehrung des Gotteshauses, der Kirchengestaltung, der Ikonen und – mit demselben Motiv – der heiligen Reliquien wird durch die Anwesenheit, das Wohnen Gottes in ihnen, d.h. durch die Präsenz der essentiellen göttlichen Energien, verteidigt. Der Lehre des palamitischen Hesychasmus nach verweilt Gott mit seinen natürlichen und nicht geschaffenen Energien, d.h. mit seiner eigenen Existenz, also mit dem Leben seiner eigenen Essenz, in den Heiligen und dem Geheiligten selbst im Laufe ihres irdischen Lebens. „Das sichtbare Gesicht Gottes ist nichts anderes, als die göttliche Gnade und Wirkung (ἐνεργεία), die den Würdigen erscheinen lässt“<sup>55</sup>. Gott zeigt sein sichtbares Gesicht in der Schöpfung und mit besonderer Kraft in den Sakramenten, im Gotteshaus, in der Kirchengestaltung, in den Reliquien, in den Ikonen. Dieselbe Energie wird den Würdigen zuteil. Darin leben sie das Leben Gottes selbst.

<sup>53</sup> Gregorius Palamas, *Triades* I, 3, 38, in: Γρηγορίου Παλαμά Συγγράμματα, τομ. 1, επιμ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη, 1988, 449,14–21.

<sup>54</sup> Gregorius Palamas, *Confessio fidei orthodoxa*, in: MPG 151, 766CD.

<sup>55</sup> Homilia 11, 12, in: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Ἔργα, τομ. 9, Ὁμιλίαις (Α'–Κ'), επιμ. Π. Χρήστου, Θεσσαλονίκη, 2004, 298.



Daraus sollte folgen, dass die Hand, die das heilige Bild schafft, durch dieselbe Energie bewegt sein muss, die das Bild ausstrahlt, damit es als wahrhaft heilig erkannt werden kann. Auch in der früheren Periode waren Ikonen bekannt, denen ein übernatürlicher Ursprung zugesagt war: Sie wurden einem göttlichen Tun zugeschrieben und als wundertätig betrachtet. In der späteren Zeit wurden die Charakteristika dieser Ausnahmefälle als Regel umformuliert. In diesem Sinn schreibt Vladimir Lossky, dass eine Ikone oder ein Kreuz keine einfache Abbildungen sind, die die uns geschenkte Vorstellungskraft während des Gebets ermuntern sollen: Sie sind materielle Kraftzentren, in denen sich die göttliche Energie birgt, die in Eintracht mit der menschlichen Kunst kommt<sup>56</sup>. Aus dieser Perspektive kann es nicht mehr um eine menschliche Kunst im allgemeinen Sinne gehen, sondern um eine Kunst, in der die Göttlichkeit selbst wirkt, wie Todorov in seinem bereits zitierten Text formuliert.

Der Gegensatz zwischen den beiden Begriffen von Ikonenmalerei ist nicht zu beseitigen. In Frage werden vor allem die historische Alternativlosigkeit und die Kontinuität der jeweiligen darauf gründenden Lehre gestellt. Historisch feststellbar ist vielmehr eine Transformation des Ikonenherstellungsprozesses samt seiner Deutungen und der Forderungen für den Ikonenmaler, die darüber hinaus nicht abgeschlossen ist. Verallgemeinert gesagt, darf man in der Zeit nach Photios um den Einbruch eines allmählichen Übergangsprozesses sprechen. Der Sachverhalt wird von dem Bereich des „Philosophischen“ auf den Bereich des „Theologischen“ verschoben. In der Begrifflichkeit der byzantinischen Denktradition wird hier das „Philosophische“ als das Gebiet der menschlichen Kreativvermögen gemeint, die durchaus menschlich bleiben, selbst wenn sie sich auf von Gott inspirierte Wahrheiten stützen. Das „Theologische“ in seiner ursprünglichen christlichen Bedeutung wird demgegenüber als die Selbstäußerung Gottes durch die seelischen und leiblichen Vermögen von Menschen, die die göttliche Gnade innehaben, aufgefasst. In diesem Sinn ist der Theologe nicht jener, der über theologische Themen nachdenkt, sondern derjenige, dem der Geist Gottes inhärent ist und der als Sprecher Gottes gilt.

## 5. Schlussbetrachtung

Die Aufgabe vor diesem Text war, die besprochene Begriffskonkurrenz und die laufenden Transformationsprozesse festzustellen. Es bleiben jedoch beachtliche Fragen offen. Sind die ermittelten Prozesse Effekt des Widerstandes gegen eine Entfremdung von der Gottheit, die der sich historisch bildenden Hypertranszendierung der Gottheit folgt, bzw. sich durch diese äußert? Oder sind sie ganz im Gegenteil ein Ergebnis der Gegenwehr gegen die Banalisierung des Bezugs auf das Göttliche? Sind sie eine Reaktion auf das Eindringen des Weltlichen in die Kunst bzw. auf das Einbrechen der weltlichen Kunst in den Bereich des Sakralen? Geht es nicht um die Suche nach Kriterien, die die Unterschiede zwischen den heiligen Bildern und den Werken der weltlichen bildenden Künste zu bestimmen vermögen? Ohne sich dem Antworten solcher Fragen zu widmen, will diese Schlussbetrachtung die weiterlebenden Schwankungen zwischen den konkurrierenden Auffassungen über die Ikonenmalerei andeuten, die letztendlich eine

<sup>56</sup> V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz, 1961, 240.

Widerspiegelung der ambivalenten Position zu der anthropologischen Stellung des wissenschaftlichen Wissens und der Künste sind.

Eine schwerwiegende Problematisierung der bindenden Kraft der Auffassung, dass in der Ikone die Göttlichkeit selbst agiert und die Ikone letztendlich Werk des Geistes Gottes ist, sind die Hermeneia-Sammlungen, die nutzlos sein sollten, falls die These allgemein gültig wäre. Sie entstehen allerdings in der post-byzantinischen Periode. Das Wort „ἐρμηνεία“ bedeutet Deutung, Erklärung, Erläuterung. In der Ikonenmalerei wird es für die Schriften verwendet, die als Handweiser bei der Ausarbeitung der heiligen Bilder dienen. In der heutigen Forschung sind Angaben über solche Sammlungen bekannt, die seit der Mitte des 16. Jahrhunderts entstanden sind. Der Athosmönch Dionysios von Phourna kombiniert, systematisiert und erweitert in seiner 1730-1733 verfassten Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης einzelne tradierte Unterweisungen<sup>57</sup>. Bekannt wird das Werk erst Anfang des 19. Jahrhunderts. Die erste Übersetzung, die bulgarische, entsteht im Jahre 1810. Bis Mitte des 19. Jahrhunderts werden einige weitere Schriften dieser Art von anderen Autoren veröffentlicht. Neben der Technologie der Ikonenmalerei und theologischen Andeutungen, werden Hinweise zu der Komposition von konkreten Bildern und Sujets, den Größenverhältnissen, der Skizzierung, der Zeichnung usw. erörtert<sup>58</sup>. Diese Anweisungen bleiben, falls es nicht um eine förmliche Kopie geht, bis heute gültig.

Ein noch markanteres Beispiel für die erwähnten Schwankungen ist der Ritus der Ikoneneinweihung. In den Unterlagen des Siebten ökumenischen Konzils wird bezeugt, dass die alte Kirche keine Riten und Gebete für Einweihung einer Ikone kannte<sup>59</sup>. Falls sie als ein Kunstwerk betrachtet wird, das als Vermittler der Verehrung Gottes und der Heiligen durch die erwiesene σχετική προσκύνησις dient, dann reicht es, dass sie nach den allgemeinen Regeln mit den entsprechenden Bildnissen und Inschriften ausgearbeitet ist, um ihre Funktion zu erfüllen. Noch weniger braucht sie eine gesonderte Einweihung, wenn sie ein Werk des göttlichen Geistes selbst ist. Das Gebet existiert immerhin<sup>60</sup>. Es erklärt, dass Gott über die eingeweihte Ikone seinen Segen spricht und die Gnade des Heiligen Geistes sendet<sup>61</sup>. Ähnliche Gebete sind auch für die Einweihung von liturgischen Gewändern und einem „neuem Kreuz“ (jedoch nicht von Kreuz-Grabsteinen) vorgesehen<sup>62</sup>. Ihrem Sinn nach fallen diese Gebete mit dem sonst knapp gefassten Gebet für jeden kirchlich eingeweihten Gegenstand zusammen<sup>63</sup>. Ikonen-Einweihungsgebete traten im 15. Jahrhundert in voneinander unabhängigen russischen und

57 Cf. Διονυσίου του εκ Φουρνά Ερμηνεία της ζωγραφικής τέχνης εκ χειρογράφου του ιη' αιώνος εκδοθείσα κατά το πρωτότυπον αυτής κείμενον υπό Α. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, Санкт-Петербург, 1909; *Manuel d'icônographie chrétienne, grecque et latine, traduit du manuscrit byzantin, le Guide de la peinture*, ed. P. Durand, Paris, 1845 (repr. New York, 1963); Ερμηνεία της ζωγραφικής, *Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos aus dem handschriftlichen neugriechischen Urtext übersetzt*, Trier, 1855 (repr. München, 1960).

58 Cf. I. Bentchev, *Griechische und bulgarische Malerbücher. Technologie*, Recklinghausen, 2004; И. Бенчев, Ерминия, в: *Православная энциклопедия*, т. 18, 629-631: <http://www.pravenc.ru/text/190163.html>.

59 Cf. J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova amplissima collectio*, vol. 13, Firenze, 1767, 268-272: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/01\\_50\\_1692-1769-\\_Mansi\\_JD.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_50_1692-1769-_Mansi_JD.html).

60 Cf. *Тредник*, пето издание, София, 2002, 510-518.

61 Cf. e.g. *Ibid.*, 511.

62 *Ibid.*, 518-522.

63 *Ibid.*, 530-531.

griechischen Schriften, wahrscheinlich mittels Kontakten mit koptischen Priestern, zutage. Bekannt wurden sie durch das 1646 von Petro Mohyla veröffentlichte Euchologion (Требник; Евхологион альбо молитвослов). Diese Gebete stießen auf eine heftige Kritik seitens griechischer Theologen<sup>64</sup>. Man vermutet, dass die Gebete zwecks der Billigung des Bildes, als für die Anwendung im Gebetsumgang tauglich, durch einen Kirchenwürdenträger entstanden sind.

Auf jeden Fall werden durch diese Phänomene die lebendige Ambivalenz des Kunstbegriffes, die im Ikonenmalerei-Begriff ihre klare Äußerung findet, bestätigt. Der Charme der ost-christlichen Kultur besteht gerade in der Bewahrung dieser und derartiger Ambivalenzen<sup>65</sup>.

### Георги Каприев

#### Научно знање и уметност, иконе и иконописци. Византијска гледишта

*Сажетак:* Прилог проблематизује најпре положај τέχνη и ἐπιστήμη у византијском мисаоном свету. Оне су схваћене као компензациони механизам у позиционом начину човековог постојања, али и као критеријум за преференцију људске природе наспрам природе анђела. Затим се говори о амбивалентности у тумачењу особености икона и иконописца. Те амбивалентности остале су у византијској културној историји непревладане.

*Кључне речи:* Византија, знање, уметност, иконе, иконописац

<sup>64</sup> Cf. М. Желтов, Икона в православном богослужении, в: *Православная энциклопедия*, т. 22, 11, в: <http://www.pravenc.ru/text/389040.html>.

<sup>65</sup> Für die sprachliche Korrektur des Textes bin ich Herrn Kristijan Taševski dankbar.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѐрија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 401–415.

---

**Мирослав Симијоновић**

Богословски факултет Св. Саве, Либертивил, САД  
o.miroslav@gmail.com

## Чудотворна икона Богородице Тројеручице. Манастирско предање у контексту историјских и уметничких запажања

*Сажетак:* Икона Пресвете Богородице Тројеручице из манастира Хиландара јесте најпознатија и најпоштованија икона Пресвете Богородице код Срба. Многи манастири и храмови Српске православне цркве су украшени копијама ове изузетно лепе иконе. Међутим, њена историја и порекло још увек нису разјашњени. С тим у вези, желимо у овом раду да продубимо сазнања о Богородичиној икони у нади да ће њено поштовање добити потпунији значај како међу православним хришћанима, тако и у научним круговима.

Наш задатак ће бити прво да изложимо историјске чињенице о икони Пресвете Богородице Тројеручице сагласно предању манастира Хиландара. Након тога ћемо приступити анализи историјских података, цртежа и стила у којем је икона живописана. То ће нам помоћи да боље схватимо у каквом односу стоје манастирско предање и очувани текстови о икони са самом иконом. На крају ћемо доћи до занимљивог закључка са којим ћемо покушати да нађемо компромис између историјских чињеница, анализе иконографских трагова на икони и манастирског предања.

*Кључне речи:* Преподобни Јован Дамаскин, Свети Сава, Патријарх јерусалимски Атанасије II, Богородица Тројеручица, Дексиократуса, Млекопитатељница, Србија, Света Гора, манастир Хиландар, Јерусалим, манастир Светог Саве Освећеног, Скопље, манастир Богородице Тројеручице

### Историја чудотворне иконе Богородице Тројеручице

Чудотворна икона Богородица Тројеручица се празнује 12/25. јула. У Житију светих за овај дан,<sup>1</sup> и у књижици коју је објавио манастир Хиландар за ходочаснике,<sup>2</sup> те на манастирској вебстраници,<sup>3</sup> наводи се да је икона била у власништву угледне хришћанске породице Менсур из античког града Дамаска у Сирији, чији је изданак и преподобни Јован Дамаскин (око 650 – пре 754). Икона је била чувана

---

1 Ј. Поповић, *Житија свѐтих за месец јули*, 297–299.

2 Хиландарско братство, *Повесћ о чудотворној икони Пресвѐте Богородице ”Тројеручице”*, Манастир Хиландар, 2015, 10–21. Ова књижица није критички написана тако да има података који историјски нису оправдани. Такође погледати: Т. С. Илијић (приредио), *Велича гуша моја Госјода. Овоземалски живоић и чудотворне иконе Пресвѐте Богородице*, Београд, 2002, 184–185. К. Onasch-A. Schnieper, *Ikonen. Faszination und Wirklichkeit*, Bassermann Verlag, München, 2007, 162–3, 63.

3 [http://www.hilandar.info/strana.php?strana\\_id=179](http://www.hilandar.info/strana.php?strana_id=179)

у породичном параклису, што је било уобичајено код угледнијих породица касноантичког и средњовековног периода. Због активног ангажовања око одбране икона, ромејски (византијски) цар Лав Исавријанин (717-741) преко својих ухода подмеће писмо, наводно потписано руком Јована Дамаскина против калифа Валида (705-715) који је владао у Дамаску. У спису даље стоји да је калиф Валид наредио да се Јованова десна рука одсече. Након извршења казне, а док се молио пред овом иконом Пресвете Богородице, ухватио га је сан када му се јавила Пресвета Богородица и том приликом исцелила је његову одсечену десну руку. Када му се повратила свест, видео је своју исцељену руку на свом месту. У знак благодарности Богородици на исцељењу, дао је да се уради трећа рука од сребра на доњем левом углу иконе. Са овом иконом Јован одлази у манастир Св. Саве Освећеног у близини Јерусалима. По хиландарском предању, икона остаје у манастиру Св. Саве Освећеног до 1217. године,<sup>4</sup> када су је монаси подарили Св. Сави I Архиепископу српском (1174-1236). Поред ове иконе, Св. Сава је добио игумански штап – Патерицу – који је припадао Св. Сави Освећеном (439-532) а која се налазила у испосници Преображења, недалеко од Кареје, и која је тим поводом прозвана „Патерица“. Такође је добио икону Пресвете Богородице Млекопитатељнице која се налази у хиландарској Посници Св. Саве Освећеног у Кареји. Икону Богородице Тројеручице је Св. Сава подарио манастиру Хиландару.

По манастирском предању, Богородица Тројеручица је 1347. предана цару Душану на дар и чувана је у Скопљу. Крајем 14. века, вероватно пре турског освајања 1392, икона је из Скопља пребачена у манастир Студеницу, а из Студенице почетком 15. века је поново враћена у манастир Хиландар, натоварена на једном магарету. По манастирском предању, већ крајем 15. века, Богородица Тројеручица је чудесним јављањем постала Игуманија манастира Хиландара и тиме монаси указују посебну част Пресветој Богородици Тројеручици која све до данас има посебно место у манастирском храму као Игуманија у свом трону.

### Опис иконе

Икона Богородице Тројеручице припада типу икона Богородице Одигитрије „Дексиократуса“<sup>5</sup> – Деснодржитељка – она која десном руком држи Младенца Христа а левом указује на Њега. Код типа иконе Одигитрије, Богородица указује десном руком на Господа а левом га придржава у своме наручју. Младенац Христос благосиља својом десном руком а у левој држи свитак који представља новозаветну благу вест коју је Господ објавио свету. Боје одежде су уобичајене за овај тип иконе. Богородица носи тамноцрвени, пурпурни омофорион – плашт, покривало, на начин како су га носиле жене Израилке у античко доба. Господ Исус Христос је живописан са хитоном и иматионом – горњом и доњом хаљином –

<sup>4</sup> Хиландарско братство, *Повесѝ*, 16. Није познато да је Св. Сава био у Јерусалиму пре избора за Архиепископа српског. Тим поводом сматрамо да је вероватније да се то догодило у току прве посете Јерусалиму 1229, када је Св. Сава на повратку из Јерусалима био у Посници у Кареји и у манастиру Хиландару.

<sup>5</sup> А. С. Преображенский, ”Чудотворная Гребневская икона Богоматери Одигитрии и ее списки в Московском Кремле,” Московский Кремль XVI столетия. Древние святыни и исторические памятники. Москва, 2014. Кн. 2. 160–213; К. Onasch – А. Schnieper, 162.

у светлим бојама са зрацима који наглашавају светлосне акценте и указују да се Христос још као дете објављује овом свету у својој божанској сили и светлости.

Богородичина икона је живописана са обе стране. На полеђини је икона Св. Николе са архијерејским достојанством. Он благосиља десном руком а левом држи украшено Свето Еванђеље које је проповедао за живота верном народу. Икона је димензија 111 x 91. Својом величином и осликавањем са обе стране указује на то да јој је намена била да буде литијска икона. Литије су од касног античког доба, посебно од 4. века, биле веома вољене и поштоване међу православним хришћанима. Посебно у Константинопољу је неговано ово предање литија и временом се пренело у свим православним областима. Духовни карактер средњовековних литија се данас још увек негује у светогорским манастирима са изношењем управо ових литијских икона.<sup>6</sup>

Богородица Тројеручица је добила сребрни и златни оков са драгим камењем 1862, сачињен у Русији. По овом украсном окуву, икона је постала препознатљива и савремене копије се живопишу обавезно са овим лепо украсеним орнаментима.

### Аутентичност података из житија и манастирског предања

Сагласно научним анализама која су извршене над иконама на Светој Гори, сматра се да од око 20 хиљада стародревних икона, оне старије иконе су живописане око 11. века.<sup>7</sup> Занимљиво је да у грчком иконописачком предању не налазимо икону Богородице Тројеручице! У изворном грчком житију преподобног Јована Дамаскина од непознатог монаха из 10. века, нема помена о икони Богородице Тројеручице, нити се у служби преподобног Јована Дамаскина помиње одсецање руке или Богородица Тројеручица. У његовом веома богатом богословском поезијском и прозном раду, нигде није поменуто икона Пресвете Богородице Тројеручице. С обзиром на то да је одсецање руке за преподобног Јована био преломни тренутак у животу, чудновато је да се тај догађај нигде другде не помиње у његовим делима.

Акта Седмог васељенског сабора из 787, у којима се наводе чуда од разних икона, не спомињу ово чудо са исцељењем одсечене руке преподобног Јована, мада се његово име на сабору спомиње уз велико духовно поштовање. Грчка богослужбена традиција не познаје празновање иконе Богородице Тројеручице. Каснији грчки текстови само преносе оно што је написано у српским документима.<sup>8</sup> Текст службе Икони Пресвете Богородице Тројеручице је написан на Светој Гори у српкословенској редакцији. По садржају текста, видимо да није писан пре 15. века и помиње се искључиво манастир Хиландар и област средњовековне Србије одакле је икона, по промислу Божијем, чудновато поново дошла у манастир Хиландар. М. Хаџидакис и Г. Бабић сматрају да је култ Св. Богородице Тро-

6 Б. Миљковић у свом раду: "Повест о чудотворним иконама манастира Хиландара", наводи занимљиве манастирске обичаје током литија и чудновато понашање монаха који су носили литијске иконе.

7 Т. Илијић, *Ошацибина врлине. О селима Пресвете Богородице и небеским грађанима*, Београд, 2010, 112.

8 К. Δ. Καλοκύρις, Η Θεοτόκος εις την εικονογραφίαν Ανατολής και Δύσεως, Θεσσαλονίκη, Πατριαρχικόν ίδρυμα Πατερικών Μελετών, 1972, σελ. 39. Α. Σταμάτη, Η μοναδική εικόνα της Παναγίας με τα τρία χέρια. [www.dogma.gr](http://www.dogma.gr). Ανακτήθηκε στις 27-03-2017.



јеручице почео да се негује тек од 14. века.<sup>9</sup> Б. Миљковић је скептичан по питању аутентичности иконе Богородице Тројеручице као многи савремени историчари уметности, тако да се они углавном слажу са његовим закључком:

Очигледно је да је позно забележено предање с многобројним легендарним наносима у потпуности неупотребљиво за било каква историјска истраживања, осим као сведочанство о завршној фази развоја култа те иконе.<sup>10</sup>

По овом питању је А. А. Турилов опрезан и сматра да икона Богородице Тројеручице заслужује посебну пажњу истраживања, те да је истраживање веома сложено јер усмена традиција о икони нема општи утврђени, писмени садржај.<sup>11</sup>

Сва ова запажања нас за тренутак обесхрабрују да се упуштамо на пут изналажења компромисног решења између манастирског предања и стручних научних анализа. Улазећи дубље у историјске и сликарске тајне, схватићемо на крају, да манастирско предање ипак може да се прихвати као важан ослонац научних запажања уз неизбежну коректуру писменог садржаја, да би се ипак дошло до објективног истраживања, како наводи А. А. Турилов.

### Цар Лав Јерменин и калиф Валид

Као прво, анализираћемо неке историјске податке који су наведени, а који се не слажу са историјским чињеницама. Калиф Валид је умро 715, а цар Лав Исавријанин долази насилно на престо Ромејског (Византијског) царства 717. Први едикт који је објавио против икона датира из 726, а тада се преподобни Јован Дамаскин већ дуже време подвизавао у манастиру Св. Саве Освећеног. Његово изузетно дело *Айологѣјска слова ѱроѣиив оѣагача свейих икона* је писано после 741,<sup>12</sup> када је преподобни Јован био већ у поодмаклим годинама. Из овога видимо да живописац из 10. века није био најбоље упознат са историјским подацима.

Писмо цара Лава Исавријанина упућено калифи Валиду је историјски неосновано. Можда је упућено неком другом калифи чије име није било познато аутору житија. Ипак, шта је био повод да калиф Валид, или вероватније веома антихришћански расположени калиф Абд – ал Малик (685-705), нареди одсецање шаке десне руке преподобног Јована Дамаскина? Ову енигму можемо индиректно открити из Јовановог дела *De Haeresibus*.<sup>13</sup> У овом спису по први пут у историји наилазимо како су хришћани схватили нови религиозни покрет – *Јерес Исмаилићанску*.<sup>14</sup>

9 М. Хаџидакис и Г. Бабић, "Иконе балканског полуострва и грчких острва," у зборнику: К. Вајцман и др. *Иконе*, Народна књига Београд, 1983, 141.

10 Б. Миљковић, 225. Аутор у истом раду наводи мишљење Г. Бабић која пише да је икона Богородице Тројеручице постојала, али да је садашња икона Богородице Тројеручице копија старе иконе: Г. Бабић, *Класицизам доба Палеолога у српској уметности*, ИСН I, Београд 1981, 482.

11 А. А. Турилов, *Рассказы*, 727.

12 В. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos III*, herausgegeben von Byzantinischen Institut der Abtei Sveyern, III: Contra imaginum calumniatores orationes tres, Patristische Texte und Studien, Bd. 17, Walter de Gruyter-Berlin / New York, 1975.

13 В. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos IV. Liber de haeresibus. Opera polemica*, „Disputatio christiani et saraceni," Patristische Texte und Studien, Bd. 22, Walter de Gruyter-Berlin / New York, 1981, 419-438.

14 В. Rhodes, "John Damascene in Context: An Examination of "The Heresy of the Ishmaelites" with special consideration given to the Religious, Political, and Social Context during the Seventh and Eighth Century Arab

Мада је ово дело писано, или довршено, не пре 743, када је Јован био у поодмаклим годинама, вероватно је он раније имао у Дамаску вербалне сукобе са локалним муслиманима који су проузроковали освету калифа Абд – ал Малика, који није био толерантан према хришћанима. Историјски тај период, око 700. године, одговара и времену одласка Јована и његовог полубрата Козме у манастир. Претпостављамо да је постојао неки сукоб са локалном муслиманском заједницом,<sup>15</sup> и тај сукоб је управо био повод одласка Јована и Козме из Дамаска. Вероватно је постојало усмено предање о Јовановом сукобу почетком 8. века са муслиманском заједницом у Дамаску и о писму цара Лава Јерменина неком калифи против преподобног Јована Дамаскина из времена између 726. и 741, које је опет дало повода недовољно обавештеном Јовановом животописцу да повеже ова два догађаја.

Будући да су хришћани живели у тешким условима под муслиманском влашћу у Јерусалиму, могуће је да је рука преподобном Јовану одсечена тек у поодмаклим годинама након објављивања дела *De Haeresibus*, односно о јереси Исмаилићанској, с обзиром на то да се по шеријатском праву увреда вере строго кажњавала.

У сваком случају, преподобни Јован Дамаскин је неговао посебну љубав и поштовање према Пресветој Богородици, што сведоче и његове предивне химне Богородици из Октоиха, те многобројна дела.<sup>16</sup> Култ Богородице повезане са преподобним Јованом Дамаскином је настао у Јерусалиму у току 9/10. века, што је навело његовог животописца из 10. века да састави житије и у њему наведе чудо исцељења руке. Битно је да наведемо да животописци средњег века нису стварали култ, већ су само бележили усмено предање које је већ било присутно у живој Цркви. Неспорно је да је икона Богородице Одигитрије, која је била у власништву преподобног Јована Дамаскина, постојала. Такође је неспорно да је икона Богородице била у манастиру Св. Саве Освећеног након смрти овог многолетног старца. Енигматично питање је који је то тип иконе Богородице био и како можемо повезати данашњу икону Богородице Тројеручице са преподобним Јованом Дамаскином.

## Икона Богородице Тројеручице од Св. Саве

Св. Сава је донео из Јерусалима икону Пресвете Богородице мањих димензија која је била богато украшена златом, а за коју се сматра да је припадала преподобном Јовану Дамаскину.<sup>17</sup> Касније манастирско предање које је записано почетком 19. века, а по којем се сведочи да је ту икону, односно садашњу Богородицу Тројеручицу, живописао Св. апостол Лука, није могуће оправдати. Стил живописања

*Conquests*,” Lynchburg, Virginia, 2009. (Српски превод С. Продић), Преподобни Јован Дамаскин, “*О јересима*”, Шибеник, 2012.

<sup>15</sup> A. J. Deus, *The Umayyad Dynasty's Conversion to Islam. Putting Muslim Tradition into the Historical Context from the Low Point Until ca. 692 AD*, (www.academia.edu) 2013. 1-37.

<sup>16</sup> Т. С. Илијић (приредио), *Велича гуша моја Госѡога*, 7-12.

<sup>17</sup> ”И образ Пречистѡа Богородицы, златом обложен, что исц(ие)ли руку отрѡяную святому Иоанну Дамаскину. И еже обрз Пречѡя Богородицы неве/л.94/лик, златом обложен, и от того образа великое благоухание исходит – что царица Феодора в подушце дрѡжаше в таине, при цари Феофил(ие) иконоборц(ие),” Турилов, *Рассказы*, 523; Миљковић, 225.

иконе и техника са којом је икона рађена нема додирне тачке са античким периодом сликања из 1. века који је археологији познат.<sup>18</sup>

Св. Сава је за време боравка у Светој Земљи 1229. и 1234-1235. успоставио веома добре братске односе са патријархом Атанасијем II (+1244) и игуманом лавре Св. Саве Освећеног, јеромонахом Николом.<sup>19</sup> Доментијан и Теодосије описују узајамну радост и духовну приврженост Св. Саве и његових домаћина у Јерусалиму. Доментијан бележи да је патријарх Атанасије II 1234. године одржао беседу у храму Васкрсења Христовог у част Св. Саве пред многобројним верницима из Јерусалима који су дошли да поздраве Св. Саву и његове пратиоце.<sup>20</sup> Повод за тако велику част од стране патријарха јерусалимског није била само обична формалност. Св. Сава је у веома тешком периоду много учинио да се важније светиње Јерусалима обнове. Теодосије пише: „Свети даде у Лаври многе почести за лепоту Божје цркве, а игуману и свој братији потребне ствари, више него осталим манастирима“.<sup>21</sup>

Теодосије такође пише колико је Св. Сава далековидо и трезвоумно размишљао:

Многе свете мошти по манастирима и у Јерусалиму и од патријарха затраживши и купивши, и свете службене одежде и часне сасуде, и по целој Палестини ако би налазио што свето и часно свети архиепископ куповаше, хотећи донети у своје отачаство.<sup>22</sup>

Богатим даровима Св. Сава не само да је помогао обнављање многих разорених и опустелих манастира и манастирских поседа у Палестини, већ је он задовољио и велику благонаклоност патријарха јерусалимског Атанасија II, и посебно братства манастира Св. Саве Освећеног. Видевши његову љубав према светињама и несебично даривање помоћи, Св. Сава је заиста био у прилици да добије ове велике светиње Јерусалимске патријаршије. Благонаклоност патријарха јерусалимског да се оснује српски манастир са црквом Св. Јована Богослова на Сиону,<sup>23</sup> даривање игуманског штапа – Патерице Св. Саве Освећеног, те добијање иконе Богородице Млекопитатељице и Тројеручице, само указују на ниво поштовања које су патријарх јерусалимски Атанасије II и братство манастира Св. Саве Освећеног имали према Св. Сави. Доментијан и Теодосије не наводе поклоне које је Св. Сава добио у Јерусалиму, већ само наводе дарове које је Св. Сава приложио. За нас је посебно важан горе наведени податак животописца Теодосија: „по целој Палестини ако би налазио што свето и часно свети архиепископ куповаше, хотећи донети у своје отачаство“. Св. Сава није био само ходочасник у Јерусалиму. Он је и овде показао своје невероватне визионарске и дипломатске способности, јер

<sup>18</sup> Тек 1804. године се појављује текст (НБС. Рс 74. л. 236-244) у којем стоји да је икона једна од 4 које је живописао Св. Апостол Лука а да је трећа рука Мајке Божије каја ју је ставила када је видела икону као знак одобравања. А. А. Турилов, *Рассказы*, 726.

<sup>19</sup> Видети изузетан рад М. Марковић, *Прво њушовање Св. Саве у Палестину*, Зограф 31, 47-92. Посебно у контексту односа Св. Саве са патријархом Атанасијем II и игуманом манастира Св. Саве Освећеног, јеромонахом Николом, 72ff.

<sup>20</sup> Доментијан, *Житије Светиога Саве*, ред. Љ. Јухас – Георгијевска, Т. Јовановић, Београд, 2001, 300.

<sup>21</sup> Теодосије, *Живот Светиога Саве*, Бања Лука, 2016, 212

<sup>22</sup> *Истѡ*, 213.

<sup>23</sup> Доментијан, 300.

је желео прикупљањем великих светиња да утврди православну свест у нашем народу тако што је повезао Србију са Светом Земљом – коренима хришћанске духовности и културе. Овакву узвишену свест у 13. веку нису имали многи народи, а привилегију да тако нешто ипак остваре имали су Срби благодарећи Св. Сави. Животописци не наводе детаље одвојених разговора са патријархом Атанасијем II и игуманом Николом, али ти разговори су вероватно били веома значајни за тадашње прилике и опстанак православних у Палестини. С обзиром на то да Св. Сава поново долази у Јерусалим 1234, вероватно су у плану били значајни узајамни пројекти које је покренуо Св. Сава у Јерусалиму на обострану корист.

Животописци Св. Саве наводе куповину светиња у Јерусалиму и околини; ипак, у питању није била једноставно трговина светињама, већ вековно предање Православне Цркве да онај који дарује неке честице моштију или значајније светиње, такође добија дарове од примаоца дарова. У овом случају је Св. Сава даривао злато и сребро светињама Јерусалимске патријаршије. Као израз узајамног духовног поштовања, патријарх Атанасије II и игуман Никола су овим изузетним поклонима желели да се одуже истом мером за велику материјалну помоћ којом је Св. Сава обновио многе манастире и храмове у Палестини. Не смемо заборавити да је то било време великих и дуготрајних сукоба између муслимана и крсташа у којима су понајвише страдали локални православни хришћани, који нису уживали благонаклоност ни једних ни других. Патријарх Атанасије II је мученички страдао 10 година касније, 24. августа 1244. од турских освајача Корасмијана.

Из свега изложеног, сматрамо да је предање манастира Хиландара оправдано али да изискује коректуре. Св. Сава је сигурно донео манастиру Хиландару значајну светињу 1229. Један од разлога да Св. Сава долази по повратку из Јерусалима на Св. Гору, указује нам на закључак да је у духу православног очинског благочешћа донео монасима посебне дарове.<sup>24</sup> Тајна је само у томе: која је то била икона? Ако је Посница Св. Саве Освећеног у Кареји добила Богородицу Млекопитатељицу, и та икона није никада померана са свог првобитног места, а Патерица Св. Саве дарована испосници Преображења, онда је логично да је и манастир Хиландар, као царска лавра такође добио неку посебну светињу, по предању – Богородицу Тројеручицу.

А. А. Турилов наводи да је манастир Хиландар добио икону преподобног Јована Дамаскина коју је по предању касније у свом власништву имала ромејска царица Теодора II (око 805-867), велика поборница иконопоштоватеља.<sup>25</sup> У том случају икона Богородице Тројеручице није могла да буде добијена у Јерусалиму, већ у Смирни у палати Нимфеион од ромејске царске породице Јована III Ватаца (1193-1254) и царице Ирине Ласкарине (око 1200-1241) са којима се Св. Сава сусрео при повратку из Јерусалима.<sup>26</sup> То је био једини моменат када је Св. Сава могао да добије икону из царске ризнице. Ипак, и ова теза је историјски неодржива. Ако је царица Теодора II добила ову икону преподобног Јована Дамаскина, обзиром на његов богословски ауторитет, она је морала у Константинопољу током

<sup>24</sup> Марковић, 83-85.

<sup>25</sup> Турилов, *Расказы*, 523; Миљковић, 225.

<sup>26</sup> Марковић, 81-82.

9. века да добије своје култно место. То није био случај, што нам потврђује једна икона из манастира Св. Екатерине на Синају из 11. века, на којој су у горњем делу живописани сви поштовани типови икона Пресвете Богородице у Константинопољу. Међу њима није била живописана Богородица Тројеручица, што нам говори да се икона Богородице Тројеручице не може везивати за ромејску престоницу, већ само за Јерусалим.<sup>27</sup>

У питању је била икона Богородице Тројеручице – Дексиократуса, мањих димензија, која је по манастирском предању припадала преподобном Јовану Дамаскину. Ми не знамо како је она изгледала, али се зна да је постојала и била је део манастирске ризнице.

По манастирском предању, икона Богородице Тројеручице је била поклоњена цару Душану на дар 1347, када је он боравио на Светој Гори.<sup>28</sup> Цар Душан је добио на дар ову Богородицу Тројеручицу мањих димензија, коју је Св. Сава донео из Јерусалима, а не хиландарску Богородицу Тројеручицу која нам је данас позната. Из тог разлога се икона Богородице Тројеручице мањих димензија не помиње у московском тексту 1558/1559. године, јер није више била у власништву манастира Хиландара.<sup>29</sup>

Занимљиво је да Скопље негује традицију Богородице Тројеручице већ крајем 13. века. Свети краљ Милутин издаје 1300. повељу манастиру Св. Георгија Горга у Скопљу у којој се помиње црква Богородице Тројеручице Скопске.<sup>30</sup> Пошто Бугари и Грци немају развијен култ иконе Богородице Тројеручице, претпостављамо да је припајањем Скопља Србији 1282. српско свештенство увело култ Хиландарске иконе Богородице Тројеручице. Ово нам говори да је предање о икони Тројеручици у српском народу најмање око 100 година старије од чуда које је записао анонимни московски писац 1558/1559. Засигурно је да је Свети Сава након повратка из Јерусалима са Богородичином иконом преподобног Јована Дамаскина оживео култ Богородице Тројеручице, који су касније Срби преко Бугарске и Русије проширили међу православним народима источне Европе.

### **Богородица Млекопитатељица и Дексиократуса – кључ разумевања хиландарске Богородице Тројеручице**

Пред којом иконом Пресвете Богородице се молио преподобни Јован Дамаскин? У *Житију* се наводи дословно:

[...] уђе у молитвену одају своју и павши на земљу пред светом иконом Пречисте Богоматере са Богомладенцем у наручју, он одсечену руку своју приљуби на њено место...<sup>31</sup>

Из овог важног одељка сазнајемо да је икона пред којом се молио преподобни Јован била Богородица „са Богомладенцем у наручју“. Има више различитих типова икона Богородице који су сачувани из касноантичког периода на који-

<sup>27</sup> Миљковић, *Чудојворна икона*, 135.

<sup>28</sup> Хиландарско братство, *Повести о чудојворној икони*, 18.

<sup>29</sup> Миљковић у свом одличном раду наводи да је она нестала између 14. и 16. века. Миљковић, 222.

<sup>30</sup> *Споменица за средновековнајта и йоновнајта истйорија на Македонија I*, Скопје 1975, 214-218, 220. Такође погледати: Миљковић, 222.

<sup>31</sup> Поповић, *Житија Светих за гецембар*, Београд, 1998. 112.

ма Богородица у својем наручју држи Младенца Христа. Хиландарска Богородица Тројеручица, иако није оригинална икона коју је Св. Сава добио у Јерусалиму, указује нам на скривене трагове оригиналне иконе Богородице преподобног Јована Дамаскина по којем узору је она живописана. У касноантичком периоду налазимо четири типа иконе Богородице са Младенцем Христом: 1. Одигитрија, 2. Млекопитатељица, 3. Никопоиа – Победитељица 4. Кириотиса – Господарица – Богородица на трону и 5. Оранта – Плагитера тон уранон – Шира од небеса.

Код иконе Богородице Одигитрије, Мајка Божија указује десном руком на Младенца Христа који благосиља. Богородица Никопоиа и Кириотиса – седи на трону и у својим скутима држи Младенца Христа. Богородица Оранта, или Шира од небеса, раширених руку се моли а у централном делу Богородице Младенац Христос благосиља народ. Једино Богородица Млекопитатељица својим држањем Младенца Христа указује на сличност са иконом Богородице Тројеручице. Култ ове иконе потиче из Јерусалима, односно манастира Св. Саве Освећеног у пустињи. По предању Јерусалимске патријаршије, Богородица је надојила Младенца Христа на месту данашњег манастира Преподобног Герасима Јорданског, чији је култ непрекидно негован у манастиру Св. Саве Освећеног. Из тог је разлога икона Богородица Млекопитатељица била веома поштована у манастиру Св. Саве Освећеног. Богородица Млекопитатељица је у правом смислу речи Дексиократуса – она која десном руком држи Христа. Богородица Тројеручица такође држи Младенца Христа десном руком – Дексиократуса а левом руком указује на Господа.

Трећа рука од сребра није изворно била Богородичина рука, већ исцељена рука преподобног Јована Дамаскина. Још и данас се задржао обичај међу православнима на Истоку, посебно у грчком народу, да људи дарују златне, сребрне или металне предмете који се зову – Тама, у облику дела тела који је излечен испред чудотворне иконе.<sup>32</sup> Богородица је, сагласно житију, преподобном Јовану Дамаскину исцелила десну руку и он је њу, у сребрном облику, приложио код иконе Богородице Дексиократусе – Деснодржитељке.

Такође и десна рука преподобног Јована од сребра је постављена како скромно, благодарно и ненаметљиво подржава скуте свог вољеног Господа Исуса Христа поред десне руке Пресвете Богородице – Деснодржитељке. Временом је та исцељена „Јованова“ рука, постала „трећа“ рука Пресвете Богородице.

Шта је разлог оваквог живописања Богородице и да ли нам то може открити тајну изворне иконе Богородице Тројеручице?

Икона Богородице Тројеручице – Дексиократуса је настала из иконе Богородице Млекопитатељице, ако не раније, оно најкасније у периоду писања житија преподобног Јована Дамаскина из 10/11. века. Исцељена десна рука преподобног Јована Дамаскина и Богородица Дексиократуса – Деснодржитељка имају неку логичну везу. За нас је важно да је то била икона коју је Св. Сава донео у Хиландар 1229. Она није била литијска икона, већ икона мањих димензија, која је можда у задржавању у Цариграду, по повратку из Јерусалима, добила лепи златни оков.

32 [http://www.hilandar.info/strana.php?strana\\_id=179](http://www.hilandar.info/strana.php?strana_id=179)



Међутим, делић енигматичног мозаика који нам недостаје у формирању јаснијег лика предања о Богородици Тројеручици налазимо у најлепшој икони Свете Горе – икони Богородице Дексиократусе из Хиландара из 13. века, која је живописана 20-30 година након смрти Св. Саве. Када упоредимо икону Богородице Млекопитатељице из Поснице Св. Саве у Кареји и ову Богородицу Дексиократусе из Хиландара, уочавамо невероватну сличност! Богородица је у оба примера благо наклоњена према Младенцу Христу и нежно га придржава. Господ Исус Христос је такође живописан у сличном положају, са једном битном разликом: Христос код Млекопитатељице има више карактер оваплоћеног Бога који је такође потпуно човек по природи са људским потребама за мајчиним млеком. Код хиландарске Богородице Тројеручице, односно Богородице Дексиократусе из 13. века, Младенац Христос, иако дете, потпуно показује свој божански ауторитет благосиљањем десном руком, док у левој руци држи свитак који симболично представља новозаветну благу вест коју је објавио свету. Ова разлика у положају Господа Исуса Христа је потпуно логична и прихватљива, ако узмемо у обзир да је Богородица Млекопитатељица живописана у периоду касне антике 5/6 век. Овај период је био обележен по сукобима са монофизитима/монотелитима који су негирали људску природу и људску вољу у оваплоћеном Господу Исусу Христу.<sup>33</sup> Света Црква је и кроз иконографију, конкретно преко иконе Богородице Млекопитатељице, сведочила веру у човечанску и божанску природу Господа Исуса Христа. Зато је она била посебно поштована у пределима где су монофизити били веома активни. Она сведочи о духу времена и о иконографској борби Свете Цркве да је оваплоћени Господ Исус Христос имао у потпуности не само божанску, већ и човечанску природу са потпуно људском вољом за природним потребама. У каснијем периоду, посебно након муслиманске инвазије и преузимања хришћанских области на Блиском истоку, мења се потреба Свете Цркве у сведочењу православља. Сада је требало сведочити пред муслиманима да је Богородица родила не само човека, већ и Бога у телу који је и као дете поседовао божански ауторитет. Из иконе Богородице Млекопитатељице, која је у правом смислу речи Дексиократуса – Деснодржитељка, развија се икона Богородице Дексиократусе са Младенцем Христом који је и као дете био потпуно Бог, раван Оцу и Духу Светоме и као такав се живопише на икони.

Анализом свих очуваних икона Богородице Дексиократусе долазимо до занимљивог закључка. Богородица „Дексиократуса“ је настала у Јерусалиму и она је директно везана за житије преподобног Јована Дамаскина. Богородица Дексиократуса се први пут у историји црквене уметности јавља у 6. веку, за коју Х. Белтинг сматра да је једноставно грешка локалног (провинцијског) неуког иконописца, који није знао правило живописања Богородице Одигитрије.<sup>34</sup> Може-

**33** Подробније о монофизитској јесеси погледати: А. В. Карташов, Васељенски сабори, књ. I, Београд, 1995, 350-422. А. Јефтић, Патрологија, Књ. II, – Источни Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.) Београд – Требиње – Лос Анђелес 2016. До сада најбољи извор за проучавање 4. Васељенског сабора погледати капитално дело: А. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche: Band 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451) – Rezeption und Widerspruch (451-518)*, 2. Ausgabe, Herder Freiburg, 1986.

**34** H. Belting, "Byzantine Art among Greeks and Latins in Southern Italy", *Dumbarton Oaks Papers* 28 (1974): 1-29, посебно 23.

мо се сложити са Белтингом када се говори о овој икони на западу из 6. века. По питању икона Дексиократуса са Истока, не можемо да кажемо да је у питању грешка провинцијског сликара. Такође се не можемо потпуно сложити са Туриловим закључком да је повезивање иконе преподобног Јована Дамаскина са Богородицом Тројеручицом настало тек другом половином 17. века.<sup>35</sup> Није спорно да су тада настали текстови који повезују икону и личност преподобног Јована Дамаскина које Турилов наводи. Ипак, индикативне су чињенице које повезују Јерусалим, манастир Св. Саве Освећеног, манастир Св. Екатерине на Синајској гори, манастир Хиландар, манастир Ватопед и Посницу Св. Саве Освећеног у Кареји на Светој Гори са личношћу преподобног Јована Дамаскина и Св. Саве са иконом Богородице Дексиократусе. Највише очуваних икона Богородице Дексиократусе налазимо у манастиру Св. Екатерине на Синају из 13. и 14. века. Овај манастир је природно био у присној вези са Јерусалимском патријаршијом кроз читаву своју историју чак и након арапског освајања.<sup>36</sup>

Манастир Хиландар је други важнији центар овог типа иконе Богородице. Поред Богородице Тројеручице из 14. века и њених каснијих копија, најлепша икона Богородице на Светој Гори налази се управо у манастиру Хиландару и припада типу иконе Дексиократуса која је живописана другом половином 13. века – свега 20-30 година од блаженог уснућа Св. Саве у Трнову. Вероватно је ова очувана икона Богородице, која је красила олтарску преграду у манастирском храму, директна копија оригиналне иконе Богородице Тројеручице Дексиократусе, коју је донео Св. Сава из Јерусалима 1229. Оригинална икона је била мањих димензија са лепим оковом од злата и вероватно је била слична икони Богородице Дексиократусе из манастира Ватопеда коју је подарила овом манастиру Ана Филантропене крајем 14. века.<sup>37</sup> Манастир Ватопед је још за живота Св. Саве имао најприсније контакте са Хиландаром. Узајамно поштовање између ова два манастира се негује од доба Св. Саве па до наших дана, што показује обичај да монаси једни другима бивају домаћини на дан манастирске славе. У Ватопеду се поштују Св. Сава и Св. Симеон Мироточиви као велики ктитори. Непобитно је да је и овај манастир имао сазнања о икони Богородице Дексиократусе те да је Ана Филантропене, свакако у договору са монасима Ватопеда, подарила манастиру икону налик оној коју је поседовао манастир Хиландар.

Постоји једна фреска Богородице Дексиократусе у цркви Св. Николе и Св. Пантелејмона у Софији из средине 13. века.<sup>38</sup> Недалеко од Софије, у престоници Трнову, уснуо је у Господу Св. Сава неких 20-ак година пре осликавања овог храма. Отриликe у исто време када настаје хиландарска икона Богородице Дексиократусе, настаје и фреска Богородица Дексиократуса у Софији. Оба мајстора показују изузетан таленат, што указује да у питању није био пропуст неуког сликара, већ поуздано и одређено црквено предање. Такође је занимљиво да се у

35 А. А. Турилов, 726.

36 К. Manafis, *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, Ekdotike Athenon, Athens, 1990, 95.

37 А. М. Talbot, "Female Patronage in Paleologan era: Icons, Minor Arts and Manuscripts", *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*, Band 60: Heft 1, 259-274, посебно 260-261.

38 А. С. Преображенский, "Чудотворная Гребневская икона Богоматери," 183.

Русији појављује овај тип иконе од 16. века и везује се за икону Богородице Гетсиманијске или Јерусалимске.<sup>39</sup> Овај 16. век је такође значајан јер су тада хиландарски монаси учесталим посетама Русији због убирања милостиње пренели култ поштовања иконе Пресвете Богородице Тројеручице – Дексиократусе. Све нам то указује да је Богородица Дексиократуса заиста везана за Јерусалим, а на Светој Гори, преко манастира Хиландара, за личност Св. Саве.

### Богородица Тројеручица из Скопља

А. А. Турилов и Б. Миљковић у својим одличним студијама<sup>40</sup> до детаља анализирају спис непознатог руског писца из Москве, датиран 1558/1559, који повезује икону Богородице Тројеручице са манастиром Богородице Тројеручице у Скопљу са краја 14. века.<sup>41</sup> У Скопљу је био манастир Богородице Тројеручице који се спомиње у једној повељи краља Милутина из 1300. Он је био на мало узвишенијој локацији који су Турци уништили у 17. веку а на том месту се данас налази Каљаје – градска тврђава. У московском тексту стоји да је иконописац живописао икону у храму када се преко ноћи трећа рука чудесно појавила. Митрополит је након обавештења о овом догађају благословио да се црква закључа, да би сутрадан трећа рука поново била живописана. Овај нам детаљ указује на то да оригинална икона Богородице Тројеручице из Скопља није била икона на дасци, већ фреска која је красила храм, односно манастир Богородице Тројеручице у Скопљу. Како данас, тако и у стара време-

<sup>39</sup> *Исѣо*, 181-182.

<sup>40</sup> А. А. Турилов, *Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в русской записи XVI века*, у: Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики, Знак, Москва, 2012, 718-755; такође погледати текст истог аутора: Чудотворная икона в Византии и Древней Руси, Москва 1996, 510-525. UDK: 271.2-526.62(495.631 Hilandar): 821.161.1-94.09. Б. Миљковић, *Повесї о чудотворним иконама манастира Хиландара*, (Зограф, бр. 31, 2006-2007, 219-228; Извод из ове студије је такође објављен под насловом: *Историјко и легионарно о Тројеручици Хиландарској*, Каленић, 1-2011, 38-40.

<sup>41</sup> "Хиландарска *Повесї* уједно је најстарији писани извор у којем се говори о постојању култа Богородице Тројеручице у српском светогорском манастиру. Икону је обитељи Светог Саве, према тада забележеном предању, из Скопља послала удова неког властелина. Настанак иконе повезује се са градским митрополитом, који је уметнику наложио да наслика Богородицу Одигитрију, што је овај и учинио. Када је, међутим, сутрадан по завршеном послу, сликар дошао да види икону, на њој је била досликана трећа рука, испод оне којом је мајка држала младенца. Пошто је сматрао да је реч о нечијој шали, досликану руку обрисао је помоћу сунђера и воде, али када се исто поновило и наредних дана, он је о томе обавестио наручиоца. Митрополит је заповедио да се врата храма у којем се икона налазила запечате, а када је следећег дана са свештенством и иконописцем поново нашао Богородицу са досликаном трећом руком, иако је печат на вратима био цео, он је одлучио да икона остане таква. Икону је узела властелинка и однела је у свој двор, а на месту на којем је била икона подигнут је манастир назван Тројеручица; по казивањима приповедача, манастир је постојао и у њихово време. После неколико година у град су дошли хиландарски монаси ради прикупљања милостиње, а поменута властелинка одлучила је да икону поклони српском манастиру на Атону. Пошто је спремила магаре са самаром на који је положила икону, властелинка је хтела да угости монахе пре него што их отпусти. За то време, дејством неке невидљиве божанске силе, магаре са иконом мистериозно је нестало, да би се, преваливши велику раздаљину у једном дану, обрело испред Хиландара. Игуман с братијом радосно је примио образ Богородичин, за који се није знало одакле потиче, и унео га је у цркву одредивши му почасно место. Изненадни нестанак драгоцене иконе веома је растужио њихову сабраћу у Скопљу; тек када су се, после десетак дана, вратили у свој манастир, свима је постало јасно да су сведоци великог чуда." Миљковић, 221-222.

на, иконе се никада нису живописале у храмовима, јер су они намењени искључиво богослужењима. За живописање икона су се одувек користиле засебне просторије радионице – атељеи, које и данас можемо да видимо у монашким заједницама које живопишу иконе. Директно у храмовима су се живописале само фреске. Из тога изводимо закључак да је у питању била фреска Богородице Дексиократусе која се живописала као део иконостаса директно на источном зиду који је делио наос од олтара. Пример ове иконографије налазимо у Белој цркви Каранској и њеној Богородици Тројеручици која је живописана као фреска у другој половини 14. века.<sup>42</sup>

У тексту такође стоји да је митрополит скопски поклонити ту чудотворну икону једној богатој удовици. Није уобичајено у Православној цркви да једну чудотворну, литијску икону, митрополит отуђује од цркве и поклања је удовици у приватно власништво. За такво отуђивање црквене имовине би било потребно одобрење епископског сабора. Пошто се није радило о икони, већ о фресци, једну новоживописану икону Богородице Тројеручице је митрополит могао поклонити властелинској удовици из Скопља. Након чуда у Скопљу, биће да је богата удовица властелинка наручила литијску икону Богородице Тројеручице<sup>43</sup> у договору са митрополитом и управом манастира Хиландара по узору на Дамаскинову икону Богородице Тројеручице коју је Св. Сава донео из Јерусалима. То би могао да буде логичан одговор на питање: зашто хиландарска икона Богородице Тројеручице нема насликану трећу руку, сходно узору на предање из Скопља, већ по узору на икону Богородице Тројеручице из Јерусалима. Такође треба нагласити да је по московском спису иконописаца живописао Богородицу Одигитрију, што значи да Богородица указује на Младенца Христа десном руком. Код иконе Богородице Тројеручице – Дексиократусе, Богородица указује левом руком. Из тог разлога скопска икона/фреска Богородице Тројеручице није могла да буде узор Богородици Тројеручици из Хиландара.

Више не постоји оригинална икона Богородице Тројеручице коју је Св. Сава донео из Јерусалима у Хиландар 1229, а која је 1347. предана цару Душану на дар, потом из Скопља пренесена у Студеницу, одакле јој се губи историјски траг. Манастир Богородице Тројеручице у Скопљу је разрушен а остаје нам предивна чудотворна икона Богородице Тројеручице – Игуманија хиландарска, живописана у Скопљу по узору на стару икону Богородице Тројеручице. Управо ова икона у себи носи тајну два аутентична, али временом међусобно прожета манастирска предања. Копије ових икона још више компликују истраживање, јер се временом изворно предање повезало са каснијим копијама, које опет сведоче о стилском печату сасвим другог времена.

Све ове изложене информације нам показују да је живо предање манастира Хиландара у коренима исправно, али да је услед турбулентног периода турског ропства дошло до мешања историје преосталих икона, копија старих икона и различитог манастирског предања.

<sup>42</sup> Сличан начин живописања фресака у склопу иконостаса налазимо у прелепим фрескама Господа Исуса Христа и Богородице на трону у саборној цркви Протат у Кареји на Св. Гори живописане почетком 14. века, или Господ Исус Христос у манастиру Жичи такође са почетка 14. века.

<sup>43</sup> Из тог разлога предпостављамо да је икона Св. Николе на полеђини, вероватно породична слава њеног упокојеног мужа.

Б. Миљковић у свом раду помиње запис из 16. века,<sup>44</sup> који јасно указује да је литијска икона Богородице Тројеручице најпоштованија икона манастира Хиландара. То би могла да буде компромисна реконструкција манастирског предања о Богородици Тројеручици.

Свакако да није могуће да се ова теорија материјално потврди, али из свега што нам је остало и што је могло да се анализира и потврди са историјским и уметничким чињеницама, какав закључак можемо да изведемо из свега написаног?

### Закључак

Богородица Одигитрија из Дамаска, која се помиње у житију преподобног Јована Дамаскина, није идентична са иконом Богородице Тројеручице из Хиландара.<sup>45</sup> Хиландарска икона Богородице Тројеручице – Дексиократуса – Деснодржитељка, настала је у области Јерусалимске патријаршије из типа иконе Богородице Млекопитатељице, а њу је наручио преподобни Јован Дамаскин као монах манастира Св. Саве Освећеног и њој је подарио сребрну десну руку из захвалности Богородици, што је иначе био обичај код православних хришћана на Истоку који зову овај дар – Тама. Ова сребрна рука је касније причвршћена на икону Богородице Дексиократусе и временом је именована као Богородица Тројеручица. Управо ову икону је Св. Сава добио од игумана Николе са братством манастира Св. Саве Освећеног за дар манастиру Хиландару. Та икона је била мањих димензија и била је богато украшена златом. Хиландарски монаси су подарили ову икону цару Душану када је он боравио на Светој Гори 1347. Из Скопља је пренесена у манастир Студеницу и, нажалост, овој икони се губи траг у Србији, тако да се она не помиње у московском рукопису из 1558/1559. За нас је важно да је ова икона историјски постојала и да је она важна историјска спона култа Богородице Тројеручице између Јерусалима, Свете Горе и Србије.

Садашња литијска икона Богородице Тројеручице је настала у Скопљу пре 1392. Стил иконописања потпуно одговара том периоду и слаже се са историјским чињеницама о постојању манастира Богородице Тројеручице у Скопљу из тог периода. Св. краљ Милутин је даривао манастир Св. Богородице Тројеручице у Скопљу 1300. и то нам указује да је манастир и култ Богородице Тројеручице постојао и пре догађаја са иконом Богородице Тројеручице из Скопља, а који се помиње у Московском рукопису из 1558/1559. Богородица Тројеручица из Хиландара није живописана по узору на поменуто чудо о живописаној трећој руци Богородице у Скопљу, већ по узору на изгубљену икону Богородице Тројеручице која није имала трећу живописану руку већ сребрну трећу руку.

<sup>44</sup> *Сказание о Святой Афонской горе игумена Русского Пантелеймонова монастыря Иоакима и иных святогорских старцев*, Памятники древней письменности 30 (1882) 15. Преузето од Б. Миљковић, 221. А. А. Турилов наводи текст у Хиландарском кодексу: *Беседа Св. Јована Златоустіої на кнѣиу Посѣања* (Хиландар, Бр. 402, л. 438 об.) преписан 1447. године, у којем стоји: “манастир Пресвете Тројеручице”, Турилов, *Рассказы*, 725.

<sup>45</sup> А. А. Турилов сматра да икона Богородице Тројеручице није повезана са иконом пред којом се молио Св. Јован Дамаскин, *Истѣо*, 725



Св. Сава је поштовање ове иконе Богородице Тројеручице проширио са Истока на православни Запад – Свету Гору и Балканско полуострво. Преко манастира Хиландара је култ ове иконе проширен у царској Русији, са једним пријатним указивањем, да је икона Богородице Дексиократусе живописана по узору на Богородицу „Гетсиманску“ или „Јерусалимску“ и тиме нас поново враћа на извор типа иконе са којим нас повезује Богородица Тројеручица.

На крају свега, а одстрањујући све академске предрасуде или побожна очекивања/разочарања везана за наше манастирске светиње, важно је да се нагласи сведочење хиландарских монаха анонимном писцу из Москве да икона Богородице Тројеручице и у то време 1558/1559. „многа знамения и чудеса твори(т)“.<sup>46</sup>

**Miroslav Simijonović**

### **Die wundertätige Ikone der Dreihändigen Muttergottes**

*Zusammenfassung:* Die Muttergottes Odigitria aus Damaskus, welche im Lebenslauf des ehrwürdigen Johannes von Damaskus erwähnt wird, ist nicht identisch mit der Ikone der dreihändigen Muttergottes aus dem Kloster Hilandar. Diese dreihändige Muttergottes auch Deksiokratusa – rechtshändig Tragende – genannt, entstand in der Umgebung des Patriarchats von Jerusalem und wurde nach dem Vorbild der Ikone «Muttergottes Glykofilusa - Mlekopitatenjica» erstellt. Johannes von Damaskus, hat diese Ikone in Auftrag gegeben. Als Dank an die Muttergottes für eine wundersame Heilung seiner abgeschnittenen Hand hat Johannes von Damaskus – wie im Osten üblich (sogenannte Tama) – eine silberne Hand gespendet. Diese silberne Hand wurde später an der Ikone der heiligen Muttergottes Deksikratusa befestigt. Diese Ikone wurde dann mit der Zeit zu „Die Muttergottes Trojerucica – die Dreihändige“ umbenannt. Es war genau diese Ikone, welche der Heilige Sava von Serbien von Abt Nikolas und der Bruderschaft des Klosters des Heiligen Sava von Jerusalem als Geschenk für das Kloster Hilandar erhielt. Die ältere Ikone der Muttergottes Trojerucica (von Johannes von Damaskus) hatte kleinere Dimensionen und war reichlich mit Gold verziert. Die Bruderschaft des Klosters Hilandar schenkte diese ältere Ikone Kaiser Dušan von Serbien, als sich dieser 1347 auf dem Heiligen Berg Athos aufhielt. Leider ging diese Ikone in Serbien verloren, so dass sie im Moskauer Manuskript vom Jahr 1558/9 nicht erwähnt wird. Für uns ist es von Bedeutung, dass diese Ikone historisch existiert hat und dass sie eine wichtige historische Verbindung des Kults der dreihändigen Muttergottes zwischen Jerusalem, dem Heiligen Berg Athos und Serbien darstellt.

Die uns heute bekannte Ikone der dreihändigen Muttergottes wurde vor 1392 in Skopje erstellt. Der Stil der Ikonenmalerei entspricht vollständig dieser Zeit. Sie bestätigt ferner die Tatsache, dass in Skopje ein Kloster, welches der dreihändigen Muttergottes gewidmet war, existiert hat. Die dreihändige Muttergottesikone aus dem Kloster Hilandar, wurde nicht nach dem Vorbild einer dreihändigen Muttergottesfresco aus einem Kloster in Skopje erstellt, sondern nach dem Vorbild der verlorenen Ikone der dreihändigen Muttergottes, welche Kaiser Dušan im Jahre 1347 vom Kloster Hilandar geschenkt bekommen hat. Die dreihändige Muttergottes aus dem Kloster Hilandar hat keine gemalte dritte Hand, sondern eine silberne dritte Hand. Die deutet darauf hin, dass es im mittelalterlichen Serbien noch ältere Legenden der Muttergottes gab.

Abschliessend ist es wichtig zu erwähnen, dass das Dokument aus Moskau aufführt, dass die Ikone der dreihändigen Muttergottes aus dem Kloster Hilandar bereits in den Jahren 1558/1559: „grosse Wunder vollbracht hat“.

<sup>46</sup> *Исѣно*, 749 (л. 86r).



**Constantinos Athanasopoulos**

Open University, UK  
cathanasop@googlemail.com

## **Religion and State in More's *Utopia*: Challenging Republicanism<sup>1</sup> and the Byzantine *synallelia*, *symfonia* and *harmonia***

*Abstract:* After examining republican vs. non-republican interpretations of Moore's work, I focus on an interpretation inspired by Augustine. I close with some improvements on this Augustinian model of Church-State relations provided by Byzantine Emperors and Patriarchs. I propose that the Byzantine improvements provide a more stable and less problematic model.

*Keywords:* Moore, Augustine, Justinian, Photius, Leo III, *synallelia*, *symfonia*, *harmonia*

In what follows, I shall discuss the issue of the most appropriate interpretation of the treatment of religion and religious life in More's *Utopia*. I shall focus on the republican interpretation provided by Stevens as well as some non-republican interpretations of More's work. My preferred interpretation however, shall provide an analysis based on Augustine's *De Civitate Dei*, trying to establish an ideological origin of More's solution to the problem of religious toleration and the relation of religion to the State. I will close my work with a brief discussion of the parallel developments in Byzantine Empire and how some key philosophers and theologians there improved on the Augustinian ideas. I shall not pay particular attention to the philological aspects of the arguments in Moore's work nor the stylistic analysis of the relevant passages in the *Utopia*; my investigation concerns mainly the actual arguments involved and all my stylistic and philological interest into the work will be directed towards elucidating the relevant issues in the discussed arguments.

### **1. Stevens' Interpretation of *Utopia*: More's State Religion**

Stevens' main argument is that what More's *Utopia* teaches all republican and liberal theorists is that, even in the case where you have absolute religious toleration and the Church is completely divided from the State in all its functions, you nevertheless must have a religious component in the ideology and theory of the State, if you are to have

---

<sup>1</sup> The paper discusses Republicanism, as the philosophical sense of this term is supported by mainly American theorists. In this perspective, people have unalienable rights and freedoms that cannot be voted away by a majority of voters (as it happens in the case of a Democracy, where everything -including laws and fundamental rights- is decided by the majority); it is a protection of liberties based on a rule of law rooted in constitutional laws that are regarded more or less as inviolable (see Pettit 1997; Pettit 2012; Rahe 1992; Viroli 2002; Skinner 2008).

the stability and order that is necessary for conducting efficiently State business and maintaining order and longevity. This component consists mainly in the piety that the citizens of the republican and liberal utopia must have towards the magistrate and the other state functions and representatives of government.<sup>2</sup> This piety is so important for republican State longevity, that the State must restrain religious belief and control all aspects of religious belief and practice via a specially selected and state controlled body of officials, whose main duty is the safeguard of State (approved and supported) religion. Let us look at Stevens' argument in more detail.

Stevens finds that More's Utopia is 'emphatically' republican in character: the Utopia is a state with laws and the 'rule of law' in this state prevails; the laws are administered by a hierarchy of officials, who have 'great discretion' and they are elected.<sup>3</sup> In this way, More's Utopia is presented as a step towards the restoration of the ancient republican institutions in the West (after the long absence of republicanism during the Middle Ages).

However, Stevens finds that More's vision of the restoration of republicanism is of a modern character. There is a radical difference between the visions of ancient and of modern republics (such as the one portrayed by More's *Utopia*) and this is that modern republics are 'liberal' republics, in the sense that they aim to preserve and protect what modern political theory considers as pre-political liberties from governmental or state interference.<sup>4</sup> This governmental or state power is limited by a constitution and is based on a conception of citizenship in which all citizens are equal, in a much truer sense than in the ancient republics. The true *res publica* (which is what More's *Utopia* is aiming for, according to Stevens) is based on an egalitarianism that abolishes permanent and inheritable rank and allows all citizens to participate equally in the running of the State business. In such all inclusive citizenship and participation, it differs greatly from the ancient republics, where citizenship and participation are not distributed equally and are not all inclusive.<sup>5</sup>

There is however, one more radical difference between the two forms of republican government, which makes More's Utopia more of a modern rather than an ancient form, according to Stevens: the modern republics try to establish a compromise between the religion of Christianity and republican state ideology.<sup>6</sup> The ancient forms of republican theory were not in need of such a compromise, since Christianity had not yet emerged and ancient forms of religion were political, in the sense that each *polis* had a religion, and the magistrate as well as the rule of law protected this religion (even with the penalty of death, as is evident in the example of Socrates), 'resolving the tension' in this way between magistrates and priests. What is different with the coming of Christianity is the trans-political and orthodox character of the Christian religion; the republican theory now had to deal with a universal form of religion that placed a 'trans-political' orthodoxy over and above the boundaries of political power.<sup>7</sup> According to Stevens,

2 Stevens 1969, pp. 387-8.

3 Stevens 1969, p. 388.

4 Stevens 1969, pp. 388-9.

5 Stevens 1969, pp.390-391.

6 Even though, as he acknowledges, More is not such an exemplary modern republican theorist as Machiavelli is; for more on this issue see Stevens 1969, p. 392.

7 Stevens 1969, p. 394.

More with his *Utopia* proposed his solution to the emerging problem of recovering full-blooded republicanism in a predominantly Christian world. When seen in this light, the very issue of More's Christian beliefs (for Stevens) becomes irrelevant<sup>8</sup> and More's efforts can fit in quite well with the rest of Renaissance and modern republican thought. Thus, in the long tradition of Renaissance republican theorists, More becomes a key figure: like Dante and Machiavelli, he tried to limit papal state authority; however, unlike Dante and Machiavelli, More tried to find a genuine solution, in which the Church dogma and authority not only is limited, but becomes irrelevant and unimportant for state business.<sup>9</sup> This is quite evident in the role of priesthood in More's *Utopia*: the priests are preserved, but now they serve the function of teaching morally about citizenship and public virtue, supporting a minimal doctrine of natural theology, while at the same time totally subordinating religion to the country and the common religious life. The co-existence of absolute toleration, different privately held religious viewpoints and a priesthood that is totally subordinated to the state, formulate the conditions for the emergence of a new public theology, where theological disputes become unimportant and doctrinal and liturgical differences irrelevant. Christianity in this way is allowed to exist, because it is 'only "near" to the reasonable religion prevalent in *Utopia*.'<sup>10</sup> This new public theology remains content to acknowledge general ignorance about divine things and thus that, as far as religion is concerned, 'everything goes': natural theology here cannot prove nor support a specific dogma; it is only a means for providing further support to absolute toleration and the lack of conclusive rational arguments in supporting one against the religion of another.<sup>11</sup>

This emphasis on the peripheral role of Christianity for the description of the best state of commonwealth (which is More's *Utopia*) is supported, according to Stevens, by four particular issues related to More's discussion of *Utopia*: firstly, when Raphael (the main character of *Utopia* and the first hand source for the Utopian commonwealth) embarks on a fourth voyage to *Utopia* (which could be his last one, deciding to remain there rather than to return), he decides to take with him books of classical learning, but no Christian books. This issue is rather problematic: More had a habit of mentioning literary achievements contemporary to him and he could rather easily mention here his friend Erasmus' recent accomplishment in translating the New Testament (in 1516), by adding this book to Raphael's list.<sup>12</sup> Since More made no mention of his friend's accomplishment, this means (for Stevens) that More wanted to avoid paying undue notice to the role of religion in the development of Raphael's intellectual constitution. Secondly, *Utopia*'s best state of commonwealth was established by Utopus in about 245 BC, a fictional date, when it would have been impossible for *Utopia* to incorporate Christian elements into the first constitution of the Commonwealth.<sup>13</sup> Thirdly, no mention of the coming of Christianity, nor of the influence of Christianity on the constitution of Uto-

<sup>8</sup> Stevens 1969, p. 395.

<sup>9</sup> Stevens 1969, pp. 396-398.

<sup>10</sup> Stevens 1969, p. 400.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Stevens 1969, pp.402-3.

<sup>13</sup> Stevens 1969, p.403.

pia is ever made in a specific way, emphasising in this way the peripheral role of the introduction of Christianity to Utopian society.<sup>14</sup> Fourthly, in the foundation of the 'best state of commonwealth', Utopus ruled that each Utopian could follow the religion of his choice and that he could try to persuade others and bring them to his religion by reasons, but such a persuasion should not use violence or abuse, with the penalty of exile or enslavement. This fourth element (for Stevens) is the most indicative of the way that More envisaged the relation between religion and state ideology should develop. Beyond the obvious political reason for sanctioning absolute religious toleration (so that conflicts due to religious differences become extinct and peace be secured) Utopus, according to Stevens' interpretation, was absolute about the sanctioning of religious toleration, for a religious reason as well: he believed in religious truth and he hoped that in this way truth about God will eventually shine.<sup>15</sup>

Stevens, in discussing the positive side of the common religion of the Utopians, colours in more detail the 'truth' of this religion: God is good, but unknowable, there is a system of rewards after death and the souls of the dead safeguard the benefits of public and moral shame. And though the Utopians despise divinations, they believe in and pray for miracles even in matters of state importance.<sup>16</sup> The priesthood, which serves the primary function of protecting the public religion and inspiring awe at places of worship, is elected by the citizens and supervises worship, religious rites and the moral uprightness in the citizen's lives, as well as the education of children. The priesthood is supported by magistrates, who can punish with exile persistent moral offenders deemed worthy of excommunication. The priests do not receive confession and their role in the Utopian society is far from mystical. They perform, according to Stevens, the role of 'public school teachers who inculcate salutary opinions and form character' through 'the authority of God and the fear of hell'.<sup>17</sup> The Credo of this religion performs an equally political service: in it the citizens thank God for living in such a happy commonwealth and believe in a religion that they hope to be the truest. In this public religion to be a good man means essentially to be a good citizen in the commonwealth; and in this way the harmonious co-existence of all religions is guaranteed 'because the public religion has about as much substantive religious content as a New York public school prayer composed by a committee which included the Pope, Mao, Nietzsche, a Jehovah's Witness and Mr. Justice Douglas'.<sup>18</sup>

More's public religion then, for Stevens, has a dual character as relates to its truth: the 'true' religion is a matter for private sect theology, and the other character of religion 'which is only incidentally related to religion' is the responsibility of a body of 'public officers who are merely *called* priests' and consists in the formation of the citizen's character and in supporting patriotism and domestic peace.<sup>19</sup>

Of course there is an evident question here as regards the reason for the name of this body of public officers (i.e., 'priests') and Stevens attempts to reply by providing two

<sup>14</sup> Stevens 1969, pp.403-4.

<sup>15</sup> Stevens 1969, p.406.

<sup>16</sup> Stevens 1969, pp.405-6.

<sup>17</sup> Stevens 1969, p.407.

<sup>18</sup> Stevens 1969, p.408.

<sup>19</sup> *Ibid.*

reasons: a positive and a negative one. The positive consists in the acknowledgement by Stevens that Kant's 'bloodless and cold' rationality of the universal rule of law is not sufficient to 'animate the public acts of a race of men with a publicly salutary spirit'.<sup>20</sup> More, according to Stevens, saw that Utopia's republican structural characteristics of absolute freedom and equality meant that the people could even choose their own unfreedom and inequality and thus, a republican self-annihilation, if not prevented by a constitutional control mechanism. Such a mechanism, for Stevens, can only be provided through philosophy and religion. And because philosophy for More (in true humanistic spirit, according to Stevens) is not a matter for the masses, religion or at least a religious related mechanism could serve such a function.<sup>21</sup> Actually, Stevens here finds a similarity to Machiavelli who recommends that the prince does not need to be religious, but he does need to appear religious to function effectively as a prince, and he cites Raphael's observation that fear of God is 'almost' the only stimulus to virtue.<sup>22</sup> This then for Stevens is the only positive reason for the lack of any complete division of the State from the Church in More's Utopia and the use of the name of 'priests' for the body of these public officials.

There is however, a negative reason as well; the negative reason consists in the State's desire to keep the peace amongst the citizens, who may have different private religions and varying degrees of faith. As such, it has to have a constitutional *modus vivendi*, i.e., a description of what is and what is not tolerable, as well as a body of public officials with exclusive jurisdiction over these matters.<sup>23</sup> In this way, according to Stevens, when there is a 'cult of murderers' who see that it is their divinely sanctioned duty to kill all unbelievers, it is the duty of the republican state officials to intervene and curtail their influence and power right from the start. In abridging the freedom of this group of citizens the country does not renounce its republican character, but only exercises its right to interfere where the future of the commonwealth is at risk.<sup>24</sup> This constitutional *modus vivendi* not only controls the freedoms of potentially dangerous cults, but also exercises control over who can join the body of public officials responsible for the safeguarding of this public religion. Thus, only those who 'think' that there is God and divine providence and that there is life after death can join this body, and this for Stevens is quite compatible with a republican vision of a commonwealth.<sup>25</sup> According to the interpretation Stevens suggests, religion in Utopia (as well as in any republic) is defined and constituted by public decision and this decision is what delineates the public from the private realm.<sup>26</sup>

Stevens finds that the Utopian religious *modus vivendi* provides quite an adequate solution to a characteristically republican political problem: religious rights, their scope and the freedoms they require in a republican state are a test case for the modern doctrine of rights. These rights, even though pre-political and absolute, are constantly under threat by the interference of the state; as such, any limitation on

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Stevens 1969, p.410.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Stevens is citing here the work of Cropsey 1960; see Stevens 1969, p. 410, footnote 32.

<sup>26</sup> Stevens 1969, p.410.

state interference can only be decided by constantly referring the arising problems and rectifying the behaviour of the state officials back to the pre-modern view of the republic 'out of which it arose but from which it is a departure'.<sup>27</sup>

## 2. Engeman's and Logan's Interpretation

Stevens' interpretation is trying to make sense of the *Utopia* as a work in isolation from both its writer's preferred ideology and its intended philosophical and literary result. This interpretation allows Stevens to claim that More's theological convictions play no important role in the political interpretation of the work. It is not however without opposition. Both Engeman's and Logan's study of the work try a different route. Both see the work together with the writer's ideological viewpoint and literary intention. Let us start with Engeman's interpretation.

Engeman notes from the start that the "correct" interpretation of More's *Utopia* is no easy task. He acknowledges the fact that the work has been seen both as a continuation of ideologies about the best state of commonwealth arising from Plato's *Republic*, and as introducing a modern agenda of questions and answers to old problems.<sup>28</sup>

Engeman sees *Utopia* as a philosophical dialogue, the main purpose of which is to portray the pitfalls and wisdom of the main character's political and philosophical ideology. Through Raphael's dialogues and monologues we see more clearly the vision for the best commonwealth upon which More tried to exercise a critique and from which he tried to distance himself. Raphael, the main character of the work, is neither an intelligent nor a credible witness for his Utopian vision; and More's attempt to portray Raphael's ideas is an attempt to show that all similar visions meet with the same ideological problems that face Raphael's viewpoint: 'The Utopia, then, is not a philosophic treatise in which More speaks through the character of [Raphael] Hythloday; it is the best commonwealth conceived by someone like Hythloday'.<sup>29</sup> Engelman notes that in More's eyes Raphael was neither a genuine philosopher nor a god, but looked like a 'ship's captain': he was immoderate in his passions and opinions and lacked consideration for others. Engeman finds that Raphael's lack of consideration for others (which he finds throughout the work) makes him characteristically non-political: a necessary ingredient of life in a community is to care and think about others' opinions; Raphael thus, is dysfunctional both socially and politically.<sup>30</sup>

More's political viewpoint is portrayed in the work as completely different than that of Raphael: the first shows a profound respect for the laws and opinions of his fellow citizens, placed clearly in the political context of his time (More is 'Renowned' and 'Citizen and Sheriff of the Famous City of Great Britain, London'), while Hythloday by his very name portrays a 'purveyor of nonsense' and a citizen of no country, an a-political character of a non-existent and unrealistic country of nowhere.<sup>31</sup> Their difference becomes even greater when one looks at their way of engaging with the ideas present-

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Engeman 1982, pp.131-2.

<sup>29</sup> Engeman 1982, p.134.

<sup>30</sup> Engeman 1982, pp. 134-5, footnote 6.

<sup>31</sup> Engeman 1982, p.135, footnote 7.



ed. Raphael is depicted as lacking any sense of philosophical temper, unable to argue dialectically with the presented ideas, being self-certain and operating on the level of opinion, which in his warped understanding of Plato's *Republic* seems to him wisdom itself.<sup>32</sup> His aim is to transcend the level of ordinary politics, seeking political salvation in the establishment of new and more just political principles that are superior to both the speculative philosophy of Plato and the revealed teachings of Christianity.<sup>33</sup> The citizens of Utopia are without sin and have no unfulfilled desires, nor do they doubt the legitimacy of their system: they are self-righteous and morally numb. This is most evident in their relation to the Zapoletes; their favorite mercenaries are a sub-race and their death a mere 'fiscally conservative policy'.<sup>34</sup>

In this way, the Utopian attitude towards religion (and in particular Christianity) becomes rather absurd: even though dogmatic Christianity is regarded irrational and is ousted from the official and public life (because it destroys the Utopian sense of individual happiness through the emphasis on asceticism and it allows for religious controversy and conflict)<sup>35</sup>, the existence in Utopia of a group of religious ascetics called 'Buthresque' runs counter to this attitude towards Christianity leaving such a discrepancy unexplained. Engeman notes that the Utopians consider the 'Buthresque' holy, but irrational or insane, because they put themselves in the position of slaves carrying out the 'rough, hard and filthy' tasks that more rational Utopians consider necessary, but would never dare to engage in. In addition, Engeman cites the equally absurd Utopian belief that the soul should be considered immortal not because of theological revelation, but on the basis of utilitarian considerations and for the avoidance of base pleasures.<sup>36</sup> This rather self-contradictory view of religion becomes coherent only through an Epicurean political and quasi-religious viewpoint. However, Raphael's poor appropriation of Epicureanism is not without contradictions and philosophical problems. Raphael, being himself a character with no philosophical ambition nor inclination, portrays an Epicureanism quite vulgar and unacceptable to a consistent Epicurean: while citizens of Utopia are allowed to pursue mental pleasures, the discussion of natural pleasure is dedicated only to the praise of bodily health as an absence of pain and as a main source of pleasure.<sup>37</sup> At the same time, there is no serious discussion of freedom (both in the metaphysical and in the moral sense), an issue of great importance for all consistent Epicureans.<sup>38</sup>

Engeman next considers the problematic and self-contradictory role of priests in Utopian society. They are priests, but also rulers and teachers, administrators and magistrates. They are beyond the law that they enforce and they are the most powerful citi-

<sup>32</sup> Engeman 1982, pp.136-7.

<sup>33</sup> Engeman 1982, pp. 137-8.

<sup>34</sup> Engeman 1982, pp.138-9.

<sup>35</sup> Engeman 1982, pp.141-2.

<sup>36</sup> Engeman 1982, p.142.

<sup>37</sup> Ibid. Here one could also criticise Raphael's poor appropriation of Epicureanism on the grounds that the idea of a universal brotherhood of man (characteristic of all mainstream Epicureanism) is deemed unnecessary and impractical by the commonwealth, since it divides human beings into rational and not, and considers the less rational as subhuman (see the above discussion of the Utopians' treatment of the Zapoletes). Engeman, however, does not discuss this issue.

<sup>38</sup> Engeman 1982, p.143.

zens in a commonwealth that strives to eliminate political differences via lack of private property.<sup>39</sup> While their role is one of enforcing a spirit of rationalization and demystification of religious doctrines, and of trying to protect the public life from private religious beliefs, they also serve as intermediaries with the gods, asking them for help in times of need and wearing garments that 'have a symbolic, apparently mysterious message.'<sup>40</sup> This rather philosophically and politically burlesque account of Raphael's vision for the 'best state of commonwealth' serves for Engeman a dual purpose: in writing the *Utopia* More tried not only to defend 'the medieval English polity', but also 'for the increasingly numerous and influential followers of Hythloday, who escaped his strict law enforcement, and whose political passions limited their perception of his irony [...], More showed an understanding of their new utopian ideals sufficient for them to believe in both his prescience and friendship.'<sup>41</sup>

Logan's approach to the *Utopia* is more holistic than either Stevens' or Engeman's. Unlike Stevens, he sees the work within its broad literary, political and ideological context, associating it both to its author's aspirations and intentions as well as the political milieu of its time; however, his interpretation differs from Engeman's, in that it denies the strict Christian Humanistic role that Engeman's allows.<sup>42</sup>

In his study, Logan reviews the major trends in the interpretation of *Utopia*, citing among many others the view of Hexter, who thought that 'More truly believed that the Utopian commonwealth as he had framed it was the Best Society',<sup>43</sup> as well as the view of C. S. Lewis, who places *Utopia* 'not in the history of political thought so much as in that of fiction and satire', considering it more or less a *jeu d'esprit*.<sup>44</sup> He concludes that, even though the work is one of political theory, it is of a very peculiarly complex and multifaceted kind: 'The mode of this work of political theory, then, is not merely fiction but self-mocking fiction.'<sup>45</sup> Logan's own preferred interpretation sees *Utopia* as a work within the Renaissance Humanistic tradition, but not following the Erasmian Christian Humanistic standards. He places the Renaissance Humanistic work of More in opposition to the idealism of Christian Humanists, because it deals with the real problems of social structure and tries to eliminate these problems via legal and institutional reform, while acknowledging that this cannot take place without sacrificing the freedoms of the citizens, and treating non-citizens with injustice.<sup>46</sup> But he also sees More's work as a critique on the *realpolitisch* of the secular Humanism of his time, in that it highlights the problems caused by the Machiavellian independence of politics from morality: politics without morality is as inexpedient as morality without politics.<sup>47</sup> Logan however, not

<sup>39</sup> Engeman 1982, pp. 143-4.

<sup>40</sup> Engeman 1982, p.145.

<sup>41</sup> Engeman 1982, p.148.

<sup>42</sup> Logan, 1983, pp.ix-x.

<sup>43</sup> Hexter 1952, p.57, as cited in Logan 1983, p.5.

<sup>44</sup> Lewis 1954, p.167, as cited in Logan 1983, p.5.

<sup>45</sup> Logan 1983, p.30.

<sup>46</sup> Logan 1983, pp.254-8.

<sup>47</sup> Logan 1983, pp.258-9.

only places More's work in its ideological past and present; he also views it as having elements of modernity, both in the solutions that it provides to social problems of his time, and in the controlled experimental use of imaginative models of social relations.<sup>48</sup> In short, Logan's interpretation considers most of the main available interpretations in More's work and, as such, it will be interesting to see the way that it portrays the relation of religion and the state.

Logan notes in a very interesting footnote<sup>49</sup> that More's view on the relation of revelation to reason was not only received common ground from the Christian philosophers and theologians of Medieval Europe (the Thomistic relation of Philosophy to Theology as well as the Lateran Council resolutions of 1513 being just results of this common ground), but was also accepted by noted Renaissance Humanists such as Ficino and Pico. So, it was not More's intention to present a new way of addressing this point.

The relation of revelation to reason as presented in *Utopia*, according to Logan, can only be fully comprehended as part of More's dual aim in presenting his ideas in the form of a fictional model for political life: a model, because he (More) thought that this is a methodological advance on the social analysis of his time; fictional, because in this way its appeal and hence utility is greatly enhanced.<sup>50</sup> The key to understanding this relation, according to Logan, lies in the Epicurean moral philosophy of the Utopians, the exposition of which comes right before the discussion of the Utopian religion in the second book of the work.<sup>51</sup> Having this perspective in mind, political and moral rationalism aims to what is pleasant by nature.<sup>52</sup> However, the Utopians also see that this will lead some (if not all) to utter sensualism and futile hedonism. A best state of commonwealth cannot be maintained for long, if all the citizens act on the basis of their pleasures. Thus, being rationalists, they see that the life of virtue cannot be rationally justified unless one accepts the existence of God and immortality of the soul.<sup>53</sup> So, if they want their fellow citizens to benefit most from the two 'most valuable ancient philosophies of the good', Epicureanism and Stoicism, then they have to adopt the accepted Christian religious doctrines of the existence of God and the immortality of soul as part of their political *modus vivendi*.<sup>54</sup> This political and moral attitude towards religion makes More's theory here a forerunner of the rationalism and utilitarianism of J. S. Mill, who also thought that belief in Christianity was quite compatible with the belief in pleasure as the final good and the qualified hedonistic calculus.<sup>55</sup> So, according to Logan, the apparent contradiction between reason and Utopian religion becomes less contradictory, if we see the prudential underpinning of the Utopian religion.<sup>56</sup> Logan here follows Duhamel, in claiming that a parallel reading of Aquinas helps us understand

<sup>48</sup> Logan 1983, p.359.

<sup>49</sup> Logan 1983, p.141, footnote 10.

<sup>50</sup> Logan 1983, p.142.

<sup>51</sup> Logan 1983, pp.143-8.

<sup>52</sup> Logan 1983, p.149.

<sup>53</sup> Logan 1983, pp.160-1.

<sup>54</sup> Logan 1983, pp.160-2.

<sup>55</sup> Logan 1983, pp.180-1.

<sup>56</sup> Logan 1983, pp.218-9.

More's conviction that 'on theological questions reason can arrive at only probable conclusions.'<sup>57</sup> The acceptance of Christianity by the Utopians thus, can be easily understood, once we realize that More here, according to Logan, is just following Pico in believing that religion is a fulfilment of philosophy in achieving the ultimate end.<sup>58</sup> This, however, More does while directing our attention to the fact that there are difficulties in Raphael's account of the best commonwealth that both secular rationalist humanists and Christian humanists would do well to take into consideration. Thus, the achievement of the goals of the 'best state of commonwealth' –freedom and equality, security and charity- make Utopia an impossible state to exist and function in both its internal and its external policies.<sup>59</sup> To be rational in these policies means that it is not possible to be Christian and to be Christian means that it is impossible to be rational. This political naïveté of both Christian and secular humanists was the real target of the self-mocking Utopia and all the contradictions that exist in the work can only be explained according to Logan in this way.<sup>60</sup>

It is worthwhile at this point in our investigation to see what Engeman's and Logan's interpretations offer us in relation to Stevens' republican interpretation of the Utopian relation of state and religion. First, as can be shown quite clearly from Engeman's work, More's *Utopia* cannot be placed easily within the republican school of thought. More and his main character, Raphael, are so distinct and opposite in mentality, temperament and ideological conviction that it is clear they express opposite sides in the problems presented in *Utopia*. This is not only supported by Logan in his interpretation, but the additional element of the style of political theory expressed in the work, as being a self-mocking fictional model (which is quite adequately represented in Logan's exegesis), makes it even more difficult to see any association to modern republicanism. Logan's elaboration on More's attack on the *realpolitisch* of his ideological opponents makes this quite clear: More attacked Raphael's republicanism, with its emphasis on equality, democratic processes, common public rationality and the (poorly appropriated by Raphael) Epicureanism of Renaissance Humanism. More saw that these elements of Raphael's republicanism (when they are the sole determining factors in guiding internal and external policy) present to us a political theory that cannot be without serious internal contradictions and is thus non-rational, quite contrary to republican belief. Moreover, it allows for the political, emotional and intellectual stagnation and the alienation of the citizens from their own humanity, as presented in the treatment of the ascetics and the sub-human Zapoletes. More, even though not a Renaissance Christian Humanist in the style of Erasmus, was nevertheless a devoted Christian thinker till the end of his life, and he saw Christianity as the exclusive basis of morality and public life.<sup>61</sup> However, we

<sup>57</sup> Duhamel 1955, p.242, in Logan 1983, p.220).

<sup>58</sup> Logan in his interpretation on Pico here follows Kristeller 1964, p.69, as in Logan 1983, p.220, footnote 82).

<sup>59</sup> Logan 1983, p.244.

<sup>60</sup> Logan 1983, pp.249-253.

<sup>61</sup> Both his death and his strong ideological opposition to state interference and control of the Church through out his life testify to this conviction; see here More's last work (*The Dialogue of Comfort*, 1534), which More wrote while awaiting death because he did not recognise King Henry VIII as the head of the

can easily see through Logan's interpretation that More had neither a Thomistic nor a Christian Humanist vision as the ideological basis of the political theory that he saw as best. What then can we say about his ideological foundations? If More is not a republican theorist, nor a Christian Humanist, nor a Thomist, what is he? One possible answer to this question may lie in More's early pre-occupation with Augustine's *De Civitate Dei*.<sup>62</sup>

### 3. More and Augustine's *De Civitate Dei*.

It is necessary to note from the beginning that Augustine's chief political work (the *De Civitate Dei*) is trying to bring together two quite contradictory aims: on the one hand, to convince those with knowledge of the ancient Greek political ideals that living in a community of men is not going to bring them happiness; on the other hand, to convince Christians that, during their earthly existence and in their pursuit of the eternal happiness, which is their salvation in the grace of God, they cannot but live in a community of men. These two rather contradictory aims that could be rephrased as the attempt to unite political idealism (in the belief of a divinely constituted and transcendent *polis*) with political realism (which can be seen as the acceptance of the shortcomings of existent political realities) make the Christians' life in the community of men seem irrational and futile. The Christian is living a political life which he/she knows is doomed to failure, chaos and disaster, if not guided by what is not political: the will of God. Moreover, the thesis that the political wisdom of the past, communal will and the rationality of laws, customs and institutions cannot bring happiness and justice in the *polis* is an anathema and blasphemy to all with trust and hope in politics. It was however, what Augustine tried to prove and show with his work.

In this way, we can see that Augustine and Raphael (the hero of *Utopia*) are quite opposite to each other both on ideological and on methodological grounds: Augustine was a trained and able philosopher arguing that the philosophical pursuit of wisdom and truth can lead to a political bond of rational beings pursuing the true political principles of justice and love;<sup>63</sup> Raphael was no philosopher and in his Utopia philosophy had no role in the political or intellectual development of the commonwealth; also, justice had a material direction in the form of communal property and equality of political rights, with total disregard for love as a politically oriented feeling (in the Christian or even the Aristotelian sense). In Augustine's vision, the lawgivers and the magistrate must study (philosophically and theologically) the nature of man as created by an Omnipotent, Omniscient and Benevolent God and must transform the law and customs of the community of men, so that they obey the divine law, since only in this way the community of men

---

Church, and in which he elaborates on his conviction that all the goods of this world, both mental and physical, are not worth the loss of eternal life and the alienation from God. See also Karl Kautsky 1959, esp. Chapter III: More and Catholicism, pp.104-114, and Anthony Kenny 1993, esp. his discussion of More's *A Dialogue concerning Heresies*, pp.252-259.

<sup>62</sup> Kenny 1993, p. 214.

<sup>63</sup> See *De Civitate Dei*, Book XIX, Chapter 24: "A people is an assemblage of reasonable beings bound together by a common agreement about the objects of their love". See also Book IV: "And so justice removed, what are the kingdoms but great robber bands? And what are robber bands but small kingdoms?"

will achieve peace and its political aims of universal justice and love.<sup>64</sup> In Raphael's vision, the lawgivers and magistrates study current and past political institutions and mores and decide which is best for the community, trying to maintain the originally established equality of political rights and justice in terms of common property.

So, we can see here a different direction in political theory and philosophy of law, as evidenced in Augustine's vision vs. the one portrayed by Raphael: Augustine's is a vertical relation between *lex aeterna* (which is also *lex naturalis*) and *lex civilis*; the other is a horizontal between different versions and modes of *lex civilis*. In Augustine's political thought the political philosopher studies current and past laws, customs, mores and ideals to realise the full extent of the need to reach for what transcends human understanding both in relation to the problems of political freedom, reality and determinism, as well as to the problems of the supremacy of will and emotion in the political establishment of peace and justice.<sup>65</sup> And while the Augustinian theorist is continuously revising and modifying the current political establishment and its organisation, in Raphael's vision the political theorist confines him/herself to conserving what has been gained and maintaining the political system's stability in the passage of time.

From the above examination of Augustine's political theory, as expanded in his chief political work, *De Civitatis Dei*, it is evident that it can be seen as the ideological platform from which More embarked to criticize the secular Renaissance Humanist vision exhibited in Raphael's *Utopia*. More's political philosophy, as both his life and his other political writings show, is geared towards the vertical relation between *lex aeterna* and *lex civilis* of Augustine's vision. His total disregard for the secular King's law and command, when in conflict to the divine, testifies to More's profound belief in this vertical relation.

However, it would be interesting to see, at this point of our investigation, the extent to which Augustine's vertical relation between *lex aeterna* and *lex civilis* differs from other such prevalent vertical relations existing at the time of More, most notably the Thomistic one. This investigation has a particular interest for our topic, since, if we cannot establish that Augustine's political vision differs from the Papalist and Thomistic one found at More's time, then an association between Augustine and More would *ipso facto* mean an association between More's and Thomas Aquinas' political ideas.<sup>66</sup> This according to the preferred interpretation that is put forward here cannot be so, and we need to spell out in more detail why.

Herbert A. Deane commenting on the "most important and enduring" influence of Augustine on medieval political thought notes with emphasis that this influence

<sup>64</sup> *De Civitate Dei*, XIX, 21: "For if the people at one time were right in obeying, and then again at another time were right in not obeying, this phenomenon, or vicissitude of time, must have been derived from what is eternal in order to be just; because it is always just to obey seriously minded people, and to disobey light-minded people. Since this (*lex naturalis*) is the one law from which all temporal laws to rule man proceed in their variety..."; also *ibid.*, XIX, 12 f; XIX, 16 f; XIX, 17; XIX, 14. See also *Epistola* 105, II, 27 (in Migne, ed., *Patrologiae Latina*, vol.44).

<sup>65</sup> See Spencer 1931, esp. pp.469-479.

<sup>66</sup> A direct association between More and Thomas Aquinas was rejected on the grounds expressed by Logan 1983, pp.249-253, and discussed above.



“stems from a misinterpretation of his teaching”.<sup>67</sup> According to Deane Augustine’s political vision has been interpreted by defenders of the Papal supremacy over the State<sup>68</sup> to mean that the Pope (as the head of the Church and the head vicar of Christ) is the true *de jure* sovereign and thus, he is only one who can delegate to kings the exercise of temporal political authority. Deane believes that this theocratic interpretation of Augustine’s *De Civitate Dei* could not be further from the truth: he cites two directions in Augustine’s political thought that go against Aquinas’ political theory (and misappropriation of Augustine’s position). The first has to do with Augustine’s conviction that politics can only be an imperfect theoretical system of values, because it always comes about as a necessary consequence of human sinfulness. The second is related to Augustine’s equally strong conviction that political coercion in the form of state authority and power is inevitably limited in what it can achieve and that it eventually leads to chaos and destruction.<sup>69</sup> The Thomistic view of politics and state authority was strongly influenced by the Aristotelian view of *polis* and its primary goal of promoting the good life in this world and produce good and virtuous men. Augustine did not share this Aristotelian view of polis and saw the reality of polis in far too pessimistic terms to allow a union of the two cities (of God and of people) in the form envisaged by the supporters of absolute Papal authority (including Thomas Aquinas). Deane discusses in detail two issues of great importance for this differentiation between Augustine and Thomism: the first is concerning a famous passage in the *De Civitate Dei* that makes a comparison between kingdoms and great robber bands<sup>70</sup>, and the other is concerning many other passages in the same book<sup>71</sup> that emphasise that the Church, as it exists on earth, is not by any means to be considered as the City of God or the Church in Heaven. Let us see these two issues more carefully.

Augustine’s first position (that kingdoms as they exist in reality are not very far from great robber bands) is that Christians (while alive on this earth) can only pray that they are fortunate enough to have as their rulers men with the fear of God. However, Augustine actually finds that it is in the nature of political states to allow a quite different political reality. Kingdoms are nothing else but social pacts (*pactum societatis*) among robber bands; these social pacts have as their ultimate reality not the removal of the covetousness (*cupiditas*), which initially provided their *raison d’etre*, but the addition of impunity (*impunitas*), with which they consolidate their authority and power over their subjects and their enemies.<sup>72</sup> So, it is clear that Augustine distrusted political authority and he was against any attempt to allow earthly kingdoms as they operate and exist on earth to be associated in any way to the truly just and virtuous Kingdom of the City of God.

<sup>67</sup> Deane 1963, p.232. Dyson 2001 agrees with Deane 1963 and makes more or less the same points in pp.179-191.

<sup>68</sup> Deane cites Egidius Romanus (and his work *De ecclesiastica potestate*); see Deane 1963, p.232 and endnote 25, in p.332.

<sup>69</sup> Deane 1963, p. 233.

<sup>70</sup> *De Civitate Dei*, Book IV, Chapter 4, 4.

<sup>71</sup> *Ibid*, XX, 9. Also see XI, 12; XXI, 15; XX, 7; I, 35.

<sup>72</sup> Deane 1963, pp.126-130. See also Deane 1973, pp.424-5.

In Augustine's second position, we see that even the Pope and the entire Church, as it exists on this earth, should not be allowed to be the judges of who can be a King, and thus lead the grand robber band into ultimate salvation. In his opposition to the Donatist heresy, Augustine makes it clear that no believer in Christ "can be sure that he –or anyone else- is saved and that he will persist in his salvation till his death".<sup>73</sup> Augustine's conviction on this issue is so strong that makes him repeat his claim many times and in many different forms through out the Augustinian corpus. In *De Civitatis Dei*, he mentions the fact that 'in this world, as in a sea, both [wicked and good] swim enclosed without distinction in the net [of the Church], until it is brought ashore, when the wicked must be separated from the good, that in the good, as in His temple, God may be all in all'.<sup>74</sup> So, we also see very clearly that Augustine's second position does not allow for anyone claiming to be a Christian (including a Pope) to judge who is saved and who is not, and who can lead others to salvation or not. The Church on this earth is not the Church of the Saved, Saints and Virtuous, and the Thomists, according to Augustine, are wrong in claiming that a Pope can have state authority and political power or that he can have any jurisdiction in appointing or selecting kings. Allowing for the Pope to have state authority and political power would make him a chief in a band of robbers, and thus, we should call the Church that he leads not a Church of God, but a Church of robbers; on the other hand, the Pope cannot select nor appoint any sovereign nor a King on this earth, because no one alive can claim that he –or anyone else- is saved.

From the above short reference to Augustine's serious misinterpretation by the Papist Thomists, it is clear that Augustine can in no way be associated to Thomas Aquinas in issues related to political affairs and the relation of the State to the Church. Thus, our association of More's political theory to Augustine's vertical relation between *lex aeterna* and *lex civilis* does not harm our previously established disassociation of More from the Christian Humanists and Thomists of his age.

More's political theory has nothing to do with his contemporary state of affairs in the Church: he was neither with the Christian Renaissance Humanists nor with the Papist Thomists. His vision was both an external and an internal critique of the Church of Rome: His irony and self-mocking style attack the hypocrisy and false pretence of the clergy of the time. His Augustinianism led him to see that the Church of his time was far from the dictates of true Augustinianism.<sup>75</sup> But he did not want to break ties with tradition; only to fundamentally revise its internal priorities and aims on a political idealist basis.

#### 4. Byzantine *harmonia* or *symfonia*: an improvement on St Augustine and More?

Two key ideas regarding the Church-State relations exist in the Byzantine world, which has as its centre Constantinople for the most part of the more than a millennium existence

<sup>73</sup> Deane 1963, p.35.

<sup>74</sup> *De Civitatis Dei*, XVIII, 49.

<sup>75</sup> It is important to have in mind that Thomas More lectured on *De Civitatis Dei* and discussed extensively the contents of this work. See more on this in Kenny 1993, p. 214, Kautsky 1959, p.89.

of Byzantine Empire (330-1453). The first comes from Hosius of Corduba (c. 256–359), who was one of the key defenders of Orthodox faith at the First Council of Nicaea and a prominent advocate for Homoousion Trinitarian Theology in the Arian controversy. In a letter he wrote to the son of Constantine the Great (c. 272 – 337), Constantius II (Emperor from 337 to 361), Hosius of Cordoba wrote the following: “Μή τίθει σεαυτὸν εἰς τὰ Ἐκκλησιαστικά, μηδέ σύ περί τούτων ἡμῖν παρακελεύου, ἀλλά μάλλον παρ’ ἡμῶν σύ μάνθανε ταῦτα. Σοί βασιλείαν ὁ Θεός ἐνεχείρισεν, ἡμῖν τὰ τῆς Ἐκκλησίας ἐπίστευσε. Καί ὡσπερ ὁ τὴν σὴν ἀρχὴν ὑποκλέπτων ἀντιλέγει τῷ διαταξαμένῳ Θεῷ, οὕτω φοβήθητι μή καί σύ τὰ τῆς Ἐκκλησίας εἰς ἑαυτὸν ἔλκων, ὑπεύθυνος ἐγκλήματι μεγάλῳ γένῃ. Ἀπόδοτε, γέγραπται, τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ. Οὔτε τοίνυν ἡμῖν ἄρχειν ἐπὶ τῆς γῆς ἔξεστιν, οὔτε σύ τοῦ θυμιᾶν ἐξουσίαν ἔχεις, βασιλεῦ”<sup>76</sup> (my translation: do not put yourself as a ruler in matters of the Church, and do not order us regarding these affairs, but try more to learn from us. God gave you a kingdom, and He entrusted us with the affairs of the Church. And as whoever steals from you your dominion, he goes against the order of God, in the same way, have fear that you will be responsible for a great crime against God, by interfering with the affairs of the Church. Because, as it is written, give the things that belong to Caesar to Caesar and the things that belong to God to God. It is not possible for us to rule over things related to this earthly world, and you, King, do not have authority and power to offer worship to God”. Further, support for this key idea of separation of the two realms comes in the writings of St John the Damascene, who in his defence of the use of the icons in worship, he writes against any attempt by the kings and emperors to interfere with the Church: “Οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῇ Ἐκκλησίᾳ... Βασιλέων ἐστὶν ἡ πολιτικὴ εὐπραξία· ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις ποιμένων καὶ διδασκάλων”<sup>77</sup> (my translation: It is not up to the kings to put laws for the Church... To kings it is suited to run things smoothly in matters of the state. The running of the things related to the Church is suited to the Church shepherds and teachers). In another place in his writings he stresses: “Οὐ δέχομαι βασιλέα τυραννικῶς τὴν ἱερωσύνην ἀρπάζοντα... οὐ πείθομαι βασιλικοῖς κανόσι διατάττεσθαι τὴν Ἐκκλησίαν, ἀλλὰ πατρικαῖς παραδόσεσι ἐγγράφοις τε καὶ ἀγράφοις”<sup>78</sup> (my translation: I do not accept the king trying to usurp things related to the clergy.... And I will not obey orders made by kings that relate to the Church, but I will obey the written and unwritten testimony of my father-given traditions).<sup>79</sup> In a similar way, St Ambrose of Milan excommunicated Theodosius I (the Great, who ruled as an Emperor from 379 to 395) for the massacre of 7,000 people at Thessalonica in 390, after the murder of the Empire officials there by rioters. Ambrose told Theodosius to imitate David in his repentance and he readmitted the emperor to the Church and the

<sup>76</sup> As preserved by St Athanasius the Great, in M. Αθανάσιος, *Ἱστορία Ἀρειανῶν* 44, PG 25, 744-748.

<sup>77</sup> I. Δαμασκηνού, *Περί τῶν ἁγίων εἰκόνων* 12, PG 94, 1296.

<sup>78</sup> Ibid, 16, PG 94, 1301-1304.

<sup>79</sup> Note that Eusebius of Caesarea had expressed views in favour of caesaropapism earlier which were undoubtedly in the mind of St John Damascene here. For Eusebius see D. Geanakoplos, 1965, p. 385 (note however, that most of the Greek scholarship on Eusebius considers him as based on wrongly interpreted sources, see Φειδάς 1997a and 1997b).

Eucharist only after eight months of penance.<sup>80</sup> In an adverse development, St John Chrysostom (c.349-407) was exiled by Empress Eudoxia and Emperor Arcadius (who ruled as an Emperor from 395 to 408) due to his severe criticism against them.

However, this complete separation of powers (divine-ecclesiastical vs. worldly-royal) in later years was transformed into a *synallelia* (*συναλληλία*), *symfonia* (*συμφωνία* or symphony) or *harmonia* (*αρμονία* or harmony).<sup>81</sup> One of the first places where this key idea is mentioned is in the prolific builder and lawmaker Emperor Justinian's (527-565) famous novella (ΣΤ' *Νεαρά*, 535) that established this Byzantine form of *synallelia* (*συναλληλία*). With this system both institutions (political and ecclesiastical) were completely autonomous and respected, and the Canonical law of the Church was superior to state law in terms of interior affairs of the Church: "Μέγιστα ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ δῶρα Θεοῦ παρά τῆς ἄνωθεν δεδομένα φιλανθρωπίας Ἰερωσύνη τε καὶ Βασιλεία, ἡ μὲν τοῖς θείοις ὑπηρετουμένη, ἡ δὲ τῶν ἀνθρωπίνων ἐξάρχουσα τε καὶ ἐπιμελομένη, καὶ ἐκ μιᾶς τε καὶ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἑκατέρα προιοῦσα, καὶ τὸν ἀνθρώπινον κατακοσμοῦσα βίον. Ὡστε οὐδὲν οὕτως ἂν εἶη περισπούδαστον βασιλεῦσιν ὡς ἡ τῶν ἱερέων σεμνότης, εἶγε καὶ ὑπὲρ αὐτῶν ἐκείνων αἰεὶ τὸν Θεὸν ἰκετεύουσιν. Εἰ γάρ ἡ μὲν ἄμεμπτος εἶη πανταχόθεν καὶ τῆς πρὸς Θεὸν μετέχει παρρησίας, ἡ δὲ ὀρθῶς τε καὶ προσηκόντως κατακοσμοῖ τὴν παραδοθεῖσαν αὐτῇ πολιτείαν, ἔσται *συμφωνία τις ἀγαθή*, πᾶν εἴ τι χρηστόν τῷ ἀνθρωπίνῳ χαριζομένη γένηι... Καλῶς δὲ ἂν ἅπαντα πράττειτο καὶ προσηκόντως, εἴπερ ἡ τοῦ πράγματος ἀρχὴ γένοιτο πρέπουσα καὶ φίλη Θεῷ. Τοῦτο δὲ ἔσεσθαι πιστεύομεν, εἴπερ ἡ τῶν ἱερῶν κανόνων παρατήρησις φυλάττειτο, ἦν οἱ τε δικαίως ὑμνοῦμενοι καὶ προσκυνητοὶ καὶ αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ τοῦ θείου λόγου παραδεδώκασιν Ἀπόστολοι καὶ οἱ ἅγιοι Πατέρες ἐφύλαξαν τε καὶ ὑφηγήσαντο..."<sup>82</sup> (my translation: The greatest blessings that God gave as gifts to humans through his mercy are two: the priesthood and the imperial authority. The priesthood ministers to the things divine; the imperial authority rules over, and shows diligence, in things human; but both proceed from the same source, and both adorn the life of humans. So, that the kings cannot be pre-occupied with decency so much as the priests, who also ask for the mercy of God upon the kings. Because if the priests are holy and solemn have a free audience with God and if the king adorns and looks after the state that God has provided there is *a good symphony* that provides all good things to the human race. And all civic rule that looks after the good and dutiful for each one of its affairs becomes appropriate and God likes it. And this is what we believe because this is what the Apostles and the Fathers of the Church kept and told us).

Of course, there were exceptional times when there were attempts to mix the two powers by not following the *synallelia* or *symfonia* conditions, set out by Justinian. We have for example the case of Emperor Leo III (717-741), who in his attempt to end the turmoil regarding the civil war on the use of icons in worship pronounced "*Βασιλεὺς εἰμί καὶ Ἱερεύς*" (I am the King and the Priest), but examples such as this one in Byzantine Empire were rare. The final confirmation of *synallelia* or *symphony* by the learned lexicographer and philosopher Ecumenical Patriarch Photius the Great (858-867, 877-

<sup>80</sup> As preserved by St Symeon the Translator (Metafrastes) in PG 116, 873AB.

<sup>81</sup> See Πρωτοπρεσβυτέρου Θεοδώρου Ζήση 2006, σελ. 15-30.

<sup>82</sup> Φειδᾶ 1997α, σελ. 143-155, 218-236.

886), finalised the formation of this relationship with specific canons that became soon established laws of the Empire; strict rules were imposed that all Emperors and Patriarchs should observe: the Patriarch and the clergy regained absolute control of all issues of faith and ecclesiastical affairs and the Emperor is bound by the faith declared by the Patriarch and the Orthodox Church. In these canons (“Τίτλων” Β’ and Γ’ of “Επαναγωγῆς” ἢ “Εἰσαγωγῆς τοῦ νόμου”), the Emperor becomes “*ἐννομος ἐπιστασία*”, i.e., the Emperor is a custodian or caretaker bound by the canons of the Church and the rule of law, and the Patriarch is “*εἰκὼν ζῶσα Χριστοῦ καὶ ἔμψυχος, δι’ ἔργων καὶ λόγων χαρακτηρίζουσα τὴν ἀλήθειαν*” (i.e., a living icon of Christ, which exemplifies the truth through his actions and words).<sup>83</sup>

So, even though at specific and isolated times in Byzantine Empire there were breaks with the *synallelia*, *symfonia*, *harmonia* tradition, overall this relationship, this *modus vivendi* between Church and the State, was observed.<sup>84</sup>

What can we observe in relation to St Augustine and Thomas More with this short discussion of how the relationship between the state and ecclesiastical power and authority developed in Byzantine Empire? One can see an evolution and development of the Augustinian thinking on this relationship that is quite unique in European history and civilisation. In Western Europe we have, from the time of the Edict of Milan (which was a political agreement between the Roman emperors Constantine I and Licinius in February 313, which for the first time established religious toleration for Christianity within the Roman Empire) a separation of the two powers (ecclesiastical and state) and a continuous struggle from the one to overtake the other; key examples of this struggle we have in the Papoecesarism of Pope Nicholas I (858-867) in Rome, who claimed that, because ultimately all power comes from God, he, as the successor of Peter, should also have political power (a position that attracted fierce criticism from the other Christian hierarchs, because it goes against the 81 and 83 Apostolic Canons and the 7<sup>th</sup> Canon of the Fourth Ecumenical Council), and the Caesaropapism of Henry VIII of England (1491-1547), who became the head of the Church of England due to his disagreement with the Pope over the dissolution of his wedding. In the East, we have the Byzantine *synallelia*, *symfonia* and *harmonia* that was achieved for the largest parts of the more than 1000 years existence of Byzantine Empire and was expressed in its most finalised form in the writings of St. Photius the Great.

Note that this *synallelia* or *symfonia* would satisfy both St Augustine and More in the most preferred readings of their texts. For St Augustine, the final formulation of St Photius makes it imperative for the Emperor to obey the canons, rules and dogma of the Church. This agrees with St Augustine’s view that the worldly kingdom is established on the basis of a pact between unlawful and sinful humans, and thus, it should reach out for its salvation towards the Church (note that St Augustine here is against Thom-

<sup>83</sup> Φειδᾶ, 1997β, I, σελ. 777 κέξ and Φειδᾶ, 1980. Note that these expressions are found continuously in later texts; see Isidoros Pilousiotis in ‘Επιστολῶν βιβλίον Δ’, ἀρ. 143 (J.-P. Migne, PG, τόμ. 78, στ. 976b και 1224c).

<sup>84</sup> Πρωτοπρεσβυτέρου Γεωργίου Μεταλληνού, 1977; Baynes and Moss (ed.), 1948. Note for the use of *harmonia*, which was in wide use near the time of Photius, no one dared openly confirm any meaning other than the one proposed by Photius’ final formulation of the Church- State relationship. See Maguire 2004, pp.158-161.



as Aquinas and Papocaesarism). It also would agree with the views of More on the issue of the primacy of the Church (but not Papism) and religious faith having a priority over the dictates of the King.

## 5. Conclusions

In the above discussion, I first critically discussed the republican interpretation of More's *Utopia*, focusing on the specific problem of the relation of religion to the state. With the help of both stylistic and philosophical argument analysis of the theory presented in More's work, I concluded that the republican approach is mistaken regarding both the intentions and the direction of a work written by a political philosopher, who was neither a republican, nor a libertarian. More's pre-occupation with tradition, as well as his mockery of the republican and libertarian vision of the main character (Raphael Hythlodoy), testifies to More's belief that the republican and libertarian approach into politics is a complete failure. I then pursued an investigation into the ideological foundations of More's political thinking via a short parallelism with Augustine's *De Civitate Dei*, and I found that this Augustinian work (in its preferred reading) is indeed helpful in making us understand the true intentions of More's work. Even though More mocked both the secular as well as the Christian Humanist movements of his time, he was also critical of the papist establishment and papist ideology (as evidenced in Papocaesarism and Thomism). His vision was closer to the revisionist Augustinianism with which he was acquainted from his youth, and it is this kind of political idealism and realism that can help us comprehend more correctly the intentions as well as the aims of More's *Utopia*. Finally, after investigating briefly the development of Byzantine *synallelia*, *symfonia* and *harmonia*, with its final formulation in St Photius the Great, we see an option that both More and St Augustine (in their preferred readings) would find attractive. This final point guarantees that the philosophical and political thought of both St Augustine and More is not so utopian, but a realistic prospect of Church- State relations and in large extent successful, as evidenced in the political reality of the more than 1000 years existence of Byzantine Empire.<sup>85</sup>

## Bibliography

- Baynes, N. H., and Moss, H. St. L. B. (ed.), 1948, *Byzantium: an Introduction to East Roman Civilization*, Oxford: Clarendon Press.
- Cropsey, Joseph, 1960, "On the Relation Between Political Science and Economics", in *American Political Science Review*, LIV.
- Deane, Herbert A., 1973, 'Classical and Christian Political Thought', *Political Theory*, Vol. 1, No. 4, pp. 415-425.
- Deane, Herbert A., 1963, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, N.Y. and London: Columbia University Press.
- Duhamel, P. Albert, 1955, "Medievalism in More's Utopia", *Studies in Philology*, 52, pp.99-126).
- Dyson, R. W., 2001, *The Pilgrim City: Social and Political Ideas in the Writings of St. Augustine of Hippo*, Woodbridge: The Boydell Press.
- Engeman, Thomas S., 1982, "Hythlodoy's Utopia and More's England: An Interpretation of Thomas More's *Utopia*", *The Journal of Politics*, Vo. 44, No. 1, pp.131-149.

---

<sup>85</sup> I am grateful for helpful criticism and comments on early versions of this paper to Mary Haight and Pat Shaw, Department of Philosophy, University of Glasgow.



- Geanakoplos, D., 1965, "Church and State in the Byzantine Empire: A Reconsideration of the Problem of Caesaropapism," *Church History*, 34, 385.
- Hexter, J. H., 1952, *More's "Utopia": The Biography of an Idea*, New York: Harper Torchbooks.
- Kautsky, Karl, 1959, *Thomas Moore and his Utopia*, transl. by H. J. Stenning, New York: Russell and Russell.
- Kenny, Anthony, 1993, *More*, in *Renaissance Thinkers: Erasmus, Bacon, More, Montaigne*, Oxford: Oxford University Press, pp.205-299.
- Kristeller, Paul Oscar, 1964, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford: Stanford University Press.
- Lewis, C. S., 1954, *English Literature in the Sixteenth Century Excluding Drama*, The Oxford History of English Literature, III, Oxford: Clarendon Press.
- Logan, George M., 1983, *The Meaning of More's "Utopia"*, Princeton, N.J.: Princeton U. Press.
- Maguire, Henry, 2004, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Dumbarton Oaks.
- Pettit, Philip, 1997, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon Press.
- Pettit, Philip, 2012, *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rahe, Paul A., 1992, *Republics Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Skinner, Quentin, 2008, "Freedom as the Absence of Arbitrary Power," in *Republicanism and Political Theory*, Cécile Laborde and John Maynor (eds.), Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Spencer, W. Wylie, 1931, "St. Augustine and the Influence of Religion on Philosophy," *International Journal of Ethics*, Vol. 41, No. 4, pp. 461-479.
- Stevens, Richard G., 1969, "The New Republic in More's Utopia," *Political Science Quarterly*, Vol. 84, No. 3, pp.387-411.
- Violi, Maurizio, 2002, *Republicanism*, Antony Shugaaar (tr.), New York: Hill and Wang.
- Πρωτοπρεσβυτέρου Θεοδώρου Ζήση, 2006, *Ἐκκλησία καί Πολιτεία. Χωρισμός ἢ συναλληλία; Θεσσαλονίκη*.
- Πρωτοπρεσβυτέρου Γεωργίου Μεταλληνού, 1977, *Ἐκκλησία καί Πολιτεία στην Ορθόδοξη Παράδοση*, εκδ. Ι. Μητροπόλεως Μεσσηνίας, Αθήνα.
- Φειδᾶ, Β. Ι., 1997α, *Βυζάντιο*, Αθήνα.
- Φειδᾶ, Β. Ι., 1997β, *Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, Αθήνα.
- Φειδᾶ, Β. Ι., 1980, *Αἱ περί σχέσεων Ἐκκλησίας καί Πολιτείας ἀντιλήψεις τοῦ Μ. Φωτίου*, Αθήνα.

### Константин Атанасопулос

#### Религија и држава у Муровој *Уῦοῦιју*: преиспитивање републиканства и византијска *synallelia*, *symfonia* и *harmonia*

*Сажећѝак*: Након испитивања републиканских vs. нерепубликанских тумачења Муровог дела, усредсређујем се на тумачење које је надахнуто Августиним. Рад завршавам извесним побољшањима августиновског модела односа између Цркве и државе које су понудили византијски цареви и патријарси. Сугеришем да византијска побољшања о којима је реч нуде стабилнији и мање проблематичан однос.

*Кључне речи*: Мур, Августин, Јустинијан, Фотије, Лав III, *synallelia*, *symfonia*, *harmonia*

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѝрија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 435–446.

---

## Атанасије Јевтић

Манастир Тврдош, Епархија Захумско-херцеговачка

### Прилог критичи софиологије Павла Флоренског

*Сажетак:* У тексту се даје критика софиологије руског филозофа Павла Флоренског, онако како је она изложена у његовом делу *Стуб и тврђава истине*. Аутор показује неоснованост тумачења списа Атанасија Александријског од стране Флоренског, сугеришући да је руски мислилац у својим софијанским разматрањима био ближи платонистичкој него библијско-отачкој традицији.

*Кључне речи:* Павле Флоренски, софија, Атанасије Александријски, тумачење

У књизи *Стуб и тврђава Истине*<sup>1</sup>, на крају 10. писма *Твар*, Флоренски најављује тему *Софија*, софијанску *мистичку* „идеју“ или „лице“, што неколико руских филозофа и филозофирајућих теолога од краја XIX века проповедају, мада се око „Софије“ међусобно не слажу *ко* је то „четврти“ о коме се ствара нови псев-

---

**1** О оцу Павлу Флоренском (1882–1937), великом руском мислиоцу, филозофу, теологу и богатом писцу, убијеном од большевика 8. децембра 1937. у Соловецком логору, до сада је написано много текстова и студија, а такође и о његовој познатој књизи *Столтз и Утврђење Истине. Опытъ православной феодинци въ двенадцати письмахъ*. – Овде користимо текст последње, коначне редакцији *Силолиа*, коју је сам аутор објавио 1914. године (касније није више мењао њен садржај), изд. „Путь“, Москва 1914, 814 стр. (офсет преиздање „Правда“, Москва 1990; додато новим слогом, стр. 817–826: Приложение: Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги „О Духовной Истине“, Москва 1912, сказано 19. мая 1914. г. стр.827–837: Игум. Андроник (Трубачев), Из истории книги *СиУИ*). – За остала дела ПФ користимо издање: Священник П. Ф., *Сочинения в четырех томах*, Изд. „Мысль“, Москва 1994–1998. Такође: *Детям моим. Воспоминания прошлых дней*, Москва 1992. – Недавно је у Русији изашла опширна књига (824 стране) са око 40 текстова о Флоренском, од којих су неки посвећени самој књизи *Столи: Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология*, изд. второе, исправленное и дополненное, Русский Христианский Гуманитарный Институт, Санкт-Петербург, 20012. – Види и студију: С. С. Хоружий, *Миросозерцание Флоренского*, Томск, 1999. – Српски превод његових дела: *Изабрана дела* П. Флоренског у 6 томова, Логос-Ант / Zepier, Бгд. 2001–2008. – Најзаслужнији за посмртно објављивање других мало познатих и неиздатих дела Флоренскога, игуман Андроник Трубачев, унук од сестре о. Павла, пише: „Изазак књиге *Силоли* изазвао је опширну полемику, која није престала до данас“. Исти Трубачев говори о неколико редакција књиге *Силоли*. Ради се углавном о ужем и ширем садржају књиге, тј. о броју *Писама* у њој. Године 1908. изашла је као дипломски рад (*кандидатское сочинение*) П. Ф. на завршетку Московске Духовне Академије под називом „О религиозной истини“, и садржи Увод и Писма 1-12 и Поговор. Године 1912. излази под насловом „О духовној истини“, као магистарски рад. Књига је „слика живота у оном моменту – пише сам П. Флоренски (у посвети на књизи П. А. Алферову 9.2.1914) – када сам у себи решио да пређем у (Духовну) Академију, тј. мојег унутрашњег стања на 4. години Универзитета“, тј. 1904. године, у 22. години живота.

додогмат. Флоренски на почетку пише за „Софију“ да је „подвижник доживљује као *љубав-жалост њрема њвари и заљубљеност у њвар*“ (истицање наше), јер је „напицао у себи *свој* безусловни корен, онај корен вечности који му је дат кроз саучешће у недрима Тројичне љубави“. <sup>2</sup> Цело даље 11. писмо посвећено је „Софији“, и у њему је свецело тема – твар: „у светоме се нама открива за созерцање прекрасна првосаздана твар“. И даље, све је у том поглављу центрирано „ка Безусловној Лепоти“, а не ка Христу, <sup>3</sup> о Кома *Сћолѝ* и нема посебно *Писмо* ни поглавље.

У почетку 10. *Писма* Флоренски настоји, по навици дијалектичкој, мада итекако натегнуто, да теоретски, философски (= платонски), заснује своју идеју о твари као *Софији*, која твар је, вели, са њене стране, „условна представа о Безусловном“, а са Божије стране, „безусловна представа о условном“, што за Бога представља „неизрециво само-унижење (sic!) своје бескрајности и апсолутности“, где Бог „уноси у пуноћу бића Тројичних недара *тоцее* (= ташто, пусто) *полу-бытие* (= *имишарксис*) твари и дарује му само-*бытие* и само-одређеност, то јест ставља твар *какь бы вровень* (= као у *једнакостѝ*) са Собом“, тако да „с Божје тачке гледања разум (= логос-разлог) твари јесте само-унижујућа (!) љубав Божија према твари. Неописивим актом – где се догичу и сарађују једно с другим неизрециво смирење Божанске љубави и несхватљива смелост љубави тварне, улазећи у живот Божанске Тројице, која стоји изнад поретка – јер број ’3’ нема поретка –, та љубав идеја-монада (= *ѝлатѝонизам*), тај *чеѝврѝи* ипостасни елеменат (sic!) у односу према себи изазива разлику (!) у поретку – катѝ тѝѝѝ – Ипостасѝ Пресвете Тројице, која *блаѝоизвољева* на тај однос Себе са Својом твари и на произилазеће отуда одређење Себе тварју (sic!) и тиме Себе ’испражњујући’ и ’опустошећи’ од апсолутних атрибута“ (= *кеноѝичка мисѝица неѝознаѝа Оѝкривењу*). <sup>4</sup>

На ово Флоренски надовезује „три сукцесивна Завета“ Тројице „са целокупним светом“. И додаје: „Другачије речено, та три Завета откривајући се прео-

**2** *Столи*, 318; ср. с.328: „вечни корен све твари којим се она држи у Богу“. – Да подвучемо овде два момента код Флоренског. Први: Твар се „држи вечно у Богу“ – *Софијом*, а не Логосом Христом, Јединородним и Љубљеним Сином Очевиц, *кроз Коѝа* је и *за Коѝа* је, по Откривењу и вери Цркве, Отац све створио (Кол.1,12-17)! Други: кад се зна да је код софијанаца (Соловјев, Флоренски, Булгаков) Софија „женски принцип“, онда „заљубљеност подвижника у *ѝвар*“ оставља сенку непречишћене љубави/ероса, док код истинских православних подвижника, као и код Апостола Павла, љубав је увек у *Христѝу*, увек крсоваскрсни подвиг и дар Светога Духа где нема примесе *сѝрасѝи*. Основна заблуда код Флоренског је у премештању центра пажње и созерцања са Христа на „Софију“, макар то било и с неким „посредовањем“ Светога Духа (заборављајући да, икономијски, Дух Свети је увек *Дух Христѝов*). Флоренски очекује „долазак Утешитеља“ (= „Трећи Завет“!), па то „ишчекивање Духа“ приписује чак и Св. Атанасију, који, као и сви ми у Цркви, уз свакодневно призивање „Царе Небески, Утешитељу, Душе Истине, дођи и усли се у нас!“ – очекујемо *Друѝ Долазак Христа*, испућење *Новоѝ* (Последњег) Завета. И зато *Дух и Невесѝа* (Црква) *ѝворе: Дођи!* Да, дођи, Господе Исусе!

**3** Треба само упоредити текст Св. Јустина Новог (Ђелијског) „Срна у изгубљеном Рају – исповест“, да се одмах види разлика: код Јустина је све центрирано на Христа, у Кома види сву првоздану, и још више есхаголошку лепоту све твари и нарочито човека – као Сину Божјем *Јединородном* и Сину човечијем *Прворођеном* међу многим браћом.

**4** *Столи*, с. 323-324. Присетимо се, у Писму *Тријегинсѝво* Флоренски је тврдио да у *Тријегинсѝво* „нема поретка“, а овде помиње „разлику у поретку – катѝ тѝѝѝ“! Такође, у поглављу о *Софији* нема „антиномија“!? Али, по Флоренском, чак и сама Истина је *анѝиномија*!

бразоватељно (= *ѿроиконикос*) и претходно у *личном* животу монаде (Божанства? Софије?) – онтогенетски, понављају се с пуноћом у историји *све* твари, – филогенетски“. После свега овога, Флоренски додаје при крају: да не треба схватати ове његове „хладне речи као – метафизичке спекулације ‘гностика’. Оне су – само бедне схеме за оно што он преживљава у души“. <sup>5</sup> Остаје да му читаоци верују, или да се питају: шта ћемо с тим што има преживљавања и „преживљавања“, опита и „опита“, искуства и „искуства“ (1Јн. 4,1; Јевр. 5,14)? – „Телогига по срцу“ (своме) није, свакако, још доказ испуњења Апостолског завета и савета (1Тим. 3,15; Еф. 3, 16-19). И није по себи доказ Истине.

Зауоставићемо засад даље цитирање *Сѿолоѿа* да бисмо констатовали чињеницу: за Свето Откривење, за православно Црквено богословље и Предање сва ова интелектуалистичка дијалектика, ма како романтична или „симболична“ била, нема везе са библијско-светоотачким богословљем и представља субјективна философирања Флоренскога, његова „преживљавања у души“, која би он да изда за „црквеност као нови живот у Безусловној Лепоти“. <sup>6</sup> С разлогом је ово о. Г. Флоровски окарактерисао као „аутобиографско казивање“ („Всякое мировоззрение есть автобиографическое повествование“). И у овом поглављу Флоренског, о *Софији*, налазимо исту *дија-лекѿику*, како он каже, као и у философирању о *Тријединству*. <sup>7</sup> Као што је тамо своје „тезе и антитезе“, „противуречја и антиномије“ и остале интелектуалне, дијалектичке егзибиције <sup>8</sup> покушао да представи као богословље Св. Атанасија Великог и његове јединоспасавајуће речи „*једино-*

5 *Столт*, с. 324.

6 *Столт*, с. 321. – Ево зашто изазивају сумњу тезе Флоренскога о „Тријединству“ и схватању „једносушности“ у Символу вере, па тако и возгласа *Премудросѿи!* у Литургији пред *Вјерују*, коју реч он своди на „*едино-сушце*, *ѿѿооѿѿа*“ (уопштено, безлично, непостојеће као таква реч у грчком!), и уз то још закључује: „*Једино-сушчије* и јесте ‘премудрост’“ (*Столт*, 87). Ако се зна да је тај возглас на грчком *Σοφία*, ко гарантује да ту Флоренски не мисли на своју „Софију“, као што он и Павлово *Сѿолоѿи и уѿверженије Исѿиине* своди на *Софију* (*Сѿолоѿ*, 489), или да кажемо без редуцирања: за Флоренског „Софија“ је стуб Истине у *Сѿолоѿу*, заједно са Светом Тројицом, Духом Светим, Пречистом Дјевом, Црквом, која Црква код њега је ближа Софији и Дјеви, него ли *Христѿу Овайлоћеном*, чије је она *ѿело* (њена, код Флоренског, „преегзистенција“ као „Софије“, ван оквира је *Великој Савѿѿа* Свете Тројице, који *Савѿѿи* је *Тајна Христѿа* – Еф.1,9-10; Кол.1,26-27. 2,2. 9-10)!

7 *Столт*, с. 48.

8 И све то, својим *ratio* против јадног људског „разсудка“ (=разума), због чега је савременик и пријатељ Флоренског, учени и даровити Евгеније Трубецки, исте године кад је изишла књига *Сѿолоѿи*, са великом љубављу и поштовањем према Флоренском оштро и убедљиво критиковао његов *ѿрезир* према разуму, мисли, *уму* људском, као и његов *антиномизам*, и противречности око тог његовог става, наслеђеног од Канта (у: *Флоренский: pro et contra*, стр. 293-304), указујући му на Павловог Христа-Богочовека, у Коме нема никаквих „антиномија“, „нема *га* и *не*, него је у Њему постало *га*“ (2Кор.1,19-20). „Првородни грех књиге о. Флоренског састоји се управо у тој зависности од исте ‘интелигенције’ коју он пориче... У о. Флоренског, као мислиоца дубоко религиозног“, присутан је, „тај модни у наше време *алоѿизам* (*исѿѿицање наше*)... и у учењу Флоренскога његов ‘антиномизам’ је најслабије што у том учењу постоји“; јер „у стварности ‘антиномизам’ је чисто разумска (*рассудочная*) тачка гледања“ (с. 303). Интересантно је да Е. Трубецкој у истом тексту, где наводи и мишљење Берђајева о *Сѿолоѿу*, констатује да се и код Берђајева „декадентни алогизам показао као декадентни дилетантизам“. – Да подсетимо, још једном, на битну разлику, у односу на Флоренског, става о. Јустина према *лоѿосној*, Христолошкој лепоти и дубини и висини људског ума и мисли (в. посебно *Философске урвине*).

*сушчије*“<sup>9</sup>, тако Флоренски и овде, у поглављу о Софији, настоји да злоупотреби Светог Атанасија да би „доказао“ да и код овог Св. Оца постоји „софиологија“! Међутим, у богонадахнутим делима Атанасија Великог, иако је 682 пута употребљена реч σοφία, то име је код њега само једно од божанских, богочовечанских именâ *Λογος* – Сина Божјег, то јест Христа Господњег, као што је и код Апостола Павла: „Ми проповедамо *Χριστῶν* – Божију Силу и Божију *Προμудροσύνην* (Θεοῦ Σοφίαν – 1 Кор. 1, 23-24).

У делу *Προίτιν Αριјанаца* Свети Атанасије посвећује велики део 2. и 3. *Слова* побијању аријанског схватања месијанских речи у *Приче* 8, 22-30 (и сличних места из Псалема, где се помиње *Μυδρoσύνη* – Божја и људска богодана), то јест оних места која аријанци наводе као наводни „доказ“ да је Логос-Христос *сῑворење*, а не *рођење* (γεννημα-Син) Оца, те да није од вечности са Оцем, него је настао, и зато кажу: „било је када није био“ (ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν)! Флоренски цитира,<sup>10</sup> у руском преводу, повеће делове Атанасијевог 2. *Слова* (§ 78-79; 80-82 и 76), али их схвата не *христолошки* као Атанасије, него „софиолошки“ (као, наводно, „доказ“ да и Атанасије учи о „Софији“!), као тобож односеће се на *некој*, или *нешѣю*, друго/г/, што он зове *Софија*, која је, по њему, вечна персонификација твари: „Идеална Личност Твари“, „Ипостасни Систем миро-творческих Мисли Божијих“, „четврто Лице“, „Материнство“, „Невеста Слова“, „Ангел Хранитељ твари“, итд.<sup>11</sup> Међутим, Атанасијево теолошки правилно тумачење изврнутог од аријанаца смисла библијског текста (који јеретици, треба запознати, уче о две „софије“ и два „логоса“: 1. као обичне особине/својства Јединога Бога [јер СветуТројицу не признају]; и 2. као створене особине Сина-Христа као *сῑворења* воље Божје, а не *Рођеноја* из суштине Оца,<sup>12</sup> као самоличног Сина, као *Ипостасној* Логоса-Мудрости, то јест посебне Личности у Тројици) изразио је *христолошки*. Код Атанасија је свугде, у свим делима, назив *Софија*, било у Причама или Псалмима, и уопште Св. Писму, поготову код Ап. Павла, синоним за *Λογος*-Сина, за Христа. Није Софија-Премудрост код Атанасија нико и ништа друго него Ипостасни Логос-Христос и Његова *слика* или *йечайи* мудрости творачки промисаоно утиснут у сваку Њиме створену твар, у коју се потом оваплоћује кад постаје *йело=човек* (Јн. 1,14). По Атанасију, темељ твари је не у некој „софији“, него у Логосу-Христу, Који је и *Софија* и *Динамис* Божја, и Он је кључ и смисао све творевине.

9 Узред да кажемо: у своме главном делу: Три *Слова йроітин Αριјанаца* Атанасије је само једном навео реч *ομοуσιος* (1,9) и то као *йридев* за Сина у односу са Оцем (а не уопштено, генералисано као именицу), уз наравно низ других равнозначних израза: Син, Логос, Јединородни, Мудрост, Једноприродан (ὁμοφύης) Оцу, Сјај Славе и Карактер Бића (Очевог), Икона и Истина Оца, уз наглашавање да је Отац: Ἀρχή и Γεννήτωρ Сина, а Син „Бог од Бога“, „Једно са Оцем“, „Сличан (ὁμοιος) Оцу по суштини“, које су изразе тада употребљавали и православни Омиусијанци (Вас. Анкирски, Св. Атанасије, *О Саборима* 41).

10 *Стол*, с. 347-349.

11 *Стол*, с. 326-349.

12 О битној разлици код Св. Атанасија између *йрирогe* и *воље* Божије – из *йрирогe* је *рођен* Син, а *вољом* је *сῑворен* свет – в. Г. Флоровски, *Појам сῑварања код Св. Аῑтанасија Великог*, наш превод, *Теолошки йојледи*, 4/1973, 243-260.



Наиме, у књизи *Приче Соломонове* (у којој је иначе и друго познато месијанско-христолошко место 9, 1-4: „*Премудрост* [= Христос] сазда себи *Дом* [= *тело* у Оваплоћењу=*Црква*], и постави седам стубова [= *Дарови* и *Тајне* Св. Духа]. Закла *Жрѣву* своју, наточи у *чашу Вино* своје, и припреми *Трѣзу* своју [= *Лиѣурѣја*], и посла слуге своје [= Апостоле] и позива: Дођите, једите *Хлеб* мој, и пијте *Вино* моје наточено [= *Св. Евхаристија*]“),<sup>13</sup> у глави 8, 22-25, 27, 30-31 стоји: „*Госѣод Ме* сазда *ѣочетѣак ѣуѣева Својих, на дела Своја. Пре века уѣемеѣи Ме, у ѣочетѣку ѣре сѣварања земље, и ѣре сѣварања безданѣ, и ѣре изласка изворѣ воде, ѣре уѣрђења ѣорѣ, и ѣре свих хумовѣ рађа Ме... Када ѣриѣремаше небо дејах саѣрисуѣина Њему, и када ѣосѣављаше ѣрестѣо Свој на веѣровима... Бејах код Њеѣа Градиѣѣѣка* (= Архитекта-Уметница), *Ја бејах Којој се радоваше, и сваки дан се веселих ѣред лицем Њеѣовим, када се радоваше сврѣивѣши васељену, и весељаше се синовима ѣудским*“. Употребљени у 8, 22 јеврејски глагол „*канах*“ значи најпре: *имати*, *сѣѣћи*, али и *сѣворити*, *начинити*. Превод LXX је изабрао „*сѣворити*“ и Св. Атанасије тумачи то значење: „*сѣворио* Ме је“, у значењу да је Отац својој Премудрости=Логосу *сѣворио*/припремио *тело* (Јевр. 10,5 – кад Га је „уводио у васељену као Првородног“ – Јевр. 1,6) при Оваплоћењу, када „*Лоѣос ѣосѣаде тело=човек*“ (Јн. 1,14). Но Атанасије даје и друго значење том глаголу: Отац „*имао* Ме је“ – вечну Премудрост=Логоса као Сарадника на почетку стварања дела Својих, то јест све творевине, света уопште створенога, док при Оваплоћењу Логоса-Сина, кад Отац ствара *нова дела* Своја, *нову ѣвар* у Христу (2Кор. 5, 17; Гал. 6, 15; Откр. 21, 5), Атанасије ту слободно користи глагол „*сѣворио* Ме је“, кад је Отац Логоса-Сина *учинио Христѣом*=Богочовеком (Д Ап. 2, 36). Очигледно код Св. Атанасија се преплиће *ѣеолошки* и *домѣстројни* ниво богословља. Оно пак што код њега одређује смисао текста није слово (ураца – 2Кор. 3, 6) него Дух, богодолична мисао и смисао Откривења, то јест вера Цркве.<sup>14</sup> Зато је Атанасијева *христѣолошка* визија, свеобухватна *боѣочовечанска* синтеза тако величанствена. Отац Православља у свему види *Христѣа* и све и сва гледа у *Христѣу*. Несхватљиво је да тако учени Флоренски не разуме Оца Православља, кога онако хвали, него га свлачи у „долину плача“ гностицизма, платонизма, софијанизма! Ево укратко шта пише Св. Атанасије, на шта се неосновано позива Флоренски:

**13** Ова места Св. Атанасије тумачи у *Проѣив Аријанаца* 2,44-50: „Јасно је да је *гом* Премудрости (Соѣиѣс – *женски род*) наше *тѣло* које је *узео* (ἀναλαβών – *мушки род* – Логос) и постао човек (Јн.1,14)“. Атанасије често замењује родове: женски за *Соѣија*, мушки за *Лоѣос*, тако да негде у истој реченици имамо обоје, па и средњи род за Христа: „Знајући Своју суштину Господ (*м.р.*), Јединородна Соѣија (*ж.р.*) и *Порог* (*ср.род*) Оца, да је другачија од насталих природом створења, човекољубиво сад вели: *Госѣод* (Отац) *Ме сазда ѣочетѣак ѣуѣева Својих*“ (Приче 8,22), што је једнако рећи: *Оѣац Ми ѣриѣреми тело* (Јевр.10,5) и *сазда* ме међу људима (=као човека), за спасење људи“... „Будући својствен суштини Оца Логос и Соѣија... као Логос Божји тада говори паримијски: *сазгаде Ме*, кад је обукао *сѣворено тело*“ (2,47-49-50). Итд.

**14** Ево како најкраће и најверније схвата вера Цркве то место из Приче 8,22: *Канон* на Велики Четвртак, песма 9 (Св. Козме Мајумског): „Отац пре векова рађа Ме (=Сина) – Творачку Премудрост, почетак путева створи Ме, на дела која се сада мистички свршавају. Јер Логос (=Син) будући нестворен природом, усвајам гласове овога (=људске природе) што сада узех на Себе“. – Ако Флоренски толико цени богослужење Цркве, требало је да ово тако важно место *Канона* у тако Свети дан, запази и усвоји, а не да умишља и Св. Атанасију, таквом *христѣолошком* теологу, приписује оно што није, нити је могао, да каже.



Јединородни (μονογενής – Син) и Самомудрост (αὐτοσοφία) Божија<sup>15</sup> јесте Саздатељ и Творац свега, јер вели: *Све си мудрошћу сīворио*, и: *Исīуни се земља тīворевине Твоје* (Пс. 103, 24). Али, с циљем не само да створења постоје, него и да добро постоје, благоизволе Бог да Мудрост Његова сиђе створењима, да у све уопште и посебно у свакога Она стави (ἐνθῆναι) неки отисак/слику и обличе лика (τύπον τινὰ καὶ φαντασίαν εἰκόνας) Њеног, да се сва створења показују и мудра и достојна дела Божија. Јер, као што је наш логос (= *разум, словесносī*) слика Логоса Сина Божијег, тако да он (= разум), будући да је слика Мудрости (Божје), буде у нама створена мудрост, којом, пошто (наш разум) има виђење и мишљење, постане пријемчив за Творачку Мудрост (τῆς δημιουργοῦ Σοφίας = Логоса Христа), те Њоме (= Њиме) можемо познати Оца Њеног (= Његовог). Јер вели: *Ко има Сина, има и Оца* (1Јн. 2, 23); и: *Ко ѝрима Мене, ѝрима и Онога Који Ме је ѝослао* (1Јн. 2, 23). Пошто, дакле, такав саздани отисак/лик Мудрости постоји у нама и у свима делима (створеним Њоме), с правом Истинска и Творачка Мудрост, узевши на Себе (Оваплоћењем) оно што припада (створеном) лику Њеном, говори ово: *Госīог Ме сазда на дела Своја* (Приче 8, 22) [...] Тако је, дакле, настао лик/отисак у делима Мудрости, да свет њиме познаје свога Творца Логоса, и кроз Њега – Оца (Његовог). И то је оно што говори Павле: *Јер шīо се може дознаии о Боју ѝознаио је њима, јер им је Бој објавио. Јер шīо је на Њему невидљиво од ѝосīања светиа, умом се на сīворењима јасно види* (Рм. 1, 19-20). Дакле, није Логос (= Син) створење суштином, него је ово у *Причама* речено о мудрости (богоданој) у нама присутној и говореној [...] А да има (мудрости у творевини), син Сирахов (1, 9-10) каже: *Излио је (= мудрост) на сва дела Своја, са сваким шелом, ѝо давању Њеїовом, и гад је онима који Га љубе*. А такво изливање није обележје суштине Самомудрости и Јединороднога (τῆς Αὐτοσοφίας καὶ Μονογενοῦς), него (мудрости) изливане (= створене од Логоса) у свету. Шта је, дакле, невероватно ако ова Творачка и Истинска Мудрост, чији је лик/слика (τύπος) ова изливана у свету мудрост и знање, као за себе говори: *Госīог ме сазгаде на дела Своја*. Јер није мудрост која је у свету, творачка, него је она усаздана („уписана“ Логосом) у творевину, по којој (богоданој мудрости) *небеса казују славу Божју, а тīворевину руку Њеїових објављује свог небески* (Пс. 18, 2). А људи, ако ову (мудрост) носе у себи, познаће истиниту Мудрост Божију, и биће познати да су заиста постали по лику Божијем.

Надаље Св. Атанасије наводи овакав диван пример:

Ако би неки царев син, кад отац његов хтедне да сагради град, учинио тако да се у сваком од грађених дела упише његово сопствено име, и то чинио ради сигурности да та дела остану (трајна) због уписа у делима имена његовог, и да се по имену његовом могу подсећати на њега и на оца његовог; па кад заврши то грађење буде питан за град како је настао, он одговори: Саграђен је сигурно, јер по вољи оца мога у сваком делу сам ја усликан, пошто је моје име уграђено у грађевину. Говорећи ово, он тиме не означава да је његова суштина саздана, него је само кроз име узидан његов лик/отисак/сли-

**15** Оба израза μονογενής – αὐτοσοφία односе се директно на Христа, јер је само Он назван „Јединородни Син“ и „Божјија Сила и Премудросī“ (Јн.1,18; 1Кор.1,24). И мало ниже кад говори о „Мудрости-Творцу“ Атанасије такође подразумева Сина-Логоса, јер, вели, кроз Њега „познајемо Оца Његовог“. И даље, цео контекст јасно показује да је Мудрост – Син Божји (а не нека друга „Мудрост“, тј. нека накондно умишљена и у текст читавана „Софија“). *Образиц и икону-слику* Његову у створењима Атанасије овде назива *мудрошћу*, док на другим местима то исто назива *лоїосносī*: *λουκότης (Проїив Јелина, 32)*, а и други Свети Оци то називају *λουκότης* (Св. Максим) – по Логосу Христу (српски термин *лоїосносī* је увео Отац Јустин).

ка. Слично овом примеру, на исти начин онима који се диве мудрости у створењима, одговара Истинска Мудрост (Бога Оца): *Госѿод Ме саздаде на дела*, јер је мој лик и оти-сак у њима, и Ја Сам тако снисходих у стварању.<sup>16</sup>

Овај пример Св. Атанасија библијско је сведочанство *христѿоцентѿризма* све твари, и нарочито човека, и претеча је величанствене визије Св. Максима Исповедника – и Св. Јустина Новог – о *лоѿосносѿи* сваке твари, и све творевине на челу са човеком, зато што од стварања Ипостасним *Лоѿосом-Мудрошћу* Божјом све, а нарочито словесна бића, носе у себи богодани тварни *лоѿос ѿприроде*, хростолику *лоѿосносѿи* којом су, вољом Творца, повезани са Автологосом, по којој, не „метафизички“, него благовољењем Оца, самоделатношћу (αὐτοουρία) Сина, и садејством Духа, Бог Логос кроз Оваплоћење у „новом стварању“ (Откр. 21, 5) „*својима гође*“ (Јн. 1, 10-12). На тој истини темеље Св. Атанасије и Свети Оци истину: да се „*Лоѿос овайлоѿишо да ди се ми одожили*“<sup>17</sup> – *олоѿосили, охристѿовили, одоѿочовечили* – рећи ће о. Јустин. И то је, по Св. Атанасију, богооткривена, светописамска, јеванђелска *Црквена вера и мисао* (ἐκκλησιαστικὴ διάνοια), не философија или метафизика, него „катихозација од почетка посејана у сваку душу“ боголику и хростолику (*Проѿв. Ариј. 2, 34.44*). „Јер Писмо обоје спајајући – *Лоѿоса* и *Софију* – назвало је *Сином* да би благовестило по природи и истинско рођење Сина из суштине Оца. Но да неко тај *ѿород* (γέννημα) не схвати људски, назива Га *Лоѿосом* и *Софијом* и *Одсјајем* (ἀπαύγασμα) Славе Оца (Јевр. 1, 3), да тиме мислимо на бестрасно и вечно и Богу долично *Рођење* Сина“ (*Проѿв. Ариј. 1,28*). И још наводи Св. Атанасије и друга слична имена за Христа, поводом Приче 8. 27: „*Када* (Бог) *сѿивараше небо и земљу, дејах ѿрисуѿина* (Мудрост) *са Њим*; а назив неба и земље саобухвата све што је на небу и земљи. Саприсутан беше (Син Оцу) као Мудрост и као Логос, и гледајући Оца ствараше све (τὸ πᾶν) [...] И кроз *Њеѿа је и за Њеѿа све насѿало*, како нас уче свештени ученици Његови (Рм.11,36; Кол.1,16) [...] Он је: Добри Пород Доброга (Оца), и будући Истинити Син Очева јесте Сила, и Мудрост, и Логос [...] и Самомудрост, Самологос, својствена Самосила Очева, Самосветлост, Самоистина, Самоправда, Самоврлина, и такође Карактер (Бића) и Сјај (Славе) и Икона (Оца)

<sup>16</sup> *Проѿив Аријанаца* 2,78-79. PG 26,311-316. – Навевши овај одломак Св. Атанасија (с преводом помало тендециозним), Флоренски овако закључује: „Не може бити никакве сумње да тварна Премудрост, о којој говори овај навод, по схватању Атанасија, ни у ком случају не ограничава се само психолошким и гносеолошким процесом унутрашњег живота твари, него се по преимућству јавља као *мешафизичка* природа (sic!) тварнога бића (=ѿлаѿонизам!): Премудрост у твари јесте не само делатност, него и супстанција (sic!), она има суштински, масивни, материјални карактер“. За доказ тога наводи Атанасијев пример са градом, па додаје: „То поређење није чиста измишљотина“, јер постоји светско-историјски обичај да градитељи уписују име у грађевину, па и у сваку уграђивану циглу. (*Столт*, с. 344-7). Притом ПФ још указује на „древну представу о *имену* као реалној сили-идеји која формира ствари и тајанствено управља недрима њихове најдубље суштине... Стављајући у здање своје име, царевих тиме уноси, сходно схватању древних, у биће тих здања нову тајанствену суштину, дарује здањима мистичку силу“. (*Сѿлоѿи*, с.347) – Овај платонски, гностичко-окултни закључак Флоренскога нема основе у Атанасијевом тексту, и само је доказ познате код њега мистификације „имена“! (в. посебне списе ПФ о „именима“, као и његову подршку руским „Имјаславцима“ у Светој Гори). Цела тема о „Софији“ (дакле: целокупна измишљена „софиологија“) пример је гностичке мистификације „софијанаца“.

<sup>17</sup> *Проѿв. Ариј. 2,44.47; Проѿв. Јелина*, 2-5.32.35.40.46-47; *О Овайлоѿ. Лоѿоса*, 7-20и54.

(Јевр. 1,3; Кол. 1, 15). И свеобухватно рећи: Савршени је Плод (καρπὸς παντέλειος) Оца и Једини је Син, Непроменљива Икона (εἰκὼν ἀπαράλλακτος) Оца.<sup>18</sup>

И закључује Светитељ речима Апостола Павла: „*А њошћо у мудросћии Божјој*, на напред речени начин (то јест, Логосом усазданим разумом), *свеї не њозна мудрошћу Боїа, изволи се Боїу да лудошћу њроїведеи* – о Христу – *сїае оне коју верују* (1Кор. 1, 21). Јер није хтео (Бог), као у претходним временима, да кроз *слику* и *сенку* Мудрости (δι' εἰκόνοσ καὶ σκιάσ σοφίας), која је у створењима, буде познана Бог, него је учинио да Сама Истинита Мудрост узме тело (= *оваїлошћи се* Логос – Јн. 1, 14) и постане човек, и поднесе крсну смрт (и васкрсне), да се вером у Њега сви надаље верујући могу спасавати. Ова је, дакле, Мудрост Божија (= *Син, Лоїос*), која претходно кроз Свој лик у створењима, због чега се каже да је *саздавана*, показиваше Себе, и кроз Себе Оца Свога. Потом је Она, будући Логос, *њосїа-ла шело*, како рече Јован (Јн. 1, 14). И пошто је уништила смрт и спасла род наш, још више је открила Себе и кроз Себе Оца Свога, говорећи: *Дај им да њознају Тебе Јединоїа Исїиниїњоїа Боїа и Коїа си њослао Исуса Хрїсїа* (Јн. 17, 3). Испуни се сва земља познања Његовог, јер је једно исто познање Оца кроз Сина, и Сина од Оца. И Њему се *радује* Отац, и радошћу *весели се* Син у Оцу, говорећи: *Ја дејах Она којој се радоваше, сваки дан се радовах лицем Њеїовим* (Приче 8, 30). Ово, дакле, показује опет да Син није туђ, него је својствен суштини Оца“ (*Проїї. Ариј. 2, 80-82*). Дакле, по Св. Атанасију: Син Јединородни је вечна *Рагосїї* Очева и у Њему – *Љубљеноме* (Ἀγαπημένος – Еф. 1, 6), а не у некој другој, умишљеној „софији“, Отац с *радошћу* нас, створења Своја кроз *Сина Љубави*, изабра и заволе и облагодати *духовно* још пре постања света (Еф. 1, 3-5; Кол. 1, 13; *Проїї. Ариј. 2, 243*). И нема у тој *рагосїи* Божјој у Сину, и ради Сина (= „*Земљи Живих*“) *рагосїи* према створењима, никакве романтике, патетике, трагике, кенозиса (како говоре и још неки Руси после Флоренског).

Флоренски, који последњи Атанасијев пасус није навео, на крају претходног, овако је закључио: „Тварна Софија, Божански отисак твари јесте *образ и сенка Премудросїи*. Али, остваривана, отискивана као печат у опитном свету у времену, она, мада је тварна, претходи свету, јавља се премирним ипостасним (sic!) сабрањем божанских првообразаца (свега) постојећега“. Флоренски при том тврђењу упућује на речи Апостола Павла – и цитира, као и Св. Атанасије, Еф. 1, 2-5, па додаје на то речи Атанасијеве: „Како је, дакле, *изабрао нас* пре но што смо постали, осим ако не, како сџм рече, да смо у Њему били предизображени (πρωτοτυπωμένοι)?“

И онда Флоренски наставља својим речима: „И даље Свети Отац објашњава, да управо на том *їред*-изображењу нас у Господу, на том вечном корену нашем, и заснива се могућност „живота вечног“ за нас. Такав је поглед на божанску страну твари код Св. Атанасија, – који је даље од било кога стајао од пантеистичког мешања твари са Творцем. Сав живот свој он је ставио у коначно изобличење јеретика, који су покушавали да укину границу између Творца и твари. Ето зашто Атанасијево сведочанство има за нас неупоредиви значај. Догмат једносуштно-

<sup>18</sup> *Проїїв Јелинџ*, 46; речи: *Каракїер, Сјај, Икона* значе: *једносушћан*.

сти Тројице, идеја обожења тела, потреба аскетизма, очекивање (sic!) Духа Утешитеља, и признавање за твар *ἕρηγ*-светског непропадљивог значења – такви су лајт-мотиви догматског система Атанасијевог, тако тесно увезани један у другог, да је немогуће чути један а да се у њему не открију сви остали. На тим основним моментима је изграђена и сва ова књига (Мисли на своју књигу *Στοιχί*), тако да се заиста може рећи да она сва исходи из идеја Св. Атанасија Великог.<sup>19</sup>

Ми се, на ову тврдњу Флоренског, питамо: Ако се „вечни живот“ заснива на „*ἕρηγ*-изображењу“, то јест „Софији“, шта је са Атанасијевим *Ὁβαιοῦς* *Λοῖοσα*? За Флоренског као да *Χριστός* није потребан! Као да је Очовечење Сина сувишно!

И опет: ако је такво ово претенциозно мишљење Флоренског о своме *Στοιχί* *ἕρηγ*, па дакле и у поглављу о *Софији* у њему, шта онда значи оваква његова тирада о *Софији*, и какве везе она има са „идејама“, то јест с теологијом Светог Атанасија: „Софија учествује у животу Триипостасног Божанства, улази у Тројична недра и присаједињује се Божанској Љубави. Но, будући *ἕρηγ*, тварно, и, значи, не једно-суштно Лице (sic!), она не „*образује*“ Божанско Јединство, она не „*јест*“ Љубав, него само улази у заједницу Љубави, *ἕρηγ* *σε γα ἕρηγ* у ту заједницу по неизрецивом, несхватљивом, недомисливом Божанском смирењу. Као *ἕρηγ* Лице,<sup>20</sup> она, по Божјем снисхођењу, – но ни у којем случају не по својој природи! – уноси разлику (!) у односу према себи у промисаоној делатности Тројичних Ипостаси и, будући за Триједино Божанство једна и иста, јавља се сама у себи различита у односу ка Ипостасима; идеја о њој добија ову или ону боју, у зависности од тога на Коју се Ипостас ми првенствено обраћамо созерцавањем. (Откуд то Флоренски зна? Из којег Откривења, или „откривења“?). Под углом гледања Ипостаси *Ὁχε* Софија је идеална *συστασι*, основа твари, моћ или сила њеног бића; ако се обратимо ка Ипостаси *Λοῖοσα*, онда је Софија *ἕρηγ* твари, смисао, истина или правда њена; и, на крају, с тачке гледања Ипостаси Духа имамо у Софији *ἕρηγ* твари, светост, чистоту и непорочност њену, то јест лепоту. Ова триједина идеја *основе-разума-свештости*,<sup>21</sup> растапа се у нашем расудку (= разуму), представља се греховном уму у три узајамно-искључујућа се аспекта: основе, разума и светости.<sup>22</sup>

И шта значи још и ова претходно писана тирада о „Софији“: „Софија је „Велико Биће“ – но не оно којему се молио О[гист] Конт, него заиста *велико* – Она је осуштаствљена (осуштаствленная) *Μυδροςί* Божија, *Хохма* (јевр.), *Σοφία*, *Софија* или *Премυδросί*. Софија је Велики Корен цело-купне твари (ср. Рм. 8, 22: *ἡ γὰρ κτίσις* – то јест *све-целосна* твар, а не просто сва), којим твар улази у уну-

<sup>19</sup> *Στοιχί*, с. 348-349.

<sup>20</sup> ПФ не каже: *σῆворено* или *несῆворено*? Ако је *σῆворено* – када? Ако је *несῆворено* – ето четврте Ипостаси савечне Тројици! Јасно је да је све ово Флоренски пренео из Платоновг света Идеја, а не из Откривења, поготову не из Новог Завета. Иначе, како се „Софија“ јавља: „преоваплођује се“ – у Утешитеља? или у Дјеву? или у Цркву? Или се „сједињује“ са неким од њих? А шта је са несливеним сједињењем тварне природе с Божанском у Ипостаси Христа, сходно Халкидону? Да ли *Софијино* „сједињење“ дуплира ово? Изгледа да ПФ игнорише Халкидон, јер га нигде не спомиње. А без Халкидонске Христологије има ли уопште Православља?

<sup>21</sup> Познаваоци ово идентификују као сличност Флоренског са Томом Аквинским (*Compendium theologiae*, 50).

<sup>22</sup> *Στοιχί*, с. 349.

тар-Тројични живот и кроз који она добија себи Живот Вечни од Јединог Извора Живота.<sup>23</sup> Софија је прво-саздана природа твари, творачка Љубав Божија – (ако је ’прво-саздана’, како је онда *творачка, нестворена* Љубав Божија?) – *која се излила у срца наша Духом Светим даним нама* (Рм. 5,5); управо зато истинско Ја обоженога, ’срцем’ његовим, јавља се управо Љубав Божија, слично као и Суштина Божанства – унутар-Тројична Љубав.<sup>24</sup> Јер све – само утолико истински постоји, уколико се приопштава Божанству-Љубави, Извору бића и истине. Ако се твар одвоји од свога корена, онда њу неминовно очекује смрт: *Ко је нашао Мене – говори Премудрост –, нашао је живи и добија блавољење од Госиода; а који иреши ироиив Мене, наноси штеиу души својој; сви који Мене мрзе, љубе смрт* (Приче Сол. 8, 35-38). И у односу према твари – завршава Флоренски ову своју тираду – „Софија је Анђео-Хранитељ твари, Идеална личност света (sic!). Образујући разум у односу према твари, она је образујући садржај Бога-Разума, ’психички садржај’ Његов, вечно стварани Оцем кроз Сина у Духу Светом: Бог мисли стварима“.<sup>25</sup>

После ове две тираде о „Софији“ (химера Флоренског, у којој је виртуелност заменила Ипостасну *стварносћ* Логоса-Мудрости Очево, то јест Христа), нужно је да констатујемо: скоро ништа од реченога у *Сћоліу* Флоренскога не произилази из Светог Атанасија. Јер, пре свега, код Флоренскога нема Атанасијевог *Христиа* и саборног *Христџоценіризма* (Еф. 1, 9-13). „Флоренски исувише христјанизује платонизам“ – примећује А. Ф. Лосев. А за њим С. С. Хоружиж додаје: „но и ништа мање он платонизира Хришћанство“. Исти Сергеј Хоружиж, за о. Георгијем

**23** Да на ову самоволну тврдњу Флоренскога поставимо питање: Ко то други може дубље ући у унутартројични живот од Сина-Христа Оваплошенога, са Којим је, кроз људску, тварну природу Његову, сва твар ушла у најтешње могуће *Ипостасно јединство* са Божанском Природом Тројице, и у Њему, Ипостасном *Живоју*, заједничари у Вечном Тројичном Животу? Тражење неког другог „посредника“ значи истискивање Сина *Љубљенога*, у Кога је сва љубав и благовољење Оца, и сва заједница Св. Духа (2Кор.13,13).

**24** Флоренски, и за њим Булгаков, уводи *ианіеизам* у Хришћанство, и заступају нешто незамисливо за Православну веру и богословље: да неко зна не само шта је Суштина Божја (свеједно што је назива „Љубав“), него и тврди да створени људи имају удела у тој апсолутно непознатој и недоступној Суштини!? – Критику софиологије Булгакова (и његов одговор) в. у: Вл. Лосский, *Спор о Софији. Статји раних лет*, Москва 1996, с. 7-91. Критику пак софиологије Булгакова и П. Флоренског в. у: АЕп. Серафим (Соболев), *Новое учение о Софији Премудрости Божией*, София 1935. И од истога: *Зашита Софианској ереси прот. С. Булгаковым пред лицом Арх. Собора Русской Зарубежной Церкви*, София 1937. Одговор С. Булгакова: *Еще к вопросу о Софији Премудрости Божией*, „Путь“, Париз, № 50/1936, Приложение с. 1-24 = Прот. С. Булгаков, *Путь Парижского богословия*, Москва 2007, с. 461-492. – Флоренски и Булгаков се за своју софиологију позивају на новију руску „традицију“ сликања Софије-Премудрости у неким храмовима и иконама; у одговор томе в. Г.Флоровски, *О почитании Софији, Премудрости Божией, в Византии и на Руси*, София 1932 = *Альфа и Омега*, № 4/1995, 145-161. – Такође: J. Meyendorff, „Wisdom-Sophia: Contrasting Approaches to a complex theme“, *DOP*, 41/1987, 391-401.

**25** *Столи*, с. 326. За последње речи следи референца: Amalricus de Bena +1205. А то је француски теолог пантеиста, чије је учење, заједно са сектом његовог имена, осуђено на Латеранском сабору 1215. Свој пантеизам он је изводио из погрешног схватања Јована Шкота Еригене, који је такође заступао својеврсни пантеизам. – Насупрот овој тези, по Св. Оцима: Бог „/не/ мисли стварима“, јер то је гностички пантеизам. Божје мисли су нетварни *лојоси*, или *хтења* (θελήματα), и сви су они у *Лојосу*-Сину, и у Њему нас је Отац благо-*изволео* (εὐ-δοκῆσας) и благо-*словио* (εὐ-λογῆσας) пре постања сваке твари (Еф. 1,3-6 – речи Ап. Павла које ПФ злоупотребљава као да се њима означава „Софија“, а не Логос-Христос).



Флоровским, с правом констатује: „Елеменат непосредног Богоопштења (у Христу), напон христоцентризма [...] никако нису изражени код Флоренскога, и потпуно су туђи и савршено несместиви са његовом метафизиком“. Недостаје „догмат о ипостасном сједињењу Божанске и људске природе у Исусу Христу“ (који собом све обухвата и садржи, и нема никаквог места, ни потребе за „Софијом“, ни било којим другим „посредником“ између Бога и света – додајемо ми). „У читавом садржају *Сѿолоѿа* практично потпуно одсуствује христолошка тема, одсуствује Лик Христа“.<sup>26</sup> А једино је Христос *Боѿочовек*, и у Христу Оваплоћеном у Цркви, дат од Оца, кроз Сина, у Духу – свету и човеку, и свеколикој твари – *Пуѿѿ, Исѿѿина и Живоѿѿ*, додајемо ми.

Није без разлога чак и велики друг Флоренскога – и сам, под његовим утицајем, софиолог – о. Сергије Булгаков, записао (маја 1922): „*Сѿолоѿѿ и уѿѿвержде-није Исѿѿине*, како ја сада јасно видим, урађен је, стварно [...] као стилизација православља (Берђајев). Сећам се, о. Павле ми је једном писао да он има *своју (истѿѿицање наше)* идеју православља и, стварно, у тој књизи је његово сопствено православље, његова мисао о њему. И његово православље – са таквом безнадежношћу у смислу нерастворености и, чини се, нерастворимости окултизма, неоплатонизма, гностицизма, није историјско Православље, није и Црквено Православље [...] О. Павле је – загонетка над загонеткама, и за себе је он загонетка, може бити, да је то најинтересантнији, најзначајни између људи, икада бивших, зато што се у њему пресеца лавиринт путева, његова савест и судови су јединствени, па ипак то није глас Цркве“.<sup>27</sup>

Павле Флоренски је био човек дубок („приступи човек – и срце дубоко“, Пс. 63, 7), дубоко богожедан и богочежњив. Прошао је тежак и бездани пут до Бога („бездна бездну призива“, Пс. 41, 8), и то је засведочено у књизи *Сѿолоѿѿ*. Био је по природи философ, а прошао је и студије теологије у Духовној Академији. Постао је и свештенослужитељ Цркве Христове. Подвизавао се и борио целог живота. Проходио је и подвиг аскезе, суза и покајања (мада у *Сѿолоѿѿу* нема теме *ѿокајања*, као ни теме Светих Тајни, Васкрсења мртвих, низ битних тема из *Символа вере*, као што је светотројична-христолошка тема *Цркве*, а има низ тема маловезних). Био је и брачни друг и родитељ богодане деце. Нешто је од његовог философирања и богословља стало и остало до данас, у рано написаној књизи *Сѿолоѿѿ Исѿѿине*, али није све у тој књизи Истина. Јер, има и заблуда, и прелести, као што је идеја *Софије*. Није касније ту заблуду исправио, заблуду која му је, колико видимо, замагљивала јединствени Лик Сина Божјег, Логоса и Мудрости (= *Софије*) Очево, Богочовека Христа, Који је, оваплотивши се од Духа Светога и Марије Дјеве Богородице, постао за сав свет и све светове (што би рекао о. Јустин), поготову за нас људе, јединствена и свецела *ѿуноћа Вере и Живоѿѿа и Исѿѿине*, и сваке Благодати Педесетничке и Есхатолошке, коју Дух Утешитељ већ сада и овде дарује нама у Цркви.

Али, ипак, Флоренски није своју заблуду софијанства пропагирао ни ши-

<sup>26</sup> С. С. Хоружий, *Миросозерцание Флоренского*, Томск, 1999, с. 137, 91, 94, 131, 132.

<sup>27</sup> *Автобиографические заметки. Дневники. Статѿѿи*. Орел, 1998, с. 105-107 (цит. у *Флоренский: pro et contra*, с. 708).



рио, никога није од верног народа заводио. Зато није ни суђен,<sup>28</sup> нити се од Цркве одвајао и удаљивао. Своје охристовљење, верујемо, доживео је, даром самога Оца, кроз Христа, у Духу Светоме, мученичком смрћу за Христа. Са Њиме је сада у Царству Небеском, са бројим другим Новомученицима драге њему и нама Русије и Саборног Православља. Није познато да је унет у Диптихе Нових Мученика у Руској Цркви. Остаје његов животни, крсноваскрсни голготски пут, као пут хришћанског философа и богослова, мудраца који је, верујемо, коначно *ојравдан* у *Премудрости Божиј* – Христу Распетом и Васкрслом.

Atanasije Jevtić

### Criticism of Sophiology of Pavel Florensky

*Abstract:* This paper gives a critics of sophiology of famous Russian philosopher Pavel Florensky, as it is presented in his work *The Pillar and Ground of the Truth*. The author shows that Florensky falsely interpreted some writings of Athanasius of Alexandria, suggesting that the Russian thinker in his considerations on *sophia* was much closer to Platonic than to Biblical and Patristic tradition.

*Keywords:* Pavel Florensky, *sophia*, Athanasius of Alexandria, interpretation

---

<sup>28</sup> Суђено је, и одбачено (кроз С. Булгакова) године 1935, само софијанско учење, и то истовремено од Руске Цркве у Москви и од Руса у Паризу и Дијаспори. Српски Синод је 1935. затражио о софиологији Булгакова (а тиме самим и П. Флоренског) мишљење о. Јустина, и он га је изложио критички, како нам је касније лично говорио (нажалост, тај рукопис о. Јустина још нисмо нашли).

### **Guram Lursmanashvili**

Manager of Theodore of Tarsus distance learning centre, Tbilisi  
Technical Director of St Gregory Palamas Orthodox Theological Centre  
Research member of St John Chrysostom research group  
guramilursmanashvili@gmail.com

## **Meaning of “Christian Hellenism” in theology of Fr. Georges Florovsky**

A Hellenism drastically christened  
and, as it were, “Churchified.”<sup>1</sup>

*Abstract:* One of the main ideas in Theology of Fr. Georges Florovsky is ‘sacred Hellenism’ or in other words ‘Christian Hellenism’. About this issue, in lifetime of Florovsky dominated two major ideas: First was coming from Lutheran Historian Harnack (1851-1930) and the second from Glubokovsky (1863-1937). For Harnack, fatal influence of Greek philosophy was to blame for corruption of gospel’s message, which caused then the intellectual fall of the early Church. Glubokovsky tried to underline nationalistic elements in Christian Hellenism. But Florovsky perceived in Christian Hellenism a successful example of the Christianization of culture. Moreover, for him, Chalcedonian Christology and theology expressed very core idea of Christian Hellenism. Florovsky tries to define *Re-Hellenization* from *de-Hellenization*, which is “*the move back to Greek tradition*”. But despite, the fact that Florovsky tried Hellenistic approach of Orthodox theology to avoid any kind of Etnophyletism, this idea has Etnophiletical elements,

*Keywords:* Christian Hellenism, Sacred Hellenism, Georges Florovsky, Athens congress, Glubokovsky, Adolf Harnack, Greek philosophy, Greek Fathers, *German Idealism*, neopatristic synthesis, Etnophyletism.

### **Introduction**

One of the very important events, especially for Florovsky and generally for contemporary theology, was the first Pan-Orthodox Congress of Theologians, which held in Athens in 1936 (from 29 November, to 6 December). About this congress, Paul Gavrilyuk writes: “It is ironic that a Russian-Ukrainian theologian residing in France would come to Greece to deliver his first communication in German and his second communication in English only to protest the “western captivity of Orthodox theology.”<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “Christianity and Civilization,” in Paul L. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, 207.

<sup>2</sup> Paul L. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, 177.

For this congress, Florovsky provided two papers, which are very important to understand his attitude about 'Christian Hellenism.' The papers were: *The Western Influences in Russian Theology* and *Patristics and Modern Theology*. First paper, in a complete manner, was soon published in Paris (1937) as *The Ways of Russian Theology*, where Florovsky emphasizes "the fundamentally Greek/Hellenistic identity of Eastern Orthodoxy and its traditional cultures and the distortion of this identity by an alien foreign tradition from the post-schism west."<sup>3</sup>

The second paper of Florovsky was in English (*Patristics and Modern Theology*) and called to modern Orthodox theologians, for return tradition of Eastern Fathers and the Divine Liturgy. Overall, we can provide two major ideas, which were pronounced by Florovsky on Athens congress, namely, the idea of "neopatric synthesis" and "Christian Hellenism."

What have to be established firstly about "western captivity," is that for Florovsky: "Orthodox theology itself had been corrupted by western influences and had been held intellectually captive in the West for several centuries. Orthodox theology could be freed from its 'western captivity' by being brought back to the 'land of the Church Fathers.'"<sup>4</sup> Itself an idea of "western captivity" of Orthodox theology, according to P. Gavriilyuk, had been previously maintained by E. E. Golubinsky<sup>5</sup> and then by Metropolitan Anthony Khrapovitsky.<sup>6</sup>

### "Sacred Hellenism":

#### Importance of Hellenism for patristic in Early and modern period

To comprehend deeply Florovsky's idea about the modernity of patristic writings, an inescapable landmark is understanding well his dependence on Hellenism for the early and modern period of the Church. Florovsky tried to solve problems of his contemporary world not by idioms of his modern period, but Fathers. That's why he had an idea to re-Hellenize Christianity. What needs to be emphasized first is, that he called it "Christian Hellenism" or "sacred Hellenism." Florovsky believed that:

Hellenization of Christianity, accomplished in Late Antiquity by Greek Fathers of the Church, was a necessary and a positive thing. Simply put, Church Fathers preserved the best of Hellenistic philosophical tradition and the best of the revealed traditions of Judaism, namely the teaching of Jesus.<sup>7</sup>

We will try to explain, why Hellenism received such definitions from Florovsky. For him, Christian Hellenism was some kind of perennial philosophy, which "should be read against the background of the discussion of the possibility and nature of 'Christian philosophy' among French Catholic theologians in the 1930s–1940s."<sup>8</sup> But, except this point, who influenced Florovsky to create such kind of idea? Maybe he was inspired

3 Brandon Gallaher, "Waiting for the Barbarians," 664.

4 Paul L. Gavriilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, 57.

5 Evgeny Yevsigneyevich Golubinsky (1834–1912), Church Historian.

6 Paul L. Gavriilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, 181.

7 Alexander Mirkovic, *Florovsky at the Crossroads: Imagining Russian Renaissance From Morningside Heights*, 2013, 102.

8 Paul L. Gavriilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, 5.

by Glubokovsky (1863-1937). According to Glubokovsky, Christian Hellenism is one of the major historical expression of Eastern Church faith and he blame Protestant scholars (namely Adolf Harnack) to separate 'the essence of Christianity'. Florovsky agreed with Glubokovsky about Harnack, that Adolf was wrong when he understood the meaning of Hellenism as a corruption of gospel's message, but on another hand, Florovsky did not agree with Glubokovsky for his political or nationalist understanding of Hellenism.<sup>9</sup>

### Florovsky and Harnack about understanding of Hellenisation

We have already mentioned that there was a core misunderstanding between Florovsky and Harnack about Hellenism, which was not accidental fact, moreover, it was a part of the contradiction, about which Florovsky writes in his article- *The Crisis of German Idealism (I)*. Florovsky says:

the present crisis of German Idealism means a new disengagement of the European consciousness from Hellenism. The Biblical Ideology is not by chance contrasted now to idealism. It is hardly correct to regard Idealism as only expression of German national element.<sup>10</sup>

Let's try to better clarify this confrontation. German historian Adolf Harnack (1851-1930) considered, that Greek philosophy caused the fall of early Christian Church. On the other hand, Florovsky tried to express, that Christian Hellenism was a good example of the Culture of Christianity.<sup>11</sup> What has to be emphasized first is that Harnack, as well as Florovsky, were not friends of pagan shapes of Hellenism, but if Harnack wanted to De-Hellenize his contemporary theology, Florovsky wanted to Re-Hellenize it.<sup>12</sup> Also, according to Gavriilyuk, "For Harnack, any mixture of Christianity with Hellenism led to the distortion of the gospel. Harnack discounted even a possibility that Christianized Hellenistic thought could retain its continuity with the original message of Jesus."<sup>13</sup>

Moreover, "Harnack construed the Hellenization of Christianity as its co-option by pagan culture. The suspicion of the Church pervades Harnack's hermeneutics."<sup>14</sup> For Harnack, unlike Luther and Calvin the core problem was not moral or political, but intellectual, because "the church should never have adopted the categories of Greek philosophy to express the timeless message of the Gospel."<sup>15</sup> For Harnack, patristic testimony to the historical Jesus is unreliable, unless proven otherwise by historical investigation. Patristic theology had a wrong starting point, according to Harnack, a "perverse proceeding to make Christology the fundamental substance of the Gospel."<sup>16</sup> Unlike this, for Florovsky, Chalcedonian Christology was the achievement of patristic theology, which also expressed the very heart of Christian Hellenism. Additionally, for Florovsky, it was impossible to comprehend Holy Scripture or Patristic writings without some kind

<sup>9</sup> Ibid. 37.

<sup>10</sup> 'The Crisis of German Idealism', Florovsky- CW-XII, 24.

<sup>11</sup> Paul L. Gavriilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, 201.

<sup>12</sup> Paul L. Gavriilyuk, *Harnack's Hellenized Christianity or Florovsky's "Sacred Hellenism"*, St Vladimir's Theological Quarterly 54, 3-4 (2010) 334.

<sup>13</sup> Paul L. Gavriilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, 206.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Paul L. Gavriilyuk, *Harnack's Hellenized Christianity or Florovsky's "Sacred Hellenism"*, 333.

<sup>16</sup> Paul L. Gavriilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, 20.

of hermeneutic trust, therefore for him “the Church Fathers are reliable witnesses and guides to the contemporary understanding of the Gospel.”<sup>17</sup> For Harnack, the best way for fighting with dogma was “to expose its roots in pagan Greek philosophy.”<sup>18</sup>

Next, we have to clarify why was Hellenism so important for Christian Church, according to Florovsky. For him, one main point is the Greek language, because the New Testament language is Greek. He wrote in *The Crisis of German Idealism (II)*:

There is deep meaning in the fact that only the Greek language became the privileged language of Christianity, that it still is and will always remain so, because it is the language of the New Testament. In a sense, the Hellenic element, the ways of Hellenic thought, were sanctioned by this.<sup>19</sup>

For archpriest, Christian Hellenism was some kind of “standing category, by which any theology was to be judged.”<sup>20</sup>

To conclude, P. Gavriilyuk writes in his article – *Harnack’s Hellenized Christianity or Florovsky’s Sacred Hellenism*, that Harnack and Florovsky, “limit their scope of vision by focusing primarily on the intellectual dimension of Hellenistic culture.”<sup>21</sup>

According to Gavriilyuk, Florovsky and Harnack were not just opposed but also had methodologically in common. For example, both of them “saw the theology of a specific period as a timeless criterion by means of which all later theologies were to be judged.”<sup>22</sup>

Florovsky in his other article – *Breaks and Links* speaks about interconnection between Hellenism and Hebraism and considers, that, the reality of ‘Hebraism’ is included in Hellenistic synthesis:

In the text of the New Testament as well as in the New Testament Church, both Jews and Hellenes were incorporated into the unity of a new life. The category of sacred Hebraism is deprived of its autonomous significance and any attempt to distinguish or separate it from the totality of the Christian synthesis leads to a relapse into Judaism. The truth of ‘Hebraism’ is already included in the Hellenistic synthesis, since the implantation of the biblical root was precisely what brought Hellenism into the Church. Setting off ‘Semitism’ against ‘Hellenism’ in this context cannot be justified even in historical terms.<sup>23</sup>

On another side, for Florovsky, Hellenism played role in distinguishing eastern and western Church:

What is the difference [between the East and the West]? Here I, first of all, offer one of my ‘heresies.’ I believe that the early period of Christian theology, sometimes described as Patristic, was purely and thoroughly Hellenic, Hellenistic, Greek, and that Latin patristics [had] never existed.<sup>24</sup>

<sup>17</sup> Ibid. 206-207.

<sup>18</sup> Paul L. Gavriilyuk, *Harnack’s Hellenized Christianity or Florovsky’s “Sacred Hellenism”*, 334.

<sup>19</sup> Florovsky, “The Crisis of German Idealism (II),” CW - XII: 38-39.

<sup>20</sup> Paul L. Gavriilyuk, *Harnack’s Hellenized Christianity or Florovsky’s “Sacred Hellenism”*, 334.

<sup>21</sup> Ibid. 335.

<sup>22</sup> Paul L. Gavriilyuk, *Florovsky’s Neopatristic Synthesis and the Future Ways of Orthodox Theology*, 111 in George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou, *Orthodox Constructions of the West*. [Further quoted as Paul L. Gavriilyuk, *Florovsky’s Neopatristic Synthesis and the Future Ways of Orthodox Theology*].

<sup>23</sup> Florovsky, ‘Breaks and Links’, in B. Gallaher and P. Ladouceur, *The Patristic Witness of Georges Florovsky Essential Theological Writings*, 170.

<sup>24</sup> “Quest for Christian Unity: The Challenge of Disunity” (1955), GFP PUL, Box 3, f. 11. In Paul L. Gavriilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, 209.

Moreover, in his text *Peter Mogila* Florovsky talks about tragic results, which were caused by forgetting of the Greek language in Russia and Kyiv. He writes:

From pre-Mogila times right up to Feofan Prokopovich<sup>25</sup> (and even later), in Kiev and other areas, the theological work of the Orthodox was captive to Roman Catholics, and scholasticism completely eclipsed patristics. The Greek language was almost completely forgotten, they almost did not know of their Fathers creations, and knowledge of the Word of God also weakened. In theological teachings Aquinas prevailed- and moreover, he was usually known second and third hand.<sup>26</sup>

When Florovsky is talking about early period of Christian writers, some readers may be confused, because in most cases, he speaks only about Greek and not Latin fathers. We can find solution of this question, in Florovsky's article *The Legacy and the Task of Orthodox Theology*, where archpriest writes:

For several centuries Christendom has been united in theology, under the uncontested lead of the Greek Fathers and masters. Western theology up to St. Augustine was basically Greek, though in Latin dress: St. Hilary, St. Ambrose, St. Jerome, all of them were but interpreters of the Greek tradition, and even St. Augustine himself was deeply Hellenistic in mind. Tertullian also fits easily into the same Hellenistic frame.<sup>27</sup>

For Florovsky, the meaning of Hellenism for Christianity does not stay only in the past, furthermore, Hellenism is very important to understand in modern times, the meaning of patristic writings and simply to be a "truly Christian."

The task of our time, in the Orthodox world, is to rebuild the Christian-Hellenic culture, not of the relics and memories of the past, but out of the perennial spirit of our Church, in which the values of culture were truly 'christened.' Let us be more 'Hellenic' in order that we may be truly Christian.<sup>28</sup>

From the book *The Patristic Witness of Georges Florovsky Essential Theological Writings*, we receive very important information about Florovsky's attitude toward Greek Fathers and Hellenism. Authors of above mentioned book, use Meyendorff to proof, that Florovsky tried to find key for understanding relationship between theology and philosophy.

Meyendorff says that it is possible that Florovsky studied the Fathers precisely because the sophiologists claimed that their thought was 'traditional' and their use of philosophy was 'sanctified' by the examples of the Fathers. [Meyendorff, 'Predislovie', vii.] For Florovsky in the example set by the Greek Fathers, which he understood as a baptized Christian philosophy or 'Christian Hellenism', could be found a correct key to the relationship between secular philosophy and theology. Such a faithful and traditional key to the interconnection between these two disciplines was also lacking in Origen. Origen, though he was the founding figure of Christian Hellenism, was condemned by that same tradition for his errors. For Florovsky,

<sup>25</sup> Feofan/Theophan Prokopovich (1681-1736) was a Russian Orthodox theologian, writer, poet, mathematician, philosopher, rector of the Kiev-Mogila Academy.

<sup>26</sup> Florovsky, Peter Mogila, CW – XIV, 59.

<sup>27</sup> Florovsky, The Legacy and the Task of Orthodox Theology, in B. Gallaher and P. Ladouceur, *The Patristic Witness of Georges Florovsky Essential Theological Writings*, 156-187.

<sup>28</sup> "Quest for Christian Unity: The Challenge of Disunity" (1955), Princeton archive, Box 3, f.11. in Paul L. Gavrilyuk, *Florovsky's Neopatristic Synthesis and the Future Ways of Orthodox Theology*, 114.



Hellenism, including philosophy, as we shall see later in this Introduction, had to be ‘transfigured from within’ by the Fathers in order to become ‘truly Christian.’<sup>29</sup>

Metropolitan Kallistos (Ware) underlines primarily four elements, about Florovsky’s Christian Hellenism. These elements are:

1. An emphasis on historical revelation, as opposed to speculative cosmology;
2. ‘The intuition of creaturehood’, to use his own phrase, as opposed to any pantheistic blurring of the cosmological distinction between the uncreated and the created;
3. Personalism, a full recognition of the unique value of each individual person, as opposed to a view of history that assigns primary importance to economic factors, to ‘class struggle’ and to vast, impersonal ‘movements’ or ‘forces’;
4. Indeterminism, a rigorous insistence on the freedom and spontaneous creativity of the individual, as opposed to any theory that degrades the person into a machine or a tool dominated by external circumstances.<sup>30</sup>

Florovsky’s attitude about Hellenism and Greek fathers, sometimes rises questions or discordances among theologians. For example, for Ladouceur, this is an Achilles’s heels of Florovsky’s theological project:

the profound conviction that the Fathers and the Fathers alone, although almost exclusively the Greek Fathers (including Augustine!)- are the key to true Christian theology. And it was precisely this intuition which subsequently was seen as the Achilles’s heel of the neopatristic synthesis, a weak point in Florovsky’s theological project.<sup>31</sup>

After the above-mentioned information, another important point is to make a difference between Hellenism as Christian culture and nationalistic exclusivism. Speaking about this topic, Gavriilyuk quotes Peter Chamberas, who considers, that Florovsky’s re-Hellenization of Orthodox Christianity “does not mean at all an ethnic Hellenism, nor the Hellenism of antiquity with its anti-Christian elements, but a Christian Hellenism, one that has been baptized, transfigured, and incorporated into the very reality of the Church as an eternal and perennial category of Christian existence.”<sup>32</sup> Unlike P. Chamberas, Gavriilyuk has a different opinion. He considers that:

At the heart of the neopatristic synthesis is not a mindless glorification of Hellas’s past, but the Church’s ongoing experience and proclamation of Christ. Christian Hellenism, as Florovsky uses the expression, is a paradigm for a comprehensive conversion of intellectual culture.<sup>33</sup>

To summarize, in my point of view, despite, the fact that Florovsky tried Hellenistic approach of Orthodox theology to avoid any kind of Etnophyletism, this idea has Etnophyletical elements, which is not similar to demands of the Christ, New Testament, Christian culture and heritage.

## Bibliography

Demacopoulos, George E. and Papanikolaou, Aristotle. *Orthodox Constructions of the West*. Fordham University Press, New York. 2013.

<sup>29</sup> B. Gallaher and P. Ladouceur, *The Patristic Witness of Georges Florovsky Essential Theological Writings*, 12-13.

<sup>30</sup> B. Gallaher and P. Ladouceur, *The Patristic Witness of Georges Florovsky Essential Theological Writings*, p. XII

<sup>31</sup> Paul Ladouceur, *Modern Orthodox Theology*, T&T Clark, 2019. 121.

<sup>32</sup> Paul L. Gavriilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, 250.

<sup>33</sup> Gavriilyuk, *Florovsky’s Neopatristic Synthesis and the Future Ways of Orthodox Theology*, 117.

- Gallaher Brandon and Ladouceur Paul. *The Patristic Witness of Georges Florovsky Essential Theological Writings*, 2019.
- Gallaher Brandon, “Waiting for the Barbarians”: *Identity and Polemicism in the Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky*. *Modern Theology* 27:4 October 2011.
- Gavrilyuk, Paul L., *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press. 2014.
- Gavrilyuk, Paul L., *Harnack’s Hellenized Christianity or Florovsky’s “Sacred Hellenism.”* *St Vladimir’s Theological Quarterly* 54, 3-4. 323-344. 2010.
- Ladouceur, Paul. *Modern Orthodox Theology*, T&T Clark, 2019.
- Mirkovic, Alexander. *Florovsky at the Crossroads: Imagining Russian Renaissance From Morningside Heights*, 2013 [paper was presented at the Annual Conference of the North Eastern Association for Slavic, Eurasian and Eastern European Studies held on March 24 at Barnard College of Columbia University in New York City in New York City.
- The Collected Works of Georges Florovsky, Volume Twelve, Copyright 1989 by Büchervertriebsantalt
- The Collected Works of Georges Florovsky, Volume Fourteen, Copyright 1989 by Büchervertriebsantalt

## გურამ ლურსმანაშვილი (თეოლოგიის მაგისტრი) “ქრისტიანული ელინიზმის“ მნიშვნელობა მამა გიორგი ფლოროვსკის თეოლოგიაში

მამა გიორგი ფლოროვსკის თეოლოგიაში ერთ-ერთი მთავარი იდეა “წმინდა ელინიზმი“ ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, “ქრისტიანული ელინიზმი.“ ამ საკითხთან დაკავშირებით, ფლოროვსკის ცხოვრების მანძილზე, განსაკუთრებულად ორი იდეა დომინირებდა. ერთი მოდიოდა ლუთერანი ისტორიკოსის- ჰარნაკისაგან (1851-1930), ხოლო მეორე - გლუბოვოვსკისგან (1863-1937). ჰარნაკისთვის ბერძნული ფილოსოფიის ფატალური გავლენა სახარებისეული უწყების დამახინჯება იყო, რომელმაც ადრეული ეკლესიის ინტელექტუალური დაცემა გამოიწვია. გლუბოვოვსკი ცდილობდა, რომ ქრისტიანულ ელინიზმში ნაციონალისტურ ელემენტებზე გაესვა ხაზი. ამ ფონზე ფლოროვსკი ქრისტიანულ ელინიზმში გაქრისტიანებული კულტურის წარმატებულ მაგალითს ხედავდა. უფრო მეტიც, მისთვის, ქალკედონური ქრისტოლოგია და თეოლოგია ქრისტიანული ელინიზმის ჭეშმარიტ აზრს გამოხატავდნენ. ფლოროვსკი ცდილობდა, “ბერძნულ ტრადიციასთან დაბრუნებით“ ერთმანეთისგან გაემიჯნა *Re-Hellenization* და *de-Hellenization*. თუმცა, იმის მიუხედავად, რომ ფლოროვსკი მართლმადიდებლური თეოლოგიისადმი ელინისტური მიდგომით შეეცადა, რომ რაიმე სახის ეთნოფილეთიზმი თავიდან აერიდებინა, მის მიერ წამოყენებულ იდეაში ეთნოფილეთიზმი მაინც შეიმჩნევა.

*ძირითადი სიტყვები:* ქრისტიანული ელინიზმი, წმინდა ელინიზმი, გიორგი ფლოროვსკი, ათენის კონგრესი, გლუბოვოვსკი, ადოლფ ჰარნაკი, ბერძენი მამები, გერმანული იდეალიზმი, ნეოპატრისტიკული სიტეზი, ეთნოფილეთიზმი.

**Walter Sparn**

Friedrich-Alexander-Universität, Erlangen/Nürnberg  
walter.sparn@t-online.de

## **„Gen Himmel aufgefahren ist...“ und Gottes Gegenwart im Raum der Welt**

### **I.**

„Gen Himmel aufgefahren ist / Halleluja / der Ehrenkönig Jesus Christ / Halleluja // Er sitzt zu Gottes rechter Hand / Halleluja / herrscht über Himmel und alle Land / Halleluja“... So singt mit einer über eine Oktave heiter aufsteigenden Melodie, ein evangelisches Kirchenlied aus dem Jahr 1601. Sein semantischer Gehalt ist derselbe wie schon in der lateinischen Vorlage, „Coelos ascendit hodie...“, und wie vermutlich in allen Hymnen zu Himmelfahrt. Aber, wenn ich so sagen darf, die Syzygie von Wort und Ton in dem Lied, das ich von Kind auf kenne, empfinde ich als eine besonders schöne Gabe zu Himmelfahrt, geeignet, den Sänger unbeschwert fröhlich zu stimmen – *sursum corda!* Bei diesem Aufschwung lässt man wohl auch hinter sich, dass man vielleicht nicht ganz genau weiß, was man da singt: „gen Himmel“?

Eine ökumenisch-liturgische Kommission hat vor einigen Jahren im Symbolum Apostolicum das altertümliche „gen“ ersetzt durch „in den Himmel“, hat damit erst recht die Frage herausgefordert: Wohin denn? Wo ist der Himmel, in den Christus aufgefahren ist und von woher er den Heiligen Geist zu uns auf Erden hernieder gesandt hat? Manche Sprachen scheinen uns zu helfen, indem sie schon semantisch zwischen dem über uns sichtbaren Himmel und dem unsichtbaren Himmel des Göttlichen unterscheiden; aber wenn letzterer nicht eine bloße Metapher sein soll, ist damit für die gestellte Frage wenig gewonnen. Die Bilder von Himmelfahrt in der westlichen Ikonographie unterscheiden beide Himmel durch ein Wolkenband, aus dem unten noch die Füße Jesu herausragen – sie werden bald unsichtbar sein. Wie auch der Raum über dem Wolkenband, wo immer dieser sich befindet und wie immer er auch beschaffen ist... Es ist gewiss richtig, dass die Hoffnungsbilder des christlichen Glaubens stets in Bildern vom unsichtbaren Himmel sprechen, sie assoziieren ein „Paradies“, das uns „droben“ erwartet, oder eine „Heimat“ im Himmel (so die Luther-Übersetzung Philipper 3,20) oder das „neue Jerusalem“, das bald herabkommen soll. Die Mehrzahl und Unterschiedlichkeit der Bilder lassen aber nicht den Schluss zu, dass es sich dabei um rein fiktive Metaphern handelt, denn sie unterstellen stets die Analogiefähigkeit eines irdischen Phänomens für die himmlischen Hoffnung. Wiederum ein Kirchenlied macht das ausdrücklich, das inzwischen auch ökumenisch gesungene „Geh aus, mein Herz,

und suche Freud / in dieser schönen Sommerzeit...“ von Paul Gerhardt (1647). Die sinnenfällige Schönheit der „Garten-Zier“ der sommerlichen Flora und Fauna – „ich sinne mit, wenn alles singt“ – wird ihm zum Gleichnis für noch viel Schöneres: „Was will doch wohl nach dieser Welt / Dort in dem reichen Himmelszelt / Und güldnen Schlosse werden? // Welche hohe Lust, welch heller Schein / Wir wohl in Christi Garten sein?“<sup>1</sup>

Die Frage, was „gen Himmel“ meinen könne, entspringt also nicht unfrommer Neugier, sondern muss ernst genommen werden als Frage nach der Gleichnisfähigkeit eines irdischen Phänomens, vielleicht auch des sichtbaren Himmels, für die christliche Rede von dem Himmel, zu dem wir einstweilen „die Herzen erheben“. Sie gibt sich nicht zufrieden mit der Reduktion der Rede vom Himmel auf ein bloß kulturgeschichtliches Produkt (was sie selbstverständlich auch ist).<sup>2</sup> Dagegen spricht auch nicht, dass die Dichter der zitierten Lieder, wie die Menschen seit biblischen Zeiten, auf eine solche Frage verständnislos reagiert hätten. Denn sie wussten recht genau, wo der jener unsichtbare Himmel sich befindet und in welchem Verhältnis er zum sichtbaren Himmel und der Erde steht. Wer aber so fragt, hat ein einstiges Wissen nicht mehr zur Verfügung, und das, ohne dass man ihn dafür verantwortlich machen könnte. Es ist aber wichtig, diesen Verlust nicht zu verdrängen; das könnte dem Frager ein Stück weiterhelfen. Daher schiebe ich eine (freilich sehr vereinfachte) Skizze der alteuropäischen und in ihr der biblisch-christlichen Kosmologie ein: Wir Menschen leben auf dem Erdball (die berüchtigte Scheibe war für seefahrende Völker keine Option), der sich inmitten eines Kosmos befindet, der durchs Firmament, d.h. die Kristallsphäre der Fixsterne begrenzt ist. Unterhalb der ersten Sphäre, der des Mondes, befindet sich unsere „sublunare“ Welt, bestehend aus den vier für das Werden und Vergehen ursächlichen Elementen. Darüber wölben sich lückenlos und bewegen sich zyklisch (und epizyklisch) die kristallinen Sphären der Planeten Merkur und Venus, der Sonne und der Planeten Mars, Jupiter und Saturn. Den Abschluss bildet eine Sphäre, die die unverändert gleichmäßigen, also ewigen Bewegungen der „supralunaren“ Welt der Energie des „Ersten Bewegers“ zuordnet. Die christliche Kosmologie änderte nichts an der geringen räumlichen Größe dieses Kosmos, die bei Ptolemäus 20.000 (nun allerdings viel zu klein angenommene) Erdradien betrug, sie änderte aber zweierlei. Erstens widersprach sie Aristoteles und entzog dem Kosmos die Ewigkeit: die Welt wurde *mit* der Zeit von Gott geschaffen, sie ist also auch in ihrer zeitlichen Dimension endlich (aus dem Alten Testament errechnete man meistens 6.000 Jahre koextensiver Heils- und Weltgeschichte). Zweitens setzte sie mit Genesis 1 den Ersten Beweger zum Geschöpf herab und nahm für den Schöpfergott eine weitere, umfassende Sphäre an, das „Empyreum“, den goldhellen, ewigen Wohnort Gottes, der Engel und der Seligen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. die historische und theologische Analyse dieses Liedes von Christa Reich, in: Hansjakob Becker u.a. (Hg.): Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder. München 2001, 262-274.

<sup>2</sup> Dafür ist lehrreich Bernhard Lang: Himmel, Hölle, Paradies. Jenseitswelten von der Antike bis heute, München 2019; noch ausführlicher Bernhard Lang, Colleen McDannell: Heaven: A History. London/New Haven 1988, <sup>2</sup>2001; dt.: Der Himmel. Eine Kulturgeschichte, Frankfurt a.M. 1990, 1996.

<sup>3</sup> Eine sehr gut informierende Darstellung der Kosmologie seit der Antike bietet der systematisch fokussierte Aufsatz von Dirk Evers: Chaos im Himmel. Die Entwicklung der modernen Kosmologie und ihre Tragweite für die christliche Rede vom Himmel. In: Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 10: Der Himmel, Neukirchen-Vluyn 2006, 35-58.

Für die zitierten Liederdichter war es völlig fraglos, dass der unsichtbare Himmel zwar mehr und anderes war als der sichtbare, dass beide jedoch zusammengehörten in der *vertikalen Achse* und in der *hierarchischen Raumschichtung* von unteren zu höheren Örtern in der Welt. Schaute man vom vergänglichen Unten ins räumliche Oben, so blickte man hinauf zum Höher- und Höchstwertigen und blickte zugleich zum unvergänglichen Schöpfer aller Dinge auf. Von Oben kam jedenfalls alles Gute im Erden-schicksal der Menschen, und ihre irdische Pilgerschaft würde ihr Ziel im Himmel droben finden; darum eben: „*Sursum corda!*“ Der Bezug auf den *Himmel über uns* und die Deutung der *Zeichen des Himmels für uns*, der supralunaren Planetenkonstellationen und der sublunaren Kometen und Wetter, waren konstitutiv auch für das humanistisch gebildete reformatorische Christentum. Deshalb ließ das fortschrittliche Wittenberg der Astrologie, einer durchaus seriös wissenschaftlichen Disziplin neben Mathematik und Physik, intensive Pflege angedeihen; sie hatte die Aufgabe, Planetenkonjunktionen, Kometen und Gestirnskonstellationen bei einer Geburt qualitativ zu deuten und z.B. Horoskope zu erstellen. Martin Luther war da skeptisch, beschäftigte sich aber auch ausgiebig mit den Zeichen des Himmels; Philipp Melanchthon oder Johannes Kepler dagegen stellten Horoskope, mit der traditionellen Maßgabe, dass die Sterne geneigt machen aber nicht nötigen. Die Astrologie hatte für die persönliche Lebensführung, für die Medikation und nicht zuletzt für die Politikberatung noch lange große Bedeutung, bevor sie offiziell zum Aberglauben herabsank – was ihre Bedeutung für die mentale Ökonomie vieler Menschen bekanntlich keineswegs aus der Welt geschafft hat.<sup>4</sup>

## II.

Vom Himmel dieses Weltbilds trennt uns seit der Umbruchperiode des 16.-18. Jahrhundert ein tiefer Graben. Der kosmologische Schock, den die Frühe Neuzeit so schmerzhaft erfuhr, die (seit I. Kant so genannte) „kopernikanische Revolution“, hatte auch enorme theologische Bedeutung. Der Wechsel aus der geozentrischen zur heliozentrischen Kosmologie ist noch unzureichend beschrieben, wenn man sagt, an die Stelle unserer Erde sei die Sonne als Zentralgestirn getreten. Allerdings war die Zentralität jedes Individuums relativ zu seiner Welt nicht mehr zugleich die Weltmitte. Daher wollten Astronomen beider Konfessionen das ptolemäische und das kopernikanische Weltmodell so kombinieren, dass die Erde den vornehmsten Platz behielt, z.B. Tycho Brahe. Die Theologen versuchten ihrerseits, den kosmologischen Anspruch des Heliozentrismus klein zu halten, so Melanchthon, der die Kopernikaner in Wittenberg gleichwohl zum Druck von *De revolutionibus orbium coelestium* ermutigte. Andreas Osiander, der leitende Geistliche in Nürnberg, schrieb 1543 im Vorwort, dass dies das zur Zeit beste astronomische Rechenmodell für Planetenbahnen biete; es könne aus biblischen Gründen aber nicht als Beschreibung der Realität gelten. Kopernikus, ein loyaler Kanoniker, bat den Papst um Förderung der neuen Astronomie. Noch paradoxer: Die heliozentrisch orientierten Tabellen zur Berechnung der Stellung der Sonne, des Mondes und der fünf Planeten, die der Wittenberger Mathematiker Erasmus Reinhold 1551 veröffentlichte, wurden der von

<sup>4</sup> Eine kundige und anschauliche Beschreibung bietet der Ausstellungskatalog von Sascha Salatowsky, Karl-Heinz Lotze (Hg.): *Himmelsspektakel. Astronomie im Protestantismus der Frühen Neuzeit*. Gotha 2015.

Papst Gregor XIII. initiierten Kalenderreform von 1582 zugrunde gelegt – eine Reform, die von den Protestanten dann über ein Jahrhundert lang verweigert wurde. . .

Die Sorgen der Theologen waren nicht unberechtigt, denn bald wurde klar, man sich den Kosmos nicht mehr als geschlossene Welt, sondern als unendliches Universum vorstellen müsse, in dem die Menschen randständig erschienen und insofern nicht mehr im Zentrum der Aufmerksamkeit Gottes standen. Andererseits war die Sonne ja seit alters das Sinnbild der erkennenden Vernunft und der Glorie des Herrschers; der Mensch konnte sich mit seiner Vernunft ins Zentrum der Welt platzieren und seine Macht technologisch realisieren. Die religiös schmerzlichste Veränderung betraf aber weniger die Sonne, sondern bestand in der Geometrisierung des Weltraumes. Sie bedeutete nichts weniger als die Vertreibung der Menschen, nach der aus dem Paradies nun die aus seiner Welt zwischen Erde und Himmel, die ihm von Gott als begrenzte und aber eben darum auch stabile und bergende Wohnstätte kunstvoll eingerichtet war. Ja, auch Gott verlor seinen kosmischen Platz im Himmel, denn es gab kein Oben – auch Gott kam, wie David F. Strauß im 19. Jahrhundert frivol statuierte, in „Wohnungsnoth“.<sup>5</sup> Wissenschaftlich war das allerdings ein sehr großer Fortschritt, weil nun empirische, mit neuen Instrumenten fortlaufend verbesserte Messungen mit mathematischen Berechnungen kosmischer Ereignisse retrospektiv und prognostisch korreliert werden konnten; man wusste nun viel mehr vom Kosmos. Dabei war vorausgesetzt, dass der mit der euklidischen Geometrie vermessene Raum, d.h. ein gleichförmiger, stetiger und an sich leerer Raum, identisch sei mit dem real unendlichen Weltraum; so seit Isaac Newton ganz unbestritten.<sup>6</sup>

Diese Voraussetzung war von größter religiöser Reichweite. Erstens kann der geometrische Raum in seiner Eigenschaft der Erstreckung zwar sinnlich wahrgenommen werden, ist aber von der leibhaften Raumerfahrung des Beobachters völlig unabhängig und macht dessen Im-Raum-Sein für das Wissen über die Welt methodisch gleichgültig. Zweitens machte die Einheitlichkeit des irdischen und der himmlischen Physik, die dann Galileo Galilei erkannte, die räumliche Trennung der sublunaren von der supralunaren Welt hinfällig, was nicht nur die Hierarchie von Oben und Unten aufhob, sondern z.B. auch die damalige Einschätzung der Kometen als jeweils eigens von Gott geschickte Warnzeichen die kosmologische Grundlage entzog. Drittens musste J. Kepler akzeptieren, dass die religiös so wichtigen vollkommenen Kreisbahnen der Planeten gar nicht existieren, sondern Ellipsen sind, dass die Sonne also nur in deren einem Pol steht. Damit war die Identität der vertikalen Achse der sichtbaren und der unsichtbaren Welt war damit hinfällig; es gab keinen kosmischen Ort für ein Empyreum, den Himmel der Engel und der Seligen. Nun waren kosmischer und religiöser Himmel, wie auch die Heilsgeschichte und die Weltzeit, definitiv entkoppelt; die Existenz des Himmels als Instanz des Göttlichen wurde zweifelhaft, ja als mythologischer Irrtum oder sogar Betrug empfunden. Eine gängige Formel dafür lautete zu meinen Studienzeiten: „metaphysische Unbehaustheit“. Ein vielgelesener Schriftsteller artikulierte die Enttäuschung des

<sup>5</sup> David Friedrich Strauß: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Bonn 1875, Nr. 36, hier: 109.

<sup>6</sup> Für die Genesis dieses Konzepts seit Nikolaus von Kues bis I. Newton und G.W. Leibniz ist immer noch sehr lesenswert Alexandre Koyré: From the Closed World to the Infinite Universe. Baltimore 1957.



nun im unendlichen Universum „verlorenen Ich“ so: „Die Welt zerdacht. Und Raum und Zeiten / Und was die Menschheit wob und wog / Funktion nur von Unendlichkeiten – / die Mythe log.<sup>7</sup>“

Als protestantischer Theologe darf ich nicht übergehen, dass auch die Reformation an der Desakralisierung des Kosmos beteiligt gewesen ist. Besonders M. Luther, den im Übrigen ein auch affektiv sehr positives Verhältnis zur sinnlich erfahrbaren Schöpfung auszeichnete, kommentierte die Depotenzierung der Sterngötter im Schöpfungsbericht von Genesis 1 selbstverständlich zustimmend, konzipierte aber auch die religiöse Neutralisierung des bisherigen Kosmologie, aus christologischen Gründen. Im Glauben an die Gegenwart des ganzen Person Jesus Christus im Hl. Abendmahl an jeglichem Ort interpretierte er das Sitzen Christi zur Rechten Gottes im Himmel als Christi machtförmige Gegenwart in der Schöpfung und seine heilsame Gegenwart überall im Hören des Wortes Gottes und im Feiern des Sakraments. Das aber bedeutete, dass hier keine vertikale Weltachse und vor allem keine Hierarchie absoluter Örter im Raum unterstellt wurden: So wie die Kirche überall dort existiert, wo Christi Verheißung ertönt und geglaubt wird, so befindet der Himmel überall dort, wo Christi Gegenwart verheißen und geglaubt wird. Die Himmelfahrt Christi gelangte an ihr Ziel zur Rechten Gottes und mit ihr, gewiss in differenzierter Weise, bei allen Geschöpfen. Im Gegensatz zur calvinistischen und zur tridentinischen Lehre, die den Auferstandenen seiner menschlichen Natur nach auch weiterhin im räumlich oben befindlichen Empyreum lokalisierte, hielten die lutherischen Theologen an Suspendierung des absoluten Raumes durch die der Ubiquität Christi fest. Allerdings blieb die hierbei unterstellte rein relationale Raumvorstellung auf die Beziehung zu Jesus Christus begrenzt und wurde nicht gegen die aristotelische Physik und ihre absoluten Örter zwischen Unten und Oben und ebenso nicht zur Leugnung eines Empyreums aufgeboten.<sup>8</sup>

Man kann die damalige konfessionelle Konstellation noch heute an und in barocken Kirchenbauten erkennen. Wo sich der zentrale Kuppelraum nach oben zum Himmel öffnet, in dem, perspektivisch exakt auf die Betrachter unten bezogen, die Engel, die Heiligen die Seligen im Glanz der göttlichen Glorie singen und tanzen, da wird die Vertikalität der Welt in ihrer Hierarchie absoluter Örter als religiöse Welt inszeniert. Der protestantische Kirchenbau, der auf gegenständliche Sakralität ganz verzichtete, konnte entweder völlige Bildlosigkeit demonstrieren wie im Calvinismus; oder konnte das Wort Gottes in Gestalt der biblischen Narration, mithin bildhaft präsentieren wie im barocken Luthertum, wo es ihm möglich war, die Decke und die Emporen seiner Kirchen mit Szenen von Genesis 1 bis zur Offenbarung Johannes 21 auszumalen. In der Gegend, wo ich wohne, in Franken und Thüringen, gibt es dafür viele anrührende Beispiele. Man kann dort nacherleben, dass die Gemeinde nicht mehr den Weg von We-

<sup>7</sup> Gottfried Benn. *Verlorenes Ich*. Gesammelte Werke, hg. v. Dieter Wellershoff, Wiesbaden/Zürich 1968, Bd. I, 215.

<sup>8</sup> Vgl. Walter Sparn, *Die lutherische Schulphilosophie*, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 17. Jahrhundert, Bd. 4, hg. v. Helmut Holzhey u.a., Basel 2001, 475-587, bes. 493ff; Ders.: *Glaube und Raum*. Die Raumbezüge des evangelischen Christentums. In: *Architektenkammer Rheinland-Pfalz* (Hg.): *Reformation und Architektur*, Mainz 2016, 15-20; Ders., *Frühe Neuzeit*, in: *Handbuch der Religionsphilosophie*, hg. v. Christian Wiese u.a., Stuttgart 2020 (im Druck).

sten ins Licht im Osten pilgerte, sondern bildhaft *in* der Heilsgeschichte wohnte, und dass gerade deshalb der architektonische Kirchenraum religiös entgrenzt war. So sang sie und singt sie noch in dieser Kirche: „Ich bin, Herr, zu dir gekommen / komme du nun auch zu mir / Wo du Wohnung hast genommen / da ist lauter Himmel hier. Zieh in meinem Herzen ein / lass es deinen Tempel sein“ (Evangelisches Gesangbuch 166, 2).<sup>9</sup> Wie die Kirchenräume der Orthodoxie den Himmel appäsentieren, bewundere ich sehr, freilich noch ohne es gut zu verstehen...

### III.

Es war ein langer Prozess, bis die Entkopplung des kosmischen und religiösen Himmel die Oberhand gewann; noch lange wirkte die renaissanceplatonische Sakralisierung des Kosmos nach. Auch Kepler widersprach zwar noch der These von der Unendlichkeit des Weltraumes, beschrieb den Kosmos aber durchaus als triadisch-theophoren Harmonieraum. Unbeeindruckt von dem Erschrecken, das dann Blaise Pascal angesichts des „Schweigens der unendlichen Räume“ überkam<sup>10</sup>, stabilisierte René Descartes den kosmologischen Gottesbeweis mit einem neuen ontologischen Beweises; und noch Newtons Physik, die doch die Geometrisierung der Welt perfektionierte, definierte den absoluten Raum als Medium der voluntativen Gegenwart Gottes, die den Körpern im Weltraum z.B. ihre Gravitation mitteilt und Abweichungen nachjustiert. Im Gegensatz dazu definierte Gottfried Wilhelm Leibniz den kosmischen Raum rein relational als Lage eines Körpers in Beziehung auf andere Körper. Darin wirkte auch seine lutherische Tradition nach, die aber zugleich ausgehebelt wurde: Gegen Baruch Spinozas neuerliche Identifikation von Gott und Welt beschrieb er diese Welt als ein von Gottes Weisheit für allemal so perfekt konstruierte Maschine, dass ein Eingriff, d.h. eine besondere Gegenwart Gottes überhaupt nicht in Frage kam. Allerdings wird Gott, so meinten jedenfalls die Verteidiger Newtons, der den kosmischen Raum als Medium der unmittelbaren Gegenwart Gottes ansahen, dann zum *Dieu fainéant*, zum Nichtstuer.<sup>11</sup> Wie die Welt in der folgenden, naturwissenschaftlich stolzen Zeit von allem Wunderhaften befreit wurde, so leerte sich auch der Himmel, da er nun nicht mehr kosmisch real und mit Engeln bevölkert vorgestellt werden konnte. Allenfalls ging es um die Rückholung der bisher an den Himmel verschwendeten Schätze auf die Erde, und: „den Himmel überlassen wir / den Engeln und den Spatzen“, wie Heinrich Heine dichtete.<sup>12</sup> Schon seit dem 18. Jahrhundert bildeten viele sich weltanschauliche Substitute aus, es wurden esoterisch „das Jenseits“ und theosophisch „höhere Welten“ imaginiert. Um 1800, um

**9** Die zurzeit beste Analyse gilt allerdings einer norddeutschen Kirche, Johann Anselm Steiger u.a.: Sinnbilder im Sakralraum. Die Kirche in Lucklum, ein Kompendium der geistlichen Emblematik der Frühen Neuzeit, Regensburg 2020; für Franken Konrad Bedal: Dorfkirchen in Franken. Ein Bilderhandbuch, Bad Windsheim <sup>3</sup>2016, bes. 306ff. Vgl. auch Johannes Zahlten: Barocke Himmelsbilder im kosmologischen Kontext. In: Jürgen Hübner u.a. (Hg.): Theologie und Kosmologie. Tübingen 2004, 237-254.

**10** Blaise Pascal: *Pensées sur la religion* (1670), Fragm. 128/347.

**11** Die zurzeit beste Darstellung dieser konkurrierenden Raumkonzepte und ihrer theologischen Intention im Kontext der frühneuzeitlichen Metaphysiken des Raumes seit Nikolaus von Kues gibt Ulrich Beuttler: Gott und Raum. Theologie der Weltgegenwart Gottes, Göttingen 2010, 140-232, zu Newton und Leibniz ebd. 192ff.

**12** Heinrich Heine: Deutschland. Ein Wintermärchen (1844). Caput 1, in: Werke, hg. v. Paul Stapf (Tempel-Klassiker), Wiesbaden o.J., 610-612, hier 611.

1900 und seit etwa 2000 wieder wird Naturreligiosität in vielen Formen populär, die meditativen oder mystischen Zugang zu dem haben will, was einst „Himmel“ hieß, und die auch mit den Engeln vertraut umgeht.<sup>13</sup>

Die protestantische Theologie hat auf den kosmologischen Verlust des geglaubten Himmels, plakativ aber nicht unfair gesagt, mit dem Abschied von der Kosmologie reagiert. Schon weil deren metaphysische Grundlage ausfiel, zog sich die aufklärerische Theologie aus der Physikotheologie zurück, die ihrerseits infolge der anthropologischen Konzentration der literarischen und philosophischen Aufklärung an Boden verlor. Es war dann schon eine Korrektur, als Friedrich Schleiermacher in seinen *Reden über die Religion* von 1799 den religiösen Himmel durch den Kosmos als wunderbarem, organischem Ganzen vorgestellt sah und das „Anschauen des Universums“ für die „höchste Formel für Religion“ erklärte. Die *Glaubenslehre* (21830) modifizierte das, indem sie das Gottesprädikat der Allgegenwart neu fasste. § 53 definiert es als „die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes.“ Diese Modifikation war eine Revolution, die einerseits die Konsequenz aus I. Kants erkenntniskritischer Destruktion des Konzepts des absoluten Raumes zog, die andererseits die Beziehung Gottes zum Raum, den Menschen leibhaft teilen und sehr unterschiedlich erfahren, nicht mehr benennen konnte und wollte. Die (gar nicht unmittelbar berichtete) Tatsache der Himmelfahrt Christi ändert daran nichts, weil sie zum eigentümlichen Sein Gottes in Christus, also zu seiner erlösenden Wirksamkeit, und für zu seinem Sitzen zur Rechten Gottes, d.h. für seine unvergleichliche Würde, also zu seiner jetzigen „geistigen Gegenwart“ in der Perspektive des frommen Selbstbewusstseins als Bewusstsein der Gnade keinen konstitutiven Bezug hat.<sup>14</sup> Die transzendentalbegrifflich korrekte „raumlose Ursächlichkeit“ verbot jedoch geradezu die Frage, wie Gottes Präsenz *im* Welt- und Menschenraum wirksam erfahren wird.<sup>15</sup> Weil sie religiös subjektiv unbestreitbar und mitteilbar erfahren wird, ist diese Frage theologisch und religionsphilosophisch legitim.

Schleiermachers Votum negierte aber auch die alte licht- oder sphärenmetaphysische, in der Frühen Neuzeit als Ausfaltung Gottes beschriebene Korrelation der göttlichen Unendlichkeit und des nun unermesslichen Kosmos. Die neuplatonisch inspirierte Idee eines *theophoren* kosmischen Raumes wurde, populär bis heute breit wirksam, in der nun sich ausbreitenden Esoterik kultiviert, darin auch die Idee „einer „Geisterwelt“ und die quasi-eschatologische Annahme „höherer Welten“. Seit Emanuel Swedenborg wurde der Himmel zum visionär verbürgten, aber gegenständlichen Raum menschlicher und technischer Perfektionierung, romantisch-moralische Liebesbeziehungen eingeschlossen; theistische Residuen störten in diesem modernen, mit der ra-

<sup>13</sup> Vgl. die Beiträge in Lucian Hölscher (Hg.): *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*, Göttingen 2007, 12-39; Bernhard Lang: *Meeting in Heaven. Modernising the Christian Afterlife, 1600-2000*, Frankfurt a.M. 2011; Volker Drehsen, Walter Sparn (Hg.): *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*, Berlin 1996.

<sup>14</sup> D.E: Friedrich Schleiermacher: *Der christliche Glaube* (21830), hg. v. Martin Redeker, Berlin 1960, § 53 (Bd. 1, 272-278); § 99 (Bd. 2, 82-85).

<sup>15</sup> Zur Kritik an I. Kant und F. Schleiermacher vgl. Beuttler (Anm. 10), 234-245.

tionalen Aufklärung für kompatibel gehaltenen „Jenseits“ nicht.<sup>16</sup> Nur vereinzelt wurde jene Korrelation auch in der christlichen Theologie, d.h. christologisch und in der Figur des „kosmischen Christus“ reflektiert, protestantisch etwa von Karl Heim, katholisch prominent von Teilhard de Chardin.<sup>17</sup> Dagegen hat die evangelische Theologie seit der Liberalen Theologie und auch in der Dialektischen Theologie den aufklärerischen Verzicht auf eine theologische Kosmologie bekräftigt und hat bis vor kurzem fast einhellig jegliche Beziehung Gottes zum Kosmos als Raum verneint. Das spiegelt auch die generelle religiöse Privilegierung des *existenziell-zeitlichen* Daseins vor dem *ästhetisch-räumlichen* seit der Rezeption von Sören Kierkegaard. Das kann man noch heute gut nachvollziehen angesichts des damaligen bildungsbürgerlichen Programms einer mythologisierenden Kunstreligion; Richard Wagner hat sie im *Parsifal* (1882) auf die Formel gebracht: „Zum Raum wird hier die Zeit“. Im Protest hiergegen hat sogar ein wieder ästhetisch und z.B. architekturtheoretisch engagierter Theologe wie Paul Tillich den Kampf zwischen dem „Gott der Geschichte und den „Göttern des Raumes“, z.B. der Nation, als kulturtheologisches Generalthema intoniert.<sup>18</sup> Karl Barth hat die Annahme raumloser Weltgegenwart Gottes nur insoweit korrigiert, als er aufgrund des trinitarisch-christlichen Gebets statuierte, dass Gott von allen Welt-Räumen verschieden sei, weil er in sich selbst Verschiedenheit lebe und daher in sich selbst seinen Raum habe. Gottes Allgegenwart in der Schöpfung sei auch ontisch an seine Gegenwart im offenbaren und versöhnenden Handeln gebunden. Immerhin hat Barth zum „Firmament“ von Genesis 1, 6-8 und zum „Himmelreich“ mehr zu sagen gehabt, etwa: „Wo Gott ist, da ist in seinem Dienst, als sein Zeichen und Zeuge, auch der Himmel.“<sup>19</sup> Insgesamt blieb es aber dabei, dass Gott nicht im Raum, sondern in der Zeit wohne – das lernten deutsche Theologiestudierende noch in den 1980er Jahren.<sup>20</sup>

Bei einem solchen falschen Gegensatz, meine ich, sollte es keinesfalls bleiben. Nicht schon deshalb, weil wir kulturhermeneutisch jetzt von einem *spatial turn* sprechen; nein, aus einem elementarerem Grund. Die christliche Frömmigkeit, gleich welcher Konfession, erfährt dann, wenn sie von der Heiligen Schrift und ihren sprachlichen, bildhaften oder musikalischen Auslegungen ernährt und inspiriert wird, Gottes Gegenwart nie als „raumlose“, sondern als zeitlich und räumlich konkrete (das gilt letzt-

**16** Lang, McDannel (Anm. 2), 250-410; Friedemann Stengel: Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts, Tübingen 2011

**17** Karl Heim: Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung, <sup>3</sup>1934, Bad Liebenzell <sup>8</sup>2004; Pierre Teilhard de Chardin: La vie cosmique (1916), in: Frühe Schriften, Freiburg/

München 1968, 9-82; Le phénomène humain, 1955 u.ö. Auch für die esoterischen Gebrauch der Figur, vgl. Werner Thiede: Was ist der kosmische Christus? Karriere und Bedeutungswandel einer modernen Metapher, Göttingen 2001.

**18** Paul Tillich: Der Widerstreit zwischen Zeit und Raum. In: Auf der Grenze, Stuttgart 1962, 187-197; Das Wohnen, der Raum und die Zeit (1933), in: Main Works/Hauptwerke 2, Berlin/New York 1990, 151-155.

**19** Karl Barth: Kirchliche Dogmatik II/1 (1940), § 32,1: Gottes Einheit und Allgegenwart, hier S. 527-551; III/1, 148-158; III/3, 268-271. 486-522, zit.

**20** Dietrich Ritschl: Gott wohnt in der Zeit. In: Hermann Deuser u.a. (Hg.): Gottes Zukunft – Zukunft der Welt, München 1986, 250-261; Ulrich Barth: Abschied von der Kosmologie – Befreiung der Religion zu sich selbst. In: Wilhelm Gräb (Hg.): Urknall oder Schöpfung? Zum Dialog von Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 1995, 14-42.

endlich sogar für mystische und ekstatische Frömmigkeit, solange sie sich christlich versteht). Christliche Theologie, die sich nicht in falscher Askese von der konkret gelebten Frömmigkeit absondert, muss daher nach Wegen suchen, die Räumlichkeit der Gegenwart Gottes zu ihr mitteilbar und nachvollziehbar zu beschreiben. Ein aporetischer Begriff wie „raumlose Ursächlichkeit“, der allenfalls aus dem abstrakten Gegensatz zu innerweltlicher Kausalität bestimmt werden könnte, ist dafür sicherlich nicht geeignet; seine transzendentalphilosophische Plausibilität nützt hier nichts. Ähnlich ungeeignet ist die Identifikation der zeitlich und räumlich vermittelten Gegenwart Gottes zur Welt ausschließlich im Christusglauben; als rein zugesprochene, eschatologische Relation impliziert er wiederum nur die raumlose Gegenwart Gottes, eben in Christus.<sup>21</sup> Ein Raumbegriff schließlich, der zwar unterschiedliche lebensweltliche Raum Erfahrungen aufruft, jedoch gänzlich metaphorisch bleibt<sup>22</sup>, sagt über die reale Relation Gottes zu Menschen, die in Raum und Zeit lokalisiert sind, auch nichts. Da liegt es fast nahe zu akzeptieren, dass für das heutige religiöse Empfinden „Gott noch immer im Empyreum wohnt“.<sup>23</sup>

#### IV.

Es dürfte deutlich geworden sein, dass eine gute Antwort auf die Anfangsfrage nach dem Wohin des „gen Himmel“ auf absehbare Zeit keine physikalisch-kosmologische sein kann; und selbst wenn sich das noch ändern sollte, erreicht naturwissenschaftliche Kosmologie aus methodischen Gründen nicht den religiösen Sinn der Frage. Es ist auch nicht sinnvoll, die biblische Kontrastierung „Gott ist im Himmel, und du auf Erden“ (Koh 5,1) mit den Mitteln des biblischen Weltbilds verifizieren zu wollen. Das literalistische Ergebnis müsste mit naturwissenschaftlichen Modellen von Entstehung und Evolution des Kosmos konkurrieren oder aber sich ihnen um den Preis der Inkonsistenz anpassen. Eine Rettung des Empyreum erübrigt sich jedoch durch das Glaubenswissen, dass die Gegenwart des Auferstandenen, der zur Rechten Gottes sitzt, von leibhaften Menschen, d.h. immer an einem dreidimensional bestimmten Ort in der Welt erfahren wird, dass aber die Person des Gottmenschen, deren Gegenwart an mehreren Orten in der Welt gleichzeitig erfahren wird, selber nicht räumlich umschrieben und begrenzt ist.<sup>24</sup> Dies christologische Argument erfordert freilich zwingend, das Problem des „gen Himmel“ nicht als miraculöses Einzelproblem, sondern

**21** Ingolf U. Dalferth: *Becoming Present. An Inquiry into the Christian Sense of the Presence of God*, Leuven/Paris 2006.

**22** Gleichwohl erkenntnisfördernd und anregend Jürgen Moltmann: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München <sup>3</sup>1987, 153-167; *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 325-337.

**23** Dirk Evers, *Raum – Materie – Zeit. Schöpfungstheologie im Dialog mit naturwissenschaftlicher Kosmologie*, Tübingen 2000, 157; vgl. auch Anm. 3.

**24** Die orthodox-lutherische Christologie berief sich für das hier thematische zweite Genus der *Communicatio idiomatum* besonders auf Kyrill und Johannes Damascenus, vgl. Johann Friedrich König: *Theologia positiva acroamatica*, Rostock 1664. Hg. u. übers. v. Andreas Stegmann, Tübingen 2006, pars III, §§ 161-178; ihre philosophische Propädeutik unterschied daher die Kategorie des Wo (*ubi*, [*pou*]) von der des dreidimensional umschriebenen Ortes (*locus*, [*topos*]), exemplarisch Balthasar Meisner: *Philosophia sobria*, Gießen <sup>3</sup>1615, sectio III, cap. I (pag. 425-463); vgl. Walter Sparn. *Wiederkehr der Metaphysik*, Stuttgart 1976, 112-123.



im Horizont der Frage nach der Gegenwart des „Himmels“, d.h. des trinitarisch Göttlichen auf Erden zu anzugehen. Dann wird es auch wieder möglich, den religiösen Sinn unseres irdischen Blicks gen Himmel und des frommen Aufschwungs unserer Herzen in die Höhe zu benennen.

An dieser Stelle möchte ich auf einen klugen Schüler verweisen, der von Profession auch Physiker ist. Er hat beobachtet, dass alle Lösungen des seit Kant anstehenden Problems, gleich ob Pro oder Contra, bisher eines gemeinsam haben: Sie unterstellten mit dem Begriff „Raum“ den euklidisch geometrischen Raum, der, wie schon gesagt, dreidimensional unendlich, isomorph, isotrop und homogen definiert ist. Kant und Schleiermacher konnten in Unkenntnis nicht-euklidischer Geometrien noch meinen, dass mathematische Geometrie (das synthetische Apriori des äußeren Sinnes) und empirische Geometrie übereinstimmen; eine Annahme, die seit einiger Zeit hinfällig geworden ist. Jener euklidische geometrische Raum aber kann per se keine Örter aufweisen, an denen ein Gott gegenwärtig sein könnte, zu schweigen, dass er theophore Qualität besäße. Der geometrische Raum ist religiös daher nur indirekt (d.h. als kulturelles Produkt) relevant und wurde daher theologisch irreführend beansprucht. Man muss daher theologisch neu ansetzen und einen vom geometrischen unterschiedenen Raumbegriff verwenden, der nämlich lokale, graduelle, intensionale und zeitdynamische Differenzierungen zulässt.<sup>25</sup> Erst dann kann mit der Frage nach der Gegenwart bzw. den Gegenwarten Gottes auch die Frage nach jenem Himmel, in den Jesus Christus aufgefahren ist, richtig gestellt werden. Ich zitiere den Autor: Es gilt, die „möglichen Äquivalente aufzuspüren, welche die reale, nichtgegenständliche Gegenwart Gottes, also die räumlich vermittelte, aber nicht im Raum aufgehende Anwesenheit Gottes in der Dialektik von Transzendenz und Immanenz ausdrücken können... Vom Ort des Menschen, dem gelebten, dem natürlichen und dem auf den lebensweltlichen aufbauenden kosmologischen Raum her sind Transzendenz und Immanenz Gottes auf die Welt zu relationieren.“<sup>26</sup>

Diese Aufgabenstellung erfordert eine methodische Neuorientierung, die mit dem Anfang im „gelebten Raum“ keine metaphysisch- oder naturwissenschaftlich-kosmologische Prämissen einbezieht. Nicht zuletzt blenden solche Vorentscheidungen aus, dass es Orte in der Welt gibt, an denen die Frage: „Wo ist Gott?“ ohne Antwort geblieben ist, oder Orte, an denen die Herabkunft Christi vom Himmel am Jüngsten Tag nicht erhofft wird. Die Methode muss daher eine phänomenologische in dem Sinn sein, dass ihr Gegenstand die mit dem Raumerleben von beliebigen Menschen verbundenen Vorstellungen sind. Sie unterstellt als deren Subjekt keine raumlose *res cogitans* (was methodisch einfacher wäre), sondern die im ihrem erlebten Raum leibhaft lebende, empfindende und denkende Menschen. Dafür ist allerdings weniger die Husserl'sche transzendente Phänomenologie des Bewusstseins geeignet, noch reicht das Heidegger'sche Existenzial der Räumlichkeit zu. Dem theologischen Erkenntnisinteresse am konkreten Menschen angemessener ist die Neue Phänomenologie, wie sie in Frankreich im Gefolge von Maurice Merleau-Ponty bis zu Paul Ricoeur, in Deutschland seit den überaus sen-

<sup>25</sup> Ulrich Beuttler (Anm. 10) 13-33, 564-571.

<sup>26</sup> Ebd. 256.



siblen Analysen von Hermann Schmitz und Gernot Böhmes Ästhetik der Atmosphäre bis zu Bernhard Waldenfels' Phänomenologie des Leibes entwickelt worden ist.<sup>27</sup>

Im Kontext der kulturwissenschaftlichen Diskussion des *spatial turn* hat sich in der Theologie das Interesse an ästhetischer Wahrnehmung und an der Räumlichkeit religiöser Erfahrung, zumal dieser Erfahrung in Kirchengebäuden, interdisziplinär und interkonfessionell produktiv verstärkt.<sup>28</sup> Die Phänomenologie der Räume der Erfahrung von Gottesgegenwart ist eine der interessantesten Aufgaben, an denen sich Theologinnen und Theologen beteiligen können, freilich auch eine der komplexesten. Der von jedem Menschen gelebte Raum hat als affektiv gestimmter, leiborientierter und „tiefer“ Raum religiöse Dimensionen, auf andere Weise trifft das auf den physischen Raum in seiner zeitlichen Offenheit zu, und auch der kosmologische Raum hat einen lebensweltlichen und so potenziell religiösen Sinn, so wie die Natur für eine Ästhetik der Schöpfung transparent ist. Die theologische Aufgabe besteht darin, die in diesen Räumen möglichen Erfahrungen des Göttlichen in der Perspektive der christlichen Erfahrung Gottes zu deuten und gewichten. Die Lösung dieser Aufgabe durch Ulrich Beuttler, den oben erwähnten Schüler, zeigt, dass ein theistischer Gottesbegriff die Raum-Gegenwart Gottes in ihrer Dialektik von Immanenz und Transzendenz nicht darstellen kann (dafür kann man auch den Ausspruch I. Kants „der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ anführen). Jener Dialektik wird man erst im Glauben an den dreieinigen Gott ansichtig, der sich selbstentgrenzend und Innenräume teilend der Welt vermittelt hat und noch vermittelt. Räume, in denen Gottes Gegenwart erwartet werden darf, sind daher zugesagte Räume, in denen sich Gott den darin lebenden Menschen gegenwärtig macht.<sup>29</sup> Diese Theologie der Weltgegenwart Gottes ist gründlicher Diskussion wert, bei der auch der Jubilar und seine orthodoxen Kollegen hoch erwünscht sind. Ich möchte dazu wenigstens eine knappe Skizze einer phänomenologisch-theologischer Antwort auf die Titelfrage nach dem Wohin der Himmelfahrt Christi beitragen.

Für Christenmenschen war immer klar, dass der Himmel, den wir, nach oben blickend, klar oder bedeckt sehen können und bewundernd oder erschreckt oder enttäuscht erleben, nichts Göttliches, sondern ein Teil der von Gott geschaffenen Welt ist. Die neuzeitliche Trennung von religiöser und kosmologischer Orientierung war nicht nur theologisch (mit-)verursacht, sondern ist theologisch angemessen, weil die religiöse Möglichkeit, die Welt oder doch den Himmel zu vergöttlichen, nicht mehr realisiert werden kann, auch nicht in der esoterischen Form der Wiederverzauberung. Der

**27** Zur Orientierung vgl. Hans Werhahn (Hg.): *Neue Phänomenologie*, Freiburg/München 2011; wichtige Initiativen bei Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*. Paris 1996 (dt. München 2005); Hermann Schmitz: *Das Göttliche und der Raum* (Philosophie III/4), Bonn 1977; Ders.: *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Ostfildern 1998; Gernot Böhme: *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Frankfurt a.M. 1995; Bernhard Waldenfels: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt a.M. 2000.

**28** Vgl. Elisabeth Joß: *Raum. Eine theologische Interpretation*, Gütersloh 2005; Stephan Günzel (Hg.): *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009; Thomas Erne, Peter Schüz (Hg.): *Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion*. Göttingen 2010; Thomas Erne: *Gottes räumliche Gegenwart. Theologische Raumkonzepte*, in: *Theologische Literaturzeitung* 143 (2018), 1103-1118.

**29** Beuttler (Anm. 11), 512-563. Das abstrakte Ergebnis lautet: „Gottes transzendente Immanenz ist durch ihn selbst in Entsprechung zu seinem Selbstverhältnis in den Innenraum der Welt vermittelt. Gottes immanente Transzendenz ist seine Gegenwart im offenen Weltinnenraum.“ Ebd. 550.

Verlust auch der Möglichkeit, einen Weltort „Empyreum“ als Wohnung Gottes und des gen Himmel aufgefahrenen Jesus Christus zu imaginieren, schob der Remythisierung des geschaffenen Himmels einen weiteren Riegel vor. Trotzdem ist die Frage, ob der sichtbare Himmel ein Raum der Erfahrung „Gott ist da“ sein kann, eine sinnvolle Frage. Auch in unserer (europäischen) kulturellen Situation ist der Ausdruck „Gott im Himmel“ keine uneigentliche, sondern eine symbolische Redeweise. Sie unterscheidet sich von einer bloß metaphorischen dadurch, dass sie ein *fundamentum in re* hat, dass also der sichtbare, immanente Himmel in seiner Höhe, Tiefe und Weite für den transzendenten Himmel Gottes analogiefähig ist. Welche Qualität diese Analogie hat und worauf an Gott sie sich bezieht, kann auch innerhalb des Christentums und auf der Grundlage des trinitarischen Bildes von Gott unterschiedlich bestimmt werden. Mit allen Kulturen, in die Götter oder Gott verehren, hat das Christentum jedoch gemein, dass der sichtbare Himmel, räumlich „über“ uns, wir unter“ ihm und ihm ausgesetzt, als ein religionsträchtiges Symbol fungiert insofern kann man ihn ein „Heterotop“ nennen. Er löst die Erfahrung unverfügbarer Macht in ihrer Ambivalenz von Ja und Nein aus, von Leben nährend und Leben zerstörend; der alte Dogmatik hat hier von der Gegenwart Gottes *per potentiam* gesprochen. Spezifisch christlich ist, dass die Zweideutigkeit der Transzendenz Gottes, die der sichtbare Himmel analog zur Wirkung bringt, in unserer Glaubensbeziehung zu „Gott im Himmel“ als in ein reines Ja transformiert erfahren wird. Denn dieser Himmel ist die „Rechte Gottes“: Jesus Christus verbürgt uns die zwar auch unverfügbare, aber eindeutig versöhnende Weltimmanenz Gottes (Gegenwart Gottes *per gratiam*). Rufen wir den „Vater im Himmel“ an, so appellieren wir nicht an die im Welthimmel wirksamen Kräfte, sondern an die Macht, die Gott durch Jesus Christus im „Himmelreich“ ausübt. Für das „Vom Himmel hoch“<sup>30</sup> der Inkarnation Gottes und des zweiten Advents Christi erscheint der uns sichtbare Himmel als diaphane für den unsichtbaren und unzugänglichen Himmel Gottes (daran ändert die Verschmutzung des Erdhimmels durch die Produkte und Abfälle irdischer Kunst oder Bosheit in ihrer kosmischen Marginalität nichts). Für Christen ist „Himmel“ ein mehrstelliges Symbol, das unterschiedliche Beziehungen Gottes zur Menschenwelt zu räumlicher Anschauung bringt; natürlich auch, wie die Hoffnung auf den „neuen Himmel“ in einer neuen Schöpfung ja besagt, zur zeitlichen Anschauung. „Gen Himmel aufgefahren ist“ ist eine solche räumlich-zeitlich lokalisierende Symbolrede, und die bildhafte Darstellung der Himmelfahrt Jesu führt es vor Augen, für solche jedenfalls, die sehen können oder wenigstens wollen.

Diese sehr knappe Skizze ist unvollständig leider auch darin, dass der „Himmel“ in einer Phänomenologie der Raumgegenwart Gottes in eine Trias von Heteropen gelebten Raumes gehört, die mit dem kosmischen Himmel auch das lebensweltlich menschliche „Haus“ und den gottesdienstlichen Raum umfasst, und zwar als relativ geschlossene aber gegenseitig aufeinander bezogene Räume von Gottes Gegenwart.<sup>31</sup> Ein

<sup>30</sup> Martin Luther: Vom Himmel hoch, da komm ich her... (1535), nach Lukas 2, 9-16 dem Lied der Engel zur Geburt Christi (Evangelisches Gesangbuch, 24).

<sup>31</sup> Dies und die entsprechende Verschränkung von gelebtem, kosmologischem und religiösem Raum betont zurecht Beuttler (Anm. 11), 529f, 551, 563, auch wenn die Charakterisierung der drei besonderen Formen als „zugesagt“ oder „geschenkt“ nicht hinreichend differenziert ist.

religiös dicht zu beschreibender Raum ist die atmosphärisch prägende und von uns veränderte Umwelt unseres alltäglichen Tuns und Lassens; diese Lebenswelt ist zudem auf relative Dauer gestellt z.B. in unserer Wohnung, unserem Haus oder unserer Heimat als Kosmos im Kleinen. Gottes Gegenwart kann hier als unterschwellige, aber widerruflich segensreich wirksame Transzendenz in der Welt namhaft gemacht erfahren: Gegenwart *per essentiam*. Mehrfach dichte Beschreibung erfordert dann der Gottesdienstraum, weil er „Haus und Himmel in der Welt“<sup>32</sup> ist. Dieser Heterotop verschränkt in sich alle Räume, die von den Feiernden leiblich, emotional und reflexiv appräsentiert werden und deren Ambivalenz er, so wird ihnen zugesagt, heilend bearbeitet (Gottes Gegenwart *per praesentiam salutarem*). Die in ihm gesungene und gebetete Liturgie macht ihn nicht nur zum Resonanzraum für den Heiligen Geist und zum Korrespondenzraum für die Gemeinde; er ist auch derjenige Ort in der Welt, den der neuzeitliche Verlust der apokalyptischen Orientierung in der Zeit nicht beschädigt hat und auch nicht erreichen kann. Denn die Liturgie und insbesondere die Feier des Heiligen Abendmahls sind nicht nur das Symbol, sondern die antezipierende Realpräsenz eines Endes der Zeit, die sonst in ein endloses Futurum geöffnet wäre, wie das der säkulare Chiliasmus unserer Fortschrittzivilisation eigentlich vorsieht. Gäbe es keinen räumlich und zeitlich sich erstreckenden Gottesdienst, dann bliebe es im Blick auf Gottes freundliche Gegenwart in der Menschenwelt bei dem „Vielleicht“, das die Dichterin Rose Ausländer so artikuliert hat: „Wenn die Zeit sich versteckt / hinter dem Himmel / die Sterne / verraten sie nicht // Es ist still / erstarrte Menschen / erwarten ein Zeichen // Vielleicht steht es / Im Orion geschrieben / und keiner kann lesen.“<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Ebd. 563.

<sup>33</sup> Rose Ausländer: Vielleicht III, in: Gedichte 1983-1987, Frankfurt a.M. 1988, 141.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 467–474.

---

**Никола Маројевић**

Епархија будимљанско-никшићка, Никшић  
marojevicnikola@gmail.com

## **Вјера и знање – теолошки дискурс**

*Сажетак:* За теолошку православну мисао вјера се посматра као пут богопознања. Дјело такве, благодатне вјере, надилази све људске уобичајене начине сазнања. Вјера се отима и разуму и чулима и вољи – она се човјеку дарује непосредно свише. Вјера је благодатни дар Бога човјеку. Ничим заслужен, оправдан једино Божијом бригом о људском спасењу. Вјера, посматрана онтолошки, богословски, есхатолошки, а не само психолошко-персоналистички, пројављује више јединство и слагање са разумом, у коме је разум тај који помаже човјеку да вјером познаје истине овог и бесконачног свијета.

*Кључне ријечи:* религија, вјера, знање, наука, дар, истина, логика, искуство, перцепција.

Једно од могућих одређења вјере јесте да је она својеврсно слагање – слободном вољом – са неким стањем душе, које се не може логичким путем доказима поткријепити. То је она вјера „проповиједи“, ријечи Божије – о којој говори апостол Павле (Рим. 10, 17). Тај пут поимања вјере, доживљаја вјере, касније су његовим трагом трасирали Свети Оци и Учитељи Цркве Христове. Оно што је свима, без разлике и изузетка, заједничко, јесте повезивање вјере са стањем душе човјека које је неодвојиво од благодатног дара – који је гарант и залога истинитости унутарњег положаја човјека и поузданости његовог дискурзивног суђења. Хришћанска православна мисао своју пажњу не усмјерава само на слободни карактер вјере као субјективног феномена него и на истинитост саме вјере – истина никад не трпи компромисе и одступања, ни у најмањој мјери. Показује се да објективност истине толико постаје важна за теолошко мишљење да се ствара темељито окружење духа у коме изгледа да истина са својим неприкосновеним ауторитетом „дави“, „гуши“ човјекову слободу. Међутим, то је само привид.

Апсолутна истина је Бог Господ – угаони камен (Мт. 21, 42; Мк. 12, 10; Лк. 20, 17; Дап. 4, 11; 1. Петр. 2, 7) свеукупног човјековог бића и гранични путоказ његовог познања. За теолошки дискурс овдје постаје од пресудне важности чињеница да се персонално–психолошки аспект вјере у Бога увијек допуњује и усавршава онтолошком, философском и богословском перспективом. Зато вјера за Оце Цркве увијек заједно посматра божанско биће и човјеково душевно/духовно стање, стање које је у ствари сједињење човјека са Богом. Управо се овај богословски мисао вјере у православној богословској мисли посматра нераздјеливо од онтолошко-философско-персоналног аспекта вјере.

Свети Јован Дамаскин о вјери проговара повезујући је са крштењем<sup>1</sup>. Крштење као сапогребење са Господом Христом подразумејева исповиједање вјере у Свету Тројицу (Мт. 28, 19). Будући да је човјек биће саткано од душе и тијела, Дамаскин примјећује да се на то односи и божанска заповијест да се човјек препорађа водом и Духом (Јн. 3, 5), а Свети Дух се молитвом и призивањем спушта на воду<sup>2</sup>. „Пошто је, дакле, човек двострук, из душе и тела, даровао нам је и двоструко очишћење, то јест водом и Духом: Духом који обнавља у нама оно што је *по образу и погодију*, и водом која, благодаћу Духа, очишћује тело избављајући га од греха и пропадивости, тако да вода представља образ смрти, а Дух пружа залог (2. Кор. 1, 22) живота“<sup>3</sup>. Вода је симбол очишћења, још од времена Мојсијевог када се сваки нечист чистио водом (Лев. 15, 10), а Дамаскин истиче како је све видиво у ствари симбол онога што се умом поима, па самим тим и поновно рађање бива искључиво у души, „јер вера зна да нас, иако смо створења, Духом усинови Богу“<sup>4</sup>, приводећи нас некадашњем блаженству.

Важно је истаћи да је гријех тај преко кога је смрт ушла у свијет, попут какве бијесне и дивље звијери, да би уништила човјеков живот, а оном ко је желио спасење било је потребно да буде безгрешан и неподложен смрти која је последица гријеха. „Истовремено, људској природи је било неопходно да буде оснажена и обновљена, да буде научена искуством, и да учи пут врлине који је одвраћа од уништења и води ка вјечном животу“<sup>5</sup>. Сам чин спасења свијета не може да изврши човјек посредством његових властитих природних моћи, већ једино Тројични Бог.<sup>6</sup> Дамаскин зато и сматра да управо захваљујући божанској милости и енергији људска природа може уопште да се уздигне и подведе под нову категорију живота, односно под поредак божанског закона.

Крштењем сваки новокрштени прима отпуштење гријехова, а благодат Светога Духа се дарује у зависности од вјере сваког појединца, наравно, имајући у виду и претходно очишћење. Он разликује осам „врста“ крштења<sup>7</sup>, сматрајући да не би требало одлагати крштење оних који су своју вјеру посвједочили и дјелима. „Јер онај ко крштењу приступа са лукавством, тај ће пре бити осуђен него што ће имати користи“<sup>8</sup>.

Свети Јован нарочито апострофира важност двије кључне хришћанске истине, то јест истинито исповиједање вјере у Свету Тројицу и Оваплоћенога Христа. Он истинско исповиједање вјере сматра за дар најузвишенији од свих дарова које Бог даје човјеку<sup>9</sup>. При том је за њега тајна оваплоћења Сина Божијег

1 Ср. *Тачно изложење љавославне вере*, IV, 82, у: Свети Јован Дамаскин, *Исцјочник знања*, 2006, 304–308.

2 Уп. исто, 305.

3 Исто.

4 Исто, 306.

5 А. Tsirpanlis, *The Anthropology of Saint John of Damascus*, *ΘΕΟΛΟΓΙΑ*, 39 (1969), 68–106, 88.

6 Ср. Μатσοῦκα Νικόλαου, “Φιλοσοφία και δογματική διδασκαλία του Ιωάννου Δαμασκηνού”, *Επιστημονική Επετήρις της Θεολογικής Σχολής Θεσσαλονίκης*, Τομος 14, 1969, 253–324, 282.

7 Уп. *Тачно изложење љавославне вере*, IV, 82, 306–307.

8 Исто, 308.

9 Ср. *Беседа на Преображење Госјода и Сјаса нашеј Исуса Хрисјта*, § 6; у: Свети Јован Дамаскин, *Беседа*, 2002, 120.

основ спасења човјека. Божијим очовјечењем човјек је поново стекао првобитне силе. Вјера, уз прихватање догмата и дјелање, јесте основно средство за достизање спасења. Он разликује двије врсте вјере: прва, која је резултат проповиједи (Рм. 10, 17), и друга, која је у ствари нада у будуће Небеско Царство (Јевр. 11, 1). Прва вјера се усавршава слушањем свега што заповиједа Свето Писмо, односно испуњавањем онога што је законоположено од стране Христа. Дакле, практичним дјелањем вјера бива усавршена. Друга вјера је надање у оно што нам је од стране Бога обећано, тако да испада да је прва вјера ствар наше одлуке, док је друга превасходно благодатни дар Светога Духа.<sup>10</sup> Надаље, Дамаскин сматра да је лудост покушавати природним и човјечанским путем промишљати о божанским стварима, будући да је све што је Божије изнад природе и разума<sup>11</sup>.

Православна теолошка мисао никада вјеру не посматра као једну од душевних моћи (нпр. слободна воља...), већ је она „плод“ свеукупне душе – цјелосног човјека, посматраног у његовом неразоривом јединству. На тај начин вјера, која је утемељена на православном учењу о јединству и једноставности човјекове природе (односно душе) – суштински заобилази замке у које се уплело западно, латинско богословје, засновано на психолошком приступу појму вјере. То за последицу има оштру супротстављеност вјере и разума, коју повлачи за собом третирање вјере као акта слободне воље човјека, карактеристичне за западну теолошку мисао.

Опозиција вјере и знања<sup>12</sup>, до које долази услед различитог поимања природе човјека, а прије свега схватања његових душевних моћи, можда се понајбоље неутралише ставом да вјера нипошто не смије бити посматрана као нижи степен усвајања истине од знања. Вјера је такође знање – али „знање“ које полази од недоказивих принципа.<sup>13</sup> Пресудну улогу вјера добија у процесу богопознања, будући да истине божанског откривења не могу бити схваћене умом, јер увијек остаје нешто уму недостижно. Одатле производи да вјера постаје виши начин поимања истине од оног свакодневног, које познаје филозофско-епистемолошки приступ. Душа човјекова своју неисказиву способност проницања у свијет божанског откривењског плана свијета и човјека дугује Божијем стварању човјека по својој слици и прилици (1. Мој. 1, 27).

За религиозну философију је карактеристична аналогија вјере у Бога са вјером у постојање спољашњег свијета. На примјер, када разум „посумња“ у постојање спољашњег свијета – доћи ћемо до апсурдне ситуације – не може се доказати постојање спољашњег свијета. Кант је то назвао „скандалом у философији“<sup>14</sup>,

<sup>10</sup> Уп. *Тачно изложење љавославне вере*, IV, 82, 308.

<sup>11</sup> Ср. исто.

<sup>12</sup> Више о томе видјети наш рад, Никола Маројевић, „Вјера и знање“, *Теолошки њоїледи*, Година XLVIII, Број 2, Београд, 2015, 311–324.

<sup>13</sup> Ср. Бриллиантов А. И., *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*, Москва, 1998, 218.

<sup>14</sup> У фусноги предговора другом издању „Критике чистог ума“ Кант истиче како „ipak uvijek ostaje skandal za filozofiju i opći ljudski um, da se opstojnost stvari izvan nas (od kojih mi imamo cijelu građu za spoznaje samoga našeg unutrašnjeg osjetila), mora prihvatiti samo na vjeru i da se onome, kome padne na



док с друге стране, ако се пође чувственим путем доказивања постојања свијета, доћи ће се опет до парадоксалне ситуације – свијет је само појава и опет испада да спољашњи свијет не постоји. Друго овдје избија у први план. Вјера! Вјера дубока, непомућена, да налази разума, ма како „убједљиви“ били, нису достатни у питању вјере. Вјера увијек премашује својом „надсвјетском“, оностраним „логиком“ све доказе разума, иако понекад њихова разложност, рационалност бива очигледнија од свега осталог. Али, убједљивост, очигледност истинâ разума лежи прије у сâмом процесу сазнавања, него у истини на коју пледирају резултати анализе. Снага доказа не смије почивати у начину на који се долази до њега, него у истини коју открива, раскрива, објелодањује... То је домен вјере и на ту истину Кант упућује свој став о постојању свијета изван човјека. Човјеку је потребна безусловна вјера у постојање свијета самог по себи, иако рационални докази ове истине, провучени кроз призму философских система неће наћи у њима своју потврду.<sup>15</sup>

Хришћанска вјера у Божије постојање полази од јеванђељских ријечи да „Бога нико није видио никад, Јединородни Син који је у наручју Оца он га објави“ (Јн. 1, 18). Ако пођемо од тога да средства разума нису довољна за питања вјере, да опажањем не може човјек доживљавати Бога, да се слободна воља противи вјери – уочавамо да једино јединство свих душевних моћи човјеку омогућава доживљај Божијег постојања. Вјера је пут богопознања. Дјело вјере надилази све људске уобичајене начине сазнања. Она се отима и разуму и чулима и вољи – вјера се човјеку дарује непосредно свише. Вјера је благодатни дар Бога човјеку. Ничим заслужен, оправдан једино Божијим старањем о човјеку. То је смисао јеванђељског исказа да Бог жели да се сви спасу (Лк. 19, 10; Прем. 11, 22; 12, 3; 2. Сол. 1, 11–2; 2) и да се испуни дјело вјере у сили (1. Сол. 1, 11).

Сасвим је схватљиво, кад се овако ствар постави, како се опозиција разума и воље, с једне стране, и вјере, с друге, најпотпуније отјеловљава у максими: вјерујем, али не могу извести доказ. То, међутим, као што смо видјели, није због тога што вјера нема своје „разлоге“, него прије свега зато што вјера припада другој, вишој стварности. Штавише, та виша стварност вјере даје „легитимитет“ разуму и вољи, односно вјера је обједињавајући фактор разума и воље, при том им даје постојање и способност да дјелују у човјековој души. Према томе, о строгој противстављености између вјере и разума не може бити ни говора, будући да они не припадају истом корпусу. Противрјечје настаје онда када се вјера поистовјећује са неком моћи душе (као нпр. вољом) и тада у таквој расцјепканој души долази до неслагања у принципима на којима она почива. Вјера, посматрана онтолошки, богословски, есхатолошки, а не само психолошко-персоналистички, пројављује више јединство и слагање са разумом, у коме је разум тај који помаже човјеку да вјером познаје истине овог и бесконачног свијета. Сходно томе, можемо рећи да вјера, надилазећи границе разума, отвара у ствари перспективе једног новог зна-

pamet da u to posumnja, ne može suprotstaviti dokaz koji zadovoljava“, Immanuel Kant, *Kritika čistog uma* (prev. Viktor D. Sonnefeld), Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984, 21, фн. 2.

<sup>15</sup> Ср. Соловьев В. С., *Вера и Христианство. Энциклопедический словарь*, т. 1, Москва, 1993, 352.

ња.<sup>16</sup> Слично је и с вољом – не може се изоловано једном способношћу душе (воља, разум) доћи до дубинског, аутентичног увида – потребна је цјелосна душа, која управо вјером сједињује све појединачне моћи. А вјера као благодатни дар Бога Љубави надраста све протагонисте у сазнајном процесу, постајући залога не само аутентичног сазнања свијета, себепознања (човјека) и богопознања, него и спасења душе, тог свециља сваког хришћанина, сваког човјека којег се дотакла свецјелебна жаока Христове несамјерљиве љубави.

У том свијетлу би требало посматрати и искуство светитеља Божијих. Наиме, светитељи пролазе и кроз тренутке када Божије присуство није објективно и искуство га не може доказати<sup>17</sup>. Одавде произлази да вјера није и не може бити крајњи резултат хришћанског живота. Доћи ће тренутак када ће нестати „ствари невидљивих“, јер ће оне постати „видљиве“. Тада на сцену ступа љубав, која ће једина преживјети (1. Кор. 13, 8). Вјера се, као што сматра Дамаскин, заснива на стварима којима се надамо и које не видимо, а када њих нестане, тада престају и разлози за постојање вјере<sup>18</sup>. У *Бесједи на Преображење* он, узвисујући Петрову вјеру, каже да није тијело, ни разум, ни коначно ништа људско открило то божанско и неизрециво богословље, већ је то открио Отац Небески (Мт. 11, 27; 1. Кор. 2, 10). Овдје долази до изражаја та чврста и непоколебљива вјера<sup>19</sup>, на којој је саздана Црква Христова.

Вишевијековно опонирање вјере и знања, некад чињено под плаштом међусобног односа између религије и науке, схватало се као борба за првенство засебних погледа на свијет, човјека, различито посматрање стварности, интерпретацијских схема и појединачних теорија. Религиозна философија, прије свих руска 19. и 20. стољећа, однос између вјере и знања третира кроз призму питања о границама, могућностима и функцијама разума, с једне стране, и исходишту и путевима сагледавања истине, с друге. Важно је запазити да претпоставке, чак и постулати религиозне вјере, неизбежно захтијевају да се одреди њихова ваљаност у односу на разум. Таква поставка односа вјере и знања доводи до упитаности да ли се уопште може говорити о вјери у Бога и бити сагласан са разумом, или му се противити, или је, пак, вјера обавезна да се заснива на принципима који су противни разумским прохтјевима.

Религиозну вјеру карактерише нарочито чињеница да је њен објекат упућен у сферу натприродног, што онда битно одређује њен ирационални карактер. Самим тим, у контексту религиозног система вриједности она постаје средишња тачка човјековог погледа на свијет, а собом повлачи прихватање одређених увјерења, „догмата“ и спремност да се добровољно слиједи путем којим убјеђења траже, чак и понекад насупрот могућим сумњама. Изнад свега, човјек испитује личну вјеру у Бога као више биће, која онда постаје залога његовог постојања као личности.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Ср. Богољуб Шијаковић, *Огледање у конџекстју: о знању и вјери, њредању и иденџиџеџу, Цркви и држави*, друго, проширено издање, Службени гласник, Београд, 2011, 31.

<sup>17</sup> Ср. Ср. Соловьев В. С., 101.

<sup>18</sup> Уп. Исто.

<sup>19</sup> Ср. *Беседа на Преображење Госџода и Сџаса нашеџ Исуса Христџа*, § 6; 118.

<sup>20</sup> Ср. Смирнов, С. А., „Соотношение веры и знания: история и современность“, *Вестник Томского государственного университета*, Выпуск №313, 2008, 58–61, 58.

Западна хришћанска мисао, коју смо узгред помињали, стоји на позицијама дијаметрално супротним оним карактеристичним за источну, православну, и тај однос се најбоље може уочити у руској религиозној мисли с почетка 20. стољећа.<sup>21</sup> Требало би имати у виду и да су руски религиозни мислиоци, Н. А. Берђајев, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков стремили на неки начин универзалном знању у својим дјелима, одређујући га различитим терминима: научно, философско, религиозно... Наравно, мора се имати у виду чињеница да сви они и те како своју философску мисао дугују западноевропској традицији од Анселма Кентербериског, Августина, Томе Аквинског, Јакоба Бемеа, Имануела Канта, Г. В. Хегела, с напоменом да они нису напросто њихови следбеници већ су прије свега они њихове философске системе подвргли личној рефлексiji, допунивши их својим личним философским теоријским увидом. При том, неопходно је поменути значајну улогу коју су у формирању мисли религиозних руских философа 20. стољећа имали њихови претходници – словенофили, И. В. Кирејевски, А. С. Хомјаков, К. С. Аксаков и други. Њихово оштро одвајање божанског од људског, уз признавање ограничености и непотпуности људског знања, пружило је темеље за формирање касније религиозне вјере, карактеристичне за источну православну мисао. Управо су они ти који вјеру виде као појаву кључну за обликовање човјековог погледа на свијет као вишег друштвеног принципа, познања истине и изградње моралног система вриједности. Видјећемо да су све ове идеје до краја разрађене код руских религиозних философа с почетка двадесетог стољећа. Све ове особине можемо наћи код словенофила који су изнијели мисао о интуитивном и непосредном созерцању објеката као таквих у себи самима. Ипак, описујући интуитивно созерцање, они су употребљавали термин „вјера“, сматрајући да је „религиозна вјера најсавршенија форма сазнања“.<sup>22</sup>

Вјера се, у философско-епистемолошком контексту може посматрати као извјесна хармонична веза човјека са свијетом и Богом. Кроз ту своју вјеру човјек заузима положај који му дозвољава да даје смисао свим животним појавама. Ту човјека вреба замка да упадне у малодушност и меланхолију, што се догађа често философима који се или превише удаље од свијета или пак пређу границу критичке дистанце, неопходне за исправно схватање предмета истраживања.<sup>23</sup> У научном смислу, вјера је нераскидиво повезана са истином: у најбољем случају знање може да послужи као регулатив сазнајног процеса и последњег „судије“ или „контролора“ једино онда када је субјект сазнања убијеђен у истинитост тог знања. Без такве вјере у сазнатљивост стварности схватање исте је немогуће и бесмислено. Уколико изостане вјера да је природа потчињена законима, нема мјеста ни постојању науке.<sup>24</sup> Другим ријечима, носилац знања треба да *вјерује*, да то знање одговара стварности, а тада ће и мисао и објекат да се подударују.

Антиномизам у односима између вјере и знања код религиозних мислилаца своди се, с једне стране, на потирање граница између ова два феномена, и с

<sup>21</sup> Уп. Полторацкий, Н. П., „Русская религиозная философия“, *Вопросы философии*, №2, 1992, 126–140, 139–140.

<sup>22</sup> Лосский Н.О., *История русской философии*, Москва, 1991, 514.

<sup>23</sup> Уп. Реати, Ф. Э., *Религия как освобождающая сила в философии XX века*, СПб., 2001, 43.

<sup>24</sup> Ср. Виннер, Н., *Кибернетика и общество*, Москва, 1958, 195.

друге стране, на инсистирање на оштрим разликама, које своје исходиште има у помињаном њемачком класичном идеализму (Кант, Хегел). Религиозни мислиоци, препознајући сву дубину друштвене кризе и раста религиозности, не одричу неопходност научног знања, већ излаз из дате ситуације проналазе у обраћењу човјека Богу, у обнављању личне религиозне вјере. Религиозни философи, постулирајући учење о јединству истине, које подразумејева логичке категорије и ирационалне елементе, сматрају да вјера и знање допуњују једно друго, не стојећи на противстављеним полазиштима. Изнад свега, у идеалном односу они су дужни да буду у стању хармоније.

Средњовјековна идеја о тежњи да се вјера и знање обједине налази одјека и у двадесетом вијеку, али и у савременом добу. Вјера и знање морају бити у хармоничном односу. Религиозна вјера и разумско знање не противрече једно другоме, не искључују једно друго, већ при исправном расуђивању и третирању њиховог појединачног феномена – допуњују једно друго. То нису антиподи, него прије свега два различита пута познања истине, односно достизања истог циља.

Иако се доктрина релативности знања појављује као једна од најкарактеристичнијих теорија мишљења,<sup>25</sup> разматрање односа између вјере и знања, нарочито са нашег теолошког аспекта, има своје перспективе и за савремену мисао и не губи од своје актуелности, прије свега зато што покреће питања изучавања односа између религије и науке, религије и других свјетоназорских концепција, одређивања улоге и мјеста сазнања у човјековом животу, улоге науке у човјековом духовном животу...

Истинска вјера, по најдубљем увиду источног православног богословља, даје се искључиво у Цркви Христовој, по благодати Божијој. Човјек на крштењу, као новом рођењу у Духу, не само да очишћује гријехом упрљану душу, ослободивши се првородног гријеха него и од Христа добија *дар вјере*, и у њему се васпоставља изгубљено јединство природе, за којим толико жуди изнутра. Човјек умире гријеху, а рађа се истини (Рим. 6, 10). Вјера, према томе, није сама себи циљ – циљ је обожење човјека, његово цјеловито исцјељење од греховне природе. Очишћен човјек, човјек који екстатички приступа познању божанских тајни, у тежњи за сједињењем са Богом у сâмом акту екстазе доживљава непосредни увид у светајну божанственог домостроја спасења свијета и човјека.<sup>26</sup> Суштински плод те облагорађене вјере, посматрано са опитног, богословског становишта је свагда нарастајућа љубав Божија, тај *духовни разум срца*, који собом обухвата непрегледно мноштво небеских свјетова.

## Библиографија

Бриллиантов А. И., *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*, Москва, 1998.

Виннер, Н., *Кибернетика и общество*, Москва, 1958.

<sup>25</sup> Ср. Н. К. Н. Delff and A. E. Kroeger, „Faith and Knowledge“, *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 17, No. 1 (January, 1883), pp. 45–56, 56.

<sup>26</sup> Уп. Епифанович С. Л., *Преп. Максим Исповедник и византијско е богословие*, Москва, 1996, 136.

- Дамаскин, Јован, Свети, *Бесега*, Требиње-Врњци, 2002.
- Дамаскин, Јован, Свети, *Исџочник знања*, Јасен, четврто издање, Београд-Никшић, 2006.
- Delff K. H. / Kroeger A. E., „Faith and Knowledge“, *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 17, No. 1 (January, 1883), 45–56.
- Епифанович С. Л., *Преп. Максим Исповедник и византијско богословие*, Москва, 1996.
- Зизјулас, Јован, Митрополит пергамски, *Доїмайске ѿеме*, Беседа, Нови Сад, 2001.
- Јанарас, Христо, *Азбучник вере*, Беседа, Нови Сад, 2000.
- Kant, Imanuel, *Kritika čistog uma* (prev. Viktor D. Sonnefeld), Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984.
- Кастаљски-Бороздин, Алипије, Архимандрит, архимандрит Исаија (Белов), *Доїмайско доїословље*, Вршац, 2003.
- Лосский Н.О., *История русской философии*, Москва, 1991.
- Маројевић, Никола, „Вјера и знање“, *Теолошки ѿоїлеги*, Година XLVIII, Број 2, Београд, 2015, 311–324.
- Ματσοῦκα, Ν., *Φιλοσοφία και δογματική διδασκαλία του Ιωάννου Δαμασκηνου*, Επιστονική Ελετήρις της Θεσσαλονίκης, Τομος 14, 1969, 253–324.
- Полторацкий, Н. П., „Русская религиозная философия“, *Вопросы философии*, №2, 1992, 126–140.
- Реати, Ф. Э., *Религия как освобождающая сила в философии XX века*, СПб., 2001.
- Romanides, J., *The Christological Teaching of St. John of Damascus*; у: *Εκκλησιαστικός Φάρος*, Τομος NH' (1976), 232–269.
- Смирнов, С. А., „Соотношение веры и знания: история и современность“, *Вестник Томского государственного университета*, Выпуск №313, 2008, 58–61.
- Соловьев В. С., *Вера и Христианство. Энциклопедический словарь*, т. 1, Москва, 1993.
- Татакис, Василије, *Византијска философија*, Београд-Никшић, Јасен, 2002.
- Tsirpanlis, A., *The Anthropology of Saint John of Damascus*, *Θεολογία*, 39 (1969), 68–106.
- Христу, Панајотис К., *Свети Јован Дамаскин – Живої, Сїиси, Учење*; у: Свети Јован Дамаскин, *Исџочник знања*, 2006.
- Шијаковић, Богољуб, *Оїледање у конїексти: о знању и вјери, ѿредању и иденїиїїїїїїї*, *Цркви и држави*, друго, проширено издање, Службени гласник, Београд, 2011.

Nikola Marojević

### Faith and Knowledge – theological discourse

*Abstract:* For the theological Orthodox thought, faith is seen as the way the knowledge of God. The act of such faith, transcends all human common ways of understanding. Faith doesn't belong to reason, nor to senses or will – it's been given to the man directly from above. Faith is a gift of God to man. Not deserved one, and justified only by God's concern for human salvation. Religion, considered ontologically, theologically, eschatologically and not just psychologically and personal, manifest the higher unity and agreement with reason, in which reason is the one that helps man to know the truth of this and the infinite world, by the faith.

*Keywords:* religion, faith, knowledge, science, gift, truth, logic, experience, perception

**Νεωτερικά  
Moderna**



- Gunter Scholtz:** Humboldt, Schleiermacher und die Humanitätsidee (477–488)
- Зоран Кинђић:** Ничеова критика морала (489–514)
- Dragan Prole:** Trubadursko viđenje neviđenog (515–528)
- Ромило Александар Кнежевић:** Бог и стварање из нестворене слободе. О појму „хаоса“ код Фридриха Ничеа и идеји „Унгрунда“ код Николаја Берђајева (529–538)
- Predrag Čičovački:** Tolstoy and the Sermon on the Mount (539–550)
- Bogdan Lubardić:** Philosophy between Sermonizing and Tragedy: Shestov's Anti-Moralistic Critique of Tolstoy (551–580)
- Dean Komel:** Gedächtnis und Heideggers Frage »*Was heißt Denken?*« (581–592)
- Саша Радојчић:** Филозофска херменеутика и теорија књижевности (593–605)
- Часлав Д. Копривица:** Philosophia particeps. На раскршћима теорије и егзистенције у мисли Габријела Марсела (606–636)
- Драго Перовић:** „Кроз друге ја сам 'у себи'.“ Замјењивање као најрадикалнији израз Левинасове критике онто-тео-логије (637–652)
- Milanko Govedarica:** Aesthetics of living (653–665)
- Marko Vučković:** Murderers of the Real: Transaesthetics and the Art of Holiness (666–692)
- Markus Enders:** Kann das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe nach Klaus Hemmerle ein geeignetes Modell für die Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie sein? (693–705)
- Philipp W. Rosemann:** A Brief Theology of the As If (inspired by a remark of Joseph Ratzinger) (706–714)
- Максим Васиљевић:** Еутаназија и личност (715–721)
- Vittorio Hösle:** Variationen, Korollarien und Gegenaphorismen zu den „Succesivos escolios a un texto implícito“ von Nicolás Gómez Dávila (722–738)
- Vasilios N. Makrides:** Liberalität aus Sicht des Orthodoxen Christentums (739–753)
- Radoje Golović:** Savremena demokratija u svijetlu ruske filozofske refleksije (754–778)
- Александра Манчић:** Преклопљена читања (779–794)
- Зоран Арсовић:** Читач (795–808)
- Радојка Вукчевић:** Тумачења и разговори са истакнутим критичарима америчке књижевности (809–814)
- Александар Лукић:** Постистина, медији и стварност (815–824)

**Gunter Scholtz**

Ruhr-Universität Bochum  
gunter.scholtz@ruhr-uni-bochum.de

## Humboldt, Schleiermacher und die Humanitätsidee

Wenn über den Humanismus und das Humanitätsideal diskutiert wird, dann fällt auch immer der Name Wilhelm von Humboldts. Friedrich Schleiermacher aber wird in diesem Zusammenhang selten erwähnt, und das mag daran liegen, dass man ihm das Etikett „Gefühlstheologe“ umgehängt hat und keinen Humanismus von ihm erwartet. Dabei waren ihre Denkweisen in vielen wichtigen Punkten ganz ähnlich, und beide waren am Beginn des 19. Jahrhunderts prägende Gestalten der preußischen Reformbewegung. Soweit wir wissen, hatten sie sich 1796/97 im Berliner Salon von Henriette Herz persönlich kennen gelernt, und sie blieben – wie Humboldt einen Brief an Schleiermacher unterschrieb – in „inniger Freundschaft“ verbunden. Als man die Gründung der Berliner Universität ins Auge fasste, plante Humboldt sogleich auch die Einstellung diesen Freundes, so dass Schleiermacher schon vor der Universitätseröffnung in Berlin Vorlesungen über antike Philosophie halten konnte. Humboldt übernahm auch Schleiermachers Vorschläge für die Organisation der Universität<sup>1</sup> und machte ihn 1810/11 zum Direktor der Berliner „Wissenschaftlichen Deputation“, welche das Unterrichtswesen neu organisieren sollte. Schon diese wenigen Hinweise zeigen, dass ihre Denkweisen nicht gänzlich verschieden sein konnten. Mit dem Wort „Humanität“ sind sie – anders als z.B. Herder – noch sehr sparsam umgegangen. Da dieser Begriff inzwischen in sehr vielen Bedeutungen gebraucht und ausgehöhlt wird, scheint mir der Versuch nützlich zu sein, ihn zumindest für Humboldt und Schleiermacher zu präzisieren.

*Humanitas*: das war in der römischen Antike nicht die Menschheit als Produkt der Natur, sondern die Menschlichkeit, die Kultiviertheit, zu der sich der Mensch heranzubilden kann und soll – eine Leitidee für Lebensführung. Auch bei Humboldt und Schleiermacher steht im Zentrum der Mensch als Kulturwesen oder die Kultur als das, was den Menschen erst wahrhaft zum Menschen macht. Die Kultivierung ist für sie wie schon bei Cicero das, was sein *soll* – allerdings auch das, was schon *ist*, nämlich im geschichtlichen Werden begriffen ist. Humboldts Humanismus findet man gewöhnlich in seinem Bildungsideal, das die Entfaltung der Individualität des Menschen ins Zentrum stellt. Aber diese Interpretation scheint mir zu einseitig zu sein. Denn er war nicht nur an der Bildung des Einzelnen interessiert, an dem, was Georg Simmel die „subjektive

---

1 F. Schleiermacher: *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*. Berlin 1808.

Kultur“ nannte, sondern ebenso an der sich geschichtlich entfaltenden „objektiven Kultur“, am Kulturprozess der ganzen Menschheit. Und das ist bei Schleiermacher auch so. Die Humanisierung des Einzelnen sahen sie eingebettet in die der Gemeinschaften, ja der Menschheit, und das Verhältnis dazwischen war eines ihrer wichtigsten Themen.

Die Impulse ihres Denkens erhielten sie durch die Spätaufklärung und den Ausgang der Französischen Revolution. Humboldt schrieb 1797: „alles ausser uns wankt“; nun müsse man die „Würde des Menschen“ aufsuchen und fragen: nach welchem Maßstab soll der Wert der Dinge und der Wert der Menschen für einander bestimmt werden?<sup>2</sup> Näher betrachtet, sahen sie die Situation ihrer Zeit so, wie sie Schiller 1795 am Beginn seiner *Briefe über die ästhetische Erziehung* eindrücklich beschrieben hatte, nämlich als Zeit der Entzweiung zwischen einer „barbarisch“ gewordenen Vernunft und einer „wilden“ Sinnlichkeit, als Zeit der Zerrissenheit und Einseitigkeit des Menschen und der Gesellschaft. Diese Problemsicht führt zu ihrer Haupttendenz, und die scheint mir die folgende zu sein: Nachdem die tradierten religiösen und politischen Systeme ins Wanken gerieten, gilt es, die Prinzipien aufzusuchen, die dem Wesen des Menschen Rechnung tragen und bedenkliche Extreme vermeiden helfen. Für dieses Streben nach Gleichgewicht waren für sie sicherlich auch Gedanken von Platon und Aristoteles dienlich. Im Folgenden seien vier Hauptaspekte ihrer Bemühung skizziert, aber ich werde nur den ersten etwas ausführlicher darstellen, weil er mir der grundlegende zu sein scheint: 1. das Identische und das Differente – 2. Geist bzw. Vernunft und Natur – 3. Theorie und Empirie – 4. Ideal und Realität. Was Humboldt und Schleiermacher trennt, muss ich hier zurückstellen. Dafür sei zuweilen angedeutet, warum ihre Auffassungen noch immer unser Interesse verdienen.

## 1. Das Identische und das Differente

a) Auf der Grundlage der Lektüre von Humboldts Arbeiten zeigt sich dieser Gegensatz zuerst im Verhältnis von Vernunft und Sprache sowie von Sprache und Rede. Bei Kant waren die Voraussetzung und der Kern seiner Philosophie die Annahme einer reinen, d.h. erfahrungsfreien, allgemeinen Vernunft. Gegen diese Auffassung führten schon Hamann und Herder die Sprachen ins Feld, die nicht rein, sondern durch Erfahrung und Sinnlichkeit geprägt sind. In der Philosophie des 20. Jahrhunderts finden wir jenen Gegensatz noch weiter zugespitzt: nämlich einerseits das Postulat einer Rationalität, die eine eigene Sprache jenseits der Normalsprachen erbaut oder errichten will (eine „Orthosprache“) – und andererseits die These, dass jede Sprache ein ganz eigenes Weltbild konstituiert (so bei Whorf und Sapir) oder dass wir nur von einer Unendlichkeit differenter Sprachspiele ausgehen können (wie es z.B. Lyotard tut). Jene wissenschaftstheoretische Position zielt auf eine Rationalität von universaler Gültigkeit, die sich zusammen mit den Wissenschaften realisiert. Für diesen Sprachrelativismus aber ist auch die Sprache der Wissenschaften nur eine unter vielen anderen, und über die Richtigkeit von Sprachen ist für ihn kein Streit möglich. Also steht der Behauptung einer universalen Rationalität die Betonung von unüberbrückbaren Differenzen gegenüber.

<sup>2</sup> W. von Humboldt: *Über den Geist der Menschheit* (1797). *Werke in fünf Bänden*, hg. von A. Flitner, K. Giel. Darmstadt 1960, Bd. 1, S. 506f.

Humboldt und Schleiermacher dagegen versuchten, die Identität der Vernunft mit der Pluralität der Sprachen zu verbinden. Schleiermacher spricht in seiner Philosophie – und zwar sowohl in seiner Theorie des Wissens, in seiner Dialektik, als auch in allen anderen philosophischen Disziplinen – noch genau wie die Aufklärung von der allgemeinen „Vernunft“, die uns zu denken und zu handeln ermöglicht. Zugleich betont er jedoch, das Denken vollende sich nur in der Sprache, die jeweils individuell sei. Ja, wir lesen in seiner Theorie des Übersetzens, die Sprachen verhielten sich „irrational“ gegeneinander – kein Element der einen entspräche ganz genau dem Element einer anderen Sprache. Und auch bei Humboldt heißt es, dass es zwischen verschiedenen Sprachen keine Synonyme gebe. Die Vernunft – so Schleiermacher – enthält in sich die Anlage zur Erzeugung aller Begriffe. Diese aber treten stets nur durch die Sprachen individualisiert in Erscheinung, so dass im Untergrund der individuellen Sprachen noch immer die allgemeine Vernunft aktiv ist, welche sowohl Platon als auch Kant verteidigten.

Weil alles Denken von der Individualität – der Sprachen, der Sprecher und Standpunkte – geprägt ist, deshalb ist Kommunikation im Hinblick auf allgemeingültiges Wissen *nötig*, denn nur dadurch lassen sich Begrenzungen überschreiten. Und weil alle individuellen Erkenntnisweisen letztlich auf der allgemeinen Vernunft gründen, ist Diskussion und Kommunikation aber auch *möglich*. Der Weg der Wissenschaft ist deshalb ein Kommunikationsprozess, und die anderen Subjekte sind für die Erkenntnis ebenso wichtig wie die Gegenstände. Deshalb finden wir bei Schleiermacher auch schon den Begriff der „Erkenntnisgemeinschaft“, der *scientific community*. Da alles Wissen einen individuellen Charakter und seine Begrenzungen hat, muss laut Schleiermacher auch die Geschichte der Wissenschaften berücksichtigt werden, und er forderte, den stetigen Erkenntnisfortschritt durch Wissenschaftsgeschichte zu ergänzen und zu korrigieren: „*Es gibt auf keinem Gebiet ein vollkommenes Wissen als zugleich mit der lebendig aufgefaßten Geschichte desselben zu allen Zeiten und an allen Orten*“.<sup>3</sup> Da für Th. S. Kuhn alle wissenschaftlichen Paradigmen einseitig sind und offene Fragen liegen lassen, hätte er m.E. diesen Satz durchaus unterschreiben können.

Humboldts These, die Sprachen spiegelten und vermittelten jeweils eine individuelle „Weltansicht“ oder „Weltanschauung“, ist so bekannt, dass man nur darauf aufmerksam machen muss, dass auch Humboldt kein Sprachrelativist wie Sapir und Whorf war (was allerdings manche Interpreten annehmen). Denn jene Weltansichten sind bei ihm sich ergänzende Perspektiven auf die objektive Welt, so dass sie eigentlich alle nötig und wichtig sind.<sup>4</sup> Im Untergrund der Sprachen ist auch bei ihm der eine „Geist“ wirksam oder gar „die Subjektivität“ der einen Menschheit, die sich wachsend durch die Entwicklung der vielen Sprachen enthüllt. Die geistige Anlage sei in allen Menschen die gleiche, ja wir lesen, „dass die Sprache eigentlich nur Eine, und es nur diese eine menschliche Sprache ist, die sich in den zahllosen des Erdbodens verschieden offenbart.“<sup>5</sup> In dieser Weise sind wir sowohl für die Interpretation der Welt als auch des

<sup>3</sup> Schleiermacher: *Dialektik*, hg. von R. Odebrecht. Darmstadt 1976, S. 381.

<sup>4</sup> Humboldt: *Ueber das vergleichende Sprachstudium* (1820). *Werke*, Bd. 3, S. 20 (im Folgenden: *Sprachstudium*).

<sup>5</sup> Ders.: *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* (1827-1829). *Werke*, Bd. 3, S. 244, 144, 160 (im Folgenden: *Sprachbau* 1827-29).

menschlichen Geistes auf die Vielfalt der Sprachen verwiesen. Anders als in den Einzelsprachen können wir die eine menschliche Vernunft oder den Geist der Menschheit nicht finden.

Für diese Verbindung von Einheit und Differenzen der Sprachen lassen sich m.E. manche guten Argumente nennen: Wir sind nicht wie die Fliegen in ein Glas in unsere Sprache eingesperrt, sondern können *andere* Sprachen lernen. Sprachlichen Äußerungen lassen sich annähernd und in manchen Gebieten auch recht gut übersetzen. Man kann in jeder Sprache über die eigene und über andere Sprachen reden, d.h. jede kann die Metasprache für eine andere sein. Und weil jede Sprache zutreffende Äußerungen erlaubt, deshalb untergräbt auch die Verschiedenheit der Sprachen bei Humboldt nicht den allgemeinen Wahrheitsanspruch seiner eigenen „Sprachkunde“.

Was hat das mit Humanismus zu tun? Macht nur die allgemeine Vernunft den Menschen aus, erscheinen die Sprachen, in denen die Menschen denken und leben, nur als das Trennende und Störende oder gar Irrationale. Aber setzen wir andererseits die völlige Divergenz der Sprachen voraus, wird die Kommunikationsmöglichkeit zwischen ihnen abgeschnitten, ja sogar die Rede über fremde Sprachen wird problematisch. Hingegen bedeutet die theoretische Konzeption von Humboldt und Schleiermacher die Anerkennung der anderen fremden Sprachen als Sprachen des Menschen und damit als Band zwischen den Nationen, und die Individualität der Sprachen wird als das betrachtet, was für die Identität der Sprachteilnehmer konstitutiv ist und eine eigene Weltsicht einschließt. Humboldt kann deshalb von seinen sprachphilosophischen Überlegungen, dass alle Sprachen einem einzigen Stamm zugehören, unmittelbar zu einer Bemerkung übergehen, mit der er die Sprachkunde zum wichtigen Hebel der Humanitätsidee erklärt: „Wenn es eine Idee giebt, die durch die ganze Geschichte hindurch in immer mehr erweiterter Geltung sichtbar ist, [...] so ist es die der Menschlichkeit, das Bestreben, die Grenzen, welche Vorurtheile und einseitige Ansichten aller Art feindselig zwischen die Menschen stellen, aufzuheben, und die gesammte Menschheit, ohne Rücksicht auf Religion, Nation und Farbe, als Einen grossen, nahe verbrüdeten Stamm zu behandeln.“<sup>6</sup> Wohl gemerkt: eine Menschheit nicht mit identischer Sprache und Kultur, sondern gerade mit individuellen, differenten. Erscheint in diesem Zitat die Religion als das Trennende, so hatte schon 1799 Schleiermacher die Pluralität der Religionen ganz ähnlich wie die Sprachenvielfalt erklärt: Alle Religionen wurzeln in einem gemeinsamen Grund und Bezugspunkt, in Anschauung und Gefühl des Unendlichen, und weil sie sich auf das Unendliche beziehen, deshalb muss die Vielfalt als angemessen und als Reichtum anerkannt und nicht durch eine überhistorische Vernunftreligion überwunden werden.<sup>7</sup>

Was für das Verhältnis von Vernunft und Sprache gilt, wiederholt sich ähnlich im Verhältnis von Sprache und Rede bzw. Sprecher. Weder beim frühen noch beim späten Heidegger kam die Sprache als Rede des Anderen in den Blick; sie war für jenen mit der „Erschlossenheit“ – wir dürfen sagen: mit dem Bewusstsein – des je-meinigen-Daseins verschmolzen, und für diesen war sie „das Haus des Seins“ und damit das, dem der Mensch unterworfen ist. Ein plausibles Verhältnis von *parole* und *langue*, von Rede und

6 Ebd. S. 147f.

7 Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächter*. Berlin 1799.

Sprache, lässt sich auf dieser Basis kaum denken. Dasselbe gilt aber m.E. auch für Foucault, demzufolge wir der Herrschaft anonymer Diskurse unterworfen sind, eine These, die er uns übrigens in höchst origineller Schreibart hinterlassen hat. Verzichtet man in der Theorie auf individuelle Sprecher, die etwas Sinnvolles sagen wollen, droht jede Rede sich in eine Abfolge von Wörtern zu verwandeln, deren Sinn wegrutscht (was Derida betont), und man fragt sich dann, wie Verständigung möglich ist.

Für Schleiermacher hingegen war jede Rede und jeder Text die Resultante aus dem Kräfteparallelogramm von vorgegebener Sprache, die das Denken so sehr bestimmt, dass jeder der „Gewalt der Sprache“ ausgesetzt ist,<sup>8</sup> und individuellem Sprecher, der die Sprachkonventionen für seine Zwecke individuell einsetzt und sie auch umformt. Diese gegenläufigen Kräfte bilden das Fundament und die Grundeinteilung seiner Hermeneutik in „grammatische“ und „psychologische“ Interpretation, eine Polarität, die sich schon ab 1805 in seinen Entwürfen zur Hermeneutik-Vorlesung findet und an der er stets festhielt.<sup>9</sup> Humboldts Grundgedanke war später in seiner Sprachphilosophie derselbe, nur nicht so systematisch dargelegt. Einerseits betonte er die „unerklärliche Selbstthätigkeit“ der Sprache. Sie sei eine „unwillkürliche Emanation des Geistes“; die Menschen stellten sie nicht her, sondern seien in gewissem Sinn sogar Produkte ihrer Sprache. Die Sprache sei zwar „innerlich“, d.h. mit dem menschlichen Denken eng verknüpft, habe aber „zugleich ein unabhängiges, äusseres, gegen den Menschen selbst Gewalt ausübendes Daseyn.“<sup>10</sup> Andererseits jedoch heißt es wie bei Schleiermacher: „Der durch die Sprache bedingte Mensch wirkt aber wieder auf sie zurück“.<sup>11</sup> Ja, es finden sich Passagen, nach denen es kein Sprachsystem, sondern nur individuelle Sprechhandlungen zu geben scheint. Und so ist sein Resultat letztlich daselbe wie das von Schleiermacher.

Was daran ist humanistisch? Zum einen wird anerkannt, dass niemand allmächtig ist und sein Denken vollkommen aus sich selbst schöpft. Und zum anderen trägt die Konzeption der Freiheit und Spontaneität der Einzelnen Rechnung: Diese sind nicht bloße Vollzugsorgane eines anonymen Sprachgeschehens, und deshalb sind sie auch für ihre Rede verantwortlich. Dabei wird – wie Humboldt es ausdrückt – die „wahre Individualität“ und Verschiedenheit der Sprachteilnehmer anerkannt. Auf diese Individualität und ihre Ausdrucksweise zu achten, war bei Schleiermacher die Aufgabe der sog. technischen oder psychologischen Interpretation. Beide Autoren betonten dabei, dass stets mit Missverständnissen zu rechnen ist und das Verstehen immer an Grenzen stößt. Laut Humboldt bleibt uns das individuelle Bewusstsein eines anderen immer fremd, und keiner denke bei einem Wort genau dasselbe wie ein anderer, die Folge: „Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Uebereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen.“<sup>12</sup> Für Schleiermacher war ganz analog das Innere des Menschen ein „Geheimnis“, und er sah in jeder Interpreta-

<sup>8</sup> Ders.: *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens* (1813). *Kritische Gesamtausgabe* (KGA), I/11, S. 64.

<sup>9</sup> Ders.: *Vorlesungen zur Hermeneutik und Kritik*. KGA, II/ 4. Berlin, Boston 2002.

<sup>10</sup> Humboldt: *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830-1835). *Werke*, Bd. 3, S. 386, 392 (im Folgenden: *Sprachbau* 1830-35).

<sup>11</sup> *Sprachstudium*, S. 19.

<sup>12</sup> *Sprachbau* 1830-35, S. 439, vgl. 559.



tion nur eine „Annäherung“ an den Sinn des Gesagten oder Geschriebenen. Diese Auffassung dürfte realitätsnäher sein als z.B. Gadammers Thesen zum Dialog, in welchem man sich eigentlich schon immer einig sei, oder als K.-O. Apels Forderung nach vollständigem Konsens oder gar als die postmoderne Zumutung, verstehen zu sollen, dass es kein Verstehen gibt.

**b)** Die Sprache ist ein kulturelles und soziales Phänomen, und deshalb sind wir mit der Sprachphilosophie von Humboldt und Schleiermacher auch schon mitten in ihrer Kultur- und Sozialphilosophie – zwei Seiten derselben Sache, nämlich ihrer Praktischen Philosophie oder ihrer Theorie der Sittlichkeit, wie man besser sagen sollte. Sittlichkeit: das war für beide das ausgewogene Verhältnis von Individualität und Universalität, von Besonderem und Allgemeinem. Ihre Sprachtheorie ist eigentlich nur ein Teilgebiet dieser Theorie der Sittlichkeit oder Sozialethik.

Humboldts Äußerungen zu ihr scheinen auf den ersten Blick recht widersprüchlich zu sein. Denn wir lesen einerseits, das Ziel des Menschen sei „Originalität“, und die ganze Geschichte zeige die Entwicklung des Bewusstseins und der Ausbildung von menschlicher Individualität. Aber andererseits heißt es, alle Individualität sei eine „Beschränkung der allgemeinen Natur“ und dränge deshalb zur „Totalität“;<sup>13</sup> die Menschen suchten deshalb ihre Ergänzung in Liebe und Freundschaft, in Staaten und Nationen. Aber diese Polarität ist der springende Punkt. Gerade die ausschließende Individualität erzeugt für Humboldt den Gedanken der Einheit des Menschengeschlechts: „Die Individualität zerschlägt, aber auf eine so wunderbare Weise, dass sie gerade durch die Trennung das Gefühl der Einheit weckt, ja als ein Mittel erscheint, diese wenigstens in der Idee herzustellen.“<sup>14</sup> Jede Individualität braucht und sucht Gemeinschaften und die Geltung allgemeiner Prinzipien, und alle menschliche Gemeinschaft ist nur sittlich, wenn sie die Entwicklung der Individualität erlaubt, ja fördert. Individuum und humane Gesellschaft: das sind die Pole eines Kraftfeldes, die nur in Beziehung aufeinander sich entwickeln können. Wie sich individuelle Rede und allgemeine Sprache verhalten, so auch der einzelne Mensch und die Gesellschaft: der Einzelne ist „bedingt und wieder bedingend“, sie wirken auf einander ein.<sup>15</sup>

In seiner frühen Schrift über die Grenzen des Staates wird das staatliche Handeln ganz auf die Schutzfunktion reduziert, damit der Einzelne die größtmögliche Freiheit garantiert bekommt. Den liberalen Grundgedanken, nur durch die Geltung eines allgemeinen Gesetzes sei individuelle Entfaltungsfreiheit möglich, behält Humboldt aber auch später bei. So begrüßt er das sich ausbreitende allgemeine Prinzip, „den Menschen bloß darum zu achten, weil er Mensch ist“, das die von ihm sonst bewunderte griechische Antike noch nicht gekannt habe.<sup>16</sup> Aber sein Augenmerk gilt später auch den konkreten Institutionen und Gemeinschaften, in denen das allgemeine Prinzip realisiert wird. Die „Vermenschlichung“ des Menschen vollziehe sich durch gesellige Ver-

<sup>13</sup> Ebd. S. 388f, 395, vgl. *Sprachbau* 1827-29, S. 160f.

<sup>14</sup> *Sprachbau* 1827-29, S. 160.

<sup>15</sup> *Sprachbau* 1830-35, S. 403.

<sup>16</sup> Ebd. S. 402.

bindungen, „Einrichtungen“ und Gesetzgebungen, die durch den Kontakt mit anderen Nationen vervollkommen werden könnten.<sup>17</sup>

Was sich in den verstreuten Bemerkungen Humboldts andeutet, hat Schleiermacher seit 1803 in seiner philosophischen Ethik systematisch ausgeführt.<sup>18</sup> Die Verbindung des Individuellen und Universellen oder Gemeinschaftlichen kommt schon in ihrer Struktur zum Ausdruck. Denn sie umfasst eine Tugend- und eine Pflichtenlehre, die das Handeln und Verhalten des Einzelnen betreffen, während in ihrem Zentrum seine Güterlehre steht, eine Kultur- und Sozialphilosophie, welche den Tätigkeitsfeldern und den daraus folgenden Gemeinschaften und Institutionen gilt: 1. Wirtschaft/ Recht/ Staat – 2. Religion/ Kunst/ Kirche – 3. Wissenschaft/ „Erkenntnisgemeinschaft“/ Akademie – 4. Familie/ Geselligkeit/ Haus. Die Pole individuell – universell (oder different – identisch) sind für diese Sozialethik zwei der vier tragenden Konstruktionsprinzipien. Mit verschiedener Gewichtung sind sie in den einzelnen Sphären vermittelt: Überwiegend allgemeine Regeln gelten im Staat und in der Wissenschaft, überwiegend individuelles Verhalten und Handeln haben ihren Ort in Familie, Privatsphäre und Religion. Aber stets nur *überwiegend*: auch das Handeln im Staat ist trotz der Gesetze verschieden; sogar für die Wissenschaft mit ihrem Anspruch auf allgemeine, universell gültige Wahrheit ist die Individualität konstitutiv. Andererseits kennt die „freie Geselligkeit“, Ort des individuellen Geschmacks und des freundschaftlichen Verkehrs, auch Konventionen und ermöglicht eine universelle, die Nationen überschreitende Kommunikation; und die Religion, verankert im individuellen unmittelbaren Selbstbewusstsein, ist zugleich ein allgemein menschliches Phänomen und bildet ebenfalls konventionelle Symbolsysteme aus. Kurzum: die Konzeption versucht für alle Praxisfelder das richtige Verhältnis von individueller Freiheit und Gemeinschaftlichkeit zu bestimmen.

Die Freiheit des Einzelnen wird zum einen durch die Trennung der Bereiche garantiert: Von Staat, Familie, Religion und Wissenschaft darf keine Sphäre die anderen beherrschen, und stets muss der Entfaltungsfreiheit der Einzelnen Raum geben werden. Weil die Individualität des Menschen hier nicht als das angesehen wird, was durch allgemeine Gesetze eingegrenzt, sondern was geschützt und entfaltet werden muss und was als produktiver Faktor die Kultur fortbildet, nennt Schleiermacher seine Konzeption auch eine „bildende Ethik“. Was der junge Humboldt über die harmonische Ausbildung der Kräfte des Menschen sagte, lässt sich für Schleiermacher in der Moderne nur durch Partizipation an jenen relativ getrennten Kultursphären erreichen, die allen offenstehen müssen. Wenn dies für jeden möglich ist und der Einzelne die Normen dieser Bereiche in seinem Leben vereint, dann ist auch die Einseitigkeit durch die Spezialisierung in den Berufen ausgeglichen, und dann wird es (so dürfen wir mit Max Weber interpretieren) auch keine Fachmenschen ohne Geist und keine Genussmenschen ohne Herz geben.

Wie bei Humboldt die Sprachwissenschaft den Gedanken der Humanität fördert, so sind bei Schleiermacher alle Kulturwissenschaften letztlich *ethische* Wissenschaften, indem sie die Kultur, d.h. jene Sphären der Sittlichkeit, fördern: die *Theologie*

<sup>17</sup> Ebd. S. 387.

<sup>18</sup> Schleiermacher: *Grundlegungen zu einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*. Berlin 1803, <sup>2</sup>1834. – *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, hg. von O. Braun. *Werke. Auswahl in vier Bänden*, Bd. 2. Leipzig <sup>2</sup>1927 (im Folgenden: *Sittenlehre*).

und *Religionsphilosophie* fördern die Religion, die *politische Theorie* das staatliche und wirtschaftliche Agieren der Gemeinschaft, *Ästhetik* und *Kunstgeschichte* die Sphäre der Kunst, die *Dialektik* als Theorie des Erkennens und Wissens zusammen mit der *Hermeneutik* die Wissenschaftsentwicklung, die *Ethik* das sittliche Handeln und Verhalten insgesamt und die *Pädagogik* die Erziehung im Hinblick auf alle jene Bereiche der Kultur, in denen der Mensch seine spezifisch menschlichen Fähigkeiten entfaltet.

Dass wir die Theorien der Sittlichkeit bei Humboldt und Schleiermacher human oder „humanistisch“ nennen dürfen, ergibt sich schon durch den Kontrast zu nicht-humanen Gesellschaften. Wenn der Einzelne sein Denken und Verhalten starren Konventionen oder gar der rigiden Ordnung einer Militärdiktatur unterwerfen muss, werden wir das so wenig human finden, wie wenn eine Gesellschaft nur aus isolierten, sich von einander abgrenzenden und bekämpfenden Einzelnen besteht. Wir können hier lernen, dass Individualität und gute Institutionen sich wechselseitig bedingen. Ich muss mir versagen, Brücken zu neueren Theorien zu schlagen, etwa zu Michael Walzers Buch über die *Sphären der Gerechtigkeit*, in welcher ebenfalls eine Trennung von Sozialbereichen für richtig erklärt wird. Ich kann auch leider nicht erläutern, dass m.E. die neuere Klage über die Macht der Institutionen zu einer Institutionszerstörung beigetragen hat, die schließlich neue Autokraten hervorbrachte. Dass aber die Verbindung von Universalisierung und Individualisierung ein zentrales Thema der Gegenwart ist, lehrt jede Diskussion über die Globalisierung. Da manche Interpreten Zweifel hegten, ob unsere beiden Autoren letztlich nicht nur jeweils die eigene Nation im Auge hatten, sei ausdrücklich hinzugesetzt, dass Schleiermachers Ethik von der sich universal ausbreitenden Vernunft handelt (s.u.) und Humboldt schrieb: „Dasselbe Streben, welches das Innere des Menschen zur Einheit hinlenkt, sucht auch äusserlich sein ganzes Geschlecht zu verbinden“, und das zeige und beweise die Sprache, die gerade durch ihre individuellen Gestalten „das Gefühl der Einheit“ wecke.<sup>19</sup>

## 2. Natur und Geist/Vernunft

Wer das Individuelle zu einem leitenden Prinzip macht, kann die Natur nicht ausschließen, denn das Individuelle ist nur in der Erfahrung gegeben und nicht durch Begriffe definierbar. Es ist bei Aristoteles, dessen Philosophie Humboldt und Schleiermacher sehr genau studierten, eine substantielle Einheit aus Stoff und Form und steht als solche dem nicht-substantiellen Allgemeinen, den allgemeinen Formen, gegenüber. Humboldt und Schleiermacher waren weder Materialisten oder Naturalisten noch Spiritualisten oder reine Idealisten. Vielleicht kann man ihre Philosophie „Realidealismus“ nennen – am ehesten standen sie der Identitätsphilosophie Schellings nahe. Denn sie unterschieden Natur und Geist bzw. Vernunft, unterstellten für sie aber einen gemeinsamen Grund und waren an ihrer Verbindung und Durchdringung interessiert. Deshalb galt ihr Augenmerk nicht mit Kant der *reinen* Vernunft, sondern der in der Sprache, in der Kunst und überhaupt im Handeln *sich manifestierenden* Vernunft.

Die Sprache, schrieb Humboldt, ist „die ewige Vermittlerin zwischen dem Geiste und der Natur“. Sie ist ein „Act“ der Spontaneität, eine „schöpferische Handlung

<sup>19</sup> Humboldt: *Sprachbau* 1827-29, S. 160f.

des Geistes“, und die „eigentliche Sprache“ ist ihr intellektueller Teil, die Erzeugung der „Ideen“. Wenngleich wir mit Recht allen Menschen die selbe Fähigkeit der Spracherzeugung unterstellen, zeigen sich aber schon auf dieser Ebene der (herauspräparierten) Ideen Differenzen, verursacht durch Gefühl und Phantasie, welche sinnliche Erfahrungen verarbeiten (d.h. der Geist zeigt sich nicht „rein“). Die Entstehung der real gegebenen Sprache resultiert aber erst aus einem Akt der „Synthesis“, nämlich aus der Verbindung von Ideen, aber vor allem aus der Synthesis der intellektuellen Tätigkeit mit der akustischen Äußerung, der Lautgebung. Die Sprache also nimmt sogleich sinnliche Erfahrungen (d.h. Wahrnehmungsinhalte) in sich auf und realisiert sich dann als Zeichensystem durch die leibliche Konstitution des Menschen, der Laute zu formen vermag. So wird das Denken durch die Sprache auch zu einer körperlichen Handlung.<sup>20</sup>

Aus allem, was Humboldt über die Kunst schrieb, spricht das gleiche Interesse, nämlich an der geheimnisvollen Verschmelzung von geistig-seelischer Tätigkeit mit der Natur: mit dem menschlichen Körper, der immer mit agiert, mit dem künstlerischen Material (Töne, Farben, Steine usw.) und mit der dargestellten Natur, wie besonders in der griechischen Plastik. Wenn man es so ausdrücken will, betreibt er eine „Naturalisierung“ des Geistes und versucht dadurch, den Übergang des Geistes in sinnliche Gestaltungen verständlich zu machen. Diese Tendenz verrät sich auch in seiner Ausdrucksweise, denn er kann gelegentlich auch die Sprache ein Produkt der „Natur“ nennen. Wenn Natur und Geist hier sich so nahe sind und nicht zu einem cartesianischen Dualismus führen, so liegt das daran, dass der Geist wesentlich nicht als „Selbstbewusstsein“, sondern als „Kraft“ interpretiert wird und auch die Natur hier nicht das Dasein der Dinge ist, „sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“, wie es in Kants Vernunftkritik heißt, sondern ebenfalls ein Feld von sich manifestierenden Kräften.

Bei Schleiermacher ist die Durchdringung von Natur und Vernunft sogleich das zentrale Thema seiner Ethik: Der „ethische Prozess“ sei das Naturwerden der Vernunft und die Versittlichung der Natur.<sup>21</sup> Dies erfolge durch die Tätigkeiten der Vernunft, die zum einen die Natur wachsend zu ihrem *Symbol* mache und zum anderen sie zu ihrem *Organ*, zu ihrem Werkzeug, umforme. Kultur ist einmal (wie später bei Cassirer) Symbolerzeugung und -gebrauch zum Zwecke der Erkenntnis und zum andern (was bei Cassirer fehlt) auch Bearbeitung, Umformung der Natur zum Zwecke der Selbsterhaltung und Selbstdarstellung. Das wichtigste Symbolsystem ist auch bei ihm die Sprache. Im Prozess des Erkennens und der Praxis tritt in verschiedener Weise der Gegensatz von Vernunft und Natur heraus und wird zugleich aufgehoben, denn in jedem Symbol und jedem Werkzeug sind sie vereint. Besonders in seiner Ästhetik hat er die Durchdringung von Geist und Natur näher zu erhellen versucht. Den Gegensatz sieht Schleiermacher schon dadurch überbrückt, dass er in beiden Sphären eine verwandte Struktur entdeckt: Die Polarität von Attraktion und Repulsion in der materiellen Natur kehre im Organismus als Aufnehmen und Ausscheiden, beim Menschen als Wollen und Erkennen und innerhalb des Erkennens als Rezeptivität und Spontaneität wieder (das ist bei Herder angebahnt, der das Denkmodell auf Heraklit zurückführte).

<sup>20</sup> *Sprachbau* 1830-35, S. 565, 605f, 463, 606f, vgl. 473f. – *Sprachbau* 1827-29, S. 195.

<sup>21</sup> Schleiermacher: *Sittenlehre*, S. 541f.

Was haben solche Spekulationen mit dem Humanismus zu tun? Fichte und Hegel gelten in der heutigen Philosophie uneingeschränkt als „Klassiker“, Humboldt und Schleiermacher nicht. Aber in Fichtes Auffassung, das absolute Ich bringe die Gegenstandswelt als das „Nicht-Ich“ hervor, und in Hegels These, der Geist „entlasse“ die Natur, erscheint beide Mal der Geist nur als der Beherrscher oder gar Erzeuger der Natur. Human hingegen dürfte ein Denken sein, das auch der eigenen Wirklichkeit der Natur Rechnung trägt und beide Seiten verbinden kann. Deshalb werden wir auch weder Rassisten noch „Genussmenschen ohne Herz“ human nennen, und auf der anderen Seite auch keine repressive Moral, mag sie religiös oder säkular begründet sein. Für Humboldt und Schleiermacher war deshalb wie schon bei Schiller die Sphäre des Ästhetischen wichtig, da in ihr Natur und Geist ins Gleichgewicht kommen. Humboldt verehrte die antike Plastik, verfasste aber auch selbst Gedichte. Schleiermacher liebte besonders die Musik und sang z.B. bei der Wiederaufführung von Bachs Matthäuspasion im Chor mit. In seinen frühen *Reden über die Religion* hoffte er auf eine künftige „Kunstreligion“, aber auch später vertrat er die Auffassung, die Kunst „ethisier“, d.h. humanisiere den Menschen und verhindere so auch den Streit und Fanatismus der Religionen. Auch Humboldt betonte die notwendige Verbindung von Sittlichkeit, Religion und Kunst.<sup>22</sup> Die Kunst war für sie ein wichtiges Mittel, um Extreme zu vermeiden und der Humanität als Durchdringung von Natur und Geist zu dienen.

### 3. Theorie und Empirie

An der reinen, spekulativen Philosophie hat Humboldt so wenig Interesse gezeigt wie an der reinen Vernunft. Ja, er hat gelegentlich sogar gesagt, die reine spekulative Philosophie könne „entarten“ und verderblich wirken. Hingegen sollte jede Forschung in philosophischem Geiste erfolgen. Deshalb müssen wir heute die Grundannahmen seines Denkens aus seinen Schriften erst herausfiltern, und die Interpreten sind sich nicht recht einig. Schleiermacher hat wiederum seine Auffassung zu jenem Gegensatz ausführlich erörtert: Die Wissenschaft muss sowohl spekulativ verfahren und Theorien ausbilden als auch möglichst viel Erfahrungsmaterial sammeln und beides aufeinander beziehen. Die spekulativen Köpfe und die „Virtuosen der Empirie“ sollten auf einander zugehen und sich verbinden. Im Bereich der ethischen oder Kulturwissenschaften müssen Disziplinen wie Ästhetik, Religionsphilosophie, Politik und Pädagogik *theoria* und *historia* im Hinblick auf das Denken und Handeln planvoll verknüpfen.

Beide also drängen die *reine* Philosophie und die *reinen* Empirie zurück, und zwar weil die reinen Empiristen nur unfruchtbar Stoff anhäufen und die reinen Philosophen ins leere Grübeln geraten können und abstrakte Dogmen ausbilden, mit denen sie die anderen belehren; beide Parteien unterbrechen die Kommunikation, verzichten auf den Gedankenaustausch und verhindern dadurch den Wissensfortschritt. Aber sie hatten noch einen weiteren, soz. humanistischen Grund: Das einseitige Wissen ist dem Menschen nicht gemäß, ja es ist kein richtiges Wissen. Es überspringt als reine Spekulation die faktischen Erfahrungen und ist nur sein Konstrukt – und es lässt als bloße Empirie die Pro-

<sup>22</sup> Humboldt: *Ueber das Verhältnis der Religion und der Poesie zu der sittlichen Bildung. Werke*, Bd. 1, S. 562-566.

duktivität des Geistes verkümmern und das Erfahrene unverstanden; dort ist das Ich nur bei sich, hier nur bei anderem, aber es ergibt sich keine freie „Wechselwirkung“ mit der Welt, das Ich kehrt nicht von der Erfahrungswelt, aus dieser „Entfremdung“, zu sich zurück: das aber verlangte schon Humboldts früher Begriff der Bildung.<sup>23</sup> Wenngleich die Forschung sich spezialisierte und beide Autoren diesen Prozess auch gar nicht bremsen wollten, so sollte doch die Wissenschaft, dies Kollektivunternehmen, auch die Sache von individuellen Personen sein und deren Bildung dienen. Wiederum mit Georg Simmel ausgedrückt: die objektive Kultur und die subjektive Kultur sollten sich nicht entfremden.

Dieser Gedanke liegt auch ihrer Universitätskonzeption zugrunde: Sie folgten hier nicht dem Französischen Vorbild der Spezialschulen und nicht den philosophischen Forderungen Fichtes und Schellings, sondern schlugen einen Mittelweg ein, den Schleiermacher in seiner Universitätsschrift am deutlichsten darlegte: Die Universitäten müssen vor allem in systematischer Form den Wissensstoff organisieren und vermitteln, und dafür benötigt man in ihr auch Philosophie. Die Akademie hingegen setzt eine philosophische, theoretische Bildung schon voraus und kann sich auf dieser Basis arbeitsteilig und kooperativ auf die Empirie konzentrieren. Das bedeutet keine Trennung von Lehre und Forschung, denn jeder, der sich um die Erweiterung des Wissens bemüht, gehört auch immer der universalen „Erkenntnisgemeinschaft“ an, welche in der Akademie nur ihre Spitze und ihren institutionelle Ausdruck findet.

#### 4. Idee und Realität

Weil die Theorie der Kultur bei Humboldt und Schleiermacher zugleich eine Sozialethik oder eine Theorie der Sittlichkeit ist, deshalb haben ihre Aussagen zu den Phänomenen der Kultur auch einen normativen, ethischen Aspekt. Und weil alle Theorie sich nicht gegenüber der Wirklichkeit isolieren soll, legten sie Wert darauf, dass auch ihre ethischen Vorstellungen einen Bezug zur wirklichen Kultur und Gesellschaft hatten. Sie hielten nichts von allgemeinen ethischen Normen, wenn diese vermittlungsflos einer sonst durchweg barbarischen Gesellschaft oder einer inkompatiblen Triebnatur des Menschen gegenüberstehen; Schleiermacher hat solche Konzeptionen früh in Auseinandersetzung mit Kant und Fichte kritisiert. Und so können auch wir uns heute fragen, ob schon jemand durch die neue Diskursethik moralisch wurde. Humboldt und Schleiermacher wollten jedenfalls die in den kulturellen Sphären schon vorhandene und sich entwickelnde Sittlichkeit gestärkt sehen, und das bedeutete die Arbeit an der Verbesserung der Institutionen: des *Staates*, der sich auf die Verwaltung konzentrieren und die Kultur insgesamt fördern soll; der *Familien*, welche die ersten Keime einer ethischen und kulturellen Bildung pflanzen; der *Schulen*, die in alle Sphären der Kultur einführen und die Sprachen lehren; der *Universitäten*, die dem Wissen um des Wissens willen dienen; der *Kirchen*, in denen die Religiosität einen Ort hat und sich auch durch Kunst artikulieren kann; überhaupt der lebendigen *Kunst*, die dann auch die freie Geselligkeit und damit alle privaten Aktivitäten prägen kann. Mir scheint das noch immer diskutabel zu sein. Denn sind die Institutionen gut, braucht Moral nicht eigens eingepackt zu werden. Muss man dazu übergehen, hat es zumeist wenig Erfolg.

---

<sup>23</sup> Humboldt: *Theorie der Bildung des Menschen* (1792). *Werke*, Bd. 2, S. 237.



Diese Konzeption war in ihrer Zeit nicht konservativ, denn sie wollte den Ständestaat und alle starren, leblos gewordenen Konventionen überwinden; in Schleiermachers philosophischer Ethik finden wir sogar utopische, in unendlich ferner Zukunft liegende Zielvorstellungen, die sich aus der Vollendung jener vier Gemeinschaftsformen ergeben: ewiger Friede, goldenes Zeitalter, Vollkommenheit des Wissens, Himmelreich. Ihre Theorie aber war auch nicht revolutionär, denn sie forderte keinen radikalen Umsturz. Sie plädierte für die geduldige Arbeit und für Entwicklung. Sie beruhte auf der Überzeugung, dass sich in der menschlichen Geschichte allmählich eine Humanisierung vollzieht, und zwar gerade auch in der Moderne: „die neueste Zeit“, schreibt Humboldt, sei dabei, „die Zivilisation in die entferntesten Teile der Erde [zu] tragen“, und mit dieser Zivilisation breite sich auch das „hierin waltende Prinzip allgemeiner Humanität“ aus.<sup>24</sup> – Ob das allerdings zutrifft, darüber herrscht keine Einigkeit. Deshalb beschränke ich mich auf zwei abschließende Bemerkungen:

Gewisse Realisierungschancen hat, dass sich die von Humboldt erwähnte und von Schleiermacher ausformulierte Differenzierung der Kultur – mit ihrer Eingrenzung der Machtsphären – weiter durchsetzen wird, denn sie wird durch Wissenschaft und Technik vorangebracht. Es ist ein Prozess der Säkularisierung (der nur die Eingrenzung, nicht die Auslöschung der Religion bedeutet), und erst dieser eröffnet die Möglichkeit, überhaupt von „Humanismus“ zu sprechen. Wenn aber jetzt alle Bereiche der Kultur unter die Herrschaft der Ökonomie zu geraten drohen, hätten das Humboldt und Schleiermacher sicher scharf kritisiert.

Man wird Humboldt vermutlich auch zustimmen, wenn er mit der Ausbreitung der Zivilisation auch einen Verlust verbunden sah: Die Nationen – so Humboldt – verlieren ihre scharfen individuellen Konturen und gleichen sich an.<sup>25</sup> Dieser Prozess, den Max Weber die „Uniformierung des gesamten Lebensstils“ nannte, ist inzwischen weit fortgeschritten. Aber wir nehmen auch starke Gegenbewegungen wahr: die Betonung oder sogar die Bornierung der eigenen Kultur oder Nation. Deshalb gilt es gerade heute, die Extreme zu verbinden und ins Gleichgewicht zu bringen. Humboldt hat das *allgemeine* Prinzip der Achtung des Menschen als Menschen eindeutig als Fortschritt verteidigt, denn es war eine wichtige Bedingung, um auch fremden Kulturen in ihrer *Individualität* Anerkennung zu schenken.

<sup>24</sup> *Sprachbau* 1830-35, S. 401.

<sup>25</sup> Ebd. S. 403, 409.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѝρια у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 489–514.

---

## Зоран Кинђић

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука  
zoran.kindjic@fpn.bg.ac.rs

### Ничеова критика морала

*Сажетак:* Проблем порекла добра и зла још од ране младости био је предмет Ничеовог интересовања. За разлику од оних који моралне норме прихватају као дате и универзалне, који верују у вечне натчулне вредности, Ниче се није устручавао да морал подвргне беспопштедној критици. Он истиче да не постоји морал као такав, већ различити морали, који су се успостављали током историје сходно потребама одређених заједница да се одрже и напредују. Када критикује морал као противприродан, као нихилистички, Ниче у виду има традиционални европски морал, који има хришћанско порекло. Да би дискредитовао тај морал „стада“, он га с једне стране пореди са аристократским античким моралом господара, а с друге стране генеалошким методом покушава да покаже његово ниско, неморално порекло. Ниче разликује три периода човечанства: предморални, морални и иморални. Док је у предморалном периоду нагласак био на последицама неког поступка, у моралном периоду порекло поступка изводи се из намере моралног субјекта. Ниче очекује да ће се самопревазилажењем морал трансформисати у иморализам, позицију с ону страну добра и зла. Иако се слаже са Ничеом да морално становиште није највише, да оно подразумева потискивање нагонске енергије, аутор за разлику од немачког мислиоца, који се опредељује за иморалистичко слављења живота и неспутано испољавање воље за моћ, алтернативу види у духовном преображају те енергије. Разлог што Ниче хришћанство и хришћански морал доживљава као производ људи слабе воље, слабог ја, аутор види с једне стране у Ничеовом наглашеном егоцентризму, а с друге стране у томе што није имао искуство сусрета са истинским хришћанством. Да је упознао светитеље, схватио би да натприродно није пука илузија, да је духовна сфера заиста изнад природне.

*Кључне речи:* морал, хришћанство, нихилизам, живот, нагон, иморализам, воља за моћ

#### I

Можда више него за било ког другог мислиоца, за Ничеа је карактеристично настојање да себи и другима освети оно чиме је највише задужио не само филозофију него и човечанство као такво. Свој примарни теоријски допринос он види у критици владајућег, хришћанског морала. Уверен да је успео да до крајњих граница разобличи оно што је вековима важило као неприкосновена истина и као поуздан принцип људског практичног деловања, Ниче каже: „Откриће хришћанског морала је догађај, коме нема равна, једна права катастрофа. Ко о њему про свећује, тај је force majeure, удес – он ломи историју човечанства у два комада.

Живи се *їре* њега, живи се *їосле* њега...<sup>1</sup> Ма колико нам се чинило да је његово уверење, које представља динамит којим се разара традиционална европска култура и историја цепа на два дела, заправо израз његове препознатљиве теоријске мегаломаније,<sup>2</sup> ипак нема сумње да је Ниче искрено веровао како у свој филозофски допринос освешћивању замореног и феминизираног европског човечанства тако и у своју судбоносну мисију превазилажења „последњег“ човека, тиме што би припремио терен за наступање натчовека. Немачки мислилац је свакако био свестан чињенице да многи и не знају за њега, а поготово не за његов наводни епохални иморалистички допринос, али није сумњао у то да ће се вест о његовом разобличавању хришћанског морала временом све више ширити, да ће његов теоријски увид задобијати све више присталица, што ће на крају довести до уобличавања потпуно другачијег лика Европе и света. Указавши да је „пропало хришћанство *као гоїма* због сопственог морала“,<sup>3</sup> то јест због интелектуалне честитости, која је баштина управо хришћанског морала,<sup>4</sup> Ниче пророчким гласом најављује да ће „сад морати да пропадне и хришћанство *као морал*“. По његовом мишљењу, „налазимо се на прагу тог догађаја“. Додуше, та пропаст се неће десити изненада и одједном. Пропаст хришћанског морала је „она велика драма у сто чинова намењена Европи за следећих двеста година, најстрашнија, најнеизвеснија, а можда и надом најбогатија од свих драма...“<sup>5</sup> Иако је он као „први иморалист“ за сада релативно усамљен, у драми која следи сви ће неизбежно учествовати, било да су тога свесни или не, било вољно или невољно. Ниче сматра да је због своје деструкције владајућег морала засигурно „најстраховитији човек, каквога је досад било“, али верује да ће управо због тога, ма како то звучало парадоксално, „бити најдобротворнији“.<sup>6</sup>

Иако је моћ обичаја и традиције ослабила, иако се чак може рећи да у поређењу са претходним вековима, „ми садашњи људи живимо у врло неморалном

1 Фридрих Ниче, *Ессе homo*, 110. У сличном тону на другом месту Ниче каже: „Оно, што мене ограничава, што ме одваја мимо сав остали свет, јесте то што сам *оїкрито* хришћански морал“ (Исто, 108).

2 Та црта Ничеове личности испољила се и раније, док његово западање у лудило још увек није било на видуку. О њој сведочи Лу Саломе, која му још 1882. у писмима указује на његово „лудило величине“ (Хорст Алтхаус, *Фридрих Ниче*, 337). У Ничеовом спису *Ессе homo* бројне манифестације маније величине су толико очите, да би морале забринути чак и оног ко није стручњак за психичке болести. Када не бисмо знали да ће убрзо уследити његов психички слом, тешко да бисмо били у стању да поднесемо његов крајње неумесни самохвалисави тон. Не само што Ниче тврди како је својом књигом *Тако је љоворио Заратустра* човечанству подарио „највећи поклон, који му је икад дан“, највишу и најдубљу књигу свих времена, него и да је његов властити историјски значај непроцењив: „Једном ће се уз моје име везати успомена на нешто огромно, – на једну кризу, какве није било на земљи, на најдубљу колизију савести, на једну одлуку, изазвану *їроїиив* свега, што је дотад било веровано, тражено, освештано. Ја нисам човек, ја сам динамит“ (Фридрих Ниче, *Ессе homo*, 9 и 103).

3 Фридрих Ниче, *Генеалоїја морала*, 373.

4 Ниче тврди да је веру у хришћанског Бога победио „сам хришћански морал, све строже узиман појам истинитости, финоћа исповедника хришћанске савести, преведена и сублимирана у научну савест, у интелектуалну чистоту по сваку цену“ (Фридрих Ниче, *Весела наука*, 266).

5 Фридрих Ниче, *Генеалоїја морала*, 373.

6 Фридрих Ниче, *Ессе homo*, 104. У писму фон Штајну од 22. 5. 1884. Ниче изражава очекивање да ће, уколико оствари све оно што је замислио, умрети „са знањем да ће будући миленијуми полагати своје највише завете“ позивајући се управо на њега. Види: Рег Ц. Холингдејл, *Ниче: живої и филозофија*, 218).

времену“;<sup>7</sup> немачки филозоф истиче да, осим њега, нико до сада начелно није третирао морал као проблем. Филозофи су се додуше у много чему спорили, али не и у погледу неупитности моралних норми. Морал је за све њих, упркос жестоком сучељавању противстављених теоријских позиција, био „посвећено место мира“.<sup>8</sup> Осим зазирања од ауторитета морала, чије би теоријско проблематизовање човека у најмању руку изложило јавној осуди и моралној дискредитацији,<sup>9</sup> неколико векова раније чак и смртној опасности, разлог томе што се нико пре њега није „одважио на критику моралних вредносних судова“ Ниче види у томе што се мислиоци према филозофским проблемима углавном нису односили егзистенцијално, него „безлично“.<sup>10</sup> Будући да се његова филозофија уобличавала у егзистенцијалном сучељавању са проблемима, да није била тек пуки плод доконог испредања интелектуалне паучине, Ниче је по властитом саморазумевању напосто био принуђен да доведе у питање постојећи морал. Ако обратимо пажњу на његову тврдњу да досад није срео никог, „чак ни у књигама, који би као личност према моралу заузимао став, који би познавао морал као проблем и тај проблем као *своју* личну невољу, муку, сласт и страст“;<sup>11</sup> Ничеов осврт на властиту критички однос према моралу добиће још више на значају. Недоумица у погледу морала „се у мом животу појавила тако рано, тако неизазвано, тако незадрживо, тако у противречности са средином, мојим годинама, узорима и пореклом“, сећа се аутор *Заратустра*, „да бих готово имао право да је назовем својим 'a priori'“. Подстакнут тешком болешћу и смрћу вољеног оца, и то оца који је као пастор читав свој живот посветио служењу Бога, Ниче се још као четворогодишњак, најпре емотивно и имплицитно, суочио са проблемом наизглед безразложног и неправданог страдања човека. Ако га већ од младих дана заокупља проблем односа добра и зла, не чуди што ће временом тај проблем бити у жижи његовог теоријског интересовања. Сећајући се својих дечачких дана, Ниче каже не само да је „проблем порекла зла“ почео да га „прати већ као тринаестогодишењег дечака“, него да је управо њему посветио и „свој први пробни филозофски састав“. Са ироничне дистанце, немачки филозоф тврди да је том приликом „исказао част богу и учинио га *оцем* зла“.<sup>12</sup> Иако се из самог његовог питања: „Да ли је упра-

7 Фридрих Ниче, *Зора*, 15.

8 Фридрих Ниче, *Весела наука*, 245.

9 „Откад свет постоји, још ниједан ауторитет није био вољан да допусти да се узме за предмет критике; а чак морал критиковати, узимати га као проблем, као проблематичан: како? зар то није било – није ли то – неморално?“ (Фридрих Ниче, *Зора*, 8).

10 Разлика између мислилаца који се према проблемима односе безлично и оних који им приступају егзистенцијално од суштинске је важности за Ничеа. Залажући се за егзистенцијалан однос према проблемима, он истиче: „Највећа је разлика да ли се неки мислилац лично односи према својим проблемима, тако да у њима има своју судбину, своју невољу, али и своју највећу срећу, или пак 'безлично': наима да уме да их додирује и хвата само пипцима хладне радознале мисли“ (Фридрих Ниче, *Весела наука*, 245)

11 Исто

12 Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, 229. Да је његов дечачки однос и према Богу и према моралу био много сложенији него што то иначе зрели Ниче сугерише, сведочи аутобиографски осврт који нам је он као тринаестогодишњак оставио. У осврту на свој дотадашњи живот, у коме је „већ штошта искусио, и радосно и тужно, весело и жалосно“, Ниче одлучно саопштава своје „вјерују“. Истакав-

во *„Иако* тражило моје *’a priori*, оно ново, неморално, или бар иморално *’a priori*“<sup>13</sup> може наслутити да ни сам Ниче није потпуно сигуран у погледу одговора, ипак нема сумње да је неупоредиво ближи позитивном одговору.<sup>14</sup> У сваком случају, немачки мислилац је непоколебљиво био уверен у то да је проблематизовање морала његова животна мисија. Својим читаоцима он смело и одрешито поручује: „започео сам да поткопавам наше поверење према моралу“. Битно је уочити да се он свом снагом обрушава не само на владајуће већ и на своје некадашње поверење према моралу. Наиме, Ниче је итекако био свестан тога да је, упркос томе што је као слободан, врло слободан дух, као следбеник просветитељске идеје, такође и баштиник хришћанске традиције. За разлику од оних који превиђају колико је европски човек укорењен у античкој а поготово у хришћанској култури, те гаје олако уверење да је лако раскрстити са њом, Ниче зна да смо сву ту прошлост у себе упили, да она прожима наш поглед на свет у много већој мери него што то слутимо. Он се обрушава свом силом на постојећи морал не због тога што би наводно био неморалан, већ, бар тако он мисли, управо из најдубљих моралних побуда. Одговарајући на питање зашто се у његовој књизи *Зора* „отказује поверење“ моралу, Ниче истиче: „*Збој моралности!*“<sup>15</sup> Као најподеснију и најјезгровитију формулацију за свој критички подухват у односу на морал немачки филозоф наводи: „У нама се врши, ако желите формулу, *самоукидање морала*“.<sup>16</sup>

Лик којим се Ниче с великим успехом послужио у пропагирању свог пројекта самоукидања морала свакако је Заратустра. У настојању да разобличи морал као наводну Кирку филозофа,<sup>17</sup> која мислиоце заводи и опчињава својим позивањем на добро и правду, својим повезивањем добра и истине,<sup>18</sup> немачки филозоф прибегава другачијој врсти завођења – уметничкој, понудивши нам роман-

---

ши да га је Бог у свему досад „поуздано водио као отац своје слабашно детенце“, тринеастогодишњи Ниче се простодушно поверава Божијем старатељству: „Чврсто сам одлучио да се заувек посветим њему. Нека ми драги Господ подари снагу и јачину за мој наум и нека ме ушчува на мом животном путу. Детињски се поверавам његовој милости: он ће нас све скупа сачувати, како нас никакава несрећа не би ражалостила. Али нека буде његова света воља! (Хорст Алтхаус, *Фридрих Ниче*, 30).

**13** Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, 229.

**14** За Ничеа је карактеристично да је многа од својих теоријских становишта формулисао у облику хипотеза, служећи се формом питања или користећи реч „можда“. Будући да је био склон експерименталном начину филозофирања, будући да је инсистирао на перспективистичком карактеру сагледавања стварности, своје тврдње није схватао као догме, већ као парцијалне истине, које увек могу бити оповргнуте у даљем процесу властитог, а поготово општељудског сазнавања.

**15** Фридрих Ниче, *Зора*, 11. Неки аутори су склони да се сагласе са Ничеовим проблематичним саморазумевањем властитог мотива критике морала, те тако Герхарт тврди да је Ничеова „основна филозофска намера проистекла из најјачег моралног импулса“ (Volker Gerhardt, „Моћ и moral“, у: *Theoria*, 3-4/1982, 86).

**16** Исто, 12. По Ничеу, „самопревазилажење морала“ је „назив за онај дуготрајни рад који је задржан за најтананије и најчеститије“ (Фридрих Ниче, *С ону страну добра и зла*, 45).

**17** Уп. Фридрих Ниче, *Зора*, 9.

**18** Платоново метафизичко поистовећивање добра и истине у идеји Добра, његово уверење да је истина доступна само онима који су се морално усавршили, чије су душе оплемењене, условило је да морална предрасуда продре у сазнање. Због робовања тој предрасуди човечанство је, по Ничеу, било онемогућено у сазнавању стварности. Страх да не доведу у питање владајуће вредности, и тиме се покажу као рушиоци морала и религије, паралисао је потенцијалне сазнаваоце.

тичан лик беспопштедног борца за ослабађање човека од свих врсти туторства. Осим тога што Ничеов Заратустра плени својом тајанственошћу и у секуларизованом времену нуди замену за религију, његова привлачност је поготово у томе што излази у сусрет младалачкој потреби за побуном против свих забрана и ауторитета, што се опире утапању у безличну масу, што нас све позива на стваралачки подвиг властитог егзистенцијалног самоизграђивања. Што се тиче персијског пророка Заратустре, и сам Ниче је свестан да се он суштински разликује од лика који је уобличио у свом најпознатијем и најутицајнијем делу. Док је историјски Заратустра творац морала и поборник оштрог разликовања добра и зла, Ничеов Заратустра је иморалиста, те наступа са становишта које је с ону страну добра и зла. Као оправдање за своје наизглед недопустиво тумачење Заратустре, којим се несумњиво кривотвори стварни, историјски Заратустра, немачки филозоф наводи да је персијски пророк заиста својевремено доделио моралу метафизички статус, али да је управо тиме у најбољој позицији да се упусти у самопревазилажење морала. „Заратустра је *створио* ову најкобнију заблуду, морал: према томе мора бити и први, који је *увиђа*“. Захваљујући како својој крајњој оданости истини тако и привилегији да у више наврата буде сведок наводном емпиријском оповргавању метафизичко-религијске поставке о моралном светском поретку, Заратустра је у позицији да, засићен богатим историјским искуством, изнутра разобличи морал. „Самосавлађивање морала из истинитости, самосавлађивање моралисте у његову противност – *у мене* – то значи у мојим устима име Заратустрино“.<sup>19</sup>

## II

Да бисмо разумели Ничеов изразито критички став према постојећем моралу, треба поћи од његовог доживљаја тадашње европске културе. Та култура је, по мишљењу немачког филозофа, у знаку слабости, ниҳилизма и декаденције.<sup>20</sup> Модерни Европљанин је окупиран прозаичним пословима, површно везан за традицију, демократски оријентисан, безличан у својој просечности, лишен свега изузетног, јуначког и стваралачког. Кривицу за такво јадно стање западноевропског човека Ниче ће наћи пре свега у хришћанском моралу. Својим теолошким учењем о једнакости свих људи пред Богом, својом осудом егоизма, као и залагањем за сажалење према онима који пате, хришћанство је, по мишљењу немачког филозофа, допринело слабљењу човека. За разлику од оних који живе у уверењу да је хришћански морал универзалан, зато што је божанског порекла, Ниче сматра да не постоји општељудски и безвремени морал као такав, већ да су сви морали до сада били израз стварних или имагинарних потреба људи одређеног времена.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Фридрих Ниче, *Ecce homo*, 105.

<sup>20</sup> XIX век у својој узнапредовалај изнурености, „као романтика осећаја, као алтруизам и хиперсентименталност, као феминизам у укусу, као социјализам у политици“ само је интензивирање декаденције XVIII века (Фридрих Ниче, *Сумрак угола*, 91).

<sup>21</sup> Ниче сматра да су све вредности, а не само оне моралне, људског порекла. Самим тим оне нису трансцендентне и вечне, него релативне: „Вредносне процене настају из оног у шта ми верујемо да су услови егзистенције: уколико се промене наши егзистенцијални услови или наша вера у њих, тада се мењају и вредносне процене“ (Friedrich Nietzsche, KSA 11, 116). Као свој „нови увид“ Ниче



У настојању да буде што је могуће честитији према феномену морала,<sup>22</sup> јер се само на тај начин могу избећи крајности уобичајеног безрезервног афирмисања морала, односно његовог олаког негирања, Ниче се ослања на софистички приступ изучавању морала. Он следи пример софиста, који су, захваљујући упознавању различитих култура, били у стању да изграде реалистички став према моралу. Увидевши да постоје различите концепције морала, софисти се, као што је познато, нису ограничили само на то да устврде да морал није нешто универзалано и посебито, него су такође постојећи друштвени поредак изложили критици својим инсистирањем на разлици између позитивног и природног права. Надовезавши се на оне софисте који су, попут Трасимаха и Каликла, природно право тумачили на биолошки начин, као право јачег, Ниче се одлучује да морал подвргне ванморалном разматрању, ослањајући се не само на властито филозофско промишљење него и на историјска, социолошка, филолошка, психолошка и физиолошка сазнања.<sup>23</sup>

Такав приступ моралу омогућио је Ничеу да морал као такав сагледа и из позитивног и из негативног угла, да с једне стране истакне да је он својевремено, у праскозорје цивилизације, изграђен сходно потребама живота, а с друге стране да упозори на то да у његово време управо постојећи морал представља главну препреку бујању живота.<sup>24</sup> Као што је у свом филозофском првенцу, *Рођењу трагедије*, тумачећи пресократовску културу, настојао да успостави равнотежу између два начела, диониског и аполонског, а не да се једнострано определи за екстатичко диониско начело, уверен да би се култура без противтеже аполонског начела мере изложила опасности западања у варварство, тако Ниче, упркос величању нагонског живота и осуди противживотности хришћанског морала, не жели да испусти из вида значај који је морал својевремено имао у уобличавању људске цивилизације.

---

одређује следеће: „*Морал је данас у Европи морал живојинње сјага*.“ Тај морал није вечан и универзалан, већ „само једна врста људског морала поред које, пре које и после које су могућни или би требало да су могућни и многи други, пре свега *виши морали*“ (Фридрих Ниче, *С ону сјагану добра и зла*, 114).

**22** Додуше, уверен да је живот једина стварност, док је све остало тек секундарни продукт изворног перспективизма живота, Ниче би пре рекао: „Нема никаквих моралних феномена, постоји само морално тумачење феномена...“ (Фридрих Ниче, *С ону сјагану добра и зла*, 83). У Ничеовој заоставштини овај прегнантни став је нешто развијенији: „*Мој основни сјаг: не постоје морални феномени, већ само морална интеријеријација ових феномена. Сама ова интеријеријација је изванморалној њорекла*“ (Friedrich Nietzsche, KSA 12, 149).

**23** Уверен да су моралне предрасуде толико дубоко продрле у нашу свест, да не само ометају него и онемогућавају сазнање, Ниче истиче да „физио-психологија има да се бори са несвесним отпорима у срцу истраживача“. За сазнање је неопходна честитост, као и храброст, које нема без јаке воље за моћ самог истраживача. Путницима који су се одважили на авантуру преиспитивања постојећег морала, Ниче поручује: „Зубе добро стиснути! Очи отворити! Руку чврсто на кормило! – пловимо право преко морала *даље*; одважујући се на ту вожњу и предузимајући је у том правцу, можда при том згњечимо, здробимо наш сопствени остатак моралности – али шта *ми* ту можемо! (Фридрих Ниче, *С ону сјагану добра и зла*, 33-34).

**24** Уверен у начелну противстављеност живота и морала, „јесте“ и „треба“, Ниче чак каже: „Морал је био увек Прокрустова постеља“ (Фридрих Ниче, *Сумрак идола*, 84), оно што је својим требањем вршило насиље у односу на невиност живота.

Иако се не упушта у детаљније тумачење настанка морала, због начелне немогућности да рационалним средствима његово мрачно порекло до краја буде осветљено, Ниче ипак покушава да својим генеалошким методом понуди одговор на питање како је дошло до култивисања човекове изворне животињске природе, односно до тога да човек задобије статус моралног бића. У складу са својим експерименталним начином мишљења, Ниче износи више различитих хипотеза, које све повезује вера у еволуциони развој оног нижег, сирово природног, у оно више, морално и умно. Пошто циљ његових генеалошких извођења заправо и није хладно научно објашњење некаквог објективног еволуционо-историјског процеса, већ дискредитовање метафизичко-религијске претензије на онострано порекло моралних норми, нећемо се детаљније упуштати у разматрање Ничеових различитих покушаја да протумачи уобличавање морала, нити ћемо следити развојни пут Ничеовог односа према моралу, већ ћемо се само укратко осврнути на неколико његових карактеристичних теза.

Пођимо најпре од његовог тумачења настанка појмова „добро“ и „зло“ и њиховог међусобног односа. За оног ко је гајио чврсто уверење да не постоје добро, лепо и истинито по себи, да је вечна трансцендентна сфера вредности напросто пука метафизичка илузија,<sup>25</sup> наметнула се неопходност извођења ових појмова из једине стварности – самог живота, чије је суштинско одређење воља за моћ. „Појам добра и зла има двоструку предисторију“, тврди Ниче, и то „*у*рво, у души господарећих племена и каста. Ко је у стању да узврати истом мером, да на добро узврати добрим а на зло злим, и ко заиста узвраћа истом мером, то јест ко је захвалан и осветољубив, тога називају добрим; ко је немоћан и ко не може да узврати истом мером, тога сматрају лошим. Као добар припадаш 'добрима', заједници у којој влада осећање припадности зато што су сви њени чланови међусобно повезани способношћу узвраћања истом мером. Као лош припадаш 'лошима', гомили потчињених, немоћних људи лишених осећања припадности. Добри су каста, а лоши – гомила слична прашини. 'Добар' и 'лош' значе неко време исто што и 'отмен' и 'низак', 'господар' и 'слуга'“.<sup>26</sup> За разлику од оних који би, слепо се држећи дистинкције ми – они, обележје злог приписивали непријатељу као таквом, аристократе поштују непријатеља уколико је довољно јак, уколико може да узврати, док у исти мах презиру своје немоћне сународнике. Влада уверење да се у заједници добрих добро напросто наслеђује, те се одговорност за евентуално недостојан чин припадника владајуће касте приписује богу који је „доброга човека заслепио и избезумио“. Насупрот томе, из визуре потлачених и немоћних се „сваки *групи*, свеједно да ли је отменог или ниског порекла, сматра непријатељем, безобзирником, користољупцем, безочником, лукавцем“. Штавише, израз „зао“ приписује се не само човеку него чак и Богу. „Знакови доброте, спремности да се помогне, сажаљење, прихватају се бојажљиво, као подмуклост, као наговештај страшног исхода, као превара и

<sup>25</sup> Оно што „називамо 'добро' и 'зло' у односу је *врема нама*, не по себи!, тј. основ 'доброг' и 'злог' је егоистички“ (Friedrich Nietzsche, KSA 11, 143).

<sup>26</sup> Фридрих Ниче, Људско, одвише људско, I, 45.

смицалица, укратко: као сублимована злоба“. Будући да такав однос неповерења према другима отежава сваки осећај заједништва, Ниче тврди: „Наш савремени морал никао је на тлу *владајућих* племена и каста“.<sup>27</sup>

Надовезавши се на Дарвинов покушај да се оно више изведе из нижег, и то у природном процесу који искључује било какво онострано покровитељство, Ниче је тврдио да оно више (умно, морално) настаје управо из своје супротности, из оног нижег, потмуло нагонског, сублимацијом нагонске енергије. Насупрот онама који заступају метафизичко становиште о непомирљивим супротностима добра и зла, Ниче тврди: „Све добре ствари су некад биле рђаве; из сваког наследног греха настала је наследна врлина“.<sup>28</sup> Немачки мислилац инистира на томе да „између добрих и злих поступака не постоји разлика у врсти, већ само разлика у степену. Добри поступци су сублимовани лоши поступци; лоши поступци су добри поступци у грубом, сировом виду“.<sup>29</sup> Важно је истаћи да Ниче све вредносне полове, било да се ради о добру и злу, лепом и ружном, истини и лажи, тумачи као израз метафизичке илузије о некаквим оностраним посебитостима. Та илузија има свој корен не само у природи људског ума који је, ради нашег самоодржања и овладавања природом, склон томе да неухватљиву, динамичку стварност противстављених кваната енергије представља као дискретну статичку целину, него и у природи нашег језика, који углавном располаже речима само за крајње ступњеве, али не и за мноштво најразличитијих међуступњева.<sup>30</sup> У сваком случају, као и у животу, тако и у подручју морала „све је променљиво, нестално“, „све тече“,<sup>31</sup> тако да ће и оно што данас сматрамо вечним и непромењивим, једном бити превазиђено, када се појави нови морални законодавац.<sup>32</sup>

Ниче сматра да је у давним временима усклађеност понашања појединца са обичајима дотичне заједнице важила као критеријум за процењивање нечијег понашања као моралног: „Бити моралан, поступати у складу са обичајем – то значи повинovati се давно установљеном закону или традицији“.<sup>33</sup> Од суштинског значаја није било то да ли се неко покорава закону добровољно или из страха,

<sup>27</sup> Фридрих Ниче, *Људско, сувише људско*, 52-53.

<sup>28</sup> Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, 326.

<sup>29</sup> Фридрих Ниче, *Људско, сувише људско*, 84.

<sup>30</sup> Свестан чињенице да неке од предрасуда нашег мишљења потичу управо из природе нашег језика, Ниче каже: „Језик и предрасуда на којим је он саздан вишеструко нам сметају у документовању унутрашњих процеса и нагона. На пример, тиме што постоје једино речи за *крајње* ступњеве тих процеса и нагона. (...) Гнев, мржња, љубав, сапатња, жеља, сазнавање, радост, бол – све су то имена за *крајња* стања; блажи, умеренији и чак једнако лелујави, нижи ступњевни нам измичу, а ипак они ткају предиво нашег карактера и судбине“ (Фридрих Ниче, *Зора*, 81). Језик „није у стању да се ослободи своје незграпности“, те „прича о супротностима тамо где постоје само степени и различити ступњевити прелазни“ (Фридрих Ниче, *С ону сцџрану добра и зла*, 35).

<sup>31</sup> Фридрих Ниче, *Људско, сувише људско*, 85.

<sup>32</sup> Наменивши филозофу улогу моралног законодавца, Ниче тврди да су истински филозофи, захваљујући свом критичком духу, као савест свог времена, одувек били супротстављени идеалу данашњице. „Стављајући вивисекцијски нож на груди управо *врлинама свој времена*, они су одали шта је била њихова тајна: да упознају једну нову величину човека, нов, неиспитан пут његовог уздицања“ (Фридрих Ниче, *С ону сцџрану добра и зла*, 133).

<sup>33</sup> Фридрих Ниче, *Људско, сувише људско*, 74.

довољно је било да се покурава. Ма колико нека традиција била неразумна, онај ко јој се није покуравао важио је као неморалан. За разлику од нашег доба, када смо под утицајем хришћанске традиције склони да добро поистовећујемо са нееоистичким, а зло са егоистичким понашањем,<sup>34</sup> некада је добро било исто што и „везаност за традицију, за обичајни закон“, а зло „одвојеност од традиције, од обичајног закона“. Доводити обичаје неке заједнице у питање било је крајње опасно, ма колико они евентуално почивали на празноверју. Док би кршење неког обичаја појединца сасвим сигурно изложило гневу заједнице, веровало се да би одустајањем заједнице од својих обичаја довело у питање сам њен опстанак, јер би је богови неизбежно казнили због таквог светогрђа. Ниче истиче да моралне норме задобијају статус безусловности онда када долази до заборавља њиховог порекла: „свака традиција непрекидно бива све достојанија поштовања што је њено порекло удаљеније и што се више заборавља то порекло“.<sup>35</sup> На крају, преношењем с колена на колено, предаја „постаје нешто свето и изазива страхопоштовање“. Сходно томе, немачки филозоф закључује да је „морал пијетета [...] много старији од морала који захтева нееоистичке поступке“.<sup>36</sup>

Порекло обичаја Ниче пак налази у двома идејама: „заједница је вреднија од појединца“ и „трајну корист треба претпоставити пролазној користи“. Закључак који из њих следи је да „трајну корист заједнице треба безусловно претпоставити користи појединца“.<sup>37</sup> Обичајност у име општости од појединца захтева, уколико је то неопходно, жртвовање себе и властитих циљева. Такав став отежавао је издвајање појединца из заједнице, а поготово изграђивање индивидуалне позиције.<sup>38</sup> Разлог због кога су се појединци ипак својевољно подвргавали зајединци треба тражити у околностима које су владале у праскозорје цивилизације. Наиме, без припадности заједници било је готово немогуће одржати се у непријатељском окружењу.<sup>39</sup>

Што се тиче садржаја савести, као и њеног уобличавања, Ниче је склон да савест, попут Фројда, тумачи као поунутрашњени друштвени ауторитет.<sup>40</sup> За разлику од религијског тумачења савести као унутрашењег божанског гласа у нама, односно као гласа нашег анђела чувара, Ниче тврди: „Садржај наше савести је-

**34** То поистовећивање карактеристично је за све велике духовне традиције: „Сви велики системи етике су проповедали несебичност као циљ“ (Свами Вивекананда, *Карма јога & Бактии јога*, 94).

**35** Фридрих Ниче, *Људско, сувише људско*, 74-75. Као поуздан знак да су одређене вредности постале владајуће, Ниче наводи да се „заборавља њихово порекло“ (Friedrich Nietzsche, KSA 13, 283).

**36** Фридрих Ниче, *Људско, сувише људско*, 75.

**37** Исто, 341.

**38** „Слободан човек је неморалан пошто жели да у свему зависи од себе, а не од некакве традиције: у свим првобитним стањима људског рода 'зао' значи толико колико и 'индивидуалан', 'слободан', 'самовољан', 'ненавикнут', 'непредвидив', 'неурачунљив'“ (Фридрих Ниче, *Зора*, 15).

**39** Ниче сматра да за древног појединца „није било ужаснијег него осећати се усамљеним“. За разлику од нашег индивидуалистичког доба, бити сам, „представљати неку индивидуу – то тада није било никакаво задовољство, него казна“. Самоћа се избегавала, јер су са њом били „повезани свака беда и сваки страх“ (Фридрих Ниче, *Весела наука*, 141).

**40** Ниче „објашњава савест на начин веома сличан Фројдовом: као 'над-ја'“ (Рег Џ. Холингдејл, *Ниче: животи и филозофија*, 157).

сте све што су од нас редовно, без разлога, у детињству *и*ражили људи које смо поштовали или којих смо се бојали. [...] Вера у ауторитете јесте извор савести: то, дакле, није глас божији у човековом срцу, већ је глас неколико људи у човеку“.<sup>41</sup>

Да бисмо додатно осветлили Ничеово тумачење настанка савести, као и њену функцију, обратимо пажњу на његово објашњење како је у еволуционом процесу дошло до „одгајања животиње која сме обећати“. Приметимо најпре да је предуслов да неко може нешто да обећа не само свест о властитом идентитету него и способност каузалног мишљења, која подразумева представљање оног удаљеног као присутног, као и одређивање циља и средстава за постизање задатог циља. Човек је најпре морао „постати *и*рорачунљив, *и*равилан, *и*ужан, па и себи самом за своју сопствену представу, да би напokon могао, како то чини онај који обећава, јамчити за себе *као* *б*удућности“.<sup>42</sup> Осећање властите одговорности за испуњење обећања подразумева да човек има свест о својој слободној вољи и поуздање да је у стању да влада спољашњим околностима. Савест, коју затичемо у себи, није нешто напросто дато, већ се уобличила током човековог еволуционог развоја. Она „има за собом већ дугу историју и дуг развој својих облика“, примећује Ниче, те додаје: „Смети јамчити за себе, и то са поносом, па дакле смети себе и потврдити – то је [...] зрео плод, али и *и*озан плод“.<sup>43</sup> Обећање наиме подразумева памћење оног што се обећало. У складу са уверењем да је много „крви и грозоте у темељима свих 'добрих ствари'“,<sup>44</sup> Ниче тврди да је бол најмоћније средство памћења: „само оно што не престаје да *и*ричињава бол остаје у памћењу“.<sup>45</sup> Да не би остао у власти тренутних афеката и пожуде, било је потребно да се појединцу дубоко у памћење утисну примери суровог кажњавања оних који су прекршили прописане друштвене норме.

За разлику од моралисте који древним људима неоправдано приписује разликовање појмова „намерно“ и „из нехата“, „случајно“ и „урачунљиво“, генеалог морала мора водити рачуна о томе да се не огреши о психологију древних људи. Сходно томе, Ниче истиче да „основни морални појам 'кривица' води порекло од врло материјалног појма 'дуг'“, као и да се „казна као *о*дмазда развила потпуно независно од сваке претпоставке о слободи или неслободи воље“.<sup>46</sup> Будући да тада још увек није дошло до развоја људске унутрашњости, која је предуслов за повезивање кривице са намером, идеју о „еквивалентности штете и бола“ немачки филозоф „изводи из уговорног односа између *и*овериоца и *д*ужника“.<sup>47</sup> Самим тим што обећање подразумева памћење, а оно је утолико јаче уколико се у њега урезује представа о свирепости казне, било је неопходно да моралу претходе правно-економске представе продаје и размене. „Да би побудио поверење у своје обећање да ће дуг вратити, да би дао јемство за озбиљност и светињу свог

41 Фридрих Ниче, *Људско, сувише људско*, 475-476.

42 Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, 269.

43 Исто, 271.

44 Исто, 273.

45 Исто, 271.

46 Исто, 273.

47 Исто, 274.

обећања, да би враћање дуга наметнуо себи као дужност, својој савести као обавезу, дужник посредством уговора даје повериоцу као залог, за случај да не плати, нешто што још 'поседује'<sup>48</sup>. У недостатку материјалне ствари, посед којим се намирује дуг могао је бити његова жена, баш као и слобода, тело, па чак и живот. Као наканада и поравнање дуга служило је често управо задовољство повериоца у вршењу насиља над телом дужника. „Посредством 'казне', поверилац учествује у *йраву йосйодара* над дужником. [...] Поравнање се, дакле, састоји у упућивању и у праву на свирепост“. За разлику од разнеженог онемоћалог савременог човека, који се грози свирепости, за древног човека „*наношење* патње другом значи извор највеће пријатности“, за њега је то „права свечаност“<sup>49</sup>.

Након изношења бројних историјских примера о томе колико је древно човек уживао у свирепости, као и указивања да је човекова свирепост временом слабила у мери у којој се смањивала опасност по опстанак заједнице, Ниче нам скреће пажњу на чињеницу да је са успостављањем друштвене стабилности дошло до кржљања агресивних људских инстинката, који су иначе толико потребни у случају борбе, али који су обезвређени онда када за њима више није било потребе.<sup>50</sup> Износећи своју хипотезу о настанку нечисте савести, Ниче каже: „Нечисту савест схватам као тешку болест у коју човек мора да падне под притиском оне најдубље од свих промена које је доживео – оне промене кад се коначно нашао под стегом друштва и мира“. Уместо на своје нагоне, човек убудуће мора да се ослања „на своју 'свест', на свој најоскуднији и најнепоузданији орган“. Но упркос томе што је у узнапредовалој цивилизацији разуму додељен статус главног органа самоодржања, „они стари инстинкти нису наједном престали да постављају своје захтеве“. Будући да се, под стегом новонастале друштвене принуде, инстинкти више нису могли агресивно испољавати споља, према другима, за њих су се морала „тражити углавном нова и подземна задовољења“. Уверен да је решио загонетку настанка човекове унутрашњости, Ниче истиче: „Сви инстинкти који се не растерећују напоље *окрећу се унутра* – то је оно што називам *йоунуйрашњивањем* човека: тиме у човеку настаје оно што се касније назива његовом 'душом'. Сав унутрашњи свет, првобитно танак као између две опне стешњен, толико се раширио и набујао, добио на дубини, ширини и висини колико је *сйречено* 'пражњење' човека напоље“. Под притиском организоване друштвене принуде, суочен са извесношћу строгог кажњавања уколико не одустане од своје изворне агресивности, сви су се „инстинкти дивљег слободног човека скитице окренули назад, *йройив самој човека*“.<sup>51</sup> Свирепост према са-

48 Исто, 275.

49 Исто, 276. Умајући у виду вишемиленијумску крваву праксу, која се протеже од жртвовања људи до гладијаторских игара, Ниче каже: „Без свирепости нема свечаности“ (Исто, 277).

50 Подстакнут описом јаких личности сибирских робијаша, који су до краја, упркос тешким казнама, остали непокорени, о којима иначе Достојевски с поштовањем пише у *Зайисима из мрйвој дома*, Ниче тврди да је злочинац заправо „тип јаког човека“ у неповољним околностима. Наиме, „наше питома, медиокритетско, ушкопљено друштво“ одбацује врлине човека дивљине, те слободног, природног човека „изопачује у злочинца“ (Фридрих Ниче, *Сумрак игола*, 86). Насупрот моралистичкој проповеди о грижи савести, Ниче тврди да је код злочинаца заправо веома ретка грижа савести.

51 Фридрих Ниче, *Генеалоија морала*, 295-296.



мом себи порекло је, дакле, савести, која је као таква неизбежно нечиста, а чијем ће мучењу стога неизбежно бити изложен човек који настоји да буде моралан.<sup>52</sup>

### III

У покушају разумевања феномена морала Ниче разликује предморални, морални и предстојећи ванморални (иморалистички) период људске историје. У предморалном периоду, који је карактеристичан за праистотријско време, „вредност или невредност једног поступка извођена је из његових последица“. Човек у то доба није био усредсређен на послушивање унутрашњег гласа савести, или зато што је још увек није имао или зато што је тек била у повоју. Духовни императив „упознај самог себе!“, који је израз човековог окретања властитој унутрашњости, био му је стран. Међутим, „после дугих борби и колебања“, временом се постепено, корак по корак „на неколико великих делова земље [...] стигло дотле да о вредности поступка не одлучују више последице него њихово порекло“. Тиме отпочиње морални период човечанства, у коме се поступци не оцењују више по (спољашњим) последицама него по (унутрашњим) намерама. За разлику од већине нас, који сматрамо да та промена перспективе процењивања људских поступака представља својеврсну духовну револуцију, Ниче у томе види тек странпутицу која ће човека одвести на самодеструктивни пут гриже савести, опседнутости грехом, лишавања спонтаности у испољавању властите дивље, нагонске природе. По Ничеу, у моралном периоду човечанства учињен је „први покушај самосазнања“, али он ни издалека не задовољава оне који имају храброст да све подвргну безобзирном критичком преиспитивању. Са моралним периодом, пркосно истиче Ниче, „завладала је једна кобна празноверица, једна својеврсна ускост тумачења: порекло поступка тумачено је у најодређенијем смислу као порекло из *намере*“. Под влашћу те предрасуде, која је у европској култури постала општеприхваћена, све донедавно се морално просуђивало и филозофирало. Ниче као задатак свих оних који се осећају иморалистима формулише неопходност превреднавања досадашњих владајућих вредности, до кога ће доћи управо самосазнањем граница некадашњег покушаја самосазнања. Он верује да су људи његовог времена на прагу ванморалног периода, када ће захваљујући „још једном самоосвешћивању и продубљивању човека“ доспети до увида да је намера, која се везује за свесност, метафорично говорећи, налик „површини и кожи – која, као свака кожа, нешто одаје, али још више *скрива*“. Намера, по Ничеу, није оно што заиста покреће наше деловање, већ „само знак и симптом који тек треба протумачити“. Будући да је склон антропологији која даје примат несвесној сфери човековог бића над његовом свешћу, борби различитих нагона над тобожњом јединственошћу субјекта, не чуди што немачки филозоф сматра да је морал намере тек „нешто привремено“, „нешто што се мора превазићи“.<sup>53</sup> Сходно уверењу да захваљујући ослањању на психологију и физиологију располаже дубљем увидом у природу човека од метафизике

<sup>52</sup> Ничеову антропологију Финк сажима следећим речима: „Човек је увек звијер: или према ван – или према унутра у самомучењу савјести“ (Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, 163).

<sup>53</sup> Фридрих Ниче, *С ону сцјрану добра и зла*, 43-45.

и религије, Ниче закључује да ћемо ускоро сви бити сведоци неизбежног процеса самопревазилажења морала.

Као прилог убрзавању тог наводно неизбежног процеса самопревазилажења морала,<sup>54</sup> Ниче нуди своју теорију морала. Уверен да је истински филозоф само онај појединац „који има савест за свеукупни развој човека“;<sup>55</sup> немачки филозоф сматра својом дужношћу да нам понуди појашњење физиолошко-психолошке позадине моралног феномена. Ма колико се то чинило чудним онима који су навикли да моралне норме поштују као Божије заповести, по Ничеу сви „морали само су *симболички језик афеката*“.<sup>56</sup> Да бисмо то схватили, и самим тим се ослободили ропског односа према моралу,<sup>57</sup> који нас спутава како у живљењу тако и у сазнавању, неопходно је изборити се са предрасудама које су се дубоко укорениле у свести европског човечанства. Будући да европска култура почива на метафизичко-религијском темељу, неопходно је осветлити и проблематизовати оно што се генерацијама третирало као нешто дато и неупитно. По Ничеу, и метафизика и монотеистичка религија заступају став да постоје две сфере: она виша, трансцендентна, идеална, вечна, и она нижа, онострана, несавршена, пролазна. Дуалистички расцеп на две одвојене сфере допринео је томе да се човеков земаљски живот сматра инфериорним у односу на онострану сферу.<sup>58</sup> Осим што је Бога поистоветила са апсолутно добрим, а ђаволу приписала атрибут апсолутног зла, јудеохришћанска традиција је човеку утувила у главу да је једини начин доспевања у блажену онострану сферу поштовање религијских заповести и вођење моралног живота. Основна Ничеова замерка како јудеохришћанском тако и будистичком моралу јесте та да је он не само неприродан него и противприродан.<sup>59</sup> За разлику од хришћанског погледа на свет, који у супротстављању морала сировој природи види нешто позитивно, будући да човека управо морал издваја из пуког биолошког окружења и повезује га са вишом, божанском сфером, те представља нуж-

**54** Насупрот метафизичко-религијској представи о вечној трансцендентној сфери, Ниче инсистира на временитости и пролазности свега што постоји. Тако је и са постојећим моралом, ма колико нам се чинило да су његова начела вечна и непроменљива. „Све велике ствари пропадају саме од себе актом самоукидања: такав је закон живота, закон *нужној* 'самопревазилажења' у суштини живота“ (Фридрих Ниче, *Генеалологија морала*, 372).

**55** Фридрих Ниче, *С ону сџрану добра и зла*, 71.

**56** Исто, 98. „Морал спада у учење о афектима“ (Friedrich Nietzsche, KSA 12, 31).

**57** У чувеној Ничеовој параболу моралан човек је представљан као камила, која се повija под теретом моралних норми. Човеков циљ је да се најпре попут лава, који смело износи „Ја хоћу“, побуни против дотадашњег ропског повиновања, оличеног у моралном императиву „Ти треба“, да би се на крају уздигао до става невиног детета које говори „Ја јесам“. Уп. Фридрих Ниче, *Тако је њговорио Зараџустра*, 55-56.

**58** По Ничеу, „хришћанство је платонизам за 'народ'“ (Фридрих Ниче, *С ону сџрану добра и зла*, 8).

**59** Самим тим што је за Ничеа егоизам природан и неукидив, следи да је традиционални морал неприродан. „Неегиотични поступци су немогући; 'неегиотички нагон' звучи ми као дрвено гвожђе“ (Friedrich Nietzsche, KSA 11, 208). Аскезу немачки филозоф одбацује као крајњи израз противприродности: „Проповедање невиности јесте јавно надраживање на неприродност. Свако презирање сполног живота, свако његово онечишћавање појмом 'нечист' јесте злочинство према животу – јесте прави грех против светог духа живота“ (Фридрих Ниче, *Ecce homo*, 51). Будући да је потискивање нагона противприродно, за Ничеа традиционалан морал јесте „болест“ (Friedrich Nietzsche, KSA 12, 282).

ну степеницу ка религијско-мистичком односу према Богу, Ниче оспорава како постојање трансцендентне, божанске сфере тако и корисност за људски живот моралног приступа свету. По његовом мишљењу, трансцендентна сфера је пука религијско-метафизичка илузија, проистекла из човековог незадовољства постојећом стварношћу, односно из његове потребе за превазилажењем патње.<sup>60</sup> Ако је некада, у праскзорје цивилизације, моралан приступ стварности био од користи за човека, будући да је омогућавао живот у заједници, без кога би појединац иначе тешко могао опстати, данас морал снагом свог ауторитета, поготово уколико има сакралну ауру, гуши јаке појединце, тиме што их подстиче на уздржавање од испољавања њихове снажне нагонске, егоистичке природе.<sup>61</sup> Самим тим што је окренут против живота, против човекових нагона и страсти, хришћански морал доприноси кржљању и кварењу људске природе. Подвргавајући се општим безличним нормама, спутавајући свој изворни егоизам, човек одустаје како од своје слободе тако и од своје личности. У име универзалних, општељудских вредности, служећи се поунутрашњеном друштвеном принудом у форми савести, морал наима, бар тако тврди Ниче, од нас императивно захтева да одустанемо од себе. Самопорицање је срж хришћанског морала, без обзира да ли се ради о аскези мистика или о занемаривању властитих потреба у корист ближњег. Насупрот онима који величају хришћанске врлине, Ниче се залаже за јаку, спонтану, стваралачку личност. Из визуре немачког филозофа, управо је хришћански морал одговоран за растућу безличност човека: „Морал је најбоље средство да се човечанство обезличи!“<sup>62</sup> Уверен да подвргавање општости моралног закона неизбежно води одустајању од своје изузетности и уникатности, немачки филозоф каже: „*Врлински човек је најнижа* врста већ стога што није личност“.<sup>63</sup>

Ниче се не задовољава тиме да напросто утврди да је постојећи морал против живота, штавише да представља нешто вампирско и нихилистичко, нешто што људима исисава животну снагу,<sup>64</sup> него нуди и образложење за такав став. У

<sup>60</sup> Ниче етику поистовећује са „филозофијом пожељности“. По његовом извођењу, из „*ипредало би* да буде другачије“ следи „*ипреба* бити другачије“. „Незадовољство би дакле било клица етике.“ Из увида да је овај наш свет привидан, условљен, противречан и постајући, метафизичар закључује да постоји свет који је истински, безуслован, непротивречан, бивствујући. Сви ти погрешни закључци, који почивају на моделу „ако А *јесће*, мора *бити* и његов супротан појам В“, „*инсцирисани су њаињом*: у основи то су *жеље*, жели се да један такав свет постоји“ (Friedrich Nietzsche, KSA 12, 299 и 327).

<sup>61</sup> Пркосећи уобичајеном противстављању егоизма и моралности, Ниче тврди: „Егоизам припада суштини отмене душе“ (Фридрих Ниче, *С ону сцрану добра и зла*, 201). Иако сматра да је егоизам нешто природно, својствено свему што постоји, он позитивно вреднује само егоизам људи јаке воље. Егоизам људи слабе воље, маскиран у идеологију алтруизма, је за иморалисту Ничеа неприхватљив зато што су они својим паразитизмом оличење дегенерисаног живота. Када би слабићи, они који су оличење силазне линије живота, заиста били несребични, они би се, зарад одстрањивања дегенерисаног живота, убили. То исто Ниче саветује песимистима и декадентима. Уп. Фридрих Ниче, *Сумрак угола*, 73-76, као и: Friedrich Nietzsche, KSA 13, 471. О Ничеовом заступању еутаназije и склоности ка еугеници, види: Зоран Кинџић, „Ничеово (не)разумевање нихилизма“, у: *Ум у времену*, 181-182.

<sup>62</sup> Фридрих Ниче, *Анџихрист*, 57.

<sup>63</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 12, 505. Залажући се за „надморалну јединку“, Ниче тврди да се „аутономна“ и „морална“ јединка „узајамно искључују“ (Фридрих Ниче, *Генеалоија морала*, 270).

<sup>64</sup> „Морал као *вамџиризам*“ (Фридрих Ниче, *Ессе homo*, 110).

ту сврху он суштину живота тумачи на начин који се битно разликује од дарвинистичког становишта. Док дарвинисти сматрају да је за живот суштинска тежња ка самоодржању, немачки филозоф тврди да је она тек секундарна последица изворније, примарне тежње ка расту и моћи. „Где год сам нашао што живо, нашао сам и вољу за моћ“, истиче Ниче.<sup>65</sup> По њему, „сам живот је у *суштини* присвајање, повређивање, савладавање страног и слабијег, тлачење, чврстина, наметање сопствених облика, утеловљење и у најмању руку, најблаже, израбљивање“, једном речју „живот *јесте* управо воља за моћ“. Својим савременицима који се згражавају због израбљивања, иако је готово читава европска историја управо у знаку таквог приступа другима, Ниче поручује: „Израбљивање“ није својствено неком исквареном или несавршеном и примитивном друштву: оно спада у саму *дистину* живог, као основна органска функција, оно је последица истинске воље за моћ, која је управо воља за живот.“<sup>66</sup> Уверен да све што постоји и бива јесте у већој или мањој мери израз воље за моћ, захваљујући којој читав свет представља поприште сукобљавања различитих кваната енергије,<sup>67</sup> Ниче је у најмању руку скептичан према моралу који проповеда одрицање човека од своје егоистичке и агресивне природе. Наиме, морал који другог претпоставља себи, који негује идеал вечног мира, у дубокој је колизији са самим животом, који би без рата и сукобљавања био осуђен на кржљање. Основна Ничеова теза је да морал мора да буде усклађен са природом човека, а не да јој се супротставља. Он истиче да се људи међусобно разликују пре свега у погледу интензитета воље за моћ. Иако је воља за моћ својствена свима, она ипак није у једнакој мери распоређена. Идеално типски може се говорити о људима јаке и људима слабе воље, иако између њих постоје бројни прелазни ступњевии. У складу са том кључном разликом, немачки филозоф разликује два типа морала: морал господара и морал робова, односно отмени, аристократски морал и морал стада.<sup>68</sup>

Иако би се на основу његових бројних изјава против постојећег морала некемо могло учинити да Ниче у име стваралачког живљења одбацује морал као такав,<sup>69</sup> он заправо то не чини, већ само протестује против изједначавања морала са моралом робова. За људе слабе воље традиционални морал је приме-

65 Фридрих Ниче, *Тако је говорио Заратустра*, 151.

66 Фридрих Ниче, *С ону страну добра и зла*, 190-191.

67 Friedrich Nietzsche, KSA 13, 259.

68 Финк указује на двозначност појма „воља за моћ“ у Ничеовој филозофији. У онтолошком смислу воља за моћ означава биће свеколиког бивствујућег, суштинску усмереност свега што јесте и бива ка моћи. Онтички модел Ниче налази „у органској природи; ондје је посвуда порив за саморазвијањем, за асимилирањем и надвладавањем другог, ондје налазимо борбу за моћ и надмоћ“. Та двозначност испољава се и у Ничеовом разумевању различитих врста морала. „Сви су морали творевине моћи: овдје је воља за моћ разумљена онтологиски. Има морала растућег, то значи моћног живота, и морала пропадајућег, немоћног живота: овдје се моћ и немоћ прије мисле из онтичког модела“ (Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, 158).

69 Моралан човек се због свог безрезервног повиновања моралном закону одликује послушношћу, али не и стваралаштвом. Уп. Friedrich Nietzsche, KSA 11, 144. Док се моралан човек држи оног датог, за генија, који представља кулминацију воље за надилажењем оног што је окоштало и беживотно, карактеристичан је „осећај мржње, освете и буње против свега што већ *јесте*, што више не *ћосије*“ (Фридрих Ниче, *Сумрак угола*, 87).

рен, будући да одговара њиховој ропској природи, њиховој природној склоности ка потчињавању. Насупрот томе, за човека јаке воље такав морал је крајње непримерен, јер се противи његовој страсној, ратничкој, господарећој природи.

На основу увида у различите врсте морала током историје, Ниче тврди „да су се моралне вредносне ознаке свуда првобитно односиле на *људе*, а тек изведено и касније на *ћосћујке*“. За отмену, аристократску врсту људи карактеристична је изворна потреба да сами себи одређују вредности. „Отмена врста људи осећа да *она* треба да одређује вредност, њој није потребно да јој неко одобрава, она пресуђује 'што је штетно мени, то је штетно по себи', она зна да је она оно што стварима уопште тек придаје вредност, она је *ћиворац вредности*. Све што на себи познаје, она поштује: такав морал је самовеличање“. <sup>70</sup> У инсистирању на томе да је управо патос дистанце оно што краси отмене особе, штавише оно из чега извире њихов морал, Ниче тврди да се у аристократском моралу појам „добро“ одређује као оно „што издваја и што одређује ранг душе“. <sup>71</sup> Самоуверен у свом гордом осећању властите отмености, обиља моћи која се прелива, аристократа презире оне који су слабији и кукавице, који руковођени начелом корисности мисле само на своју ситну, приземну добит. Док је у аристократском моралу основна супротност она између доброг и рђавог, то јест између отменог и оног што се презире као слабо и лишено достојанства, у ропском моралу супротност добру је зло, а не рђаво. За слабе и потлачене људе зло је наине све оно чега се плаше, што угрожава њихово постојање. У својој немоћи да се одупру оном моћном, оном што им улива страх, они према њему гаје притајену мржњу. Иако су речи „рђаво“ и „зло“ „привидно супротстављене“ наизглед „истом појму 'добро'“, Ниче истиче да „*није* то исти појам 'добро'“. <sup>72</sup> Док је у моралу господара „добро“ оно моћно, „оно што изазива страх, и шта хоће да га изазове“, а „рђаво“ оно што је предмет презира, у моралу робова „добро“ је оно што је „безопасно“, што нас не угрожава. Будући да је господар онај који изазива страх, он у очима робова мора важити као зао. „Поглед роба није наклоњен врлинама моћног: он је скептичан и неповерљив, он се одликује *исћанчаношћу* неповерења према свему 'добром' што се тамо поштује – хтео би себе да убеди како ни сама срећа тамо није права. Томе насупрот се истичу и осветљавају својстава која служе за то да паћенику олакшају опстанак: ту се цене сажалење, рука спремна на помоћ, топло срце, стрпљење, марљивост, скрушеност, љубазност, јер то су овде најкориснија својства и готово једина средства да се издржи терет опстанка“. <sup>73</sup>

Веран свом ванморалном начину преиспитивања морала, <sup>74</sup> Ниче у оспоравању хришћанског поистовећивања појма „добро“ са негеоистичним понашањем посеже за физиолошким аргументом: „Захтевати од снаге да се не испољава као

<sup>70</sup> Фридрих Ниче, *С ону сћрану добра и зла*, 192.

<sup>71</sup> Исто, 191.

<sup>72</sup> Фридрих Ниче, *Генеалоија морала*, 253.

<sup>73</sup> Фридрих Ниче, *С ону сћрану добра и зла*, 193-194.

<sup>74</sup> Разлог томе што није срео никог ко би моралу приступио непристрасно, без предрасуда, Ниче налази у томе што је „способност доброг изванморалног виђења и просуђивања, ослобођеног предрасуда, крајње ретка“ (Friedrich Nietzsche, KSA 11, 189).



снага, да не буде воља за надвладавањем, воља за потчињавањем, воља за господарењем, жеђ за непријатељима, отпорима и победама, исто је тако бесмисленио као захтевати од слабости да се испољи као снага“. Уверен да робујемо предрасуди о субјекту, односно души, на основу које се тврди да „*јакоче сјоји на вољу* да буде слаб, а птици грабљивици да буде јагње“, <sup>75</sup> немачки филозоф је уложио сву своју теоријску проницљивост да оспори уверење о субјекту и слободи воље. <sup>76</sup> Ако човек није превасходно рационално, већ нагонско биће, ако самим тим није у стању да сасвим овлада својим афектима, онда је неоправдан захтев слабих да јаки одустану од своје природе. Ниче верује да ће разобличавањем лукавства слабих да јакима наметну осећање кривице због тога што се понашају у складу са својом природом, допринети ослобађању отмених из стега наметнутог морално-религиозно-идеолошког ропства. <sup>77</sup> Будимо добри, из перспективе слабих, појашњава Ниче, заправо значи: не вршимо насиље, не угрожавајмо ближњег. Од своје слабости они су начинили врлину, претварајући се „као да је сама слабост слабог [...] добровољан учинак“, штавише „заслуга“. <sup>78</sup> Међутим, такозвани добри људи су добри и морални зато што, бар тако мисли Ниче, надовезујући се на Ларошфукоа, наводно нису у стању да буду зли, то јест моћни. <sup>79</sup>

Ниче сматра да би било пожељно да се свако придржава оног морала који је примерен његовој природи. Међутим, слаби и потлачени, и сами жељни моћи, а без снаге да је отворено испоље, прибегавају стратегији да удружени, захваљујући својој бројности и организованости, наметну своје вредности људима јаке воље. Уколико јаке личности, свештеничим лукавством, буду наведене да усвоје моралне норме људи ропске природе, савест ће их присиљавати да спутавају своје ратничке инстинкте, те ће самим тим свештеници уместо њих завладати светом а

<sup>75</sup> Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, 257-258.

<sup>76</sup> У складу са хераклитовском визијом света као попришта вечног сукобљавања таласа сила, Ниче оспорава наше здраворазумско уверење да је моје ја оно што мисли. По њему, ја је само „*конструкција мишљења*“, пука „*репулаитивна фикција* помоћу које се у свет постајања уноси нека врста постојаности“ (Friedrich Nietzsche, KSA 11, 526), без које не бисмо били у стању да сазнајно овладамо светом. Ако је субјект тек фикција „да су многа *исти* стања у нама учинак једног супстрата“ (Friedrich Nietzsche, KSA 12, 465), ако нема супстанцијалног идентитета, онда нема ни воље која суверено одлучује о нашем деловању. Као што у основи света не постоји јединствена метафизичка воље за моћ, већ само „постоје тачке воље које непрестано своју моћ увећавају или губе“ (Friedrich Nietzsche, KSA 11, 36-37), тако нема ни јединствене воље у нама. Иако нам се чини да слободно одлучујемо којем ћемо од сукобљених мотива у нама дати предност, Ниче тврди да заправо „најјачи нагон *оглуцује* о избору“ (Friedrich Nietzsche, KSA 10, 316). Иначе, тзв. слободна воља је по немачком филозофу „најозлоглашенија теолошка мајсторија која уопште постоји“, чија је сврха да човека „учини 'одговорним', *што ће рећи зависним од теологије*“. Наиме, људима се приписује слободна воља „да би могли бити суђени, кажњавани – да би могли бити *окривљивани*“ (Фридрих Ниче, *Сумрак идола*, 46), и тиме држани у покорности.

<sup>77</sup> „Сваки нееоистичан морал који себе сматра безусловним и који се обраћа сваком“, по Ничеу представља покушај завођења и поробљавања оних који су виши, оних који су природом предодредени да владају. Опирући се моралу који људе јаке воље застрашује учењем о греху и паклу, немачки филозоф, заступник јаких и отмених, оптужује хришћански морал за „подстицај на грех пропуштања“ (Фридрих Ниче, *С ону сјрану добра и зла*, 142).

<sup>78</sup> Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, 259.

<sup>79</sup> О утицају Ларошфукоа на Ничеа види: Никола Милошевић, *Психологија знања*, 283-286.



људи слабе воље бити безбедни. Ниче тврди да се управо то одиграло током историје, у необичном савезу свештенства и плебса против племића. Иако су у почетку свештеници заједно са племићима учествовали у господарењу, међу њима је владало ривалство, будући да су једни били у поседу духовне а други физичке снаге. Ма колико Ниче истицао примат физичке снаге, ма колико величао ратничко, телесно, ведро деловање, показаће се да је подмукло лукавство свештеника надмоћно у односу на физичку снагу аристократа. Излазећи у сусрет потребама слабих и неуспелих да виде смисао властитог паћеничког живота,<sup>80</sup> они ће их придобити на своју страну, организовати их сходно својим интересима и употребити против племства. Превага морала робова над отменим моралом, по Ничеу, резултат је превасходно свештеничког манипулисања масама, а не толико удружене снаге слабих. Отуда је предуслов да дође до реafirмисања аристократског морала дискредитација свештенства, а она је заправо одавно већ на делу.<sup>81</sup>

Супротност између аристократског и плебејског морала, односно сукоб између људи јаке и слабе воље, који макар латентно траје већ више од два миленијума, Ниче види оличен у противставу између Рима и Јудеје. Немачки филозоф чак сматра да „досад није било већег догађаја од те борбе, од *џе* дилеме, од *џе* непомирљиве супротности“.<sup>82</sup> У складу са својом идеализованом представом предсократовске Грчке, Ниче тврди да је владавина аристократског морала допринела цветању античке културе. Дух агона допринео је обликовању јаких личности, које су себе доживљавали не у функцији општег благостања друштва, него као „смицао и највише оправдање“ како друштва тако и живота. Будући да живот као такав напредује само захваљујући узлетима који су везани за његове врхунце,<sup>83</sup> Ниче сматра да јаке личности, у сврху свог успињања до максимума, могу мирне савести жртвовати слабе, свести их на „ниво непотпуних људи, робова и оруђа“.<sup>84</sup> Што се пак Римљана тиче, немачки филозоф тврди да „досад на земљи није било јачих и отменијих људи“.<sup>85</sup> Иако се понекад може учинити да Ниче потцењује снагу духа, тиме што хвали човекову нагонску природу, што истиче здраву вараварску црту личности оних који су природом предодређени да владају,<sup>86</sup> он је, као што је већ

<sup>80</sup> Ниче тврди да јудеохришћански морал „штити *оне који су лоше ѝрошли у живоџу* од нихилизма, тиме што *свакоме* приписује бесконачну вредност“, а не само људима јаке воље, као што је случај у аристократском моралу. „*Ако би вера у овај морал ѝројала*, они који су лоше прошли не би више имали утехе – и *ѝројали би*“ (Friedrich Nietzsche, KSA 12, 215).

<sup>81</sup> Уверен да хришћански морал „стоји и пада с вером у бога“ (Фридрих Ниче, *Сумрак игола*, 57), Ниче очекује да ће проширивањем увида да је Бог мртав морал стада бити замењен вишим моралом. Што се тиче Цркве, о којој мисли све најгоре, зато што је њен циљ да искорени „све самосвесно, мушко, освајачко, властољубиво“ (Фридрих Ниче, *С ону сџрану добра и зла*, 74), да наметнутом грижом савести ослаби јаке личности, Ниче с радошћу констатује да она све више губи на угледу.

<sup>82</sup> Фридрих Ниче, *Генеалоџија морала*, 264.

<sup>83</sup> Као оправдање за своје глорификовање великих људи, за њихово уздизање над масом просечних, Ниче наводи да „судбина човечанства лежи у успевању његовог највишег типа“, односно да „појединац својом егзистенцијом може оправдати миленијуме“ (Friedrich Nietzsche, KSA 13, 168 и 278)

<sup>84</sup> Фридрих Ниче, *С ону сџрану добра и зла*, 189.

<sup>85</sup> Фридрих Ниче, *Генеалоџија морала*, 265.

<sup>86</sup> „У сржи свих ових отмених раса не може се превидети звер, величанствена *џлава звер* која појудно трага за пленом и победом“ (Исто, 254).

речено, итекако био свестан моћи духовне сфере. Управо захваљујући њој, било је могуће да оно што је физички слабије, оно што је наизглед предодређено за потчињавање, однесе победу над онима који би по природи требало да владају.<sup>87</sup> Као што је плебејац Сократ својим поистовећивањем врлине и знања уздрмао аристократски морал,<sup>88</sup> а Платон својом метафизиком унео „нихилистички црв у здрав грчки организам,<sup>89</sup> тако је покорени јеврејски народ, уверен у своју свештеничку мисију, успео да на крају, радикалним преокретањем владајућих вредности, тим „чином најдуховније освете“,<sup>90</sup> победи Рим. С јеврејским народом, који су Римљани презирали као синоним за противприродност, наиме „почиње *родовски усјањак у моралу*“.<sup>91</sup> Тај устанак ће, у лику хришћанства, временом довести до пораза Рима и тријумфа морала стада.<sup>92</sup> Док се првим хришћанима још увек могла приписивати извесна снага воље, о чему сведоче древни хришћански светитељи, данашњи хришћани су, бар по Ничеовом мишљењу, несамостални, неаутономни, безлични, просечни, слаби људи.

**87** Разлог због кога „слаби непрестано и непрестано овладавају јакима“ Ниче види у томе што „слаби имају више духа“ од јаких, који се уздају у своју физичку снагу. Под духом Ниче разуме „опрезност, стрпљивост, превејаност, претворност, велико самосавладавање и све оно што је mimicry“ (Фридрих Ниче, *Сумрак идола*, 63-64).

**88** Сократовско изједначавање „ум = врлина = срећа“, по Ничеу, „значи просто: ваља подражавати Сократа и против тамних појуда успоставити перманентно дневно светло – дневно светло ума“ (Фридрих Ниче, *Сумрак идола*, 20-21). Цео морал који инсистира на поправљању човека почива на неспоразуму, на уображавању да је тако нешто могуће. Међутим, тзв. поправљање човека, који је наводно „добар“ јер се повинује заповестима, из визуре немачког филозофа своди се на његово слабење и сакаћење. „Побољшао“ за Ничеа значи „исто што и 'укротио', 'ослабио', 'обесхрабрио', 'профинио', 'разнежио', 'ушкопио' (дакле, готово исто што и *ошћийеишо*)“ (Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, 355-356). Опирање инстинктима за Ничеа јесте болест, а не пут до врлине, среће и здравља. „Против инстинкта се ваља борити – то је формула за *décadence*: док се живот *усињше*, срећа је исто што инстинкт“ (Фридрих Ниче, *Сумрак идола*, 21).

**89** Неповерљив према Платону „до сржи“, зато што је овај наводно „залутао од свих основних инстинката Хелена“, те је „застранио моралишући“, Ниче своје уверење да је идеалистичка грчка филозофија „*décadence* грчког инстинкта“, подупире следећим образложењем: „Платон је кукавица пред реалношћу – *према њој*ме прибегава идеалу“ (Фридрих Ниче, *Сумрак идола*, 94-95). Као аргумент за изједначавање идеализма са унутрашњим феминизмом (уп. Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, 351), Ниче наводи: „Од Платона је филозофија под влашћу морала“ (Friedrich Nietzsche, KSA 12, 259).

**90** Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, 246.

**91** Фридрих Ниче, *С ону сјрану добра и зла*, 107. „Нико други него Јевреји су били они који су се дрзнули да се застрашујућом последношћу преокрену аристократско вредносно изједначавање (добар = отмен = моћан = леп = срећан = богу мио)“ у супротно вредновање: „само бедни су добри; само сиромашни, немоћни, само људи из нижих слојева су добри“. У својој мржњи према срећним и успелим у животу, неуспели и слаби налазе сатисфакцију у веровању у божанску правду, која је израз њихове жудње за оностраним осветом. Свештеници су оне неуспеле уверили да су истински побожни „једино паћеници, сиромашни, болесни, ружни“, штавише да је само за њих резервисано онострани блаженство. Злурадост физиолошки слабих израз налази у помисли: „ви отмени и моћни, ви сте за сва времена зли,... ви ћете такође за сва времена остати немоћни, проклети и одбачени“ (Фридрих Ниче, *Генеалогија морала*, 246).

**92** Ниче, на начин теорије завере, произвољно износи тезу да се јудаизам послужио Христом, оваплоћеним јеванђељем љубави, као својеврсним мамцем да спроведе своју „тајанствену црну магију истински велике политике освете, политику далековиде, подземне, споронапредујуће и прорачунате освете“ (Исто, 248).

Будући да Ничеов циљ није био да изнесе сасвим уобличену и образложену историју и теорију морала, већ само да покаже да постојећи морал није вечно дат, да је и сам историјски настао, он се није потрудио да детаљно прикаже како је дошло до преоцењивања некадашњих аристократских вредности. Усредсређен на успостављање нове хијерархије вредности, у којој ће виталне вредности имати превагу над моралним вредностима, немачки филозоф је неговао превасходно полемички приступ моралу. Као што је својевремено, са успињањем хришћанства, дошло до преоцењивања владајућих аристократских вредности,<sup>93</sup> тако је по њему сада прави тренутак за преоцењивање хришћанских вредности. Наменивши филозофу улогу моралног законодавца, Ниче је људима јаке воље понудио не само нову таблицу вредности него и теоријско оправдање иморалистичког начина живота.<sup>94</sup> Морал који он проповеда наравно није за све, већ само за људе које краси отмена природа, никако за просечне, млаке, феминизоване, оне који су заинтересовани само за ситну корист.

#### IV

Након што смо укратко изложили Ничеову критику постојећег морала и назначили како би изгледао отмени морал, покушајмо да критички проценимо његову критику морала. Иако је могуће навести низ критичких примедби начину на који Ниче третира морал, те истаћи како је његов приступ историјским дешавањима веома поједностављен, да се он обрачунавао не са противником у пуној снази већ са његовом карикатуром,<sup>95</sup> да није на уверљив начин показао како је дошло до тога да победи оно што је по природи слабије,<sup>96</sup> нећемо се задржавати на таквим појединостима, већ ћемо се ограничити на преиспитивање две његове тезе:

**93** Ниче тврди да је хришћанска представа о Богу на крсту „обећавала преоцењивање свих античких вредности“ (Фридрих Ниче, *С ону страву добра и зла*, 59). До кобног преоцењивања отмених вредности дошло је услед физиолошког слабљења воље за моћ аристократа. Као што су новоуспостављене хришћанске вредности биле израз физиолошке декаденције, као што владавина морала стада одговара ослабљеној вољи његових савременика, тако би, захваљујући периодичном слабљењу и јачању животне снаге, могло доћи до физиолошког јачања воље за моћ и успостављања нове таблице вредности.

**94** Финк истиче да је све до Ничеа разлика између морала господара и морала робова била неосвешћена, слепа. Будући да господари „не знају, шта они јесу“, њихово господство „остаје наивно, нехајно, себи самом непрозирно“. Након Ничеове вредносно-теоријске рефлексije, из које је проистекло уверење да су вредности заправо производ воље за моћ, будуће господарење аристократа биће утемељено у знању. Док је обележје морала господара „вредновање надчовјека“, морал робова карактерише „потчињавање Богу“. Ничеов атеизам се храни и жудњом за обновом морала господара: „Нови морал господара живи смрт Бога, ново виђење морала робова види ропство човјека у идеји Бога, у 'страху Господњем'“ (Eugen Fink, *Nietzscheova filozofija*, 159).

**95** Исто, 161 и 149.

**96** Ђурић замера Ничеу да „није умео на задовољавајући начин да објасни зашто је оно више по рангу устукнуло пред налетом оног нижег, односно зашто природна хијерархија није издржала историјску проверу“. Ђурић поставља питање „каког уопште има смисла тврдити да су невредне и недоличне оне вредности које ствара слаба воља, воља која сумњичи и омаловажава живот, иако су помоћу њих нижи облици живота успели да неограничено завладају светом, а да су достојне сваког уважавања вредности које ствара јака воља, која слави и велича живот, иако помоћу њих виши облици живота нису успели да потврде своју надмоћ“ (Михаило Ђурић, *Путињи ка Ничеу*, стр. 396).

ону по којој је хришћански морал израз слабости, и ону да је хришћански морал противприродан, из чега следи да је неопходно у име живота одустати од њега.<sup>97</sup>

Но пре него што то учинимо, није на одмет указати на начелну лимитираност његове претензије да од психологије начини краљицу наука. Укажимо пре свега на чињеницу да духовна, надумна сфера измиче психологији, која је усредсређена на проучавање ниже сфере – на свест и несвесно. Иако је Ниче често имао проницљиве психолошке увиде, иако је био у стању да прозре морално лицемерје појединих заступника хришћанског морала, недостатак личног духовног искуства, особито изостанак сусрета са светитељима, онемогућио му је да упозна истински домет не само духовне него и моралне позиције. Иначе, не би олако тврдио да је хришћански морал израз човекове слабости, нити га оптуживао да је кривац за њу. Наиме, свако ко настоји морално да живи, из властитог искуства зна колико је напора потребно уложити у то да се не поклекне пред разним искушењима. Свакоме је познато да је неупоредиво лакше бити конформиста него испуњавати моралне дужности. Да би био моралан, човек мора победити властите сирове природне импулсе, мора зарад општег добра савладати властите его, а за то је потребна веома снажна воља. Док човек као природно биће, осим уколико је слабић, реагује на напад тако што се брани, па чак прибегава и употреби прекомерне силе, онај ко се придржава хришћанског императива љубави према непријатељу настоји да савладава себе, своје старо ја.<sup>98</sup> У различитим духовним традицијама каже се да је већи онај ко победи себе него онај ко освоји град.

Ослањајући се како на своје темељно познавање античке културе тако и на делимична знања о далекоисточној духовности, па чак и на минимално познавање науке,<sup>99</sup> Ниче је био уверен да се религијско-метафизички дуализам огрешује о живот. Док је за живот карактеристична напетост између различитих снага, вечна борба супротности, проток енергије између супротстављених полова, традиционални морал је беживотан у свом идеализовању једног, позитивног пола и апсолутном елиминисању оног другог, негативног. Не само што, по Ничеу, монотеистичко поистовећивање Бога са апсолутно добрим неоправдано потискује један пол божанског постојања, не само што наводно политеизам, својим инсистирањем на различитости, неупоредиво више доприноси изградњи аутономне личности,<sup>100</sup> него такав апсолутно савршени Бог неизбежно осуђује оно што је

<sup>97</sup> Као аргумент за своју тезу да је „моралу својствена непријатељска тенденција према животу“, Ниче наводи да хришћански морал „хоће да савлада најјаче типове живота“ (Friedrich Nietzsche, KSA 12, 226). Да бисмо се одупрли тој тенденцији, Ниче сматра да у име живота треба успоставити виши, иморалистички морал.

<sup>98</sup> Иако се често слабићи крију иза начела *ахимсе*, њихово неомирање злу нема никакву вредност, будући да није мотивисано љубављу, да не извире из снаге, већ је подстакнуто пуким кукавичлуком. Док чин неодупирања насиљу у име љубави има духовну вредност, онај ко то чини због своје слабости само обмањује и друге и себе. Ганди, познати заступник *ахимсе*, тврдио је да више цени насилан отпор него ропско покоравање. Уп. Махатма Ганди, *Борба ненасиљем: избор њексјова*, 49.

<sup>99</sup> Подсетимо да је Паул Дојсен, врсни познавалац далекоисточне мисли, био Ничеов пријатељ, као и да је Ниче једно време веровао да би своју хипотезу о вечном враћању истога могао да докаже након брижљивог изучавања физике.

<sup>100</sup> Док монотеизам, по Ничеовом мишљењу, „беше можда највећи непријатељ досадашњег човечанства“, јер потцењује чулност, у политеизму су „допуштене индивидуе“. Уверен да се ту „први пут

несавршено: природу, живот. Уверен да се у противставу природно–противприродно треба одредити за природно, Ниче превиђа да постоји и трећа могућност: натприродно. Он је наравно, чуо и за њу, али је натприродно поистоветио са неприродним, односно противприродним, и стога је елиминисао као пуку религијско–метафизичку илузију. Није озбиљно узимао могућност да је натприродно везано за вечни живот, да је оно што именујемо речју „натприродно“ заправо супротност палој природи, али не и изворној природи, оној пре Адамовог пада.

Ниче је с правом сматрао да морална позиција није највиша ни у сазнајном ни у егзистенцијалном погледу. И мада бисмо се, полазећи од разликовања три ступња постојања: природног, моралног и духовног, могли сложити с немачким филозофом да је дуалистичко морално становиште инфериорно у односу на оно које је с ону страну добра и зла, ваља истаћи да под њим подразумевамо духовно, надумно становиште, а оно је ипак било страном Ничеу. Ограниченост људског ума немачки мислилац настојао је да превазиђе развијањем потенцијала које нуди тело, такозвани велики ум, а не надумношћу. И не помишљајући да се упусти у озбиљнију борбу са својим егом, Ниче је о сазнајној могућности мистичке позиције имао тек нејасну представу. Додуше у прилог његовом наслућивању сазнајне могућности мистичког доживљаја света у извесној мери као да говори следећа тврдња: „*Треба се уздигнути изнад 'мене' и 'тебе'. Осећајти космички!*“<sup>101</sup> Ниче чак каже да је „истинска сврха свег филозофирања *unio mystica*“.<sup>102</sup> Међутим, будући да му је мистика, упркос евентуалних псеудомистичких доживљаја,<sup>103</sup> била страна, његово становиште „новог просветитељства“<sup>104</sup> остало је везано искључиво за природу.

Сходно свом олаком поистовећивању хришћанског морала и хришћанске религије са нихилизмом,<sup>105</sup> Ниче је излаз из наводног ћорсокака у који је забасала хришћанска цивилизација видео у обнови диониског култа, који подразумева оприродњење морала.<sup>106</sup> За разлику од хришћанског морала који, бар по Ничеу, у својој борби са грехом неизбежно инсистира на потискивању нагона, Ниче

---

поштовало право индивидуа“, он тврди да је управо проналазак мноштва богова, демона и хероја било „неоцењиво увежбавање саможивости и самосталности (независности) појединца“ (Фридрих Ниче, *Весела наука*, 156).

<sup>101</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 9, 443.

<sup>102</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 11, 232.

<sup>103</sup> Због ублажавања болова, како здравствених, тако и оних душевних, насталих услед тога што је Лу Саломе остала незаинтересована за њега као мушкарца, изневеривши тако његова жарка љубавна очекивања, Ниче је узимао наркотичка средства, пре свега опијум. Можда је под дејством наркотика доспео у измењено стање свести.

<sup>104</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 11, 295.

<sup>105</sup> Самим тим што је клица нихилизма још у античко доба наводно положена у метафизичко–религијски темељ Запада, Ниче најављује да ће следећа два века бити у знаку нихилизма. „Свако чисто морално постављање вредности (као на пример будистичко) *завршава нихилизмом*: то очекује Европу“ (Friedrich Nietzsche, KSA 12, 318).

<sup>106</sup> Ниче се као иморалиста залаже за „натурализам у моралу“, односно за „здрав морал“ (Фридрих Ниче, *Сумрак углеа*, 32). „Човека вратити у природу“ (Фридрих Ниче, *С ону страну добра и зла*, стр 154), што је Ничеов циљ, могуће је тек уколико одолимо метафизичко–религијском завођењу да је човеково порекло онострано. За разлику од постојећег, противприродног морала, немачки филозоф тврди да ће његов виши морал бити у служби живота.



се залаже за човеково право да иживи своје нагоне. По њему, јака личност није она која је бестрасна, већ она која је у стању да суверено влада мноштвом својих нагона.<sup>107</sup> Уместо да се посвети борби са старим ја, немачки филозоф је неговао егоцен-трички став. Отуда је човекову борбу са својим старим ја, са својим егом, третирао као пуку противживотну аскезу.<sup>108</sup> Будући да је неговао атеистичко становиште, одбацивао је како могућност Божије помоћи човеку у борби са својим страстима, тако и учење о демонским силама које искушавају подвижнике. Самим тим што су нагони нешто природно и неискорењиво, Ниче с правом тврди да се они не могу елиминисати. У настојању да обузда и савлада своје страсти, морална особа, која се стиди своје природности, настоји да их потисне из своје свести. Међутим, потиснути нагони преживљавају у сфери несвесног. Њихово настојање да избију на светло дана сразмерно је интензитету потискивања. Упркос исправног увида да се природна енергија страсти не може уништити, као и психолошки тачног описа процеса потискивања нагона у сферу несвесног, Ниче ипак превиђа могућност преображаја природне енергије страсти у духовну енергију, који се постиже уз помоћ благодати Светог Духа. На основу аскетског искуства подвижника из различитих духовних традиција, може се закључити не само да врлински живот није довољан за просветљење и обожење,<sup>109</sup> него и да је морално усавршавање неопходна припрема у настојању да се сагори его. Вековно монашко искуство сведочи да је настојање да се до краја изврши узвишена хришћанска заповест љубави према ближњем, поготово уколико је он непријатељ, неостварива све док се она третира као пуки етички императив, све док нисмо испуњени пуноћом благодати Светог Духа. Док се морална особа увек изнова бори са својим егом, те морално усавршавање нема краја, светитељ, уз Божију помоћ, успева у свом настојању да сагори его.<sup>110</sup> За разлику од оних који, лишени духовног искуства, неоправдано поистовећују свето и морално, свети оци разликују врлински живот од просветљења и обожења. „*Светлост није етички појам, већ онтолошки*. Светитељ није онај који поседује високе црте моралности [...] него онај који у себи носи Светога Духа“.<sup>111</sup>

**107** „Владавина над страстима, *не* њихово слабљење или искорењивање! Што већа је владајућа снага наше воље, утолико више слободе сме бити дато страстима. Велики човек је велик слободним простором за игру својих нагона: он је пак довољно јак да од ових дивљих звери начини своје домаће животиње“ (Friedrich Nietzsche, KSA 13, 485).

**108** Аскета је, без обзира да ли се ради о хришћанину или о далекоисточном подвижнику, наводно усмерен према пуком ништа. Пошто је био уверен да је успео представу Бога да разобличи као пуки идол, као пуко ништа, не чуди што Ниче изједначава хришћанско схватање Бога и будистичко Ништа. Уп. Фридрих Ниче, *Генеалоија морала*, 245 и 347.

**109** Да је то, као ствар учености, познато и Ничеу, сведоче следећи редови: „Ни у индијском ни у хришћанском начину мишљења се не сматра да се оно 'спасање' *може постојати* врлином, моралним поправљањем, ма колико се и у једном и у другом високо ценила хипнотичка вредност врлине“ (Фридрих Ниче, *Генеалоија морала*, 346).

**110** Детаљније о односу морала религије види у: Зоран Кинђић, *Увод у филозофију религије*, 214-225.

**111** Архимандрит Софроније, *Свјетла Силуан*, 199. Иако је Ничеу до извесне мере била позната проблематика односа морала и религије, он је ипак био скептичан према настојању мистика да се сједине с Богом, односно да се утопе у Ништа, пошто је у томе видео израз нихилистичке жудње за ослобађањем патње у стању мира налик оном дубоког сна, што је њему, као заступнику еуфоричног диониског слављења живота, било крајње одбојно.



Иако је у младости свеце, заједно са генијима и херојима, сврставао у изузетне људе, временом ће Ниче, са растућом одбојношћу према религији, почети да их ниподаштава. У њима више неће видети израз снаге воље, већ напротив њеног слабљења, то јест умора од живота. Као носиоци аскезе они за немачког филозофа чак постају синоним нихилизма и декаденције. Светац је, тврди Ниче, „идеални кастрат“.<sup>112</sup> Немачки филозоф иде тако далеко да, попут вулгарних материјалиста, мистичке доживљаје своди на пукe халуцинације.<sup>113</sup> Док се рани Ниче дивео свецима, он их сада исмејава као занесењаке. Човеково настојање да преобрази своју природу, у прилог чије остваривости су одувек навођени примери светаца, немачком филозофу крајње је проблематично. Уверен да су добро и зло нераздвојни, он наводи пример дрвета које у мери у којој расте у висину, то јест ка светлости, добру, расте и у дубину, у таму, која је синоним зла. Раст само у висину, који се приписује свецима, за Ничеа је напросто немогућ.<sup>114</sup>

Да је имао ту срећу да упозна свеце, да о њима није само слушао, олако одбацујући њихова житија као пукe легенде, можда би Ниче заузео другачији став и према религији и према моралу. Тешко да би након личног сусрета са неким од духовних горостаса могао и даље тврдити да је хришћански морал израз слабости, силазне путање воље за моћ. Нажалост, у свом богоборству, он се определио за натчовека (човекобога) а не за Богочовека.<sup>115</sup> Није схватио да израз човекове највише моћи јесте победа над властитим егом, односно повиновање вољи Божијој. Његов тужан крај довољна је опомена свима онима који уображавају да им је, будући да су се наводно уздигли изнад добра и зла, све дозвољено. Мистичко стање свејединства, уздигнутости изнад сваке дуалности, па и оне између добра и

**112** Фридрих Ниче, *Сумрак угола*, 32.

**113** Аскезу, схваћену као настојање да се одбацивањем сваке жеље убије хтење, односно изгуби сопство, Ниче на свој психолошко-физиолошки начин тумачи као самохипнозу, стање у коме „минимум потрошње и размене материје“ доприноси особањању од „дубоке физиолошке депресије“. Подвижничка склоност ка изгладњавању „може да отвори пут ка различитим духовним поремећајима“, у која Ниче убраја наводно лажна унутрашња просветљења светогорских исихаста, као и халуцинације звука и облика, екстазе чулности Терезе Авилске (Фридрих Ниче, *Генeалoгија морала*, 345). Тзв. мистичка стања Ниче верује да је разобличио тумачењем да се наводно ради о халуцинацијама, које су производ изгладњавања: „Дијета је тако изабрана да подстиче морбидна привиђења и надражује нерве“ (Фридрих Ниче, *Анџихрист*, 29).

**114** Питајући се „шта је заправо људе свих времена, па и филозофе, тако неодрљиво занимало у целом феномену свеца“, Ниче одговара да је то „изглед чуда који им је својствен, наиме непосредног *низа суифроиносџи*, душевних стања супротно вреднованих у моралном погледу: веровало се да се ту пред нашим очима ’рђав човек’ наједном претвара у ’свеца’, у доброг човека“. У просветитељском маниру Ниче одбацује могућност таквог чуда, тврдећи да је психологија у покушају разумевања овог наводног преображаја претрпела сазнајни бродолом, зато што се „потчинио моралу, што је сама *веровала* у морално-вредносне супротности, а ове супротности је уметнула, учитала, *шумачењем* унела у текст и чињенично стање“ (Фридрих Ниче, *С ону сџрану добра и зла*, 60).

**115** Ава Јустин истиче да „за човеково биће постоје само два пута у овом свету. Један је богочовечански, други – човекобошки“. Док се на богочовечанском путу човек одриче свог ега и сједињује са Богом, а самим тим и „са свима људима и тварима“, на човекобошком путу „човек се егостички усамљује ради себе, живи сам, затворен је душом према људима, постепено гуши себе собом, док се потпуно не угуши у своје самољубљу и гордости“ (Јустин Ђелијски, *Досџојевски о Евроји и словенсџиву*, 409-410).

зла, заиста је највише стање, али пут ка њему подразумева дуготрајно усавршавање у врлинском животу.<sup>116</sup> Онај ко се удостојио да у њему пребива пуноћа благодати Светог Духа више није способан за неморално деловање.<sup>117</sup>

## Литература

- Алтхаус, Хорст, *Фридрих Ниче*, ЦИД, Подгорица, 1999.
- Вивекананда, Свами, *Карма јоџа & Бактхи јоџа*, Metaphysica, Београд, 2004.
- Ганди, Махатма, *Борба ненасиљем: избор њексџова*, Комунист, Београд, 1970.
- Gerhardt, Volker, „Моћ i moral“, у: *Theoria*, 3-4/1982.
- Ђурић, Михаило, *Ниче и метафизика*, Просвета, Београд, 1984.
- Ђурић, Михаило, *Пуџеви ка Ничеу*, СКЗ, Београд, 1992.
- Жуњић, Слободан, *Фридрих Ниче: између модерне и њосџомодерне*, Отачник, Београд, 2017.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche: Biographie seines Denkens*, Hanser, München – Wien, 2000.
- Зимел, Георг, *Шојенхауер и Ниче*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 2008.
- Јустин Ђелијски, преподобни, *Досџојевски о Евроџи и словенсџиву*, у: *Сабрана дела свеџџоџи Јусџџина Новоџи*, Наследници Оца Јустина, Београд – Манастир Ђелије, Ваљево, 1999.
- Кинџић, Зоран, „Ничеово (не)разумевање ниџилизма, у: *Ум у времену* (прир. Д. Баста – З. Кучинар – И. Марић), Досије студио, Београд, 2020.
- Кинџић, Зоран, *Увод у филозофију релиџије*, Досије студио – Филозофска комуна, Београд, 2016.
- Küng, Hans, *Postoji li Bog?: odgovor na pitanje o Bogu i novome vijeku*, Naprijed, Zagreb, 1987.
- Löwith, Karl, *Od Hegela do Nietzschea*, V. Masleša, Beograd, 1988.
- Милошевић, Никола, *Психолоџија знања*, Нолит, Београд, 1989.
- Ниче, Фридрих, *Весела наука*, Графос, Београд, 1989.
- Ниче, Фридрих, *Тако је џоворио Заратустџира*, Нова књига, Београд – Подгорица, 2014.
- Ниче, Фридрих, *С оне сџџране добра и зла / Генеалоџија морала*, Просвета, Београд, 1994.
- Ниче, Фридрих, *Зора*, Дерета, Београд, 2011.
- Ниче, Фридрих, *Сумрак иџола*, Графос, Београд, 1977.
- Ниче, Фридрих, *Анџџихрисџи*, Графос, Београд, 1988.
- Ниче, Фридрих, *Ессе џото*, Графос, Београд, 1977.
- Ниче, Фридрих, *Људско, сувише џудско*, Федон, Београд, 2012.
- Ниче, Фридрих, *Рођење џраџеџије*, БИГЗ, Београд, 1983.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente*, 1880 – 1882, KSA 9, DTV/de Gruyter, München – Berlin / New York, 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente*, 1882 – 1884, KSA 10, DTV/de Gruyter, München – Berlin / New York, 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente*, 1884 – 1885, KSA 11, DTV/de Gruyter, München – Berlin / New York, 1988.

**116** Веровати да је могуће доспети до мистичког увида без претходног подвижничког моралног усавршавања знак је да смо у прелести.

**117** Тако је и у далекоисточној традицији. Сходно ставу „*Оно шџџо је сеџбично је неморално, оно шџџо је несеџбично је морално*“ (Свами Вивекананда, *Карма јоџа & Бактхи јоџа*, 95), следи да просветљене особе, будући да су сагореле его, напосто не могу да се понашају неморално. Док се некада подвижник моралном закону покуравао са напором и муком“, након просветљења он га поштује „спонтано“ (Сервепали Радакришнан, *Инџијска филозофија*, I, 164).

- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente*, 1885 – 1887, KSA 12, DTV/de Gruyter, München – Berlin / New York, 1988.
- Nietzsche, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente*, 1887 – 1889, KSA 13, DTV/de Gruyter, München – Berlin / New York, 1988.
- Радакришнан, Сервепали, *Индијска филозофија*, Нолит, Београд, 1964.
- Светио њисмо Сџароѡ и Новоѡа завјетѡа*: Библија, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд, 2012.
- Софроније, архимандрит, *Сџарац Силуан*, Манастир Хиладар, 1998.
- Fink, Eugen, *Nietzscheova filozofija*, Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1981.
- Холингдејл, Реџ Ц., *Ниче: живиоѡ и филозофија*, Дерета, Београд, 2004.

**Zoran Kindjić**

### **Nietzsches's Criticism of Morality**

*Abstract:* Problem of the origin of good and evil had been the subject of Nietzsche's interest since his early youth. Unlike those who accept moral norms as given and universal, who believe in eternal, supersensible, Nietzsche did not hesitate to submit the morality to a merciless criticism. He emphasizes that the morality does not exist as such, but that there are different moralities that were established throughout history, according to the needs of certain communities to sustain and thrive. When criticizing morality as unnatural, as nihilistic, Nietzsche has in mind the traditional European morality that has the Christian origin. In order to discredit the "herd" morality, on the one hand, he compares it with an aristocratic ancient morality of the master, and, on the other hand, by using a genealogical method, he tries to present its low, immoral origin. Nietzsche distinguishes between three stages of humanity: pre-moral, moral, and immoral. In the pre-moral period, the emphasis was placed on the consequences of a certain action, whereas in the moral period, the origin of an action is derived from the intention of the moral subject. Nietzsche expects that by self-overcoming, the morality will transform itself to immoralism, a position beyond good and evil. The author agrees with Nietzsche in that the moral standpoint is not the highest one, that it implies repressing the instinctual energy. However, unlike the German thinker, who chooses immoralistic celebration of life and unrestrained manifestation of will to power, the author sees the alternative in the spiritual transformation of that energy. Why does Nietzsche experience Christianity and Christian morality as a product of persons of a weak will, a weak self? The author sees the reason, on the one hand, in Nietzsche's enhanced egocentricity, and, on the other hand, in that he lacked the experience of meeting the true Christianity. Had he met the sacred persons, he would have understood that the supernatural is not a mere illusion, that the spiritual realm is, indeed, above the natural.

*Keywords:* morality, Christianity, nihilism, life, instinct, immoralism, will to power

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 515–528.

---

## Dragan Prole

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet  
proledrag@gmail.com

### Trubadursko viđenje neviđenog

*Sažetak:* Oduhoviti kod Ničea znači distancirati od aktuelnog, pretvoriti život u obećanje života. Oduhovljenost je otuda sinonim za uspešni program devitalizacije, u kojem iluzije zauzimaju prostor koji bi trebalo da je namenjen životnim ispoljavanjima. Samim tim, na delu je konstrukcija neke svrhe koja je životu spoljašnja, pa otuda u svome rezultatu mora delovati protiv vitalnosti, poput nekog narkotika ili sedativa. Trubaduri pak donose oduhovljenje koje je život u prividu, fenomen čiste estetizacije, a ne moral. Programski iskorak trubadurske ljubavi izvan granica bračnih konvencija svakako je ujedno i s one strane svakog morala. Trubaduri utoliko predstavljaju redak primer napuštanja moralnih okvira radi ostvarenja ličnog dobra. Paradoksalno, moral biva napušten radi vlastite moralizacije. Čarolija trubadurske ljubavi sastoji se u tome da predstavlja privilegiju krhkog, slabog, oskudnog, smrtnog bića. Ljubav je moguća tek onda kada naučimo da se razlikujemo od sebe, kada znamo da budemo drugačiji, tako što pevamo svoju slabost i nadamo se da ćemo se u toj slabosti sjединiti s drugim. Povezati se s drugim u ljubavi za trubadure podrazumeva sjedinjenje drugoga sa pesmom o svojoj slabosti.

*Ključne reči:* Niče, trubaduri, neviđeno, duhovnost, slabost

### Nesputani čovek se uzdiže na nebo

Romantičarska rehabilitacija srednjovekovlja spada u interesantnije fenomene modernosti. Izvor provokacije počiva u protivpokretu u odnosu na prosvetiteljska „razvedra- vanja“. Vreme sazrevanja romantizma ujedno je i vreme mnogobrojnih obračuna sa crkvenim institucijama, Napoleonove mere prisilne sekularizacije bile su nečuvene, pre prosvetiteljstva naprosto nezamislive. Vodilju je ponudila dijagnoza prema kojoj dominacija crkve nije zasnovana na izvorima ljudskog dostojanstva, nego pre na mehanizmi- ma potčinjavanja. Umesto na umu i na slobodi, crkva se legitimise na veri i na hijerarhiji, što je doprinelo kreiranju predstave da dominacija crkvenih autoriteta nužno pred- stavlja svojevrsnu epohu mraka od koje se treba što pre emancipovati. Revolucionarno nasilje utoliko je sebe opravdavalо kao odgovor na vekove disciplinovanja, u kojima su „pravoverni“ svoju ispravnost utvrđivali paljenjem i ubijanjem drugačijeg, „jeretičkog“ ispovedanja vere. Na udaru su bile kako institucije koje pripadaju neznabošcima, tako i institucije vlastite verske zajednice. S druge strane, umesto crkava i manastira, prosvеće- ni um je radije promovisao bolnice, prihvatilišta, azile za nemoćne i siromašne.

Nakon vekova crkvene dominacije i projektovanja unutrašnjih i spoljašnjih jeretika, prosvetiteljstvo je radilo na „demitologizovanju“ religijskih institucija kao i na njihovom pretvaranju u sekularne medije socijalne pomoći. Moderno uzdanje u racionalno vođenje ovostranog i ovozemaljskog života, u slobodu i u autonomnu odgovornost možda nigde nije toliko prepoznatljivo koliko u nemilosrdnom udaru na verske objekte, koji su podignuti na temelju uverenja da život treba da vodi posvećenost transcendentnom, poniznost, podvižništvo.

Premda su, istina, pojedini prosvetiteljski mislioci, poput Tirgoa, relativizovali predrasude o „mračnom srednjem veku“, ističući iznad svega civilizatorske domete hrišćanskog morala, predstave o nepremostivom jazu između srednjovekovnog i modernog su i dalje veoma vitalne. Malo šta srednjovekovno može se pomiriti sa modernim imperativima. Modernom čoveku prosto više neće biti dovoljno ono što je hrišćanstvu delimično pošlo za rukom: da egoističnu ljubav prema sebi preusmeri u ljubav prema drugom.

Zbog toga uvek iznova začuđuje susret sa romantičarskom afirmacijom srednjeg veka. Premda na prvi pogled deluje kao krunski dokaz da je romantizam na političkom terenu u stanju da proizvede isključivo reakcionarni tekst prvoga reda, Novalisov ogled *Hrišćanskost i Evropa* motiviše sasvim suprotna strategija. Naime, prošlost se u njemu slavi prevashodno radi ispunjenja jedinstvene vizije budućnosti. Uzorna srednjovekovna baština za Novalisa nije nikakva supstancija koju bi nekako valjalo oživeti i ponovo uspostaviti. Naprotiv, ona je interesantna prevashodno kao prikladna podrška budućem. Otuda Novalisov tekst donosi klice onoga što će Niče kasnije nazvati *monumentalna istorija*. Takva vrsta istorije pretpostavlja da ono što je nekada bilo moguće mora ponovo biti moguće. Markantni rezultati prošlosti utoliko sadrže i diskretno obećanje da bi nešto slično bilo moguće ponoviti u bliskoj budućnosti. Evokacije srednjovekovlja u svrhu monumentalnosti otuda je krajnje naivno i pogrešno tumačiti u kontekstu navodne romantičarske reakcionarnosti, oličene u više ili manje osvešćenoj sklonosti ka restauraciji srednjovekovnog feudalizma.

Mistifikacija nesporno jeste vodeći ambijent Novalisovog teksta. Gotovo magijska celovitost i jedinstvo, nepodeljena potpunost ljudskog života u simbiozi s Božanskim tvorcem svesno su istaknuti kao uzor u vremenu u kojem su pozitivne nauke počele da beleže značajne uspehe i da značajno menjaju ljudski svet. Kada god čitalac u 21. veku doživi Novalisove ideje kao verbalizaciju naivne čežnje i izraze beskrajne patetike, trebalo bi ga podsetiti na vodeću samosvest romantičarskog umetnika koji je sebe razumevao kao svetog misionara. Novalisov cilj takođe je bio buđenje uspavane duše, te proročki nagoveštaj istina koje se nalaze s one strane svakidašnjeg ljudskog horizonta<sup>1</sup>. Tek na pozadini takve pretpostavke možemo da razumemo na osnovu čega je Novalis bio potpuno uveren da nasuprot fragmentiranog, „jednodimenzionalnog“ čoveka i bedne kalkulatorske društvenosti, u budućnosti može biti ostvaren i uzvišen, potpuni oblik više ljudskosti, oličene u neuporedivo prisnijoj, autentičnoj ljudskoj zajednici.

Preduslovi romantičarske transformacije sveta bili su tipično moderni i radikalno kritički, a ne tradicionalni i hrišćanski. Ideja razgradnje koja je istovremeno i stvaranje, negacija postojećeg radi ustanovljenja novog predstavlja potpuno novu verziju

1 Georges Gusdorf, *Le romantisme I. Le savoir romantique*, Payot-Rivage, Paris 1982, str. 466.

čovjekovog samoiskupljenja. Za razliku od hrišćanskog odricanja od sveta, romantizam predlaže njegovu beskompromisnu negaciju i razlaganje. Putokaz ka budućem utoliko upućuje na razračunavanje sa sadašnjim: „Istinska anarhija je element sazrevanja religije. Iz poništenja svega pozitivnog izdiže se njena veličanstvena vodilja kao osnivača novog sveta. Ukoliko ga više ništa ne sputava, čovek se sam od sebe uzdiže na nebo“.<sup>2</sup> Nema sumnje da bi Novalisov tekst iz savremene perspektive delovao arhaično, zastarelo i zbunjujuće. Slika čoveka koji poput balona hita ka nebu čim se oslobodi sila koje ga zadržavaju danas se čini kao samo jedna u nizu nekadašnjih naivnih utopija. Ipak, vodeća ambicija „uspinjanja na nebo“ i sličnih metafora iz registra spasenja, nema nikakve direktne veze sa religijskom čežnjom, jer je po svojoj prirodi neskriveno politička.

Religijski stav u očima romantičara funkcioniše poput svojevrsnog protiv-tega. Kao da je religija svesno izabrani kontra-stav, budući da se rukovodi sasvim drugačijim svrhama i ciljevima od onih koji dominiraju modernošću. Suština hrišćanstva, kondenzovano sabrana u reči „hrišćanskost“ ukazuje na korene političke zajednice kojoj je naročito stalo do bliskosti, ljubavi i zajedništva, nasuprot aktuelnoj bezličnosti, usamljenosti i egoizmu. Tako je istinsko lično postignuće poistovećeno sa usponom ka nebu, drugim rečima sa starom metaforom za uzdizanje ka zajedničkom boravištu valjanih i pravednih, a ne ka zgrtanju sve većeg dela zemlje i njenoj efikasnoj eksploataciji.

Afirmacija hrišćanskog porekla evropskog zajedništva otuda ipak nema veze za veštačkim disanjem, pruženim religiji koja nužno dospeva u krizu usled sudara sa sekularizovanim vrednostima modernosti. Pozivanje na hrišćansko poreklo zapravo je druga reč za političku borbu protiv ekonomske kalkulacije i ideoloških podela čiji je zajednički cilj okrenut isključivo ovozemaljskim materijalnim interesima. Nužnost radikalne promene, preokreta u fluidnom toku modernosti, za Novalisa je samorazumljiva. Otuda se i motivi vezani za prošlost stavljaju isključivo u funkciju vizije sveta koja tek treba da se desi i čije se ostvarenje priželjkuje u budućnosti: „Kada je sve političko definisano *qua* istorijsko poreklo iz prošlosti, a to je bio slučaj najkasnije od prve trećine devetnaestog veka, svako ko je govorio o srednjem veku, istovremeno je govorio o budućnosti“.<sup>3</sup>

### Provansalski vitez-pesnik i genealogija morala

Svojim neponovljivim antiromantičarskim romantizmom Niče se na izvestan način pridružio Novalisu. Premda to nipošto ne bismo očekivali od mislioca koji se poistoveti sa *Antihristom*, i kod Ničea je prisutna specifična vrsta divljenja prema srednjovekovlju. Romantičarsko otkrivanje slave starih vitezova, te buđenje zaboravljenog aristokratskog duha ljubavi i požrtvovanosti, doprineli su dramatičnom prevrednovanju srednjovekovnog kulturnog nasleđa. Fenomen pritom nije bio lokalna, evokacija vitezova i viteštva poprimala je različite oblike i postala je povlašćen motiv romantičarske poetike. Kada je reč o srpskom romantizmu, motiv viteza, kao figure koja je istovremeno i neophodna i nepriznata, nasušno potrebna duhu vremena ali u isti mah i nepomirljiva, tragično nesaglasna s njim, snažno je prisutan u poeziji Đure Jakšića.

<sup>2</sup> Novalis, *Christenheit und Europa*, u: Schriften, Band III, W. Kohlhammer, Stuttgart 1968, Hg. P. Kluckhohn/R. Samuel, str. 517

<sup>3</sup> Valentin Groebner, *Das Mittelalter hört nicht auf: über historisches Erzählen*, C. H. Beck, München 2008, str. 62.



Njegovi stihovi donose pregršt primera čežnje za figurom koja u sebi objedinjuje nepokolebljivu borbenost, ali i visoke moralne vrednosti poput požrtvovanosti, i razumevanja za drugog u nevolji. Vrhovnu, neuporedivu vrednost ljudskog života romantizam prepoznaje u slobodi, preciznije rečeno u borbi za oslobođenje. Svetost u tom horizontu dobija značenje viteške, nesebične smrti koja sama po sebi predstavlja svedočanstvo da je žrtvovanje za zajednicu najviši čin ljudske slobode. Poput Novalisa, i Jakšić vidi uzdizanje na nebo kao svojevrsnu modernu varijaciju hrišćanske teme vaznesenja: *Smrtno bleđa lica, gore nebu leti... Poginuli vitez, eno se posveti!*<sup>4</sup> Samim tim, figura viteza nužno se i nepomirljivo sudara sa zahtevima vremena koje iznad svega zahteva efikasnost, pa celokupnu svoju pažnju usmerava ka ishodu, ka krajnjem rezultatu, ne mareći previše za to kako je do njega došlo i koliko su moralno opravdana sredstva zahvaljujući kojima je postignut željeni cilj.

Niče se, pak, odlučuje za poseban tip viteštva. S one strane ratničkog duha, on priziva „viteza-pesnika“, preciznije rečeno konstruiše figuru koja će mu pružiti prikladnu podršku prilikom rešavanja vlastitih nastojanja ka promeni sveta. Dosledno proverenom romantičarskom maniru, Ničeovo prisvajanje trubadurskog *radosnog nauka* nije imalo nikakve veze sa čežnjom za prošlim vremenima. Saglasno kritičkom duhu modernosti, put ka budućnosti bi i za njega bio moguć tek nakon što se uspešno zaleči sve ono što otvara rane na sadašnjosti. Niče ne priželjkuje vojnu reakciju niti nasilnu smenu poretka. Umesto toga, mnogo draža mu je bila promena sveta posredstvom promene stava prema životu. Nasuprot savremenoj samosvesti, u kojoj sve više javnog prostora dobija sintagma *kulturna politika*, Niče je odlučno odbijao da u svakoj kulturnoj pojavi prepoznaje artikulaciju konkretno određenog političkog stava. Umesto toga, u odnosu kulture i politike radije je prepoznavao obratnu srazmeru, prema kojoj snažna politička pozicija za posledicu ima ništavnu kulturnu scenu. Sledstveno, blistavi momenti kulture izraz su političke krize, dok snaga kulture sebe duguje slabostima politike: „Ono što je veliko u smislu kulture bilo je nepolitičko, čak antipolitičko“.<sup>5</sup>

Ova Ničeova dijagnoza nesumnjivo spada među one koje bi teško prošle test istorijske provere. Ne ulazeći detaljno u njenu genealogiju, sasvim je jasno da se ona najneposrednije odnosila na Bizmarkovu Nemačku. Sasvim sažeto, kritiku tada aktuelne nemačke kulturne produkcije, u kojoj više nije bilo imena poput Šilera ili Getea, niti filozofskih veličina poput Fihtea ili Hegela, Niče je formulisao kao logičnu posledicu „čvrste ruke“ Bizmarkovog režima. Štaviše, sjaj pomenutih velikana takođe mogao je biti protumačen kao posledica „slabe države“, odnosno izraz skromnih političkih kapaciteta u okolnostima u kojima su se nalazile mnogobrojne i međusobno rasepkane nemačke kneževine.

Zbog toga možemo da zamislimo i Ničeovo negodovanje na protivargumente, na pomen Periklove Atine ili Firence Medičijevih, u kojima je važilo sasvim obrnuto, pošto je politička moć išla ruku pod ruku sa najvišim kulturnim postignućima. Njegova bi replika verovatno podsetila na atinski slom tokom Peloponeskog rata, kao i da su Medičijevi, počevši od Kozima, u stvari bili bankari, a ne političari. Kako god stajalo s dijagnozama moći i dekadencije, snage i korupcije pojedinih režima, kultura i politika kod

4 Đura Jakšić, Veče, *Pesme*, Matica srpska, Novi Sad 1993, prir. B. Petrović, str. 45.

5 Fridrih Niče, *Sumrak idola. Ili kako se filozofira čekićem*, Moderna, Beograd 1991, prev. D. Perović, str. 51.

Ničea su ostale krajnje nespojive, budući da su se i izvor i motivacija kulturne delatnosti prevashodno tumačile kao anti-političke, bolje rečeno, s one strane političkog. Možda i zbog toga Ničeov vitez nije naoružan mačem i kopljem, nego poezijom i novom vitalnošću: „uz provansalskog viteza-pesnika, veličanstvenog, inovativnog čoveka *gai saber* Niče je vezao oštroumnost, srčanost, siromaštvo i duhovno izobilje, da bi na svom nesavremenom putu ka genealogiji morala bio u stanju da oslobodi život od onoga što ga truje: od vrednosnih sudova, te od misaone orijentacije prema korisnosti i sigurnosti“.<sup>6</sup>

### Trubadursko viđenje politeizma privida

Romantizam jeste jedinstveni poetički žanr i po tome što predstavlja opšti konstitutivni medij u kojem su se oblikovale pojedine nacionalne svesti. Zbog toga ne čudi da je konstitucija nacionalne svesti sprovedena u delo uz pomoć likova koji nisu imali nikakve predstave o naciji. Ostaje nesumnjivo da se proces romantizovanja srednjovekovlja nije zadržao samo u isključivim nacionalnim granicama. Pritom je neobično važno naglasiti da mu je izvorno bio nepoznat bilo kakav vid šovinističkog načina mišljenja, prema kojem se vernost vlastitoj nacionalnoj zajednici dokazuje izrazima gađenja prema nekoj drugoj nacionalnoj zajednici. Nasuprot potonjoj nacionalističkoj mitomaniji, izvorni romantizam neguje vlastito tako što priznaje civilizatorski i obrazovni značaj dodira sa stranim.

Ostaje van sumnje da je rani romantizam iznad svega želeo da napusti aktuelne idejne okvire vlastitog vremena. To je načelno mogao da uradi na dva načina: ili da se okrene neevropskim kulturama, prevashodno nasleđu Indije i Dalekog istoka, ili da se usmeri ka internoj evropskoj prošlosti. U njoj bi posebnu pažnju mogao da usmeri na sadržaje koji se smatraju zastarelim i svesno zapostavljenim samo zbog toga što nas od njih deli nepremostiva vremenska distanca. Verovatno je baš zbog toga izvorni, „filozofski“ romantizam sa gotovo jednakim žarom podsticao međunacionalnu kulturnu razmenu, ali i budio sećanje na zaboravljene umetničke izraze: poput srednjovekovnih trubadura i flamanske umetnosti.

Ovde nas naročito zanima *romantičarsko obnavljanje trubadurske umetnosti*. Tako je, primera radi, 1827. Fridrih Diez objavio delo pod naslovom *Poezije trubadura* da bi nemačku publiku upoznao sa neobičnim delima i jezikom oksitanskih pesnika<sup>7</sup>. Možda je upravo čitajući to delo reformator i promoter tragičkog duha došao na ideju da svoju važnu knjigu nazove *Radosni nauk* i da u podnaslov gotovo stidljivo, malim slovima i pod navodnicima, upiše prevod izvorno oksitanskog izraza »la gaya scienza« (gay saber). Nije potrebno mnogo truda da bismo razumeli elementarnu motivaciju. Naprotiv, čini se da je ona sasvim jasna: Niče više ne deli prosvetiteljsko poverenje u nužni progres zajednice zahvaljujući novoj kolektivnoj vodilji u liku trijumfalnog ideala nauke.

Tamo gde više nije reč o nauci, nego o nauku, odnosno kondenzovanom uputstvu, životnoj vodilji koje se valja pridržavati, više nije toliko neobičan ni atribut radosti. Razume se, moderni naučnici bi verovatno ostali zbunjeni kada bi čuli da se njihov ozbiljan

<sup>6</sup> Mario Mancini, *Die Fröhliche Wissenschaft der Trobadors*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009, üb. L. Schröder, str. 8.

<sup>7</sup> Henri Jacoubet, *Le Genre Troubadour et les Origines françaises du Romantisme*, Les belles lettres, Paris 1929, str. 249.

i mukotrpan posao dovodi u vezu sa bilo kakvim vidom neozbiljnosti. One pojedince, međutim, čije su se pouke prevashodno odnosile na određene stavove prema životu i ljudima, zasigurno bi obradovalo kada bi saznali da se njihove lekcije dovode u vezu sa životnom radošću. Trubaduri su zastupnici nove radosti i promoteri novog pogleda. *Viđenje neviđenog, spremnost za žrtvovanje zarad viđenja*, sve su to trubadurski motivi koji će za posledicu imati novovekovnu konstituciju pojma nauke: „Vida, ili biografija Žofre Rudela možda je najpoznatija trubadurska ljubavna priča. Ona prevodi u književnost pojam da pogled može da ubije. Kako priča teče, Žofre se zaljubljuje u groficu od Tripolija koju nikada nije video i postaje krstaš da bi video svoju daleku ljubav. Tokom prelaska Mediterana on se razboljeva. U rukama svoje voljene Žofre otvara oči, vidi je i umire. Postoji nekoliko verzija ove lepe vida, koja zasigurno ima korene u trubadurskoj pesmi o dami koja nikada nije viđena. Pesnik ljubavi na daljinu iskušava i svet na daljinu [...] Dok je pesnik definisan distancom, dama je određena svojom reputacijom da je ujedno i blizu i daleko“.<sup>8</sup>

Čini se da je Niče sasvim blizak ovom učenju o novom načinu viđenja, čija je poruka sažeta u trubadurskoj *la gaya scienza*. Verovanje u Olimp privida, ili politeizam privida o kojima Niče govori s takvom lakoćom da nas uvek iznova zbunjuje, dobijaju smisao uz pomoć trubadurske poetike viđenja. Naime, nije li trubadurska ljubav upravo dobrovoljno praktikovanje privida? Rečeno savremenim pojmovnikom, nije li ona od početka do kraja jedan estetički konstrukt, u kojem viđenje zapravo ima veoma malo dodirnih tačaka s viđenim? Neočekivano, ali ova neobična ljubav koja ne iziskuje po svaku cenu da bude uzvraćena, ljubav koja se sama razgoreva i sama od sebe se sago- reva predstavlja srž trubadurske radosti, koja se na posredan način gubi i nestaje, da bi se tokom trubadurskog četrnaestog veka zgusnula u novom nauku. Trubadurski san i privid, viđenje i ljubav, rečju nauk o životnoj radosti, postaju pojam i zakon, procedura i pravilo. Nemački terminološki primer dovoljno je reći – novo znanje iziskuje novo viđenje: „Počevši od četrnaestog veka, termin Wissenschaft je stvoren u Nemačkoj za potrebe teološkog i mističkog konteksta da bi se preveo latinski *sciens, scientia*, termini koje je engleski jezik preneo u *science*, a odnose se na scire, znati, scindere, iseći ili podeliti. Za razumevanje Wissenschaft ključan je niz asocijacija na koren reči, naročito moćna etimološka matrica via wissen, vezana za staronemačku reč wizzan, i starosaksonsku wita, ali takođe i englesku wit i wot, napokon i za sanskritsku veda i starogrčku oida, kao i za latinsku videre“.<sup>9</sup>

### Viteštvo i severni vetar trubadurskog juga

Pomenutoj Diezovoj knjizi svakako konkuriše i delo Frederika Mistrala (poema na oksitanskom jeziku *Mirelò* objavljena je 1859), laureata Nobelove nagrade za književnost četiri godine nakon Ničeove smrti (1904). Kada je reč o lektiri posredstvom koje je filozof upoznat sa trubadurima, praktično tapkamo u mraku, iznosimo tek mogući scenario bez ikakvog dokaza na raspolaganju. Ipak, neobično je teško zamisliti da je Niče-

<sup>8</sup> Valerie Wilhite, *The Transformative Power of Love. The Negation of the Subject in Mysticism and Troubadour Fin' Amors*, University of Illinois 2010, str. 135.

<sup>9</sup> Babette E. Babich, »Nietzsche's 'Gay' Science«, *A companion to Nietzsche*, Blackwell, Malden [et al.] 2006, ed. by K. A. Pearson, str. 105.

va čitalačka pažnja u potpunosti previdela relativno popularnu pojavu ovog prevodioca i popularizatora tradicionalne oksitanske poezije koji je, uz to, bio Ničeov suvremenik i Diezov nasljednik. Uz to je zanimljivo pomenuti da se Mistralovo prezime na originalu piše istovetno imenu hladnog severca, ili maestrala.

Ime ovog vetra Niče više puta afirmativno pominje. Doduše, u prepisci i beleškama znatno češće nego u objavljenim radovima (samo po jednom u *Radosnom nauku* i u *Ecce homo*), ali je nedvosmisleno da se severac, odnosno iskustvo susreta s njim, vezuje uz metafore koje su bliske trubadurskoj poeziji. Doživljaj severca u Niču nije budio očekivane asocijacije. Nije reč tek o pročišćujućim efektima svežine, koju je on u mnogim varijacijama indirektno prizivao i kao životni ambijent, ali i kao okrepljujući kulturni efekat vlastite filozofije. Naprotiv, svežina zauzima tek jedno mesto među povlašćenim trubadurskim motivima, među kojima su prepleteni ljubavni bol i životno zadovoljstvo, ali nipošto ne u smislu pukog nezasluzenog dara bezbrižnog uživanja. Naprotiv, radost u trubadurskoj režiji nastupa tek nakon ozbiljnih životnih muka, oličenih u gubljenju samog sebe usled raspaljenog srca i pomućenog razuma. Trubadursko ostvarivanje vrhunca postojanja nije svodivo na ispunjenje i zasićenje, nego pre nalikuje neprekidno obnovljenoj inspiraciji. Preveden na jezik poezije, takav podvig dobija izgled svojevrsnog dodira sa lakoćom svetlog, vedrog neba. Mistički eho teško se može prečuti, jer poput mističke spoznaje Boga, i za trubadura važi da „iščezava razlika između spoznajućeg i spoznatog [...] a sve saznajne moći ostaju isključene“.<sup>10</sup>

Trubadurski duh je nosporno imao značajne civilizatorske kapacitete. Drugost plemstva oslanjala se na drugačiji vid međuljudskog ophođenja, koji je prevashodno potencirao rafiniranost, uvažavanje drugog, pristojnost. Ljubav je zapravo postala određeni vid pristojnosti, etikecija, kurtoazija, obeležje dvorskog, plemenitog, uzvišenijeg – *amour courtois*. Trubaduri donose drugačijeg čoveka, a zajedno s njim i većinu ljudskih osobina koje se i dan danas većinom posmatraju izrazito afirmativno. Proces civilizacije zahvaljujući njima poprimio je i umetnički oblik, a muzika je postala vid komunikacije koji je ujedno i svedočanstvo, odnosno neobično važan uzor uljuđenosti: „Stvar dobrog ponašanja u domaćinstvima plemića, *cortesias*, postala je umetnička forma. Čoveku je potreban takt, šarm i diskretnost; on treba da bude elegantno obučen, raspoložen, urban, vešt u dodiru sa senzibilitetom drugih članova domaćinstva, uključujući i one koji su mu nadređeni. Govor tela i sami jezik postali su vitalno značajni: pažljiva upotreba elokventnosti karakterisala je dvorjanina, zajedno sa prijatnom javnom maskom“.<sup>11</sup>

### Šta je „nenemačko“ trubadurskog sveta?

Za razliku od Novalisove mistične religioznosti, Ničeov interes za srednji vek nije imao nikakve veze sa poverenjem u moćne kapacitete anarhijom reformisane religije. Ničeova vizija *evropskosti bez hrišćanstva* ipak je iziskivala jedan proizvod koji je ponikao na hrišćanskom tlu. Štaviše, u sebe je uključila razradu motiva koji potiču iz epohe koja je po definiciji hrišćanska više od drugih. Pomalo iznenađuje što u Ničeovom opusu nije

<sup>10</sup> Bogoljub Šijaković, »Die Paradoxie des mystischen Gotteserkenntnis«, *Durch den Glauben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute*, Orthodox-Theologische Fakultät, Belgrad 2017, Hg. B. Šijaković, str. 113.

<sup>11</sup> Ruth Harvey, »Courtly culture in medieval Occitania«, *The troubadours: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge [et al.] 1999, Ed. S. Gaunt/S. Kay, str. 13.

podrobnije razrađena dvosmislenost odnosa prema hrišćanskom nasleđu, snažna averzija praćena je jednom simpatijom koja je svesno naznačena tek na nivou aluzije. Poreklo te simpatije ostalo je tajna, njeni stvarni idejni domašaji takođe. Istini za volju, motivi trubadura nipošto nisu proizvod konvencionalnog hrišćanstva. S te strane, oni su savršeno saglasni sa vodećim premisama Ničeove filozofije. Ako bismo kod Ničea prošli neke afirmativne naznake, rezervisane za delatnu povest hrišćanstva, onda bi one svakako bile na strani jeresi, prekršaja, polemičkog napuštanja konvencionalnog hrišćanstva. Štaviše, jedine hrišćanske pojave vredne Ničeove pažnje vezane su za pokušaje izlaska, napuštanja usvojenih religijskih standarda, pošto se svi oni od reda zasnivaju na neprijateljskom stavu prema životu. Znači li to onda da je trubadursko viđenje sveta zaista ostalo pagansko, odnosno „nenemačko“,<sup>12</sup> kako ga Niče izričito imenuje? Da li je katarska jeres izvornih oksitanskih trubadura bila dovoljan razlog da ih Niče takođe stavi u prvi plan kao uzornu alternativu dekadentnom hrišćanstvu?

Znamo da Niče, uprkos svemu, ponegde nalazi reči poštovanja za Hrista. Zajedno s Platonom, on dobija laskavu ocenu ostvarene ideje, istovetnosti ličnog života i istinskog sveta. Pravi svet je ljudski, življeni svet i nije ništa izvan njega. Poreklo ideje besprekorno je zbog toga, što ona isprva ne važi kao nešto različito od življenja, praktikovanja, realizacije. Ideja je uvek praktično životna, a ne teorijska ili transcendentna. Pošto nije ništa transcendentno niti onostrano, o njoj više nema smisla govoriti nakon što se izobličio u obećanje života. Ono što je isprva bilo život, sada je odloženo i izmešteno. Nekadašnje iskustvo pomeno je u varljivom nagoveštaju iskustva. Jasno nam je čime se ostvaruje ironija *napretka ideje*. Ideja „napreduje“ tako što postaje sve više priča i misao, a sve manje praksa i život.

### Postajanje ženom, kroćenje goropadi

Napad na ideologiju progresa ujedno je i razračunavanje sa asketskim idealom, koji živi od neispunjenja, od izmeštanja, od suspenzije. Niče pravi jasnu razliku između Platona i platonizma te, prema analogiji, između Hrista i hrišćanstva. Umesto da prizna vlastitu dekadentnu prirodu, hrišćanska civilizacija radije smišlja pojam progresa zahvaljujući kojem neuspeh može da prikaže kao trijumf, a debakl može da slavi kao najveći uspeh. Radi se o procesu tokom kojeg se ideja sve više udaljuje od života, tako što postaje „finita, zamršenija, nedokučivija – *postaje žena*, postaje hrišćanska“.<sup>13</sup>

Ne želeći ovde da se upuštamo u složenu, ali svakako izrazito psihološku stranu Ničeovog odnosa prema ženama, vredelo bi zastati kod ovog *postajanja ženom*, budući da je žena, i to distancirana, daleka, nepristupačna žena, praktično presudna tema trubadurske poezije. Ukupno uzevši, trubaduri predstavljaju prvi veliki prodor svetovnosti u hrišćanski svet. Svetovne muzike je uvek bilo, ona sama po sebi nije predstavljala novinu, ali je bilo novo to što su se počevši od jedanaestog veka njome bavili učeni ljudi, što su je zapisivali, čime je omogućeno da ona nadalje ostavi značajan trag i na razvoj duhovne muzike. Nadalje, umesto polifonije složene duhovne muzike, čije je komponovanje iziskivalo ozbiljno muzičko obrazovanje, na scenu je stupila znatno jednostavnija muzika.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Kritische Studienausgabe, Band 11, DTV/De Gruyter, München/Berlin 1980, Hg. G. Colli/M. Montinari April-Juni 1885, 34 [90], str. 449.

<sup>13</sup> Fridrih Niče, *Sumrak idola*, navedeno delo, str. 27



Teško je danas zamisliti ogromnu provaliju koja je nastala između dve vrste muzike. Homofonost, homofonija predstavljala je revoluciju. Pevanje pesme uz pratnju, naspram polifonije u crkvi, to je rasep kakav danas ne postoji, u celoj muzici. Homofonija je jednostavna, njom mogu da se bave i amateri, dok je polifonija nauka, podrazumeva visoko obrazovanje. Specifičnim uplivom instrumentalnosti, trubaduri su otvorili jedan ceo svet. To je takođe promena nečuvenih razmera. Nemamo nikakve sumnje da se Niče u svakako moralo svideti i jedinstvo poezije i muzike. U trubadurskom svetu, za razliku od Vagnera, muzika nije u funkciji drame. Naprotiv, muzika je u funkciji poezije, jednako kao što je poezija u funkciji muzike.

Trubaduri ne predstavljaju samo novu žanrovsku pojavu u srednjovekovnoj Evropi. Ona je ujedno i nova politika, novi izraz životne orijentacije. Mišel Ser je u svojoj knjizi o trubadurskom znanju izvanredno primetio da *ništa ne daje bolje usmerenje od promene usmerenja*.<sup>14</sup> Umesto doživljaja žene kao divlje i animalne, kao nerazumnog bića kojeg je razumni, logosni muškarac dužan da disciplinuje i da ukroti (često uz pomoć nasilja), trubaduri donose neuporediv, sasvim drugačiji doživljaj ženskog. Napuštajući motiv *ukročene goropadi* koji će, uzgred, preživeti i renesansu, postajući vidljiv i u naslovu Šekspirove drame, žena, sa svojom lepotom i privlačnošću, biva slavljena kao jedino biće dostojno služenja. Da bismo shvatili razmere promenjene percepcije žene i ženskog koju su doneli trubaduri dovoljno je da uočimo tendenciju koju su zabeležili naredni vekovi. Uprkos svemu što je pomerila i promenila renesansa, neverovatna je razlika između dvanaestovekovnog trubadurskog kurtoaznog viteštva i situacije koja je na snazi četiri veka kasnije. Ne zaboravimo, šesnaestovekovne predstave o ženama biće stabilizovane nakon vekova zlodela inkvizicije. Kada je reč o postojbini trubadura, četiri stolecā kasnije katarā više nije bilo, potonji protestanti su ili poklani ili proterani, ali je lov na veštice bio u punom jeku: „Šesnaesti vek je uglavnom ženomržački. Stara hrišćanska tradicija prezira žene, koju su negovali zapadni teolozi, potencirana je krutošću i računskom suvoćom buržujskih braćnih veza“.<sup>15</sup>

Smatramo da nije nimalo lako shvatiti koliko je političke subverzije skoncentrisano u pojavi trubadura. Naime, predstave o služenju i o podvrgavanju u jedanaestom veku mogle su buditi asocijacije samo na feudalne vladare, ili na apsolutnog gospodara – Boga. Kada se žena promovise kao vredna i dostojna služenja, onda se moralo raditi o drastičnom socijalnom i političkom iskoraku. Svakako, moguće je prigovoriti da se ova svetovna transformacija mogla inspirisati kultom Bogorodice, te da posebno latinski zapad nije bio imun na služenje božanskom u ženskom ruhu. Ipak, Gospa o kojoj trubaduri pevaju značajno je drugačija od božanske device.

### Politička pozadina služenja Gospi

Trubadurska odluka za služenje Gospi ujedno je i okretanje leđa onima na vrhu političkog i crkvenog poretka, koji su od svojih podanika očekivali bespogovorno služenje. Utoliko je trubadurska poetika istovremeno verovatno i prva srednjovekovna poe-

<sup>14</sup> Michel Serres, *The troubadour of knowledge*, University of Michigan Press, Michigan 1997, trans. S. Faria Glaser-W. Paulson, str. 4.

<sup>15</sup> Sreten Marić, *O Montanju*, Službeni glasnik, Beograd 2012, str. 24



tika pobune, pa stoga ne čude teze da je celokupna evropska poezija zapravo proistekla iz provansalske poezije koju su pisali trubaduri u dvanaestom veku.<sup>16</sup> Ipak, pojedini interpretatori skloni su da radikalnost trubadurskog zaokreta pripišu isključivo njihovom katarskom poreklu: „trubadurska Gospa, to je zapravo katarska crkva prisiljena od strane progonitelja da živi u potaji“.<sup>17</sup> Neki viđeniji istoričari, poput Kristofera Dosona, zastupaju radikalno drugačije teze, tvrdeći da je poreklo *gai saber* arapsko i pagansko, te da nema nikakve veze sa radikalnim katarskim asketizmom. Jednostavno rečeno: „kultura trubadura nema suštinske veze sa albinizantskom jeresi [...] Njeni koreni bili su u drugoj kulturi i drugoj duhovnoj tradiciji“.<sup>18</sup>

Protiv svođenja trubadura na katarsko nasleđe svedoči već i raznovrsnost trubadurske poezije, u kojoj ima i pesama čiji uzdržani ton može da posvedoči i o visokoj pobožnosti, ali svakako ima i lascivnih pesama, koje se nipošto ne bi mogle uklopiti ne samo u strogi katarski, nego u bilo koji religijski poredak. Otuda se čini najprihvatljivije *dopustiti srodnost između pojedinih trubadura i katara, ali pritom izbeći svođenje trubadura na katare*: „Postoje dokazi bliskih veza između trubadura tog jeretičkog pokreta, indirektnih veza posredstvom aristokrata koji su bili katari te direktnih, putem trubadurskih ideala, pokazanih u njihovim biografijama i pesmama“.<sup>19</sup>

Pomena o katarima ili paterenima, odnosno bogumilima u istočnoj verziji, kod Ničea naprosto nema. Umesto religijskih asocijacija na katarski asketizam i uspomena na prve pokolje koji će ustanoviti, legitimisati i stabilizovati vekove zločina pod okriljem zloglasne institucije inkvizicije, kod mislioca radosnog nauka odlučujuću prevagu preuzima pridev „provansalski“. Tako je, primera radi, taj pridev umeo da bude odlučujući tas na zamišljenoj vagi na kojoj se sučeljava fatalna strategija evropskog asketizma s jedne strane i, životno plodna, potentna i vitalna pozicija, koja ne pristaje na preziranje prirode, instinkta i čulnosti, s druge. Drugim rečima, ono „provansalsko“ za Ničea važi kao dragocena alternativa asketskom, prema životu neprijateljskom, naučnom, idealističkom: „Gajim neprijateljstvo prema protivnicima čulnosti: oni potiču od Jevreja, od Platona, pokvarili su ih Egipćani i Pitagorejci (kao i Budisti). Provansalskom duhu [...] zahvaljujemo oduhovljenje *amor* polne ljubavi: antika je, s druge strane, donela samo oduhovljenje pederastije“.<sup>20</sup>

Ovaj fragment iz zaostavštine interesantan je zbog nekoliko značajnih momenata. Najpre, on spaja dva izvanredno važna pojma za Ničevu antropologiju: gubitak čulnosti i oduhovljenje (*Entsinnlichung* i *Vergeistlichung*). Na prvi pogled bi se moglo pomisliti da su ti pojmovi sinonimni, pošto se platoničko-hrišćanska tradicija dobrim delom zasniva na razračunavanju sa čulnošću, odnosno osvajanju druge, „duhovne“ prirode kao posledice uspešnog napuštanja čulne prirode. Ipak, za Ničea je prvi pojam naglašeno negativno intoniran, dok je drugi naglašeno afirmativan. Naime, optužba upućena Platonu, a preko njega i celokupnoj antičkoj filozofiji, glasi da njihovo neprija-

16 Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, Princeton University Press, Princeton 1983, trans. M. Belgion, str. 75.

17 Žerar de Sed, *Tajna katara*, Metaphysica, Beograd 2008, prev. M. Nikitović, str. 195.

18 Christopher Dawson, *Medieval Essays*, The Catholic University of America Press, Washington 1954, str. 201.

19 Zoltán Falvy, *Mediterranean Culture and Troubadour Music*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1986, str. 56.

20 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Kritische Studienausgabe, Band 11, navedeno delo, str. 449.

teljstvo prema čulnosti u svojoj pozadini nosi legitimaciju muške homoseksualnosti. Nasuprot njima, trubaduri donose svojevrsnu spiritualnu legitimaciju heteroseksualne ljubavi, pri čemu posebnu pažnju privlači Ničeova *pohvala oduhovljenju*. Ona je zaista neobična pošto se strategija asketskog ideala zasniva na spiritualizaciji koja je ujedno i moralizacija. Oduhoviti kod Ničea znači distancirati od aktuelnog života, pretvoriti život u obećanje, samim tim i konstrukciju neke svrhe koja je životu spoljašnja, pa otuda u svome rezultatu mora delovati protiv vitalnosti, poput nekog narkotika ili sedativa. Trubaduri, pak, donose *oduhovljenje* koje je život u prividu, fenomen čiste estetizacije, a ne moral. Za razliku od prevladavanja ili razračunavanja sa čulnošću, koje je odgovorno za dekadentne vekove vladavine asketskog ideala, oduhovljenje ovde znači specifično rafiniranje čulnosti. Premda Niče spada u najveće protivnike idealizma, odnosno gotovo svakog zabeleženog kulturnog programa koji počiva na spiritualizaciji, afirmacija trubadurskog oduhovljenja spada u retke primere koji ipak svedoče da oduhovljenje ne donosi nužno asketizam i moral, nego životnu radost, pa makar se ona sastojala u ljubavnoj patnji.

Trubadurskih primera je napretek. Pisma *Amour me fait désirer* Gijoma de Mašoa (1300–1377) odlično ilustruje ono o čemu Niče govori. Naime, standardni repetoar Platonove ljubavi podrazumeva požudu, telesnu želju, kao najniži stepen erotskog zanosa. Poenta požude je da ne ostane to što jeste, jer prava je katastrofa za erotski odnos ukoliko se on zadrži samo na telesnom dodiru. Eros funkcioniše kao princip uzdizanja, tako da naša ljubav prema nečijem telu ima smisla tek ukoliko zatim postane ljubav prema osobi. Telesna ljubav tako se transformiše u ljubav prema karakteru. Kod trubadura je pak obratno. Mašoova kompozicija može se slušati i kao izokrenuti Platon.

Ljubav je ta koja stvara i budi požudu. Trubadurevo srce je opsednuto simbolizacijom čistote posredstvom slatkog i plemenitog lica, a ne seksualnošću i potrebama tela. Želja je pobuđena ljubavlju, a tu je da bi stvorila dvostruki efekat ljubavnog jada, oličen u spremnosti na potpuno predavanje drugoj osobi. Ljubav nije emocija koja nas snaži, nego nas dramatično slabi, ona je tu da bi pokazala potpunu desubjektivaciju, gubljenje i zaborav sebe. Iskustvo trubadurske ljubavi u tome je srodno mističkom iskustvu, jer samo-gubljenje o kojem je reč zapravo zadobijanje boljeg ja: „samouništenje je za mističara potpuna integracija sa božanskim, za trubadura je usavršavanje karaktera i potpuno potčinjavanje dami. Voljeno transformiše ljubavnika u nešto bolje“.<sup>21</sup> Ovaj moralizujući momenat Niče nije video, niti prepoznao, ili pak namerno nije hteo da vidi i prepozna.

### *J'aim sans penser*

Čulnost koja nije puki instinkt i animalnost, već je zahvaljujući umetničkom uobličenoj postala određena životna forma, satkana od diskretnosti i alegorijskog smisla, čulnost koja zna da se izgubi i podvrgne, prikrije i maskira, ali i ispolji u odgovarajućem muzičkom obliku, mogla je samo da naiđe na Ničeove simpatije i odobravanje. Možda je Ničeovom vitalizmu najprivlačnija bila upravo poenta saopštena u naslovu ovog potpoglavlja. *Volim bez razmišljanja* trubadurska je kovanica Gijoma de Mašoa, za koju

<sup>21</sup> Valerie Wilhite, *The Transformative Power of Love. The Negation of Subject in Mysticism and Troubadour Fin' Amors*, University of Illinois 2010, str. 68.

možemo da kažemo da se besprekorno uklapa u Ničeovu viziju ljudskosti. Kada govori o plesu vezanom za Dionisa, Niče ima na umu „višu zajednicu“, koju među sobom formiraju plešući subjekti. Kada govori o *čudesnoj površnosti* starih Helena, on misli upravo na plesni zanos, ponovo vaskrsao u provansalskom svetu.

Trubadurski primer, pak, svedoči nam da je ples životna strategija, a ne tek relativno retka, praznična ili karnevalska pojava vezana za telesnu igru. Nećemo se začuditi kada čujemo da je utemeljivač savremenog plesa bio zakleti ničeanac, Rudolf fon Laban. U svojim spisima izričito je insistirao da plesu treba da zahvalimo za dublje razumevanje života: „Divljak ili dete, koji još nisu došli u dodir sa teatrom mogli bi događanje na pozornici lako da smatraju realnim životom. To se ne bi moglo desiti prilikom plesa, jer telesni pokret načelno ukazuje na preobražaj našeg svakidašnjeg kretanja, tako da se njegov simbolički karakter naprosto ne može prevideti.“<sup>22</sup>

Nadalje, moral se može svesno izbegavati i zaobilaziti, i to posredstvom lakoće pokreta i zanosa svojstvenih plesu. Ples o kojem je reč nije „prljav“, nego diskretan, njegova svrha nije podleganje grehu nego izbavljenje od njega. Trubadurski doprinos emancipaciji žena počiva upravo na tendenciji da one budu oslobođene najvećeg tereća koji im se tradicionalno pripisivao – greha telesnosti: „Ljubav nije greh, nego vrlina, kažu trubaduri. Ona je uvek greh, kaže katarizam, ali ne za obične vernike. Žene će profitirati od te dvostruke pouke da bi zahtevale pravo da vole onako kako same žele.“<sup>23</sup>

Kada kaže da voli bez razmišljanja, Mašooov trubadur ne svedoči o nužnosti da se kao „pravi“ ljubavnik prepusti instinktima, da uživa koliko god može i da u sebi nekako ugasi svaki trag misli. Naprotiv, on voli tako što *ne želi da razmišlja*, jer ga misli samo upućuju na mnoštvo društvenih obzira, normi i prepreka. Ukoliko se prepusti takvim mislima, ukoliko im podlegne i podvrgne im se, od njegove ljubavi neće ostati ništa. Na tom tragu postaje razumljivo zbog čega je bračna ljubav praktično isključena iz trubadurske poetike. Za nju naime važe upravo norme i pravila, obziri i konvencije, koji su isključeni kada je reč o trubadurskoj Gospi, koja je „ili slobodna, ili se obećala nekom drugom.“<sup>24</sup> Ako je moralni momenat unapređivanja posredstvom samo-napuštanja ostao neprimećen, ovaj programski iskorak trubadurske ljubavi izvan granica bračnih konvencija svakako je ujedno i s one strane svakog morala. Trubaduri utoliko predstavljaju redak primer napuštanja moralnih okvira radi ostvarenja ličnog dobra, radi vlastite moralizacije.

Ničeova vizija subjektivnosti neodoljivo podseća na stav trubadura u tome što zapravo i ne postoji nezavisno od delanja. On jeste biće distance, diskretan je i udaljen, ali je isto tako posvećen i u potpunosti predan svojoj pesničkoj delatnosti. Subjekt nije apriorno opremljen, on sa sobom ne donosi bezuslovnu opštost imperativa, niti detaljno razvijenu zamisao savršenog sveta i istinskog bića. Naprotiv, opravdano je postaviti pitanje šta ako se Ničeov perspektivizam ne sastoji u liberalnom, ali neminovno i površnom stavu koji dopušta svakome da izrazi i da po volji zadrži svoj pogled na svet? Čini se da kod perspektive radosnog nauka prosto nema smisla govoriti o tome da ja vidim

<sup>22</sup> Rudolf von Laban, *Die Kunst der Bewegung*, Florian Noetzel, Wilhelmshaven 1988, üb. K. Vial/C. Perrotet, str. 93.

<sup>23</sup> René Nelli, *La vie quotidienne des Cathares. Du languedoc au XIIIe siècle*, Hachette, Paris 1969, str. 104.

<sup>24</sup> William Paden, »The Toubadour's Lady as Seen through Thick History«, *Exemplaria*, Routledge 1999, str. 222.

stvari na svoj način, a ti vidiš na tvoj, pri čemu se radi o međusobnom prihvatanju, o dobro naučenju lekciji o neosporivom pravu na razliku.<sup>25</sup>

Šta ako je poenta perspektivizma u onome što predstavlja rezultat ili učinak određenog znanja i delanja, na osnovu kojeg subjektivnost dobija sasvim određene obrise? Poenta perspektive onda ne upućuje na pojedinačno stanovište, ili na mnoštvo stanovišta, koja su prethodno zauzeta, nego je perspektiva uvek naknadna, posledična, uspostavlja se tek nakon primene određenog saznanja, ili nakon delanja. Delatnik nije unapred ustrojen, on nema utvrđeni oblik pre nego što se upustio u delanje, on je tek posledica vlastite aktivnosti, a mimo nje nema nikakvog smisla. Poput *trubadurske ljubavi na daljinu*, za Ničeovog nesavremenog subjekta moglo bi se reći da je u osnovi još-ne-subjekt, da je zapravo *nesubjektivan*: „Trubadurska veština (ili tehnika) poezije jeste umetnost koja je ujedno tajna, anonimna, pa otuda i nesubjektivna. Ona ipak uključuje raspravu i donosi, možda i iznad svega, značajan ideal delanja (i patosa) na daljinu: ljubav na daljinu“.<sup>26</sup>

Zajedništvo Dionisa i trubadura pokazuje se u neočekivanom srodstvu, koje se ispostavlja zahvaljujući jedinstvenoj transcendenciji koju donosi radost, u smislu mišljenja koje više ne misli, koje metaforički napušta samo sebe: „reč 'gaia' ili radost može da označi jednu epizodu ludosti, vrstu ekscesa koji misao cepa od njenih temelja (dakle i od jezika u kojem ona ostaje podvrgnuta umu), i donosi radost u obliku dara“.<sup>27</sup> Primat rafiniranog ljubavnog impulsa u odnosu na refleksiju svesti, preimućstvo srca i uzvišene, nedodirljive telesnosti u odnosu na um i duhovnost, sve su to trubadurski motivi, ali su ujedno i premise Ničeovog prevrednovanja.

Verovatno nije slučajno da je prvi univerzitetski nastavnik koji je još za života držao veoma uspela i posećena predavanja o Ničeju, danski teoretičar književnosti Georg Brandes (1888), u prvi plan Ničeove filozofije stavio svesno napuštanje tradicije logičkog *polaganja računa*. Poput trubadura Gijoma de Mašoa, i Niče svesno napušta logiku razmišljanja da bi se u potpunosti predao *logici srca*, uveren da jedino na taj način neće sputavati vlastitu životnost, nego će je, naprotiv, podsticati: „on ni ne pokušava da dokaže logikom, već polazi od poverenja u ispravnost i pouzdanost svojih instinkata, uveren, da zastupa životno afirmativni princip, dok njegovi protivnici zastupaju princip neprijateljski spram života“.<sup>28</sup> Napokon, trubadurska muzika kao medij saopštavanja poezije morala je delovati blisko onome ko tumači poetski svet iz duha muzike koja ga reprezentuje, opravdava i promovira: „Muzika je isto tako bila duša, ako ne i svrha romanse“.<sup>29</sup> Istraživanju nastanka fenomena iz duha muzike pripada povlašćeno mesto u Ničeovoj metodologiji. Zbog toga bi naročito bilo zanimljivo rekonstruisati vezu između romanse, trubadurskih izjava ljubavi, dvorske *cortesie* i novih muzičkih i komunikativnih formi.

Trubadurski motivi koji su mogli da deluju privlačno na Ničeja načelno ne odstupaju iz referentnih okvira romantičarskog mišljenja. Žudnja za „starim dobrim“, a nepra-

<sup>25</sup> Tracy Strong, „Nietzsche's political misappropriation“, u: *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge [et al.] Cambridge University Press 1996, ed. B. Magnus-K. Higgins, str. 139.

<sup>26</sup> Babette E. Babich, »Nietzsche's 'Gay' Science«, navedeno delo, str. 98.

<sup>27</sup> Aïcha Liviana Messina, »Levinas's Gaia Scienza«, u: *Nietzsche and Levinas. »After the death of a certain god«*, Columbia University Press, New York [et al.] 2009, Ed. by J. Stauffer/B. Bergo, str. 200.

<sup>28</sup> Georg Brandes, *Gestalten und Gedanken. Essays*, Albert Langen, München 1905, str. 340.

<sup>29</sup> Henri Jacobet, *Le Genre Troubadour et les Origines françaises du Romantisme*, navedeno delo, str. 128-129.

vedno zapostavljenim ili čak zaboravljenim vremenima bivala je naknadno produbljena trubadurskom inspiracijom u vidu slavljenja heroizma, koji ovaj put ne počiva u viteškoj ratobornosti, nego se oslanja na spremnost na lično žrtvovanje zbog ljubavi. Uz to, Ničeova smena životnih doba iz *Zaratustre* prema kojoj prvobitnoj borbenosti lava sleduje radinost, ali i submisivnost kamile, da bi se na vrhuncu zrelosti čovek transformisao u dete, u sebi čuva upravo trubadurske pohvale naivnosti, nevinosti, nekorumpirane osećajnosti. Napokon, ima li snažnijeg romantičarskog motiva od onog koji ne samo da nam sugeriše da se od ljubavi može umreti, nego žrtvovanje vlastitog života u ime ljubavi poistovećuje sa iskustvom svetosti? Nije li posvećivanje posredstvom ljubavi po prvi put opisano trubadurskom poetikom prema kojoj se i pogled voljene mogao pretvoriti u izvor blaženstva, ali u smislu najdostojnijeg među svim mogućim vidovima umiranja.

Kada je reč o Niče, trubaduri su ostali nepoznanica i tajna. Ovi nekadašnji pesnici-vitezovi, kako ih Niče rado naziva, nijednog trenutka nisu dovedeni u vezu sa prvom velikom katarskom reformacijom, niti sa masovnim napuštanjem službene crkve u ime onoga što je u njenim očima nužno jeres, zlo, đavolje delo, izdaja. Ukoliko u trubadurskoj inspiraciji prepoznamo klicu moderne evropske lirike, u kojoj ženi pripadaju božanstveni epiteti, moramo da se zapitamo da li je ona uopšte zamisliva bez hrišćanskog kulta Bogorodice. Za pravoverne, katarski trubaduri bili su jeretici. Za njih same, jeretici i nezna-božci bili su pripadnici institucionalizovane crkve, a oni su bili istinski, bogu mili hrišćani, koji jedini mogu da računaju na spasenje. Za akademsku filologiju, Niče je bio eksces i neprijatni incident, dramatična opasnost po struku. U svojim vlastitim očima, on je bio filozof budućnosti. Od Ničea nećemo saznati mnogo o trubadurima. Kao da mu je prilikom prisvajanja trubadurskog radosnog nauka prevashodno bilo značajno da snažnu sugestiju figure filozofa kao Antihrista ne dovede dramatično u pitanje. Iznad svega mu je bilo stalo da eksplozivni efekat figure sa kojom je ostvario najintimniju poistovećenost ne ublaži isuviše snažnim isticanjem kulturne tvorevine sveta koji se ponosio svojim hrišćanskim predznacima.

### Dragan Prole

#### Troubadours: the seeing of the unseen

*Abstract:* To become spiritual by Nietzsche means to distance oneself from the current, to turn life into the promise of life. Spirituality is therefore a synonym for a successful devitalization program, in which illusions occupy the space that was supposed to be intended for life manifestations. For that reason, the construction of a purpose that is external to life is at work, and consequently in its result it must act against vitality, like a narcotic or sedative. Troubadours, on the other hand, bring spirituality that is life in illusion, a phenomenon of pure aestheticization, not morality. The programmatic step forward of troubadour love beyond the boundaries of marital conventions is certainly at the same time beyond any morality. Troubadours thus represent a rare example of abandoning moral frameworks for the realization of personal good. Paradoxically, morality is abandoned for its own moralization. The magic of troubadour's love is to represent the privilege of a fragile, weak, meager, mortal being. Love is possible only when we need to make a difference in ourselves, when we know how to be different, by singing our weakness and hoping that by means of that weakness we will unite with others. To connect with another in love for troubadours means uniting the other with a song about one's weakness.

*Keywords:* Nietzsche, Troubadours, Unseen, Spirituality, Weakness.

**Ромило Александар Кнежевић**

Иновациони центар, Универзитет у Нишу  
romilo.knezevic@gmail.com

## **Бог и стварање из нестворене слободе О појму „хаоса“ код Фридриха Ничеа и идеји „Унгрунда“ код Николаја Берђајева**

*Сажетак:* Сврха овог огледа је да критички испита и упореди појам „хаоса“ у делу Фридриха Ничеа и идеју Унгрунда код Николаја Берђајева, имајући на уму проблем онтолошке слободе људског бића у оквиру расправе „Бог после метафизике“. Ниче и Берђајев уводе појмове „хаоса“ и „Унгрунда“ покушавајући да превазиђу проблем који је створила онто-теологија, описујући Бога као *actus purus*. Хаос и Унгрунд се могу упоредити са идејом *posse* коју је у наше време поново увео Ричард Керни. Према Кернију, основи узрок онто-теологије лежи у настојању метафизике да подреди могуће (*posse*) ономе оствареном (*esse*). У овом огледу поистовећујемо *posse* са Божијом природом, која се схвата као прво начело у Богу и која представља „недостижну снагу Божијег бића“, као и „неисцрпну основу“ из које је све настало. Међутим, током неколико последњих векова рационализам је Богу одузео ово начело. „Моћ Божије природе је нестала“, пише Пол Тилих. Берђајев нас подсећа да је ваљану теодицеју могуће изградити само на основу онтолошке антроподицеје. Бог престаје да буде *actus purus* онога часа када његово постајање доводи до *novi* у бићу, када долази до *увећања* бића. Бог и човек су више него сам Бог. Неопходно је људским бићима приписати моћ сличну божанској, што значи да после њихових стваралачких чина долази до *увећања* у бићу. Бог не може бити живи Бог ако његово створење није живо. Надилажење онто-теологије, дакле, изискује *бојочовечански* херменеутички метод.

*Кључне речи:* Хаос, Унгрунд, *posse*, *esse*, *possest*, богочовечански херменеутички метод, дијалектичко небиће, небиће, онтолошка слобода, *actus purus*, онто-теологија, Бог после метафизике, нестворена слобода, слобода „ван“ Бога, Фридрих Ниче, Мартин Хајдегер, Николај Берђајев, Пол Тилих, Ричард Керни, Жак Дерида, Пол Рикер, Емануел Левинас, Никола Кузански

Ниче је претеча нове религијске антропологије. Ново човечанство кроз Ничеа прелази из безбожног хуманизма ка божанском хуманизму, ка хришћанској антропологији. Ниче је инстинктивни пророк религијске ренесансе Запада.

Н. Берђајев

У овом огледу критички ћу проценити и упоредити Ничеов појам „хаоса“ и идеју „Унгрунда“ Николаја Берђајева имајући на уму питање онтолошке слободе људског бића у контексту филозофске расправе „Бог после метафизике“. Ако се узме



у обзир значај који је питање онтолошке слободе имало у историји филозофије, зачуђујуће је, јадиковано је Пол Тилих, колико савремени филозофи придају мало пажње овом питању.<sup>1</sup>

Ниче и Берђајев уводе наведене појмове с намером да превазиђу безизлаз онто-теологије коју је проузроковало виђење Бога као *actus purus*. Хаос и Унгрунд, дакле, блиски су идеји *posse* коју у наше време поново уводи амерички филозоф Ричард Керни. Основни узрок онто-теологије, по Кернију, јесте класично метафизичко настојање да се „могуће“ (*posse*) потчини „оствареном“ (*esse*).<sup>2</sup> У овом огледу изједначавамо „могуће“ (*posse*) са божанском природом, која је прво начело у Богу, и која је, по Тилиху, „недостижна снага његовог бића“, као и „неисцрпна основа“ из које је све настало. Током неколико последњих столећа, међутим, рационализам је Богу одузео ово прво начело. На тај начин, објашњава Тилих, „моћ божанске природе је ишчезла“.<sup>3</sup>

Шта, међутим, значи „могуће“ у смислу „неисцрпне основе“? Ако је Бог-*actus purus* већ потпуно остварен, онда би Бог-*posse* требало да буде бесконачно остваривање. „Природа живота је остваривање, не остварено“, пише Тилих.<sup>4</sup> Живот је, дакле, бесконачно остваривање неисцрпне основе. Основа је, пак, безгранична зато што је бездан могућности или моћи, то јест бездан новог који Бог никада до краја не може да исцрпи. Бог је живи Бог утолико уколико може да створи живо биће. Тачније, Бог је жив ако има моћ да створи апсолутну новост у бићу, то јест ако се не понавља.

Живо биће, међутим, такође подразумева моћ стварања апсолутне новости. Јер, када не би имало ову моћ, не би било живо, што би значило да је божанско стварање неуспех. Људско биће поседује ову моћ будући да људска природа потиче из бездане моћи божанске природе, која је, као што смо рекли, чак и за Бога неисцрпни извор још неоствареног.

### Богочовечанска херменеутика

Берђајев нас подсећа да је немогуће изградити одрживу теодицеју без онтолошке антроподицеје. Немогуће је, дакле, рећи да је Бог жив, немогуће превазићи онто-теолошко схватање Бога као непокретног Бића, ако не претпоставимо да је људско биће такође живо, а живо у онтолошком смислу може једино бити ако је кадро да увећа биће доносећи у постојање нешто коренито ново. Према томе, наш појам Бога превазилази схватање Бога као *actus purus* када као последица Божијег постајања има *више* бића него што га је било раније. Бог и људско биће су више него само Бог. Људска бића, у складу са логиком онтолошке слободе, морају поседовати моћ сличну божанској, што значи да на крају њихових стваралачких чинова има *више* бића него што га је било пре тога. Бог не може бити живи Бог ако његово створење није такође живо.

1 Paul Tillich, *Systematic Theology* (ST), (Digswell Place: James Nisbet & Co. Ltd, 1968), 202.

2 Richard Kearney, *God Who May Be* (GWMB), (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2001), 1.

3 ST, 278.

4 ST, 272. Филозофи који мрзе идеју постајања, према речима Ничеа, јесу „монотон-теисти“. F. W. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (<http://www.gutenberg2000.de/nietzsche/goetzend/oinhalt.htm>), 32.

Стара доктрина, према којој је Бог створио човека и свет иако му они ни на који начин нису потребни, дакле, створио их је само због своје славе, мора бити одбачена као сервилно учење које одузима сваки смисао животу човека и постојању света.<sup>5</sup>

Превазилажење онто-теологије, дакле, подразумева „богочовечански“ херменеутички метод. Сковали смо овај назив по угледу на Берђајева и његов појам богочовечанског. Берђајев, наиме, каже да наше размишљање не треба да почиње ни од Бога, ни од човека, већ од Богочовека. Чини се, међутим, да онто-теолошко размишљање узима здраво за готово постојање неравнотеже између значаја који се придаје Богу и човеку, заборављајући да је слава људског бића и слава Бога, и обрнуто, да онтолошки неуспело људско биће значи и да се ради о сумњивом појму Бога. Како је приметио Хајдегер, „једно биће увек долази у први план овог проблема: људско биће које поставља ово питање“.<sup>6</sup>

Ми смо, ипак и пре свега, људска бића и било би крајње необично и неприхватљиво да се сагласимо са учењем које би подразумевало готово мазохистичку подређеност неодговарајућем појму Бога.

### Ничеова идеја хаоса и слободе

По мишљењу Левинаса, Рикера и Дерида, подсећа нас Керни, основни узрок атеизма крије се у тоталитарној онтологији која проистиче из виђења Бога као *actus purus*.<sup>7</sup> Бог се схвата као свемогући узрок који детерминише целокупно постојеће, те се стога другост Другога стапа са Тоталитетом Бића и, онтолошки посматрано, стварање света не може бити оправдано.<sup>8</sup>

Сходно томе, „хришћанска тема“ која је, по Берђајеву, „ранила“ Ничеа јесте заправо дословно тумачење божанске свемоћи која укида другост људског бића.<sup>9</sup> Берђајев објашњава да је Ниче презирао Бога будући да је веровао како је људско стваралаштво незамисливо уз појам свемогућег Творца. И одиста, Ниче је узвикнуо: „Далеко од Бога и богова одмамила ме је та воља; шта би се и имало стварати, када би богови – постојали!“<sup>10</sup>

Јован Зизјулас с правом наглашава да је неопходно разликовати онтолошку слободу од слободе воље или избора.<sup>11</sup> Слободу би требало на првом месту

5 *Ekzistencijal'naya dialektika bozhestvennogo i chelovecheskogo* (Moskva: Astrel, 2010), 360. Речи Николаја Берђајева представљају изванредан пример његовог уверења о потреби за новом антропологијом која је почетком двадесетог века носила име „филозофска антропологија“. Макс Шелер је такође тврдио да је „питање филозофске антропологије постало средиште свих филозофских проблема.“ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1930), 11.

6 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried and Richard Polt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000), 4. See also Emmanuel Falque, *The Metamorphosis of Finitude*, trans. George Hughes (New York: Fordham University Press, 2012), 38.

7 GWMB, 168.

8 R. Kearney, 'Returning to God after God: Levinas, Derrida, Ricoeur', (Brill, Research in Phenomenology, 39, 2009), 174.

9 Н. Берђајев, *Ойий есхайолошке мейафизике* (Београд, Богословски факултет СПЦ, 2000), 42.

10 Фридрих Ниче, *Тако је говорио Зарајусџра*, (Београд-Подгорица, Нова књига 2014), 122.

11 John Zizioulas, *Communion & Otherness*, ed. Paul McPartlan (New York: T&T Clark, 2006), 13.

посматрати као питање онтологије и у том смислу бити слободан значи „посе- довати другост у апсолутном смислу“.<sup>12</sup> Иако користи другачији речник, Ниче такође верује у онтолошки карактер слободе. За њега је слобода ничим ограни- чена другост. Тумачећи Ничеа, Жил Делез пише да оно што чувена „воља за моћ“ жели јесте остварење своје посебности. Свест о томе да смо различити и једин- ствени рађа осећање среће.<sup>13</sup>

Ниче је такође веровао да би богови требало да буду у стању да из себе породе своје супротности.<sup>14</sup> Он схвата природу као хаос, али хаос је за њега слобода која располаже бескрајним бројем субјеката и воља: „Свако средиште силе усваја одре- ђени став у односу на остатак постојећег, своју сопствену процену, начин делова- ња и облик отпора“.<sup>15</sup> Органски свет, по Ничеу, јесте „испреплетаност бића која су око себе изнедрила сопствене мале светове: на тај начин, свету око себе бића про- тивстављају своју силу, чежње и навике као да је реч о њиховом спољашњем све- ту“.<sup>16</sup> Поврх тога, „свако средиште силе у природи, а не само људско биће, устројава свет са сопствене тачке гледишта“.<sup>17</sup> Овакво схватање се обично назива Ничеовим „перспективизмом“. Ако бисмо, дакле, природу посматрали „изнутра“, то јест на без-интересни Кантов начин, тада бисмо променили перспективу класичне мета- физике и оно што је одувек виђено као објекат сада би постало субјекат.<sup>18</sup>

Све што постоји у природи, а посебно људско биће, јесте субјекат који ства- ра свој „мали свет“ пројектујући своју вољу и другост на такозвани спољни свет. Слобода се у овом контексту разуме као моћ субјективности да превазиђе и побе- ди нужност датог света тако што ће створити нови свет.<sup>19</sup> Суштина сваког бића је, као што смо рекли, оно што Ниче назива „вољом за моћ“.<sup>20</sup> Ничеова филозофија на велика врата уводи питање стваралаштва као најважније одреднице модерне мисли. Ниче ствара вододелницу у културној историји Запада дајући ново место људском бићу, које сада од створења постаје стваралац.<sup>21</sup>

Берђајев је наглашавао да је Ниче омрзнуо Бога зато што је веровао да је људско стваралаштво немогуће уз учење о божанској свемоћи.<sup>22</sup> Ничеов Зарату-

<sup>12</sup> Zizioulas, CO, 11.

<sup>13</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Quadrige/PUF, 6<sup>e</sup> édition 2010), 10.

<sup>14</sup> Babette E. Babich, 'Nietzsche's Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star', *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001): 229.

<sup>15</sup> Наведено у Babich, 234.

<sup>16</sup> Наведено у Babich, 234.

<sup>17</sup> Наведено у Babich, 235.

<sup>18</sup> Babich, 239.

<sup>19</sup> Слобода да се буде други, по Зизијуласу, ”подразумева настојање да се створи свет различит од датог, тј, да се у постојање доведе другост у радикалном онтолошком смислу, и то у облику појаве нових идентитета који носе печат љубавникове и ствараоачеве личности. То је присутно у уметно- сти када она није пуко подражавање стварности и представља јединствену особину људског бића у поређењу са осталим створењима”. J. Zizioulas, *Being as Communion* (BC) (Crestwood, NY: St Vladi- mir's Seminary Press, 1997), 40. Видети такође: J. Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*, ed. Luke Ben Tallon, (New York, T&T Clark, 2011), pp. 135-136.

<sup>20</sup> Marie-Alix de Solages, 'Nietzsche et Berdiaev', *Revue Contact*, XXXXI<sup>e</sup> année, N<sup>o</sup> 147, 162.

<sup>21</sup> De Solages, 170.

<sup>22</sup> N. Berdyaev, *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniia cheloveka* (Paris: YMCA-Press, 1991), 138.

стра, као што смо видели, заиста узвикује да, када би постојали богови, ништа за нас не би остало да створимо.

Берђајев подржава овакав став, али и показује да Ниче није био у стању да замисли заједницу нествореног и створеног у коме потоње не само што не би било обезвређено, већ би имало моћ да прошири прво.

### Одређење хаоса

Ако постоји Бог, каже Ниче, онда ништа није нама остало да створимо, и зато одбацује Бога и уводи појам „хаоса“. Најважнија улога хаоса је да обезбеди могућност за неограничену људску стваралачку моћ. „Кажем вам“, говори Заратустра, „потребно је у себи имати хаос да бисмо породили звезду која плеше“.<sup>23</sup> Неки тумачи Ничеовог дела предлажу да „хаос“ разумемо у смислу грчког *physis*, то јест као оно што доноси у постојање и ствара из себе. Будући да Ниче изједначава хаос и природу, то би могло да значи да хаос схвата као само-рађајућу природу или „ону која ће бити рођена, ону која ће родити“.<sup>24</sup>

Жан Греније наглашава да природу не би требало схватити у смислу космоса који је створила супериорна интелигенција. Природа је по њему једноставно хаос у грчком смислу. Ниче одбацује природу као Божију књигу јер би то подразумевало да је природа утврђени текст којем ништа не може да се дода. Но, ако природа није божанска творевина, како онда да је разумемо? Греније објашњава да свет феномена за грчке богове представља скривање пуне истине бића, која је оно најужасније, то јест – хаос. Ниче сматра да је право устројство ствари можда толико супротстављено животу да је било неопходно да створимо маску како бисмо могли да опстанемо. Суштина уметности је управо у стварању ове маске. Наивност Грка је била у томе што су они били одлучни да текст хаоса протумаче на такав начин да се његова апсурдност укаже као лепота. Истина је, дакле, оно најстрашније. Истина је бездано хаотично биће. Истину је немогуће оправдати или јој подарити неки разумни смисао; она је једноставно оно без-дано, амбис. Да бисмо наставили да живимо упркос овој страшној истини неопходно је усвојити свесну површност или наивност која је била особита за Грке. Живот или уметност су синоними за исти стваралачки чин уређивања хаоса и уравнотежења онога што постаје.<sup>25</sup>

У супротности са Спинозиним *Deus sive natura* Ниче уводи идеју *chaos sive natura* и на тај начин поново обожује природу. Он је свестан да је људском бићу потребан бесконачан други као бездани извор живота. Зато, поред тога што је поново обожује, он природи одузима и рационално утемељење, што значи да она више није до краја доступна људским сазнајним моћима. Природи својствен самостварајући карактер је, како Ниче каже, без-уметна уметност природе која стоји

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra; Nietzsche Werke: Kritische Studienausgabe* (KSA), Giorgio Colli and Mazzino Montinari, eds., (Walter de Gruyter, Berlin, 1980), Prologue, 5.

<sup>24</sup> Babich, pp. 227-228.

<sup>25</sup> Jean Granier, "Nietzsche's Conception of Chaos", *The New Nietzsche*, ed. David B. Allison, (Cambridge, London: MIT Press, 1985), pp. 138-139. По Ничеовом Дионису, живот оправдава и афирмише страдање док из хришћанске перспективе страдање оптужује живот и чини нешто од њега чему је потребно правдање. Deleuze, pp. 16-17.

насупротив исувише-уметној људској уметности. Он настоји да природи поврати њену наивну без-уметну уметност, то јест њену природну и несвесну уметност као бесконачни извор људског стваралаштва. Неопходно је да човек буде поново натурализован али је то могуће постићи само путем де-хуманизоване природе у чији је темељ сада постављен хаос.<sup>26</sup> Дакле, Ничеов хаос није толико недостатак уређености колико богатство и недостижно обиље.<sup>27</sup>

Човеку је, дакле, неопходна ре-натурализација, што је могуће само на основу тога што је хаос суштина природе. Човек је део природе али истовремено он је и „ван“ природе. Природа је, такође, део човека, али је и „ван“ њега. То је парадокс Ничеове дијалектике. Ако природу схватимо као хаос, то значи да смо кадри да стварамо ни из чега, то јест из бесконачног преизобиља природе. Стварати ни из чега, дакле, не значи стварати из ништавила, јер се из ништавила ништа не може створити, и утолико су Грци били у праву када су говорили да „нешто не може настати ни из чега“. „Ништа“ из кога стварамо је, заправо, неограничена, нестворена слобода. Личност је могућа само ако није ничим детерминисана. Ниче сматра да је човек по природи „лажов“, то јест, човек је по природи уметник који пориче научну или теистичку „истину“ о космосу. Уметник бежи од „истине“, он врши насиље над стварношћу.<sup>28</sup> Ниче нас учи да „узмемо оно што нам је неопходно из природе како бисмо сањали изнад и више од човека“.<sup>29</sup> Но, ваља сањати не само изнад човека већ и изнад природе. „Нешто величанственије од олује, планинских венаца и мора треба да се појави – а творац тога ће ипак бити човек!“<sup>30</sup>

На основу идеје хаоса Ниче је створио дијалектику сличну оној коју ће касније разрадити и Берђајев. После Ничеа више није био могућ повратак на стару метафизику. Филозофија је могла да бира између одбацивања божанске трансценденције и стварања радикалне промене парадигме у нашем разумевању Бога.

### Слобода „изван“ Бога или нестворена слобода

Сећамо се да је суштина онтолошке слободе у вези са апсолутном онтолошком другошћу. Бити слободан значи бити потпуно јединствен. Етијен Жилсон, међутим, наглашава да *бити* подразумева *делати*, као и да *делати* значи *бити*.<sup>31</sup> Овој једначини ја бих додао да *делати* увек подразумева *стварати*. Свако делање се мора окончати неким стварањем.

Оно што Зизјулас назива с правом „застрашујућом онтолошком неприкосновеношћу“<sup>32</sup> људске личности захтева да нашу јединственост остваримо у

<sup>26</sup> Babich, 235.

<sup>27</sup> Babich, 242.

<sup>28</sup> KSA, XIII, 193.

<sup>29</sup> KSA, X, 415.

<sup>30</sup> KSA, X, 415.

<sup>31</sup> Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, trans. A.H.C. Downes (Notre Dame, University of Notre Dame Press 2009), 94. Чарлс Хартсхорн заступа сличну идеју: ”Бити значи делати; бити личност значи деловати на лични начин, тј. тако да друга личност или група личности не ограничава у потпуности наше деловање.” *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, (Albany, State University of New York, 1984), 21.

<sup>32</sup> CO, 235.

неприкосновености нашег стваралачког чина. Ја сам јединствен само утолико уколико је последица мог стваралаштва, моје дело такође јединствено. Јединствено у овом контексту значи да плод мог стваралаштва представља апсолутну новост у бићу. Има *више* бића после мог чина него што га је било пре тога. Следећи логику онтолошке неприкосновености, Зизјулас закључује да непатворена личност мора бити „нестворена“, то јест, да не сме бити ограничена било каквом „неопходношћу“, макар то био и Бог.<sup>33</sup> То нас наводи на закључак да личност не може остварити своју „нествореност“ ако не ствара из нестворене слободе. Личност подразумева да имам нешто „лично“ моје, нешто што нико други нема. Непоновљивост моје личности се остварује у непоновљивости мојих дела, иначе остаје химера. Зато је јединственост немогућа без нестворене слободе. Занимљиво је да Џон П. Манусакис примећује како „прави проблем лежи у нашој неспособности *да замислимо слободу њре њосћојања*... Морамо замислити (ма како то изгледало немогуће), Бога који не само да је слободан у свом постојању већ је слободан и *од*, али и *њре* свог постојања“. <sup>34</sup> Берђајев се одважио да мисли оно незамисливо. Једна од његових најважнијих идеја, коју зачудо већина стручњака превиђа, гласи да је „слобода моћ да стварамо ни из чега“.<sup>35</sup> „Ништа“ о коме Берђајев овде говори не значи да стварамо без медија, него да стварамо из потенције или већ поменутог *posse* или нестворене слободе која је пре бића и извор сваког бића.

Потенција, међутим, увек претпоставља траг небића у Бићу.<sup>36</sup> Да бисмо створили нову парадигму о Богу, да бисмо Бога видели као потенцију, неопходно је увести небиће у божанско биће. Како је то приметно Пол Тилих:

Ако Бога називамо живим Богом, ако је он основа стваралачког животног процеса, ако историја за њега има значаја; ако у Богу нема супротног принципа који би био одговоран за зло и грех, како можемо избећи да у самом Богу поставимо негативни дијалектички принцип? Оваква питања су приморала теологе да дијалектички повежу небиће са бићем, а коначно и са самим Богом. Бемеов *Унџрунд*, Шелингова „прва потенција“, Хегелова „антитеза“, Берђајев и његова идеја „мионичке слободе“ – све су то примери како је проблем дијалектичког небића утицао на хришћанско учење о Богу.<sup>37</sup>

Оваква врста размишљања навела је Берђајева да од Јакоба Бемеа (1571–1624), кога је видео као највећег од свих мистика, позајми појам *Унџрунда*. Берђајев наглашава да је Беме био „први у историји људске мисли који је слободу (*posse*) поставио у основу бића: слобода за њега стоји дубље и претходи сваком облику бића, она стоји дубље и претходи и самоме Богу“.<sup>38</sup> *Унџрунд* је оно „неузрокујуће и неузроковано [...] вечно ништа, али и узрок вечног почињања“.<sup>39</sup> *Унџрунд* је оно

<sup>33</sup> ВС, 43.

<sup>34</sup> John P. Manoussakis, 'From Exodus to Eschaton: On the God Who May Be', (Modern Theology, 18.1, January 2002), 98. Курзив ауторов.

<sup>35</sup> Н. Берђајев, *Смисао стваралаштва* (Београд, Бримо, 2001), 115.

<sup>36</sup> George Pattison, *God and Being: An Inquiry*, (Oxford, Oxford University Press, 2011), 295.

<sup>37</sup> Tillich, ST, 210.

<sup>38</sup> N. Berdyayev, 'Ungrund and Freedom' in Jacob Boehme, *Six Theosophic Points and Other Writings*, (Michigan, Ann Arbor Paperbacks, 1958), page xxxiii.

<sup>39</sup> Наведено у: Michel Alexander Vallon, *An Apostle of Freedom* (New York: Philosophical Library, 1960), 150. Беме налази надахнуће за своје учење о Унгрунду у Јеванђељу према Јовану I, 1-3, тумачећи



ништа које жели да постане нешто и слично је Ничеовој вољи за моћ. Зато се са извесношћу може рећи да Беме излази изван задатих оквира грчке мисли и започиње ново раздобље у историји филозофије.<sup>40</sup>

Иако је Беме био први који је слободу поставио пре Бога у онтолошком смислу, што је била својеврсна револуција у повести филозофије, Берђајев није у потпуности био задовољан овом оригиналном теоријом. Осећао је да је неопходно да уведе једну наизглед незнатну али ипак суштинску промену. „По Бемеу“, пише Берђајев, „ова слобода је у Богу; она је најдубљи тајанствени принцип божанског живота. Ипак, ја сам замислио да се она налази изван Бога“.<sup>41</sup>

Када би слобода била „у“ Богу то би подразумевало да је реч о створеној слободи, слободи коју нам је подарио Бог. Али Бог не може да подари оно што не поседује, тачније, не може дати оно што је суштински различито од њега. Бог може да подари само оно што има. Да би створио биће које је његов апсолутно онтолошки други, идентитет који је другачији од његовог, Бог би морао да има нешто што не поседује. Морамо, дакле, да поставимо питање које наизглед представља чист софизам: Како је могуће да Бог има нешто што нема? Ово питање је основни проблем са којим се суочила мисао Николаја Берђајева.

Како је могуће да постоји нешто што Бог нема, нешто што је „изван“ њега, нешто што он није створио, нешто „нестворено“? Поврх тога, оно што је „изван“ Бога не сме се замислити као недостатак бића, као апсолутно небиће хришћанске теологије, зато што треба да послужи као основа за јединствени онтолошки идентитет. Зато мора имати онтолошку стварност у пуном смислу. „Када би *ex nihilo* значило апсолутну негацију бића, не би могло да буде порекло створенога“, приметио је Тилих.<sup>42</sup>

Постаје очигледно да је неопходно одредити онтолошко значење појма „ништа“, појма небића.<sup>43</sup> Може ли нешто бити „изван“ Бога а да при том има пуно онтолошко постојање? Размишљајући о питању порекла зла, Пол Рикер чини се дозвољава овакву могућност. „Неопходно је претпоставити небиће непријатељски настројено према Богу, небиће не само сачињено од ништавила, већ и од искварености и уништења“.<sup>44</sup>

Никола Кузански је одбацио класичну метафизику која потенцију увек види као секундарну и изведену у односу на остварено.<sup>45</sup> Апсолутна потенција, по Кузанском, у вечности са-постоји са оствареним. Реч је о *possest*, познатој иде-

---

Јованово ”у почетку” на следећи начин: ”У почетку” значи вечни почетак воље Унгрунда (тј. оног Без-даног, прим. аут.) за дном (тј. за остварењем, прим. аут.)”

Наведено у: Stoudt, 198.

<sup>40</sup> Николай Бердяев, *Opit eshatologicheskoi metafiziki* (YMCA-PRESS, Париз 1947), 26.

<sup>41</sup> Николай Бердяев, *Samopoznanie* (Moskva: Hranitel, 2007), 124.

<sup>42</sup> Tillich, ST, 281.

<sup>43</sup> Gavin Hyman, 'Augustine on the Nihil: An Interrogation,' *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 9 no. 1, (Winter 2008), 39.

<sup>44</sup> Paul Ricoeur, *Evil; A Challenge to Philosophy and Theology*, trans. John Bowden (London: Continuum, 2007), 60.

<sup>45</sup> Видети: Richard Kearney, *God Who May Be* (GWMB), (Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 2001).

ји Кузанског у којој су *posse* и *esse* сједињени. Но ова коегзистенција *posse* и *esse* води Кузанског до закључка да све што постоји од вечности већ постоји у Богу.<sup>46</sup> Ако постоји могућност-постојања, онда су све ствари већ остварене, доведене у постојање, и изван тога више ништа не постоји. Будући да не постоји ништа поред Бога, следи да све што би било *грујачије* већ је садржано у Богу, престајући на тај начин да буде другачије. Изграђујући своју теорију на премиси о са-постојању могућег и оствареног, Кузански је приморан да закључи да у Богу не може бити другости с обзиром да Бог претходи небићу. Када Бог не би претходио небићу, не би био Бог, већ створење. Следствено, Бог не ствара ни из чега, већ из себе.<sup>47</sup> На тај начин, оно остварено је прогутало оно могуће. Али чиста оствареност, или оствареност очишћена од сваке примесе могућег, није живот. „Живот подразумева одвојеност могућег и оствареног. Природа живота је остваривање, не остварено. Бог замишљен као *actus purus* није живи Бог“.<sup>48</sup> Тилих додаје да је Бог – живи Бог у оној мери у којој ова два елемента, могуће и остварено, опстају у стању међусобне напетости. У овом смислу, небиће постаје Божији супарник.

Рекли смо да је онто-теологија у суштини неуспех да се изгради онтолошка теорија људске слободе. Сада можемо да додамо да под онто-теологијом подразумевамо и сваки појам Бога који не предвиђа онтолошки карактер дијалектичког небића. Следствено, све док небиће замишљамо као *ouk on* или апсолутно небиће не можемо превазићи схватање Бога као *actus purus*. Бог може да створи апсолутно други идентитет само ако постоји нешто што је истовремено *изван* Бога и *у* Богу. Шта је то што може бити изван Бога и у Богу? Берђајев објашњава да Бог не може бити творац слободе. Слобода, дакле, не може бити *у* Богу, будући да истинска слобода мора бити нестворена. Но, ако нестворену слободу схватимо као божанску природу, онда је могуће рећи да је слобода истовремено *у* Богу и *изван* Бога. Божанска природа је изван Бога у смислу да се Бог из ње рађа, то јест Бог није творац своје природе. Насупрот теорији коју развија Кузански, овде Бог не ствара из себе, већ из своје природе, што му, будући да је природа за њега бесконачна тајна, омогућује да створи биће које је за њега такође неизмерна тајна, то јест – апсолутно други. Природа заувек остаје *изван* Бога и никада не може бити исцрпена. Природа (небиће или слобода) јесте у том смислу „нестворена“. Но, природа је исто тако и *у* Богу, с обзиром да представља бесконачну божанску моћ без које Бог не би могао бити живи Бог.

Берђајев је успео да ослика виђење живог Бога управо зато што је наглашавао да је небиће изван Бога и на тај начин је сачувао највећу меру дијалектичке напетости између божанских супротности. Да би постојао живот потребно је *имати* оно што *немамо*. Управо апсолутна другост небића производи напетост у облику чежње за оним што је суштински другачије од нас. Истински чезнемо само за оним што немамо, али снага ероса преображава оно спољашње у унутрашње, оно што није наше у наше, никада не укидајући онтолошку различитост.

<sup>46</sup> Kearney, 103.

<sup>47</sup> Kearney, 104.

<sup>48</sup> Tillich, ST, 281.

*Diaphora* или удаљеност, подсећа нас Св. Максим Исповедник, она представља основну онтолошку одлику, али не значи *diairesis* или одвајање.<sup>49</sup> Бити различит не значи и бити одсечен од других. Међутим, *diaphora* као ипостасна онтолошка другост у Тројици или као посебност у створеном свету не може се замислити без слободе која је пре и изван сваког облика Бића. Берђајев пред нас поставља слику Бога као јединства неисцрпне и вечне онтолошке разлике. Ова слика би могла да утиче и на наше разумевање природе свега створеног, од најситнијег облика енергетског бића до човека. Осмеливши се да слободу прогласи *нествореном* и да је смести *изван* Бога, Берђајев је начинио коперникански обрт можда и значајнији од оног Кантовог. Први пут у историји филозофије, колико ми је познато, прекинут је ланац узрочне детерминисаности између Творца и творевине, чиме је творевини подарено пуно онтолошко достојанство.

Romilo Knežević

### God and the Creation out of Uncreated Freedom On Friedrich Nietzsche's Notion of Chaos and Nicolai Berdyaev's Idea of the Ungrund

**Abstract:** The purpose of this paper is to critically examine and compare Nietzsche's concept of chaos and Berdyaev's notion of the *Ungrund*, bearing in mind the ontological problem of human freedom and the context of 'God after metaphysics' debate. Nietzsche and Berdyaev are introducing their respective concepts in trying to overcome the impasse of onto-theology caused by the view of God as *actus purus*. Chaos and the *Ungrund* stand for the idea of *the posse* reintroduced in our days by Richard Kearney. The primary cause of onto-theology, for Kearney, is the classic metaphysical tendency to subordinate the possible (*posse*) to the actual (*esse*). I identify *posse* with Godhead, which is the first principle in God, the 'unapproachable intensity of his being' and the 'inexhaustible ground' from which everything originates. But during the past centuries rationalism has deprived God of this first principle. 'The power of the Godhead has disappeared.' Berdyaev reminds us that there cannot be valuable theodicy without ontological anthropodicy. God ceases to be *actus purus* when as the result of his becoming there is *more* being than there was before. God and the human being are more than just God. Humans must possess potency similar to the divine, which implies that at the end of their action there is *more* being than there was before. God cannot be the living God if his creature is not alive. The overcoming of onto-theology, therefore, requires a *theanthropic* hermeneutical method.

**Keywords:** Chaos, Ungrund, posse, theanthropic hermeneutical method, esse, possess, dialectical non-being, non-being, ontological freedom, actus purus, F. Nietzsche, N. Berdyaev, Richard Kearney, God after metaphysics, onto-theology, P. Tillich, M. Heidegger, J. Derrida, P. Ricoeur, E. Levinas, Nicolas of Cusa, potency, uncreated freedom, freedom 'outside' of God

---

<sup>49</sup> Zizioulas, CO, 21.

**Predrag Čičovački**

College of the Holy Cross, Worcester, MA, USA  
pcicovac@holycross.edu

## Tolstoy and the Sermon on the Mount

*Abstract:* In *The Gospel in Brief*, Tolstoy presents an authoritative doctrinal interpretation of Jesus' Sermon on the Mount with the aim of drawing an effective distinction between what, in his view, are the teachings of the real Jesus—the Jesus who guides believers toward the Kingdom of God—and the (allegedly perverted) teachings of another “Jesus,” which draw the faithful ever-deeper into the quicksand of the Kingdom of Man. Although Tolstoy’s endeavor to establish this distinction is ultimately unsuccessful, I argue that the problem he grapples with is genuine and that there is much to learn from his failure.

*Keywords:* faith, Jesus Christ, Kingdom of God, Kingdom of Man, Sermon on the Mount, Tolstoy.

There is a section of the New Testament, found in the Gospel of Matthew (chapters 5-7), that has for centuries enjoyed a special reputation. St. Augustine, who was the first to discuss it in a commentary, labeled it “The Sermon on the Mount,” and the name stuck. In this sermon, Jesus directly addresses a multitude of his followers and presents to them what is commonly seen as the core of his teaching. Esteemed by believers and non-believers alike, the Sermon on the Mount is held by many to represent that which is most elevated in Christian teaching; it is a sort of bouquet of the Christian spirit. Leo Tolstoy agrees with this assessment of the Sermon, and bases his own interpretation of Christianity upon his reading of it. In this essay, I will examine Tolstoy’s original and controversial reading of the Sermon. While Tolstoy’s reading influenced many, and while it unquestionably contains many intriguing observations about the Sermon, I will argue it is not acceptable.

### 1. The Puzzling History of the Sermon

If we were to read the Sermon with fresh eyes, it would be hard for us to avoid noticing the complexity and richness of the text. Indeed, Jesus makes so many diverse, seemingly unconnected points in the space of just a few pages that one might be led to believe that the text carries no central message at all. One might also wonder whether the words of the Sermon would have remained the same had Jesus’ audience been solely his closest disciples and not a large group of mostly anonymous people.

Biblical scholars tell us that in the years after Jesus’ death the Gospel of Matthew (of which the Sermon on the Mount is a part) was transmitted orally until it was written down in a document which historians of religion call “Q.”<sup>1</sup> While there is no analogue

---

1 “Q” is an abbreviation for the German *Quelle*, which means “source.”

of the Sermon in the other known Gospels, one of them, the Gospel of Luke (6:20-49), contains a text popularly referred to as the “Sermon on the Plain,” which is shorter than the Sermon on the Mount but contains some of the same parables and messages.

We know from other parts of the New Testament that the disciples of Jesus sometimes had difficulty understanding the meaning or message of his words. Indeed, the Gospels record numerous instances in which the disciples, after hearing Jesus speak, ask him to elaborate further on what he means or to explain his point again using different terms, illustrations, or parables. With this in mind, we cannot exclude the possibility that Jesus’ Sermon may have been remembered, recalled, retold and eventually transmitted in writing by persons who may have unintentionally misinterpreted his words.

Historians of religion also agree that the text of the Sermon, even after the canonization of the Gospel of Matthew, underwent “editorial” changes and revisions. Some of these changes amounted to alterations of single words or short phrases, but others were more substantial. It is now generally accepted, for example, that the first part of chapter 6 of the Gospel of Matthew, which discusses what Jesus deems to be the proper and improper ways of prayer (Matthew 6:1-18), was not part of the “original” text of the Sermon, but was added later. With this in mind, we ought also mark the possibility that the Sermon may once have contained additional sections that were, through either time or tampering, subsequently lost or removed.

Because the Sermon was written down several decades after the actual ministry of Jesus, there is another complication to take into account. Just as after the death of Socrates various groups of his followers claimed that they were the true successors of the Teacher, the situation was similar after the death of Jesus. While we do not know exactly how many of these factions existed, we are well aware that there were at least two of them. One group took seriously the words of Jesus that his ministry consisted not in breaking away with the Torah and the prophets, but in “completing” them. According to this group, Jesus was a Jew who never turned his back either on Judaism or the Jewish God; they maintain it is no coincidence that Jesus’ last words on the cross in the Gospel of were quoted verbatim from Psalm 22:2.

To distinguish them from traditional Jews, biblical scholars call them the “Jewish Christians.” Paul was not captivated by the historical Jesus, nor by the exact words he may or may not have said in front of his followers. He was more interested in Christ than in Jesus, more in Jesus’ messianic destiny than in Jesus’ actual ministry. Paul’s Master was the Jesus of the Resurrection—the Jesus of miracles, the Jesus of supernatural origin, and the Jesus who fulfills his divinely inspired mission.

One of the leading commentators on the Sermon, Hans Dieter Betz, argues that the Sermon on the Mount is a polemical piece of writing that urges us to build our house (of prayer) on the rock (=Peter) and which thus sides with Jewish Christianity. According to Betz, one of the underlying themes of the Sermon is to mock “Paulus”—the Latin version of Paul, which means “small” and “little”—as well as the Gentile Christians who only exclaim “Lord, Lord!” (Matthew 7:21-22) but who do not live in accordance with the actual teaching of Jesus.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> See Hans Dietrich Betz, *Essays on the Sermon on the Mount*, trans. L. L. Welborn (Philadelphia, PA: For-

Tolstoy has a different take on this issue, as we can see from the Preface to his book, *The Gospel in Brief* (1892). There, it is not clear whether Tolstoy is aware of the intra-Christian conflicts regarding the accepted text of the Sermon. What is clear, however, is that he respects neither those whom Betz calls Jewish Christians nor those he calls Gentile Christians. In a tone that is intentionally confrontational, Tolstoy asserts that the institutionalization of Christianity and its acceptance as a state-sponsored religion has tarnished the true message of Jesus and perverted the spirit of Christianity. Constantine and the Church leaders turned the cross into a sword.<sup>3</sup>

Tolstoy maintains that the central messages of the Sermon open a chasm between the teaching of Jesus and traditional Jewish religion. Importantly, however, he does not cite any evidence for this claim. Although Tolstoy was unquestionably opposed to the harsh treatment of Jews in Russia, he believed Judaism to be inferior to Christianity as a religious and moral teaching. For Tolstoy, the improbable and fantastical character of certain narratives presented in the Old Testament distinguished the Jewish faith as distinctively less rational than Christianity. (As for the presence of similarly irrational narratives in the New Testament, Tolstoy would purge them all as inessential.) Furthermore, he believes that the discontinuity between the central teachings of Judaism and Christianity is so great that the Old Testament and the New Testament should not be published together in the same book.

Tolstoy approaches the Gospel with a flaming sword. Like the cherub set up by the God of the Old Testament to protect the entrance to the Garden of Eden, Tolstoy casts himself as set to both guard the treasured Sermon against the misleading interpretations of unworthy exegetes and to clear away the cloud of ambiguity hovering over its true meaning. While his good intentions cannot be questioned, the results of his endeavor are contestable. Before we look at the details of Tolstoy's interpretation, let us remind ourselves of the content of the Sermon.

## 2. The Content of the Sermon

Chapter 5 of the Gospel of Matthew opens with the "Beatitudes." The first Beatitude—perhaps the most important—exclaims that those "poor in spirit" are blessed, for "theirs is the Kingdom of Heaven." (While the Gospel of Mark uses the more popular phrase, the Kingdom of God, Matthew talks about the Kingdom of Heaven, which is generally assumed to have the same meaning and reference.)

The Beatitudes seem to presuppose what the Gospel of Mark presents as the "good news" of Jesus' ministry: "The Kingdom of God is at hand" (Mark 1:15). Although similar pronouncements appear in the Gospel of Matthew, they are absent from Jesus' Sermon on the Mount. Nevertheless, the first Beatitude's reference to the "Kingdom in Heaven" draws readers' attention to a crucial component of the message of the Sermon;

---

truss Press, 1985), x, 19-21. Cf. Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995).

<sup>3</sup> Tolstoy wrote frequently about religion in general and Christianity in particular: *Union and Translation of the Four Gospels* (1881), *My Religion: What I Believe* (1882), *The Gospel in Brief* (1882), *On Life* (1887), *The Kingdom of God is Within You* (1893). Tolstoy's numerous essays on religion are collected in *Lift Up Your Eyes: The Religious Writings of Leo Tolstoy* (New York: Julian Press, 1960).



namely, the distinction the Sermon develops between the Kingdom of this world and the Kingdom of Heaven.

The following part of this chapter, lines 21-48, clarifies what we should do to prepare for the Kingdom of Heaven. Jesus instructs: “you have heard... but I say this to you...” The first part of this phrase refers to the various teachings of the law of Moses and indicates that all, or the vast majority, of Jesus’ listeners were Jews. It is important to observe, however, that neither this (nor any other) part of the Sermon distinguishes people based on their religion, race, or social status. Moreover, no section in the Sermon discusses, let alone advocates for, political change.

It is open for discussion whether, in lines 21-48 of the Sermon, Jesus feels himself to be fulfilling the law of Moses or, on the contrary, opposing it and introducing a new ethic. Tolstoy interprets this section in the latter sense and considers it the most important part of the Sermon. As we will see shortly, he identifies here five precepts which he takes to be the heart and soul of Jesus’ teaching.

Chapter 6 begins (lines 1-18) with a discussion of prayer. The general spirit of the text is that we should pray in private, that is, in such a way as to not show off our piety or unnecessarily flaunt our religious attitude. The treasures of this world are then contrasted with the treasures of heaven, followed by the oft quoted line: “For wherever your treasure is, there will your heart be too” (line 21). Lines 19-25 introduce a number of claims and parables, including Jesus’ description of the eye as the lamp of the body—we will devote special attention to this point, later, in our discussion of the Kingdom of God. Lines 26-34 contain the parables of the birds and the lilies, which detail how neither of these creatures worries about tomorrow, much unlike those of us who constantly do (“Oh you men of little faith!). To be of “healthy” faith one must take to heart that, just as God provides for the birds and the lilies, so too will he provide for us. These lines, 26-34, emphasize the relevance of the continuous divine presence, manifested as the intersection of temporality and eternity. They also suggest this point of intercrossing of the two planes of existence as a potential entrance into the Kingdom of God. Chapter 6 ends with an instruction and a reassurance (lines 33-34): “Set your hearts on His Kingdom first, and on God’s saving justice, and all these other things will be given you as well. So do not worry about tomorrow: tomorrow will take care of itself.”<sup>4</sup>

At the outset of Chapter 7, Jesus exhorts his listeners to avoid leveling judgement upon others (line 1), warns them not to be hypocrites, bids them “Ask, and it will be given to you” (line 7), and calls them to behave toward others as you would like them to behave toward you (line 12). Have faith, Jesus seems to be saying, for the Kingdom of God is the place of justice and abundance.

Chapter 7 continues with the parable of the narrow gate and the wide gate; Jesus describes the former as leading to life, and warns that the latter, which the thoughtless majority appear to pass through, leads to ruin. Significantly, there is no indication that the narrow gate is closed to anyone or that the path to the Kingdom is not open to all. There are indications, however, that some may be admitted to the Kingdom sooner than others. The message seems to be that, in order to be admitted to the Kingdom

4 All biblical quotes are from *The New Jerusalem Bible. Standard Edition* (New York: Doubleday, 1998).

— and admitted as soon as possible — we need to re-learn the kind of “righteousness” which differentiates (living in) the Kingdom of God and (living in) the Kingdom of this earth. This chapter returns to the points about not judging and not being hypocrites, and thereby emphasizes that, in respect to religion, all people fall into one of the following two groups: either (a) they possess knowledge of the truth and conform their actions to it, or (b) they possess knowledge of the truth but do not conform their actions to it. The true hypocrites therefore are not those who deny God’s existence, but those who claim to believe in God yet act as though they do not; they are those who refuse to trust Him in every hour and circumstance of need.

In the Sermon, Jesus seems to maintain that some vision of the Kingdom and the Law of God is already in our hearts. Some people are more aware of this vision than others, and a few try to live in accordance with this vision as much as possible. This difference is once more reinforced by Jesus’ parable of a house built on rocks and a house built on sand. It is this parable that closes chapter 7 and ends Jesus’ Sermon on the Mount.

The central message of the Sermon on the Mount now seems more clear. If the Kingdom of God is at hand, as was previously announced, the message of the Sermon is that we need to make ourselves worthy of admission into it. For this, we require a different sense of righteousness, much unlike the calculated or selfish “righteousness” that makes people pursue worldly goods and treasures. Another assumption of the Gospels as a whole seems to be that, besides the Kingdom being near temporally, God has planted in our hearts a vision of the Kingdom. The news of the Kingdom should merely be a reminder of, and a redirection toward, a notion we already carry within ourselves. When we pursue worldly goals and live in accordance with a worldly conception of “righteousness,” our hearts lose purity and our inner vision becomes obscured. Purity of heart is also called purity of spirit (5:5, 28; 6:21–24), and presumably this is what the Beatitudes refer to by the expression “poor in spirit.” Religion, then, is situated primarily in the realm of spirit (5:3–12); it is about a sort of believing which leads to seeing. Those pure of heart, those loving and righteous in the right way, will be admitted to the Kingdom and will see God (7:8, 21–23). Purity of heart and spirit (which seem to amount to the same thing) enable us to harmonize the inner vision with the outer vision and to live fully and meaning-fully. This is the treasure we need to find in the Kingdom of God.

### 3. Tolstoy’s Jesus

Those who had seen the historical Buddha claimed they could recognize him easily, even amongst a crowd of his followers. They could do so not because the Buddha dressed differently, for everyone around him wore the same saffron robe as he did; nor did they recognize him by means of some physically distinguishing features, like long hair or a beard, for he did not possess any such feature. Rather they knew him by his smile, which expressed itself in his every gesture and seemed to radiate from the core of his being.

Would we be able to recognize Jesus in a similar way? Did the halo said to surround him radiate from within, from the innermost kernel of his being? Was the dazzling light with which we associate him real or imaginary?

Tolstoy is unconcerned with such questions, just as he is unconcerned with accounts of Jesus' life. He is not moved by the story that appears in the Gospel of John, where Jesus washes the feet of his disciples. Nor does Tolstoy pay any attention to the changed nuances of language, when Jesus suddenly calls his disciples "his friends." In the Gospel of John, which Tolstoy takes as the basis for his reconstruction of the Gospel as a whole, there is an interesting, and rather perplexing, detail a novelist like Tolstoy would not overlook, but which Tolstoy the thinker eliminates from his consideration. Jesus was told (John 8:2–11): "They said to Jesus, 'Master, this woman was caught in the very act of committing adultery, and in the Law Moses has ordered us to stone women of this kind. What have you got to say?'" Before Jesus answered, he bent down and started to write on the ground with his finger. When the impatient interlocutors repeated their question, Jesus straightened up and said to them, "Let the one among you who is guiltless be the first to throw a stone at her." Again he stooped down and continued to write on the ground. The crowd slowly dispersed, until Jesus was left alone with the woman who was still standing there. Jesus looked up and asked her: "Woman, where are they? Has no one condemned you?"

This story, along with Jesus' statement, "Let the one among you who is guiltless be the first to throw a stone at her," certainly conveys something of the heart of Jesus' teaching. It is an illustration of the warning in the Sermon: "Do not judge!" But what to think of Jesus' writing on the ground? For many commentators this little detail is an indication that the story is authentic, for the disciples eager to receive his moral instruction would not invent something like that.

Tolstoy ignores this playful and seemingly inexplicable detail, just as he passes over that Jesus is often gentle and serene but other times, displays signs of impatience and aggressiveness.

Any attempt to mark the uniqueness — and holiness — of Jesus in any such external way seems to Tolstoy not only uncalled for and false, but even degrading. Is Jesus a pacifier or a disturber? Is his vision practically achievable or not? Is Jesus widening the gap between the spiritual and natural aspects of reality, or is he trying to bridge them? Is Jesus erotic and charismatic, like Socrates? Does he have a beautiful soul, as Nietzsche and Dostoevsky wonder? Is he an outsider who dares to see and say what no one else did? A utopian dreamer? A bastard? A mentally deranged person?

None of these questions and concerns, discussed by some of history's greatest religious, spiritual, moral, and artistic thinkers seem to intrigue Tolstoy. He has no interest in Jesus either as divine or human, or as the nexus of the two. Tolstoy's only goal is to establish Jesus as the ultimate authority in rational morality. His book, *The Gospel in Brief*, is not an attempt to contribute to an objective understanding and assessment of Jesus' teaching. It is Tolstoy's own "sermon" pronouncing the absolute truth of (his purified version of) the Gospel. From the personal despair and extreme skepticism inspiring *A Confession*, Tolstoy moved in the course of a few years to an authoritative doctrinal interpretation of faith and religion which, in *The Gospel in Brief*, is presented as being beyond dispute.

Tolstoy is eager to separate Jesus from "Jesus." But how and where are we to draw the line between the real Jesus, who guides us toward the secret of life's meaning, and the

“Jesus” of the Church, whose allegedly perverted teaching, according to Tolstoy, draws us ever-deeper into the quicksand of the Kingdom of man?

Tolstoy’s reply to this query in the Preface of *The Gospel in Brief* is so opposed to the spirit of the religion of tolerance and love that he himself wants to preach, that it is not worth discussing.<sup>5</sup> Let us return to the Sermon and consider Tolstoy’s interpretation of it first in its fictional form, as it is presented in his last novel, *Resurrection*.

#### 4. The Sermon in Tolstoy’s *Resurrection*

*Resurrection* describes the attempts of Dmitri Ivanovich Nekhlyudov, the novel’s main character, to correct various injustices. The foremost of these injustices is one that he himself commits against Katya Maslova. Besides that, there are others, which are usually carelessly committed by official functionaries (judges, policemen, etc.) who are otherwise decent people. Although Nekhlyudov does not seem to be able to correct those injustices, nor to prevent their future repetition, he does not feel deflated. He comes to realize that, in spite of widespread corruption and suffocating ignorance, whatever is good in society exists only because people do in fact pity and love each other:

Hoping to find confirmation of this idea in the Bible, Nekhlyudov started reading from the beginning of St Matthew Gospel. After reading the Sermon on the Mount, which had always moved him, he discovered in it now for the first time not just abstract ideas of great beauty that imposed hyperbolic and impossible demands, but a series of simple, clear-cut, pragmatic commands, which, if followed (a distinct possibility), would establish a totally new order of human society, in which the violence that incensed Nekhlyudov would fall away of its own accord, and the greatest blessing for humanity, the Kingdom of God on earth, would be achieved.

There were five of these commandments.

*The First Commandment* (Matthew 5:21-26) was that man must not only refrain from killing, he must not become angry with his brother, must not consider anyone to be *raca* [that is], of no consequence, and if he should quarrel he must first be reconciled before bringing a gift to God, that is before praying.

*The Second Commandment* (Matthew 5:27-32) was that man must not only refrain from adultery, he must avoid lusting after womanly beauty, and once joined to a woman he must never be unfaithful to her.

*The Third Commandment* (Matthew 5:33-37) was that man must swear no oaths.

*The Fourth Commandment* (Matthew 5:38-42) was that man must not only refrain from taking an eye for an eye, but must turn the other cheek when smitten on one, must forgo inquiries and humbly bear them and never refuse people that which they desire of him.

*The Fifth Commandment* (Matthew 5:43-48) was that man must not only refrain from hating his enemies, and waging war against them, but must love, help and serve them.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> See especially pages xix-xxv of the Preface of Tolstoy, *The Gospel in Brief*, trans. Dustin Condren (New York, HarperPerennial, 2011).

<sup>6</sup> Tolstoy, *Resurrection*, Part III, Ch. 28, 508-9. The Russian text is published in Tolstoy, *Polnoe sobranie sochinenii* [The Complete Works], 90 vols. (Moscow: Khudozhestvennaia literatura, 1928–58), Vol. 32, page 443. The references to the Completed Works will in the following text be abbreviated as [PSS 32:443].

When Nekhlyudov realizes what it is these commandments are teaching us and the extent to which, were we to follow them, our lives would be transformed and the world changed, he experiences a feeling of rapture. Suddenly, he has found peace and joy after a prolonged period of anguish and pain.

The narrator sums up the impact of Nekhlyudov's new reading of the Sermon:

He did not sleep that night, and, as so often happens with many, many people reading the Gospels for the first time, as he read he came to a full understanding of words he had heard read many times before without taking in what they said. All that was revealed to him in that book as vital, important and joyful he drank in like a sponge soaking up water. And all that he read seemed familiar, seemed to confirm and fully acknowledge things he had known for a very long time without accepting or believing them. But now he accepted and believed.<sup>7</sup>

This passage beautifully illustrates the idea of the Sermon on the Mount. It shows us that the most important values, the deepest insights, are already inscribed in our hearts. The way we live obscures that inner light, but, through inner trials, it is possible to purify the heart and revitalize our faith. This is what Jesus teaches us, but Tolstoy wants more. His narrator adds one more paragraph, which claims too much and spoils the good impression:

But more than that: as well as accepting and believing that by obeying these commandments people will attain the highest of all possible blessings, he now accepted and believed that obeying these commandments is all that a person has to do, the only thing that makes sense in human life, and that any departure from this is a mistake leading to instant retribution.<sup>8</sup>

Why does Tolstoy have to exaggerate this much? Why those unsustainable claims that threaten to turn a serious spiritual approach into a utopian project or, worse, a political farce like those later produced by the propaganda machines of one-party communist regimes? Those who have a genuine faith in something do not require fanatical dedication to it.

### 5. Tolstoy's Interpretation of the Sermon

Unfortunately, Tolstoy's writing is not free of exaggerations even when he keeps closer to the text of the Sermon and offers his own interpretation of it. In *The Gospel in Brief*, he offers his own restatement of the Beatitudes:

Those who have no belongings and no glory and are not troubled by this are blessed; but those who seek riches and glory are unlucky, because in terms of the Father's will they are poor and destitute, seeking only rewards from people in this temporal life. In order to fulfill the will of the Father, one should not fear being poor and despised, one must rejoice in that state so as to demonstrate what real goodness is.<sup>9</sup>

To demonstrate it to whom? Is what matters an external demonstration or the inner attitude we have toward riches and material goods?

Tolstoy does not clarify this issue. Instead, he proceeds to claim that, "In order to fulfill the will of the Father, who gives life and goodness to all people, one must keep five commandments."<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Tolstoy, *Resurrection*, Part III, Ch. 28, 509 [PSS 32:444].

<sup>8</sup> Tolstoy, *Resurrection*, Part III, Ch. 28, 509 [PSS 32:444].

<sup>9</sup> Tolstoy, *The Gospel in Brief*, 35 [PSS 24:838].

<sup>10</sup> Tolstoy, *The Gospel in Brief*, 35 [PSS 24:838].

Again, why such exclusiveness? If we have inner purity, if the inner light is not obscured to us, then we need not be aware of these five commandments or, for that matter, any commandments at all. Tolstoy demarcates what are, in his view, firmly established rails along which we may travel toward the Kingdom of God. In *The Gospel in Brief*, the five commandments are formulated very similarly as those in *Resurrection*, with the exception of the fifth commandment: “Do not make distinctions between your homeland and that of others, because all people are the children of one Father.”<sup>11</sup>

What is most interesting in this formulation of the fifth commandment is that Tolstoy does not even mention the famous “formula” of loving one’s enemies, which is often considered to be the most important novelty of the Christian approach to spirituality.<sup>12</sup> Let us see then how Tolstoy elaborates on this commandment:

*The fifth commandment.* In the previous law it was said: do good to your own people and do harm to the foreigner. But I say to you: love not only your own countrymen, but also the people of other nations. Let others hate you, let them attack you and insult you; but you must praise them and do good to them. If you are only good to your own countrymen, then you are like everyone else who is good to their own countrymen; and it is because of this that wars occur. But you should treat all nations equally, and if you do, you will be the sons of your Father. All people are His children, consequently all people should be your brothers. And so, this is *the fifth commandment*: Keep the same law in regard to other nations that I have asked you to keep amongst yourselves. For the Father of all people there is no such thing as different nations, there are no different Kingdoms either: all are brothers, all are sons of the one Father. Don’t create differences between people based on nations and kingdoms.<sup>13</sup>

Here, Tolstoy tones down the message conveyed in text of the Gospel. Furthermore, he situates his discussion at the level of external behavior, rather than expounding about an adequate spiritual transformation. Brotherly love is not just a reaction to the behavior of others. It is neither a response to the pain or injustices they inflict upon us nor to the pain or injustices which they have suffered themselves and which motivate their unseemly behavior. Brotherly love is not negative but positive: it is a spontaneous interest in and devotion to another human being. It involves the recognition of another individual’s worth, and an apprehension of that individual as a brother, even when their behavior may be unjust and harmful.

Despite Tolstoy’s words, it is clear that brotherly love in the Gospels stands below the love of God. According to Jesus, love of God is our first “duty,” our most important task. The second is to love each other. These two are not unconnected recommendations, nor is their order arbitrary. We ought to love others as we love God, and we achieve this when we recognize the presence of the divine in them, whatever their actual behavior and attitudes may be. Even when others’ behaviors and attitudes make them appear to be our enemies, they are our brothers nevertheless, insofar as we partake of the same divine nature and participate in the same divine Being as they do.

Tolstoy further diminishes the radicalness of the Sermon’s invitation to love each other, our neighbors and our enemies, when he claims:

<sup>11</sup> Tolstoy, *The Gospel in Brief*, 36 [PSS 24:838].

<sup>12</sup> Cf. Betz, *A Commentary*, 508-19.

<sup>13</sup> Tolstoy, *The Gospel in Brief*, 41 [PSS 24:843].



All of these commandments are as one: All that you wish people would do for you, do for them. Do not keep these commandments for the praise of people. If you do it for people, then your reward will also be from people. But if it is not for people, then your reward will be from the heavenly Father.<sup>14</sup>

If that is all there is to Jesus' message in the Sermon, if the core of Christian teaching can be reduced to the Golden Rule which is present in all spiritual and religious traditions, then in what does the unique quality of Christianity consist?

Tolstoy's interpretation of the Sermon is, to say the least, disappointing. Where in it is that power of spirit which we find, for instance, in the work of Martin Luther King Jr., who interprets Jesus to mean that, "Faith is the opening of all sides and at every level of one's life to the divine inflow"?<sup>15</sup> This is how we prepare for the Kingdom: by believing that "something in the very nature of the universe assists goodness in its perennial struggle with evil," and that love must somehow be "the key that unlocks the door which leads to the ultimate reality," to the Kingdom of God.<sup>16</sup>

## 6. The Spirit of the Sermon

Tolstoy is right to insist on love as the central principle of Jesus' teaching. Indeed, he offers an ingenious interpretation of Jesus' recommendation to love our enemies by eliminating the word "enemy." Love everyone and you will love your enemies as well. Tolstoy's suggestion here is of particular importance, as so much — indeed arguably too much — ink has been spilled over the question of whether or not it is (psychologically) possible to love our enemies. The focus of our attention should be on the change of heart. Once we transform ourselves into loving persons, all loving becomes easy, including loving our enemies.

There is a remarkable passage in chapter 6 of the Gospel of Matthew in which Jesus gently reproaches his listeners for having little faith and emboldens them to affect a change of heart similar to that which Tolstoy recommends in *The Gospel in Brief*. Jesus encourages them to become more than they have been thus far, to trust more and to see the world in a different light. This section includes the parables of the birds and of the lilies. It acknowledges the quotidian anxieties we hold in common and highlights the level of faith which those who seek the Kingdom of God should aspire to achieve. Since this passage is the heart of the Sermon, it is worth quoting in full (6:25–34):

That is why I am telling you not to worry about your life and what you are to eat, nor about your body and what you are to wear. Surely life is more than food, and the body more than clothing! Look at the birds in the sky. They do not sow or reap or gather into barns; yet your heavenly Father feeds them. Are you not worth much more than they are? Can any of you, however much you worry, add one single cubit to your span of life? And why worry about clothing? Think of the flowers growing in the fields; they never have to work or spin; yet I assure you that not even Solomon in all his royal robes was clothed like one of these. Now if that is how God clothes the wild flowers growing

<sup>14</sup> Tolstoy, *The Gospel in Brief*, 41 [PSS 24:844].

<sup>15</sup> Martin Luther King, Jr., *Strength to Love* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010), 141.

<sup>16</sup> Both quotes are from King, *Strength to Love*, pages 78 and xi, respectively.

in the field which are there today and thrown into the furnace tomorrow, will He not much more look after you, you who have so little faith? So do not worry; do not say, "What are we to eat? What are we to drink? What are we to wear?" It is the gentiles who set their hearts on all these things. Your heavenly Father knows you need them all. Set your hearts on His Kingdom first, and on God's saving justice, and all these other things will be given you as well. So do not worry about tomorrow: tomorrow will take care of itself. Each day has enough trouble of its own.

This passage is as radical as any other in the New Testament. Indeed, it is no less radical than the command to love our enemies. For just as with the hatred of enemies and the obsession to restore justice, so too here, with worries about another day, are we trapped in the wrong system of values; and as a result, we are trapped in the world in a way in which we should not be, a way which cripples what is best in us. Birds and lilies have no moral code, they follow no commandments. And yet, Jesus is instructing us to be like them!

There is something playful and liberating in these parables. They are gifts, which can be appreciated only if we are not preoccupied with ourselves and our daily worries. Such worries are centered around the desires we have for food, for drinks, for clothes, and for many other things that we now experience as "the necessities of life." To have a desire is to obtain and possess the things we think ourselves to need. We can hardly appreciate the message of Jesus unless we understand the difference between desire and love. What we desire we draw toward ourselves. What we love draws us toward itself. Love is an escape from our individual preoccupations and worries, a way to find the center of our being in something other than our ego with its desires. Love is a spiritual attitude that makes us ex-centric. When we love other human beings, we are drawn away from our daily worries and toward those human beings. In a similar sense, when we love God, we are drawn to God. Hence, Jesus says in the Sermon, "where your treasure is your heart will be there as well."

There is one more important difference between desire and love. What we desire stimulates us: to work harder to get it, to get more of it, to get it more frequently. Love stimulates as well, but not in the same way. We are not trying to possess what we love, but to become worthy of it: worthy of its attention and company, worthy of its love. This process of becoming worthy of the love of another is continuous. More precisely, such a sustained effort to become better amounts to a process of continuous (self-)creation. With this in mind, we should understand God's creation in the New Testament in terms very different from the ones used in the first book of the Old Testament. The art of living that Jesus teaches in the Sermon on the Mount exemplifies a process of continuous creation. Life as a continuous creation is an adventure that requires proper insight, courage, and faith.

If there is a path toward the Kingdom of God, it will guide us along the path of adventure to which Jesus encourages his listeners in the Sermon on the Mount. Faith requires moral courage and inner strength, but it does not seem to require either any elaborate knowledge or any definitive moral code. This is the reason why faith is often called "blind": not to see and yet to believe is the heart of the matter.

The foundation of this kind of faith lies neither in experience nor in previous testing. Many of those skeptical toward faith, those laboring to secure the means for another day, those who must see in order to believe, overlook that. They are those of “little faith.” Have faith in our Father, Jesus tries to convince us, and then you may also believe in other human beings as well. Such faith is the true criterion of all the deeper dispositional relations we share with other people and the world as a whole.

Faith is a power that predisposes us for a virtuous life. There is, indeed, something good in everyone, and it can only grow through being nurtured. Jesus hopes that faith will guide us not by means of moral commandments but by an internalized and dominant view of life. When so developed, faith becomes the solid earth of a morally strong human being, who will not be shaken even in the face of disappointment and injustice. This foundation is what enables us to continue to trust and to treat others as brothers and sisters, even when facing their animosity and hatred. We continue to do that because our strong faith develops in us a capacity to detect what is good in the actions and dispositions of other individuals, amidst their less worthy behavior and tendencies. Our faith enables us to seize upon the good, to draw it out, and to nurture it by our trusting and loving response.

Faith can transform individuals and foster in them a fertile ground for hope. Taken in this sense, faith is akin to the simplicity and purity of heart found in a child. Jesus calls our attention to this idea in the Beatitudes. In the presence of such an optimistic faith, innocence is preserved in the midst of mature life, which is permeated with both good and evil.

Although this attitude of optimistic faith makes us resemble children, it is not childish at all. Unlike a child's innocence, which is simply given, optimism based on faith is the result of striving and transforming. It is the fruit of spiritual ripeness, a power that can be raised to those heights we call wisdom. This optimistic faith of spiritual ripeness is different from the innocence of holy fools (*yurodivy*), wandering through the vast spaces of Russia, going from one holy place to another. It is also unlike the innocence of those who have no suspicion of evil, like the pure fool (*der reine Tor*) whom Wagner captures in his “Parsifal,” and whom Dostoevsky depicts as his “Idiot” (Prince Myshkin). The optimistic faith of spiritual ripeness is found only in those who see evil as evil, but who are not deterred by it from holding fast to the good in man. This is the change of heart which Jesus encourages us to undergo, but which Tolstoy fails to account for in his interpretation of the Sermon on the Mount.

### Предраг Чичовачки Толстој и Беседа на гори

*Сажетак:* У Јеванђељу Толстој даје ауторитативно доктринарно тумачење Исусове *Беседе на гори*, са циљем повлачења ефектне разлике између онога што је, по његовом мишљењу, учење правог Исуса – Исуса који вернике води Царству Божијем – и (наводно изокренутог) учења другог „Исуса“, који вернике све дубље увлачи у живи песак Царства човечијег. Иако Толстојев покушај да успостави ту разлику у коначници није успео, тврдим да је проблем са којим се он хвата у коштац истински те да се из тог његовог неуспеха има много шта научити.

*Кључне речи:* вера, Исус Христос, Царство Божије, Царство човечије, Беседа на Гори, Толстој

**Bogdan Lubardić**  
University of Belgrade  
bogdan7lubardic@gmail.com

## **Philosophy between Sermonizing and Tragedy: Shestov's Anti-Moralistic Critique of Tolstoy\***

*Abstract:* The author strives to reconstruct Shestov's early philosophical development from his initial moralist position to his markedly anti-moralist position. This includes observing the manifold ways in which Shestov deconstructs the Kantian foundations of Tolstoy's literary philosophy which, as he argues, beclouds the 'authentic' Tolstoy: to wit, the creator of *War and Peace* and-or the creator of *The Death of Ivan Ilych*. In doing so, Shestov rejects the 'self-same' Tolstoy moralist and, simultaneously, discovers the 'different-other' Tolstoy tragedist, whom he empathizes with. In virtue of the said, the author displays the premises for understanding the successive 'turns' in Shestov's early philosophy which usher a radical standpoint. These lead the Russian thinker from his moralistic to his post-moralistic phase, including his pioneering contributions to existential philosophizing, fertilized by Dostoevsky's and Nietzsche's tragic-existential experiences and critiques of rationalistic moralism. As well, the author reveals the 'deconstructive' mode of Shestov's existential thought and, additionally, the struggles of Shestov to advance beyond a nihilistic outcome of his vitriolic criticisms against the established 'sons' of the history of human spirit and culture. This is achieved by Shestov's re-formulation of the question of meaning in terms of a new seeking after God. The author indicates the significance of Shestov's unique mode of bringing into question transcendentalist rationality and deontic ethics (e.g. in exploring the case of the Kantian and non-Kantian Tolstoy). He concludes that Shestov's conditional success with regard to critique of the coalition of abstract reason and formal morality has nothing to put in their place, except an anguished deferral of hope for salvation onto something or someone other than impersonally objective reason and all-punishing morality. Lev

---

\* In honour of Prof. Dr Bogoljub Šijaković I herewith offer an expanded and re-edited excerpt from my monograph study *Философија вере Лава Шестјова: айофайичка деконструкција разума и услови мојућности религијске философије* [*Philosophy of Faith: Lev Shestov and the Aporphatic Deconstruction of Reason — Conditions of Possibility of Religious Philosophy*] (Београд / Belgrade: Службени Гласник – Београд / Belgrade: Институт за теолошка истраживања Православни богословски факултет, 2010), 541: 149-162. The said excerpt contains section A of Chapter 2 (parts of sections B and C are integrated as well, for contextual reasons). The mentioned Chapter 2 is entitled: Philosophy of Tragedy — the impasse (tragedism) and it contains three sections: (A) Philosophy and Preaching: Deconstruction of Moralism — Tolstoy (149-162); (B) Philosophy and Tragedy: Deconstruction of Moralism — Dostoevsky (162-174); (C) Philosophy and Existence: Deconstruction of Idealism — Nietzsche (175-203).

Shestov names this absolute desire (or demand) for something other — God. At the same time, remarkably, he takes hold of the Gospel of Jesus, literally believing the wonder-making capacity of unconditionally forgiving mercy: thus he invokes (extorts by desperation) a revision of the merciless strictures of formal moralism.

*Keywords:* anti-moralism, anti-rationalism, deconstruction, existentialism, tragedism, Shestov, Tolstoy, Dostoevsky, Nietzsche, sin, crime, punishment, suffering, mercy, God.

\* \* \*

“Adorable sorcière, aimes-tu les damnés? Dis, connais-tu l’irrémissible?”  
(Ch. Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, 1857)

## A. Philosophy and Preaching: Deconstruction of Moralism — Tolstoy

“Go and learn what this means, ‘I desire mercy, and not sacrifice’ (Hos. 6:6).  
“For I have not come to call the righteous, but sinners” (Matt. 9:13)  
“For judgment without mercy will be shown to anyone who has not been merciful. Mercy triumphs over judgment” (Jam. 2:13)

1. The thought of Lev Isaakovich Shestov (1863–1938) is significantly determined by the intuition that reason<sup>1</sup> (разум) is not a sufficient agency for a fully satisfactory description and explanation of the world of reality (действительность). What is more, as he claims persistently, reason distorts and even falsifies ‘reality’. He states that this is particularly evident in the claim that forms of reason (always grounded in referential frames of logic) are absolutely obligatory as conditions of describing all truths, on one hand: and, on the other hand, he suggests that this in fact supports a ubiquitously implied conceptual realism<sup>2</sup> which, in effect, confines the life world into a construed reality dominated by intellect, necessity, and ultimately by fate. It is his view that if reason is utilized as a mechanism for producing constructs which aim to ground reality in what is ontologically, logically and morally necessary (and thus ‘real’), then, in the name of what is other than necessity, philosophers need to bring into question this necessity-affirming agency of grounding reality: that is, the reflex of reason. In doing so, argues Shestov ambitiously, philosophy may expose the fact that reality may be meta-rational and meta-logical. And more, it may be ‘groundless’ (беспочвенна): immersed in a world of unfathomable possibilities stemming from totally radical transcendence. Next to this destructive aspect of his critique of reason we find a constructive aspect as well. The latter will emerge over time. Inklings of this constructive streak, actually, are present from an early point in his spiritual and theoretical development.

1 This applies especially to reason in its narrower (logical-calculating) sense tied to the faculty of understanding (ratio, рассудок, Verstand). Shestov is also critical of reason in the wider sense, notwithstanding the faculty of the mind or intellect (intellectus, разум, Vernunft). In lexical terms, he most often uses the form ‘разум’ (reason) but the meaning usually depends on the context in which the term is utilized.

2 In the sense that such a position (with according metaphysical, ontological, epistemological consequences) claims that our rational capacities and conceptual instruments describe reality ‘as it is’ and, at the same time, that they have access to ‘objective’ reality. In that case reason reflects reality because reality is inherently rational, and the bond between the two is internal to both respectively.

That is to say, even in his early nihilistic-anarchical phase he seems to hold that the only way forward is by pragmatically postulating meaning through acts of philosophical faith, meta-logically, where this faith in meaning, note, may be open to an absolutely transcendent source, albeit devoid of explicit confessional markings. Nearly forty years of Shestov's intellectual engagement are marked by variations and reconceptualizations of his guiding intuition regarding reason as necessity-affirming agency, vividly expressed in his study "Parmenides in Chains"<sup>3</sup>. At the same time, these efforts are dedicated to the attainment of maximal spiritual freedom (mostly freedom from what he sees as 'ratiocratic' oppression): sought for through non-religious and religious modes of philosophy. The variations of the said intuition, however, do not advance in a linearly progressing fashion in the sense of foreseeable additive logical development. Rather, triggered by given critical occasions, they infuse his reflections from the very start through a constant deepening of the main intuitive insight. They are dispersed through his texts in a web-like fashion. Metaphorically speaking, Shestov's discourse and text are 'vertical' (intensive focusing on what is deemed pre-eminent) rather than 'horizontal' (extensive elaboration of the subject matter). These characteristics of his literary style and thinking method, more significantly, reflects the overall spiritual-reflective unity of his opus as a whole.

Shestov scholars tend to overlook this important aspect of his thought. For this reason not a few are prone to view his development in terms of separate phases, laid-out linearly and mechanically. They fail to observe the deeper interlayering that mediates, and in fact unites, his so called pre-religious (philosophical) and religious (religious philosophical) phases of thought practice. The mentioned variations of his formative intuition, moreover, develop through a not entirely explicit transformation of (self-referential) philosophical modes into (non-self-referential) religious philosophical ones. This actually means that religious philosophy (and god-seeking of sorts) is present from the very beginning, albeit as a germinating inclination. The philosophical question of the status and role of meta-rationalistic meaning and that of religious meaning, therefore, coinhere in Shestov's thought, and do so from an early stage of his thinking. This is not to state that a philosophical (sceptical and even nihilistic) and religious (non-sceptical and fideistic) phase cannot be differentiated in the thought of Shestov, on the contrary. The point is this: the philosophical (pre-fideistic) phase — therefore, the development of thought leading to the publishing of *Sola fide* (1911/1914)<sup>4</sup>, and the religious philosophical (fideistic) phase are not separated in the abstract, nor do they wholly exclude one another. The former leads to the latter, being part of it from within. Moreover, it releases and posits certain preconditions of the possibility for the constitution of religious philosophy (where, in the conceptual sense, we take religious philosophy to be philosophical reflection open to faith [minimum] and opened by faith [maximum]).

<sup>3</sup> Leon Chestov, "Parménide enchaîné (Παρμενίδης δεσμώτης). Sur la source de la vérité métaphysique", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 54: 2 (1930) 13-85 = Лев Шестов [Lev Shestov], *Скованный Парменид. Об источниках метафизических истин* (Париж / Paris: YMCA-Press, 1932), 86 pp.

<sup>4</sup> Лев Шестов, *Sola fide: Только верой* [*Sola fide: Only by Faith*] (Paris: YMCA Press, 1966), 291 pp (= 1. Греческая и средневековая философия [*Greek and Medieval Philosophy*], 2. *Лютийер и Церковь* [*Luther and the Church*]).



Let us reflect the motives, events and methods that explain how these ‘turns’ or ‘modes’ are possible, including the deeper ties between them. The most significant event is his encounter with the philosophy of the ‘great catalyst’<sup>5</sup> — Friedrich Nietzsche: “I cannot really convey to you the impression he made on me”<sup>6</sup>, confides Shestov to his disciple and kindred soul Benjamin Fondane (1898–1944). Some scholars rightfully refer to Shestov as the Russian Nietzsche. More than anything else, Shestov was impressed by Nietzsche’s dismantling of the idea of the ‘good’: exposed through his critique of ‘unclean conscience’ as an all-pervasive oppressive ideology. Accordingly, the latter inspires the revolt of the Russian’s freely thinking spirit.

The Nietzschean approach to the ‘good’ (bonum, добро), as well as to the field of morality, is interiorized and creatively modified in Shestov’s thought. It remains a lifelong acquisition. His response to Nietzsche was facilitated by the fact that he advances as grounded in the tradition of Russian philosophy which, according to a major tendency, gives primacy to the practical: that is, to ethical questions and interests, notwithstanding their ultimate justification in what may be transcendence, or the Other.<sup>7</sup> This explains why in the works of Shakespeare, Tolstoy and Dostoevsky (his first three topics of monographic exploration, respectively) he discerns primarily philosophical-ethical realities.

2. More specifically, Shestov’s method of thought is tied to his intuition regarding the pre-eminence of ‘existential’ (tragic) experience and thought in relation to ‘normal’ (rational and moral) experience and thought. As was said, it is significantly determined by the early<sup>8</sup> creative interiorization of Nietzsche’s subversive ideas and, especially, by his genealogical method of critique. Initially Shestov will apply his brand of Nietzscheanism<sup>9</sup> within the field of Russian thought, particularly that of literature and philosophy. In the ensuing years his creative utilization (if not development) of Nietzsche’s ideas will find its application in non-Russian fields of thought as well.<sup>10</sup> From an approach which

5 Михайло Михайлов [Mihajlo Mihajlov], „Великий катализатор: Ницше и русский неоидализм” [The Great Catalyst: Nietzsche and Russian Neo-Idealism], *Иностранная литература* [Inostranaya literatura], 4 (1990) 197-204.

6 Shestov to Fondane 4 October 1935: *Rencontres avec Léon Chestov*, ed. N. Baranoff, M. Carassou (Paris: Plasma, 1982).

7 Nikolaj Berdajev [Nikolai Berdyaev], *Ruska ideja* [The Russian Idea], tr. M. and B. Marković (Beograd / Belgrade: Prosveta, 1987), 153; Семјон Франк [Semyon Frank], „Суштина и главни мотиви руске философије“ [The Essence and Main Motives of Russian Philosophy], tr. I. Marić, *Исјочник* [Istočnik], 13 (1995) 63.

8 Shestov will commence his readings of Nietzsche’s works not later than during the completion of his first major monograph: *Shakespeare and his Critic Brandes* (Sankt Peterburg: Tipografia Mendelevicha, 1898) = further references according to: Лев Шестов, *Шекспир и его критик Брандес* [Shakespeare and His Critic Brandes], in: idem, *Сочинения в двух томах* [Collected Works in two volumes], т. 1 (Томск / Tomsk: Водолей, 1996), 5-212.

9 Shestov is not a mere epigone of Nietzsche, nor is he merely a brilliant Nietzschean. He is a thinker in his own right. That said, it remains as true that Nietzsche was the deepest formative influence on his thought in the domain of philosophical thinking.

10 Василий Л. Курабцев [Vasilii L. Kurabcev], „Лев Шестов и мировая философия. Итоги ‘странствий по душам’“ [Lev Shestov and World Philosophy: Results of ‘Wandering Through Souls’], *Вопросы философии* [Voprosy filosofii], 12 (2004) 109-122.

initially presupposes a 'morality-affirming' gesture, as is the case in his first major work, he will progress dramatically, through several phases of radicalization, to a lifelong anti-rationalist and anti-moralist position. Shestov's first and last attempt to hold (rather apologetically, if not dogmatically) the ground of rationality and morality in the 'traditional' sense coincides with his first monograph: *Shakespeare and His Critic Brandes* (1898). This study is not influenced by Nietzsche's attempts to destroy the foundations of truth-claims generated by traditional rationality and morality.<sup>11</sup>

As his daughter Natalia Baranoff-Shestova lets us know, "Shestov advances against Taine's positivism and Brandes's scepticism, in the name of idealism and elevated morality (во имя идеализма и возвышенной морали)".<sup>12</sup> He is not satisfied with Brandes's moral relativism which, to the detriment of this critic, went hand in hand with a superficial 'aesthetic' understanding of real dimensions of the tragic in Shakespeare's works. What is more, in this pre-Nietzschean stage, Shestov endorses a readapted Kantian position. The aim, arguably, is to overcome Brandes's seeming trivialization of the burning moral issues of Hamletian Shakespeare. This is well explained by Andrea Oppo:

"In Shestov's view, the Prince of Denmark (Hamlet) has a conscience capable of directing him toward authentic good, and it would suffice to put it into practice by obeying its 'categorical imperative'. Hamlet refuses to obey his inner voice, however, and the rest of his destiny is the consequence of his choice. Opposing *thought to life*, Shestov nonetheless posited 'willpower' as a mediating factor between the two, and as a path to salvation when serving ethically valid goals. Shakespeare is a great poet who reconciles us with life's worst sufferings precisely because he offers an exit from tragedy by showing tragedy itself as the inevitable result of 'moral passivity'".<sup>13</sup>

The rather undisputed authority of Lev Nikolayevich Tolstoy (1828–1910) and even greater fame of his teaching on the good, nevertheless, are the definite occasion for Shestov to inaugurate and publically commence his impressive series of concretizations of Nietzschean critique.<sup>14</sup> This will entail a reversal of the primacy of thought over life. As well, it will bring about an abandoning of the belief that conscience-based morality (in a deontic Kantian sense) is sufficient to justify (or leave unaddressed) undeserved or inexplicable suffering, including the tragic as such. In the ensuing years Shestov ventures to demonstrate "life's 'right' to exist on its own, without being controlled by philosophies based on 'irrefutable truth' of the exact sciences",<sup>15</sup> together with the rationality of philosophies which align to such a scientific paradigm of 'irrefutable truth'. This will

<sup>11</sup> It is however also true that this work is opened by an indicative sentence from Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None* (1883/1885): "Ich hasse die lesenden Müssiggänger" = "I hate the reading idlers", tr. Th. Common, B. Chapko cf. Lev Shestov, *Shakespeare and His Critic Brandes*, 5.

<sup>12</sup> Наталья Баранова-Шестова [Natalia Baranova Shestova = Nathalie Baranoff Chestov], *Жизнь Льва Шестова по переписке и воспоминаниям современников* [*The Life of Lev Shestov According to his Correspondence and the Memories of his Contemporaries*], т. 1 (Париж / Paris: La Presse Libre, 1983), 30.

<sup>13</sup> Andrea Oppo, "A 'Kantian' Shakespeare: The Defense of Morality in Shestov's First Work", *The Slavic and East European Journal*, 58:4 (2014) 583.

<sup>14</sup> For a useful comparative analysis of the philosophical-ethical views of Tolstoy and Nietzsche see: Николай Я. Грот [Nikolai Y. Grot], „Нравственные идеалы нашего времени: Фридрих Ницше и Лев Толстой“ [Moral Ideals of Our Times: Friedrich Nietzsche and Nikolai Tolstoy], in: *Ф. Ницше: Pro et contra: Антология* [*F. Nietzsche: Pro et Contra: An Anthology*] (СПб / Sankt Petersburg: ПХГИ, 2001), 75-84.

<sup>15</sup> Andrea Oppo, "A 'Kantian' Shakespeare...", 583.

be part of his answer to the challenge given by the surplus of suffering which, as he underlines, morality cannot justify in and of itself:

“In my book *Shakespeare and His Critic Brandes* I still held the standpoint of morality, which I would abandon a little later... You will recall the verses: ‘Time is out of joint’.<sup>16</sup> At that time I tried to realign time (вставить время обратно в колею). It was only later that I understood one should leave time out of joint. And that this joint was shattered to smithereens (разлетится в куски) long ago!”<sup>17</sup>

Shestov’s critique of Tolstoy’s thought represents the model for a series of his dismantlings of ideas and values of traditional (‘standard’) literature and philosophy, including those of non-Russian provenance. These dismantlings of a given author’s philosopheme or organized literary view (e.g. Tolstoy and Dostoevsky, Nietzsche and James, Kant and Hegel, and hosts of others: pre-modern and modern) are concrete existential events through which Shestov anneals and develops his thought. For this reason it is necessary to reconstruct these ‘skirmishes’. The best method is to apply a hermeneutical perspective sensitive to the spiritual-existential motives that drive the development of his philosophy. In this way we may attain the proper horizon of the question (Fragehorizontes<sup>18</sup>) for our concrete questions addressing the legacy of Shestov. We may thus proceed to build a promising hermeneutical situation.

After his critique of the ‘aesthetical’ reading of Shakespeare by Georg M. C. Brandes (1842–1927),<sup>19</sup> Shestov’s next great ‘wandering through souls’<sup>20</sup> comes to pass within the vast mindscapes of the works of Leo Tolstoy<sup>21</sup>. The ‘wandering through souls’ (странствования по душам)<sup>22</sup> represents his main hermeneutical method of understanding others through acts of cognitive empathy<sup>23</sup>. This method is dialogical as much as polemically sceptical. By such interpretive action (often criticized as ‘Shestovization’<sup>24</sup>)

**16** Natalia Baranova notes that Shestov often recurs to this statement from Hamlet, given in full as follows: “The time is out of joint; O cursed spite, that ever I was born to set it right”: William Shakespeare, *Hamlet*, Act 1, scene 5.

**17** Natalia Baranova Shestova, *The Life of Lev Shestov*..., vol. 1, 27–28.

**18** Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1975), 286.

**19** This is no coincidence if we bear in mind how greatly Shestov was struck by the thought of Nietzsche. If Brandes may rightly be deemed the ‘discoverer’ of Nietzsche’s immense worth for western culture, then Shestov’s attack is all the more significant.

**20** A helpful introduction and overview of some of Shestov’s wanderings through the souls and works of others is given by: Andrius Valevicius, *Lev Shestov and His Times: Encounters with Brandes, Tolstoy, Dostoevsky, Chekhov, Ibsen, Nietzsche and Husserl* (New York: Peter Lang, 1993).

**21** J. H. Dubbnik, “L. Šestov and L. Tolstoy”, in: A. F. G. Van Holk (ed.), *Dutch Contributions to the Sixth International Congress of Slavists* (The Hague: Mouton, 1968).

**22** This phrase appears as the subtitle of Shestov’s study *In the Balances of Job*. The said work was published in 1929, but the method of “wandering through souls” is applied from the very beginnings of Shestov’s philosophical endeavour.

**23** This is empathy of identification, not necessarily empathy of sympathetic approval, except as regards those whom he dubs the ‘stepsons’ of history.

**24** Many authors have criticized Shestov on this account. This holds as true even for those who had great respect for his work in philosophy: from N. Berdyaev and L. Lévy-Bruhl to Cz. Milos and V. Terras. Basically, he is accused of “hogging the blankets” (Cz. Milos) or prepositioning a “Shestovian grid” (B. Horowitz) whereby a given philosopheme is formatted so as to suit Shestov’s critical interests.

Lev Shestov "... found in others what he saw in himself",<sup>25</sup> as he claims is the case with Nietzsche with reference to a remark left in *Beyond Good and Evil* (1886). What did he find? Let us anticipate: he discovers an irresistible apologetic desire to posit reason and its goods in places where reality is non-reasonable, non-knowable or even irreducibly meaningless, absurd and evil: a desire to avoid at all costs the dimension of tragedy that this entails, including all the respective unknowns. Shestov underlines that all are caught up in this impasse, including himself: "... my objectives lie beyond the spheres of accusation and vindication. [...]. Although the matter in question here is à propos Dostoevsky, it is not about him, at least not only about him".<sup>26</sup>

Such a standpoint expresses Shestov's attempt to position himself away from a rationalistic, moralistic or dogmatic approach to chosen figures or events in the history of philosophy or literature. Again, in the earlier phases of his philosophical work Shestov's criticism is neither purely destructive nor purely constructive. Rather, he advances a strategy of bringing a given idea, author or kind of thinking into question through a specific polemical-sceptical 'deconstructive' intervention. Inasmuch he is not an exponent of a new philosophical teaching. What is at hand is actually a promotion of a new way of philosophizing: deconstructive and existential. As his thought matures, in later phases of his intellectual development, the deconstructive side will integrate a more constructive aspect, pragmatically, and the existential side will integrate a more spiritual aspect, fideistically.

**3.** Shestov's 'deconstructive' method rests on the main operative distinction which, by rule, aims to distinguish between what he deems 'authentic' and 'non-authentic' modes of philosophical or literary thought and action. This distinction, accordingly, grounds all the other deconstructive distinctions. That is to say, it grounds all the other binary determinations present in his thought (for example: non-rationalistic versus rationalistic thought, non-logocentric reflection versus logocentric reason, open versus closed thinking, naturalistic versus non-naturalistic philosophy etc). The main operative distinction, viz. authentic versus non-authentic thought, can be described more formally through the following terminological-conceptual binary: the *other* (⇒ different, irreducible, opaque, unique particular, transgressive, abnormal, non-rational, surreal, transcendent, etc) versus the *self-same* (⇒ identical, commensurable, self-evident, general, established, rational, normal, real, immanent, etc). In non-authentic modes of thought, argues Shestov, otherness is regarded as something secondary and derived, marginal, whereas self-sameness is taken as something primary and pre-original, central. This ordering posits a hierarchy of concepts and values which falsify and restrain reality, contends Shestov. Therefore it needs to be deconstructed: or,

<sup>25</sup> Лев Шестов, *Добро в учении гр. Толстого и Ницше: философия и проповедь* [*The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche: Philosophy and Preaching*] (Sankt Peterburg: Tipografia M. M. Stasiulevicha, 1900) = further references according to: idem, *Сочинения в двух томах*, т. 1 (Томск / Tomsk: Водолей, 1996), 215-316: 270.

<sup>26</sup> Лев Шестов, *Достоевский и Ницше: философия трагедии* [*Dostoevsky and Nietzsche: The Philosophy of Tragedy*] (Sankt Peterburg: Tipografia M. M. Stasiulevicha, 1903) = further references according to: idem, *Сочинения в двух томах* [Collected Works in two volumes], т. 1 (Томск / Tomsk: Водолей, 1996), 319-464: 341.

as he would say, it needs to be shown as the product of a 'will for reason,' including the desires and interests that it comes to protect and promote. These aspects remain concealed, however, and thus figure as additionally problematic. The said hierarchy and the grounding thereof need to be shown as non-reasonable<sup>27</sup> and as ungrounded, which in turn opens the horizon for intuiting 'groundlessness' as a radical spiritual-existential event. At the same time, a critical agency is needed to make space for the acknowledgment of the *groundlessness* of reality (беспочвеност), including its meta-rational multidimensionality.<sup>28</sup>

The insight into the significance of this distinction, and Shestov's critical handling of its accordant operations, needs to be synthesized through close readings of his work. It is usually implicit or presupposed as such. In the conceptual and terminological sense, though, it can be textually and linguistically corroborated. The labour of the said (de-constructively conceptualized) distinction, thus, coincides with the labour of Shestov's pioneering as much as radically critical thought. It can be said that the critical edge of Shestov's thought is generated by his ability to focus the intrusions of the first element of the distinction (the other) into the second element (the self-same), as well as by his report on the hidden relations between the two. This distinction (including its critical effects) is an invaluable hermeneutical instrument for the reading of his opus. It needs to be kept in reserve in order to facilitate understanding and allow for meaningful orientation within his thought and writings.

Nothing and no one are exempt from the deconstructive effects of this distinction. In terms of stringent consequentiality, note, this distinction demands to be applied

---

**27** This is reflected in Shestov's sustained efforts to curb the excesses of formal or positive rationality and generally the idolatry of reason. Caught-up in an unbounded as much as sinful (sic) desire (concupiscentia irresistibilis) for self-validation, such rationality (formal or positive) affirms itself in gestures of self-referential rule whilst, in the very same movement of self-affirmation, it displaces or negates other dimensions of reality and insight. Shestov's wisdom at this point reminds: on the one hand, it is not reasonable to ignore the limits of reason; on the other hand, it is reasonable to heed the meanings and messages of different or deeper dimensions of reality. The 'real' evades reason, thinks Shestov: in fact, he names it as an incalculable 'metaphysical surplus'. This insight feeds his deconstruction of formal or positive rationality, particularly its desire for supremacy in the world of meaning. (We leave aside Shestov's simplifications ['Shestovizations'] of the idea of rationality as such).

**28** Some of the movements of the critical action that we recognize as deconstructive procedure are observable in Shestov's thought. It can be ascribed mostly to Nietzsche's influence. Certain 'deconstructive' impulses in Nietzsche's thought, however, carry traces which indicate towards his encounter with the deep psychology of morality and knowledge as expounded by Dostoevsky's in his novels, especially in *Notes From the Underground* (1864). In his *Twilight of Idols* (1889) Nietzsche himself reports on the profound influence of Dostoevsky. Of course, 'deconstruction' or 'deconstructive critique' is not Shestov's wording per se. Needless to say, it is not our intention to confound the ideas or methods of thought of Shestov (otherwise quite influential in midwar French intellectual life [viz. Gide, Malraux, Bataille, Camus, Levinas, Marcel, S. Weil etc.]) with the French deconstructive school connected with Derrida and others. Following hints from Shestov himself (viz. his teaching on the 'groundlessness' of reality [беспочвеност]), a more Shestovian idiom regarding his creative appropriation of Nietzschean criticism is offered by the term we here propose: 'groundlessing'. We find Shestovian groundlessing as given in spiritual-cognitive acts whereby he demonstrates that a certain intellectual construct is in fact ground-less and thus *de*-founded whilst, at the same time, he forces us to acknowledge the hitherto unknown other of the destabilized ground or foundation. The point, then, is that Shestov's practice of groundlessing, possibly, represents a semi-independent kind of germinal inkling of the deconstructive method in the widest sense.



against itself. That would prevent the thought of Shestov itself to succumb to the force of the self-same: that is, it would keep it authentic and non-objectified in the existential sense. This means that in principle there exists the first or self-same (uncritical and non-authentic) as much as the second or other (critical and authentic) frame of philosophy. The same follows suit for the frame of Shestov's philosophy. We find a 'self-same' as much as an 'other' Shestov (for instance, a Shestov who in criticizing his nemesis, i.e. reason, utilizes arguments which are perfectly logical and rational, self-coherent etc). In this sense the main operative distinction contributes not only to an endeavour of critically locating some of Shestov's own regressions into the self-same (rationalization and reliance on reason alone) but allows for an overcoming of such (re)objectifications.

This distinction is held in mind by Shestov, for instance, in a letter dated 14.10.1929. to his brother in law, Herman L. Lovcki (1871–1957). On that occasion he scolds his lifelong friend Berdyaev (1874–1948) for not properly appreciating his work *In the Balances of Job* (1929): "... he (Berdyaev) looks at it (this book) not through the *other*\* eyes (вторые) but through the first eyes (первые глаза)".<sup>29</sup> The dispute of Shestov with Tolstoy, likewise, is a dispute with the 'first' (self-same and established) Tolstoy. The debate is not held in the name of an idealized Tolstoy. On the contrary, the polemic is possible precisely because a 'second' Tolstoy exists as well: an other Tolstoy (one differing and non-established). Besides, there exists a 'first' Nietzsche, too, not only the 'second' Nietzsche. Shestov is anything but a mere conduit of epigonic Nietzscheanism into the world of Russian and world culture. Proof of this is offered by his criticism of Nietzsche. Accordingly, Shestov writes against Tolstoy, Dostoevsky and Nietzsche: at the same time, he writes in favour of their other ('second') faces. This is also the case with other thinkers. Especially with those who have exerted a formative influence upon him: for example, James and Kierkegaard or Pascal and Luther. In a word, Shestov succeeds in exposing the 'first' (self-same and established) — non-authentic dimensions of the listed thinkers to their 'second' (differing and non-established) — authentic identities and dimensions. This coincides with a rehabilitation of these other dimensions as dimensions of the other (meta-rationalistic and meta-moralistic meaning) which, by rule, are expelled and marginalized by the power of the self-same (the rationalistic and moralistic) of standard philosophy. The method of Shestov's philosophy whereby he 'wanders' through others' souls and teachings turns into a method of exploring the reasons why the other of (the) philosophy (of reason) is foreign to philosophy and expelled from it. His explorations follow this (pro)vocation, in one way or the other.<sup>30</sup>

4. Let us look at Shestov's Nietzschean critique of Tolstoy. He regards Tolstoy's literary thought as philosophically relevant. According to Shestov, during Tolstoy's middle period his thought it is based on an attempt to absolutize the value of the moral good: "... this extraordinary man [...] stubbornly professed the conviction that outside the 'good' there is no salvation".<sup>31</sup> All the transformations in this phase of his philosophy remain

<sup>29</sup> Natalia Baranova Shestova, *The Life of Lev Shestov...*, vol. 2, 38.

<sup>30</sup> On Shestov see: David Gascoyne, *Journal 1936–37. Death of an Explorer: Léon Chestov* (London: The Emtharmon Press, 1980).

<sup>31</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 242.



within the limits of life framed by the 'good': they "... touch only the question of knowing in what the good consists and how one must act to have the good on his side".<sup>32</sup> This is certainly true for the main intentions and hopes of Tolstoy's literary philosophy. At the same time, Shestov doesn't fail to notice certain aspects which indicate an inner conflict in the thought of Tolstoy: "One finds in it, to be sure, some essential contradictions, and these ought not to be ignored".<sup>33</sup>

The absolutization of the idea of the good is a source of painful struggles of Tolstoy's spirit. As much as he aspires to its affirmation he concedes the presence of a movement in opposition of it. This holds true for the transformations of its forms as well as for certain radicalizations of this idea which indicate beyond it. Tolstoy succeeds even to express certain doubts in this regard. Nevertheless, his preaching announces that "...outside the 'good' there is no salvation".<sup>34</sup> Does this mean, as far as Tolstoy is concerned, that the 'good' is God? Yes, retorts Shestov. And he adds defiantly: "... it is nowhere said in these books (the Old and New Testament) that the good is God".<sup>35</sup>

The words of Tolstoy are laid out in one of his later works: namely, in *What Is Art?* (1897–1898). They prove that he conducts a moralistic reduction of the Gospel: "The good is the eternal, highest goal of our life. In whatever way we understand the good, our life is still nothing other than striving toward the good, i.e., towards God".<sup>36</sup> Therefore: "The good is God! This means: outside the good there is no goal for man",<sup>37</sup> protests Shestov. Such reductions, particularly of the wholly Other, or God, provoke him to apply his kind of 'deconstructive' critique. The moralization of the idea of God, or of the personal God, is an inescapable effect of morality itself, claims Shestov. The identification of the 'good' with God leads to an abstraction of God realigned with forms of moral will. Such a reduction is identified as a simple procedure. The consequences of this procedure, however, are complex and long-lasting:

"The method is quite simple: what we need is the evil, and those who are not willing to renounce it are immoral, wicked men; but what we do not need is the good, and those who refuse to accept it refuse to serve the good".<sup>38</sup> And more: Tolstoy "... does not wish to persuade men but to intimidate them".<sup>39</sup>

Shestov explains that Tolstoy needs the exploited people not in order for the people to receive what they desperately need — relief "... but to help Tolstoy to indict and sermonize".<sup>40</sup> In 1882 (during the census in Moscow) he encountered a withered prostitute: one whom no one, for that reason, wishes to touch. She is utterly helpless: musty, hungry and without any means for self-support. Still, Tolstoy is in need of her

**32** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 242–243.

**33** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 242.

**34** Ibid.

**35** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 264.

**36** Лев Н. Толстой [Lev N. Tolstoy], *Что такое искусство?* [*What Is Art?*], in: idem, Полное собрание сочинений в 90 томах [Fully Collected Works in 90 volumes], т. 30. серия 1 (Москва – Ленинград / Moscow – Leningrad: Художественная литература, 1928–1964), 78.

**37** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 264.

**38** Ibid.

**39** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 263.

**40** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 264

more than she is of him. He needs the wretched soul in order to exclaim: "It is not possible to live this way!"<sup>41</sup> And, in anticipation of giving alms, he needs her in order to "make the good come to him."<sup>42</sup> Yet he instantly forgets about all of that. The great moralist departs to Yasna Polyana in order to continue his improvement, reconciled with the comforting 'conclusions of reason.' These conclusions convince Tolstoy that intensifying the sermon on the 'good,' i.e. preaching, will sooner or later usher the end of such an unbearable and unacceptable state of affairs. Shestov doesn't fail to notice that Tolstoy leaves the following remark with regard to the hopeless inhabitants of the Moscow streets and asylums (whom the great moralist sees as beyond any help<sup>43</sup>): "I gave her a rouble, and I recall distinctly how very happy I was that others had seen it."<sup>44</sup>

"As for the others, the beggars of the city, about whom all this alarm had apparently been made, Tolstoy will abandon them; they are not to be helped. 'One must not wish to be the doctor of an incurable person.'<sup>45</sup> These words, as the reader will recall, are Nietzsche's."<sup>46</sup> "Tolstoy abandoned the poor of Moscow for the reason [...] that [...] it led to nothing. Tolstoy could not save a single one of them."<sup>47</sup>

Shestov finds that the problem here is twofold. Firstly, Tolstoyan morality is betrayed by a problematic mode of will which robs forlorn souls of the one thing needed. It takes away "that which to the living human being is dearer than anything else" (дороже всего). Lev Isaakovich will state this in his later years, whilst referring to the 'poisonous' dominance of the 'Tree of Knowledge'<sup>48</sup> alongside the problematic derogation of the 'Tree of Life'<sup>49</sup>. Such a will (in collusion with a self-serving morality based on knowledge of the good, yet without redemptive capacity) falls short of substantial salvific action. It in fact takes salvation away, or defers it (where salvation in the substantial sense is understood as implying a fundamental transformation of being itself). Tolstoy "...wishes to take away from us what we most need and to force us to accept what we do not need at all."<sup>50</sup> Secondly, this will (lurking within Tolstoyan morality) camouflages the said dark characteristic through the alluring splendours of the rhetoric of preaching. The following insight serves to bring this dark secret to critical light. At the same

<sup>41</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 234.

<sup>42</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 236.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 235.

<sup>45</sup> Shestov refers to *Thus Spoke Zarathustra...*, Part III, 56: Old and New Tables, §17 ("An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen"). Originally published as: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1889).

<sup>46</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 235.

<sup>47</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 236.

<sup>48</sup> As Shestov confides in a letter to Fr Sergius Bulgakov: cf. Natalia Baranova Shestova, *The Life of Lev Shestov...*, vol. 2, 191-193.

<sup>49</sup> Shestov's remark is clearly set within an OT biblical topos, that of Genesis (Gen. 2:8-17; 3:1-24). At the same time, however, it can also be taken as an allusion to the NT event of Jesus chiding Martha: "'Martha, Martha, the Lord replied, 'you are worried and upset about many things. But only one thing is needed' (chreia ē henos)" (Lk. 10:41). It is more than likely, of course, that Shestov knew that Christian tradition sees Christ as the 'tree of life' (e.g. Rev. 2:7; 22:1-2). This in turn presupposes acquaintance with the theology of the apostle John (e.g. Jn. 14:6).

<sup>50</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 264.

time, it may be regarded as one more determination illustrating the Shestovian kind of 'deconstruction' as method of critique of meaning:

"To whom can one ascribe blame? Whom reproach? Here is the essence of morality (нравственности). *It cannot exist without its antipode\** — without immorality (безнравственности). Evil is *necessary\** to the good; it serves as the object of its vengeance. And good people need wicked people in order to call them to judgment, at least to the imaginary judgment of conscience".<sup>51</sup>

In the quoted passage we observe that Shestov's critical action satisfies an exemplary formal definition of deconstruction.<sup>52</sup> It is a defoundational reflection on the inevitable intrusion of the seemingly subdued and-or marginal other-different (secondary) into the self-same (primary). The displaced, marginalized and subdued other-different (the seemingly questionable secondary) – which intrudes into the self-same (the seemingly unquestionable primary) – is found not to be something external. What is more, it is essentially needed by the self-same. In fact, it is of constitutive importance for the self-same. Thus the said intrusion is an internal matter. The order of the self-same ('good') in fact *needs* a subordinated and devalued other-different ('evil'). When it comes to an incurable wretched sufferer (or to Lev Nikolayevich himself), a good which projects its own evil onto an externalized other is something not needed: it cannot be "the one thing needed". On the contrary, such a good: a self-serving good in general, is something a wretched sufferer (for instance, a destitute prostitute) doesn't need at all. But good people, on the other hand, need wicked people in order to call them to judgment.<sup>53</sup> Shestovian 'deconstruction' commences with the insight into the immorality of the order of morality: not least with insight into the futility of the order of morality which preaches the 'good' but fails to *heal*.

5. A morality which cannot hold without its opposite is thus demasked as a will which takes away the one thing needed and, at the same time, offers what is not needed — sermonizing. Such a will hides its violent nature, masked behind the idealism of a seemingly impartial rhetoric of preaching about the duty of being good. It may be characterized as violent since it hands out the demand of 'pure' duty towards the 'good', imperatively, without any authentic concern for the human face of dire misfortune. This morally 'pure' will is simultaneously 'impure' in its punishment of any contestation of the demand of morality for the identification of one's conscience with the 'good' at all costs. "Such is the nature of the good: he who is not for it is against it!"<sup>54</sup> Such a kind of moral will conceals that the form of its demand (and the accordant claim right) coincides with the holder of such a will, who, in the name of 'good', passes judgement like a holy egotist. Moreover, the form of the moral demand coincides with its holder, who, with an invested 'right' in the name of the 'good', keeps (re)producing 'evil', unhappy and hopeless others (as objects) in order to self-legitimize himself. Inasmuch the will backing the universalized demand of such a morality fails to unite, let alone heal, by

51 Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 240.

52 Catherine Belsey, *Poststructuralism* (Oxford: OUP, 2002), 73.

53 Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 240.

54 Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 243.

giving the one thing needed. On the contrary, this will disunites whilst (re)producing misfortune. It in fact capitulates on the battlegrounds of preaching by reaffirming the status quo. For, misfortune, immorality and evil remain, and so does the impotence of the 'good'. There is only one thing that the great moralizer, Tolstoy, will never hand over — his right to attain or posses the 'good':

“And whoever has recognized the sovereignty of the good is compelled to divide his neighbours into good and wicked men, i.e., friends and enemies. [...]. That morality, that good, which we have always believed to be beyond the hereditary activity of egoism, suddenly shows itself to be just as human, just as inalienable, as all the other purely pagan goods: glory, power, wealth. For the sake of the good, just as implacable a struggle is possible by means, of course, of other weapons.”<sup>55</sup>

6. The morality backing such a 'good', when viewed critically,<sup>56</sup> represents a disguised evil, contends Shestov. It represents a state of strife between men (a politic of sorts) continued by other means: those of morality.<sup>57</sup> According to the Russian philosopher, the most efficient means of such (moralistic) warring are given by idealistic rhetoric of preaching about the 'pure' duty of conscience. This kind of rhetoric, however, is disinterested by definition. It refrains from any impulse to acknowledge the true implications of irredeemable weeping and gnashing of the concrete, contingent, transient ('human, all too human') existence. It is only seemingly surprising that Shestov finds that the foundations of Tolstoy's philosophy of morality draw their roots from Kant's philosophy. As well, this reveals Shestov's Nietzschean interests in analysing the foundational motives of modern philosophy, represented here by the grounding works of Kant. His piercing analyses of Tolstoyan morality lead not only to the examination of the *Critique of Practical Reason* (1788) but, perhaps even more significantly, to the inspection of the *Critique of Pure Reason* (1781, <sup>2</sup>1787). This is so because according to Shestov the former work is already contained, as in a cradle, in the latter work.

Let us proceed to Shestov's objection to Kant's moral philosophy inasmuch as both thinkers keep a significant relation to Judeo-Christianity, and, inasmuch as it sheds light on his rejection of Tolstoy's philosophy of the 'good'. Shestov claims that there is a difference in principle between Kant's ethics of duty (viz. deontic morality) and the ethics of the Gospel of Jesus. The neuralgic main point, i.e. the difference which makes the *Critique of Practical Reason* (and Kantian moral reflection) irreconcilable (despite the former's emphatic referencing of Christian values) with the teachings in the New Testament, argues Shestov, is seen in the differing ways they determine both punishment and the methods of healing the consequences of transgressions against the moral law. Whilst the first source (Jesus and the apostles) views punishment from the perspective of the teaching on mercy (not to be confounded with sentimental psychological

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> This is a maximalist critique, admittedly.

<sup>57</sup> Shestov here readapts the saying by von Clausewitz. For the Prussian military theoretician war is “not merely an act of policy but a true continuation of political intercourse, carried with other means”, whereas for Shestov morality is a continuation of war by other means. Cf. Carl von Clausewitz, *On War [Vom Krieg]* M. Howard, P. Michael (eds.) (New Jersey: Princeton University Press), 87.

empathy), the other source (Kant and Kantians, including Tolstoy) views punishment through the perspective of the principle of justice, grounded in pure and disinterested duty towards the form of the law of morality a priori. Compassion would only add to suffering, thinks Kant. Bluntly stated, the 'Christian' ethic of Kant serves the form of the idea(l) of the categorical imperative (argues Shestov), whilst the Gospel ethic (as Tolstoy once used to hold) claims "... the happiness (благо) of men lies only in self-renunciation and the service of others"<sup>58</sup> such as they are.

As regards Shestov's hermeneutic of suspicion and dialogical polemic (viz. the deconstructive intentions of it), he embraces the view that Tolstoy's apotheosis of the Kantian critique of practical reason represents a U-turn from the more authentic ('spiritual') Gospel teaching on what is truly good for men. This is comes to pass whenever the 'first' Tolstoy triumphs over the 'other' Tolstoy. This 'first' Tolstoy holds that the *Critique of Practical Reason* "contains in itself the essence of moral teaching".<sup>59</sup> As some of his heroes testify and display, however, the other Tolstoy was known to implement a non-declarative ethic of merciful compassion towards the other *such as he is*. In that case, asks Shestov, what stirred Tolstoy (professing to be a "follower of the Gospel, disciple of Christ"<sup>60</sup>) to endorse this "strange sympathy" (странная симпатия)<sup>61</sup> towards Kant's doctrine on morality? "Obviously, one thing only: the categorical imperative, the obligation to serve the good as such (добро как добро)..."<sup>62</sup> The obligation to serve the good as such, in abstracto, is precisely what the other Tolstoy finds repugnant. Because the 'other' Tolstoy recognizes that which Kant ignores: "the real contradictions in the domain of moral life".<sup>63</sup> These contradictions<sup>64</sup> are not the product of inadequate moral calibrations. They spring forth from reality situations into which the morality represented by the categorical imperative cannot tread. These contradictions demand different pathways to be trailblazed towards the 'good': in fact, they demand a new mode of existence of the moral consciousness.

7. This is not all that moves Shestov to advance his critique of the Kantian Tolstoy by the affirmation of the 'other' Tolstoy: to wit, the Tolstoy opened to the supra-moralistic depths of the Gospel or reality. As Shestov finds, furthermore, 'behind' the realm of morality stands the realm of knowledge: in the same way that behind *The Critique of Practical Reason* stands *The Critique of Pure Reason*.<sup>65</sup> Stated in more technical terms,

58 Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 241.

59 Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 240.

60 Ibid.

61 Ibid.

62 Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 241.

63 Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 240.

64 This reminds of Lyotard's (1924–1998) remark that in the *Critique of Practical Reason* "... the integration of real moral experience into the conditions a priori of pure morality" remains impossible: Žan-Fransoa Liotar [Jean-François Lyotard], *Fenomenologija [La Phénoménologie / Phenomenology 1954]* tr. M. Zdravković (Beograd / Belgrade: BIGZ, 1980), 26.

65 This includes the works conceptualized both before and after *The Critique of Practical Reason* (1788): especially *The Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785) and *The Metaphysics of Morals* (1797).



behind the doctrine of the 'categorical imperative'<sup>66</sup> stands the basis of Kant's philosophy as such: namely, the doctrine of 'synthetic judgements a priori'. In the thought of Kant these judgments have the role to defeat the sceptical<sup>67</sup> claim that knowledge is the product of experience-based inductive conclusions and that knowledge is thus provisional. In Hume's thought the sceptical argumentation points out that (1) the concept of causality is based on conjugation of phenomena warranted by customary constancy of the correlations of cause and effect: and consequently that (2) causality is not an effect of objective<sup>68</sup> necessity (there is no impression of efficacy<sup>69</sup>) but merely of empirical observation, psychologically. If true, the latter assertion is sufficient to destroy the objective certitude of knowledge. The effect of this would be especially problematic in domains of the so called real or empirical sciences. As well, if true, it would deal a humiliating blow to the ambition of reason to provide grounds of objective validity to rational knowledge.

In order to refute such an outcome (in order to show that causality is not the "illegitimate child of experience"<sup>70</sup>) Kant offers his transcendental<sup>71</sup> deduction of the obligatory validity of reason: to wit, of the judgments and categories of reason. He is convinced that the categories of reason<sup>72</sup>, as subjective concepts, do in fact allow for objective knowledge. In other words, on account of his transcendental deduction of synthetic a priori judgements he is satisfied that he has demonstrated the existence of such

---

**66** The doctrine of the categorical imperative is first articulated in the respective formulae of the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*: I. Formula of the Law of Nature (universality): "Act as if the maxim of your action were to become by your will a universal law of nature" (31 = AK 4:421) II. Formula of the End Itself (humanity): "So act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means" (38 = AK 4:429) III. Formula of Autonomy (self-legislation): "[So act as if your will] would act only under the condition of a possible giving of universal law through its maxims" (46 = AK 4:440) IV. Formula of the Kingdom of Ends: "So act as if you were through your maxims at all times a lawmaking member of the universal kingdom of ends" (45 = AK 4:438). Cf.: idem, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, ed. and tr. M. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, [1998] 112006), 31, 38, 46, 45.

**67** Kant undertakes to defeat this claim especially in the second edition of the *Critique of Pure Reason* (1788), where, with an explicit reference to Hume, he tries to address the general problem: "How is cognition from pure reason possible" that is "How are synthetic a priori judgments possible?" where the aim is to show that it is the a priori concepts that "supply the objective ground of the possibility of experience": that is, they are necessary "just for that reason" (B 127). Otherwise, without this original relation to possible experience, in which all objects of cognition are found, argues Kant, "their relation to any object could not be comprehended at all" (B 127): idem, *Critique of Pure Reason*, ed. and tr. P. Guyer, A. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 225.

**68** According to Kant's paraphrase of Hume, given in the second edition of his *Critique*, the pure concepts of the understanding (such as causality) are derivable only from experience: namely, "from a subjective necessity arisen from frequent association in experience, which is subsequently falsely held to be objective, i.e., from custom" (B 127).

**69** David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748), Ch. IV: Pt 1. Also cf.: Tom L. Beauchamp (ed.), op. cit. (Oxford – New York: Oxford University Press, 1999), 4:9.

**70** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 240.

**71** "I call all cognition transcendental that is occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible a priori": idem, *Critique of Pure Reason*, B 26.

**72** In the case of the pure category of causality (as well as all the other major pure categories) Kant has in mind the faculty of the understanding (Verstand): i.e., the narrower sense of reason as such.



judgements which make possible the realization of the *necessary* intellectual connection of observed phenomena under the all-binding conditions of universal and objective validity of experience. In short, synthetic a priori judgements as well as the pure categories of reason “precede experience and condition experience”<sup>73</sup>: that is to say, they are the functions of reason (viz. the faculty of understanding) which pre-condition and constitute objective experience as such. Kant finds that the category of causality (as well as that of necessity, etc) belongs to one of the twelve fundamental categories of the faculty of understanding. He proclaims that the Humean sceptical argument is thus successfully refuted.

Shestov remains critical with regard of the above mentioned results of Kant’s *Critique of Pure Reason*. The Russian refuses to accept the Kantian proclamation of the triumph of transcendental rationality, particularly because (as he thinks) it entails the absolutization of the categories of causality and necessity in deterministic sense. But what about Kant’s teaching on the possibility of transcendental freedom, viz. the *Critique of Practical Reason*? According to Shestov: “The *Critique of Practical Reason* is only an extension (пристройка) to the *Critique of Pure Reason*”.<sup>74</sup> This doesn’t mean that Shestov is merely restating Kant’s claim that the connectedness of pure theoretical (speculative) and pure practical reason is non-arbitrary and a priori founded on reason itself: nor does it mean that he is ignorant of Kant’s emphatic glorification of moral freedom: to wit, the equalization of the spontaneity of the intellect and the freedom of practical reason. Rather, it signifies that he refuses to accept Kant’s theoretical conceptualization of moral freedom and the moral law. For, according to Shestov, Kant’s determination of freedom and morality according to the categorical imperative (which, as he underlines, is “constructed according to the image and likeness”<sup>75</sup> of the principle of causality<sup>76</sup>”<sup>77</sup>) reduces and obfuscates other possibilities of (or for) freedom: regarded existentially and spiritually, say, in accordance with more ‘authentic’ meanings of the Gospel. In that case, where does the real problem abide, according to Shestov? Kantian determinations of freedom and morality, contends the Russian, place the moral law and moral judgement above or against the real human being in its real contextual givenness. The concrete human being is directed towards the subsumption (subjugation) of his

<sup>73</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 240.

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> This may be seen as an instance of proverbial Shestovian irony. The category of causality is seen as the ‘divine image’ according to which all reality is ‘modelled’ or ‘created’ (Gen. 1:26-27). Shestov protests ubiquitously against any apotheosis of the category of causality including the category of necessity which empowers its efficacy. He often tries to bring into question its validity in the realm of natural causation. As regards spontaneous causation on the basis of freedom, he claims that the morality of duty (through its imperative dictate) serves the form of the moral law rather than the deepest concerns of the person in the existential-psychological sense. In a word, subsuming the motivations of human will under the categorical imperative may not prove to be necessarily liberating and expiatory, but, rather, it may prove to be a form of problematic subjugation in the final instance.

<sup>76</sup> Shestov is well aware of course that the moral law is truly the law of causality according to freedom, where freedom is conditioned by nothing else but itself as of the agency of intelligence viz. the power of spontaneity whereby something may happen or commence by itself.

<sup>77</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 240.

moral will under the abstract (universal and disinterested) law-giving form of practical reason. Shestov's spiritual-existential perspective (which keeps in mind countless cases of incurable human depravation<sup>78</sup>) compels him to 'deconstructively' suspect a doctrine which proclaims that respect only for the form of moral law (devoid of empirical layers or psychological considerations) must become obligatory for all:

"What, then, are the reasons which could lead Tolstoy [...] to esteem so highly the 'critique of practical reason'? One thing, obviously: the categorical imperative, the obligation to serve the good as such — exactly that which Levin had once, after painful doubts, rejected as a principle false and contrary to life. [...]. Now, all of a sudden, Tolstoy sets this principle above everything. 'To serve the good' is for him no longer a burden [...]. Moreover, besides alleged duties, the categorical imperative gives him the right to demand of others that they act as he acts, that they live as he lives. This is what gives him the happy occasion to come forward preaching."<sup>79</sup>

From Shestov's point of view the main problem is at least twofold. On one hand, the transcendental constitution of philosophy, due to its a priori formalism, as well as due to the exaggerated role of pure reason (positing the authority of transcendental knowledge), overlooks the contradictions of the astoundingly complex world of lived experience of the concrete human person. On the other hand, the world of human 'all too human' experience, given in its immediate existential and psychological 'fullness', is thereby derogated in the name of the a priori validity of pure theoretical and pure practical principles, including the instantiations of the categorical imperative and the 'good' which it thus enables formally. Such a constitution of theoretical and practical philosophy, thinks Shestov, fails to be truly beneficial in what is most important: expressedly, the real overcoming of suffering, misery and pain of the concrete human being. The price of such an approach to the founding of rationality and morality, then, is a most regrettable neglect of the primary pulsations of the trauma of the world of suffering existence, or of life, which thus remain *outside* the scope of transcendentially legitimate and valid rationality and morality.

In this sense, Shestov wishes to alert that transcendental *knowledge* about what is good turns out to be a morality of sorts *itself*: intent on the protection of (or respect for) the transcendental validation of theoretical and practical knowledge (i.e. validation of itself) — at the expense of the concrete human being. This is meaningful to consider if one accepts Shestov's dictum that the overcoming of irredeemable suffering is the only thing (most) needed: in contrast to a formally exact moral regulation of misfortune, of-fense or immorality on the basis of obligations towards the moral law 'as such'. However:

"All these questions, so fateful for us, meant only building materials to Kant. He had fissures in his edifice and needed metaphysical plugs (метафизические затычки). He was not at all concerned with knowing to what degree this or that solution corresponded to reality but considered only whether they suited the critique of pure reason: whether they confirmed or disturbed the architectonic harmony of the logical edifice."<sup>80</sup>

<sup>78</sup> For instance, someone like the half-starved and drained of life ('non-Kantian') prostitute from the streets of Moscow.

<sup>79</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 241-242.

<sup>80</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 241. Shestov compares Kant's philos-

8. Such a line of reasoning encourages Shestov to assert further, contrary to the Kantian Tolstoy, that the essence of moral teaching has eluded Kant in proportion to the measure that reality itself has eluded the Königsbergian, notwithstanding the reality of irredeemable misfortune. This allows the Russian to warn, boldly, that “the very origin alone of the *Critique* takes away from the true Christian<sup>81</sup> the right to call himself a Kantian (sic).”<sup>82</sup> Let us remind, the origin of the *Critique of Practical Reason* is to be found (as Shestov indicates genealogically) in the *Critique of Pure Reason*: to wit, in the transcendental self-positing of the reflexive subject deduced as the lawgiver of entire reality: that is, as the self-sufficient establisher of the causality of nature and establisher of the causality of freedom.<sup>83</sup>

It is here in order to make another step with regard to the articulation of the results of Shestov's application of Nietzschean ‘deconstructive’ intuitions: for instance, the notion that universal truth including the accordant truth-claims (with regard to God, religion, humanity, knowledge, morality, sexuality, race, political order, culture etc), just because they seem to be universally upheld, don't necessarily imply that they are rooted in reality in terms of indestructible ‘objective’ truth. It might be the case that some or all, rather, originate in our will for power and control, in our needs and longings, in our pathological passions, in our drives for self-deceit or self-conceit, or in our instinctual fears, etc. Keeping this in mind, we turn to the other layers of Shestov's deconstructive exploits of Kant's philosophical teaching based on the said two *Critiques*. Of course, these layers of critical insight are tied to the criticism of the ‘first’ Tolstoy.

---

ophy to the exact sciences. He ironically alludes to professors of philosophy who ‘venerate’ Kant's moral doctrine: “What especially impressed them is that the firmness and the precision of the conclusions of Kant's ethics are similar to those of mathematics” (241). But Tolstoy should have known better, suggests Shestov. As we see, from an existential perspective, Shestov feels great unease as regards any attempt to equalize ethics with mathematics, algorithmically: more broadly, he is deeply sceptical about the attempt to embrace the natural sciences as a paradigm which philosophy should venture to emulate (as Kant does: for instance, in the *Prolegomena to Any Future Metaphysics* [1783]).

81 Accordingly, this entitles the ‘first’ Tolstoy to be called a true Kantian, as much as it disentitles the ‘first’ Tolstoy to be called a true Christian.

82 Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 240. It is important here to note that Shestov's critique of what he sees as deficits of authentic Christian gospel teaching, in both Kant and Tolstoy, are not effects of an explicitly held personal religious (let alone confessional) standpoint. What he is attempting to accomplish is a deconstruction of the Kantian and Tostoyan construction of thought with its centre occupied by the subject grounded on the authority of a priori intellectual knowledge (viz. rationality and morality in and of themselves). Admittedly, this is at the same time an indication that the religious theme, perhaps a seeking after God as well, are present earlier than *Sola fide* (1914), as we suggested earlier.

83 In the Kantian sense, reason prescribes laws both to nature and to itself (presupposing the two orders of causation: spontaneous causation on the basis of freedom and causation on the basis of natural causes): “We can become conscious of pure practical laws just as we are conscious of pure theoretical principles, by attending to the *necessity*\* with which reason prescribes them (indem wir auf die Nothwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt) and to the elimination of all empirical conditions, which it directs”: *Critique of Practical Reason*, tr. Th. K. Abbott [New York: Dover Publications Inc., 2004], 30. Shestov insists that Kant and his ‘pupil’ Tolstoy avoid or give unsatisfactory answers to the burning question about ‘side-effect’ implications of emphatic (perhaps symptomatic) references to *necessity*, both in realms of theoretical-speculative and practical-moral rationality.

Firstly, pure Kantian morality (as Shestov sees it) rests upon a more primary *will* which, in turn, founds its authority (and effects thereof) through the platform of the transcendental validation of knowledge (i.e. the demonstration of the a priori necessary and universal conditions of knowledge as knowledge). Through his 'genealogical' endeavour Shestov indicates that in Kant's philosophy (which exerts significant influence on the 'first' Tolstoy) the primary moral duty is not necessarily the service to the moral law (as of the categorical imperative): or, it is not that kind of service only, but, rather, it is the service to the establishment of the authority of transcendental knowledge as such. Consequently, the service to the moral law and the good founded upon it is derived, or secondary to the service to transcendentially grounded knowledge.<sup>84</sup> Shestov unveils that in both Kant and the 'first' Tolstoy the will for the validation of transcendently imposed conditions of knowledge is the hidden side of the face of the power of Kantian or Tolstoyan morality itself. The mutual coinherence of the will for power and the will for validity (as of synthetic a priori judgments) is exposed in the following insightful reflection:

"... isn't Kant right: can we really exist without a priori judgments, i.e., without those that are supported not by scientific considerations, which are always contradictory and unstable, but by a *never-changing force*\* (а силой, никогда себе не изменяющей): or, in other words, by necessity? Shortly before writing *War and Peace*, Count Tolstoy performed a number of experiments with 'conscience', not with the Kantian-Rostovian conscience, which has principles, but with his own conscience of a man of genius. And do you know what came of it? Not only the a priori judgments, but almost all judgments disappeared. But how can a man live without judgments, without convictions? This great writer of Russia finally saw how convictions are *born*..."<sup>85</sup>

He strives to demonstrate that this will ("a never-changing force") is the will to authorize the epistemic grounds upon which the unconditional demands of moral law (as of the categorical imperative) issue forth: regardless of person, place, time or empirical social circumstance. Inasmuch as they remain primordially united in the act of transcendental deduction of the conditions of knowledge<sup>86</sup>, both theoretical (speculative) and practical (moral) reason relate to one another as the other of the *same*.

---

<sup>84</sup> Shestov's deconstructive incision aims to display another 'primacy': to wit, the primacy of a will to implement the rule of principles, laws and maxims as such, on the basis of a necessarily secured (and seemingly unquestionable) knowledge a priori. In the technical sense (due to his Kantian studies) he is aware, of course, that Kant gives primacy to pure practical reason over pure speculative reason. The Russian knows that their connectedness is not arbitrary but a priori founded on reason itself and therefore, according to the logic of Kant's thinking, the said connectedness is 'necessary'. Lastly, Shestov knows that Kant claims that "the moral law is given as a fact of pure reason of which we are a priori conscious, and which is apodictically certain" (*Critique of Practical Reason*, 47 [tr. Th. K. Abbott]). The only way, then, for speculative reason to gain *practical* reality is through the moral law. This is how speculative reason acquires practical reality: as well, this is why the knowledge acquired by reason on the basis of the moral law is not theoretical but practical.

<sup>85</sup> Lev Shestov, *Dostoevsky and Nietzsche*..., 364.

<sup>86</sup> As regards Shestov's understanding and usage of Kantian terms and concepts, in this context of critique the term 'knowledge' covers the transcendental grounding of absolute certitude, necessity and universality of knowledge produced on the basis, specifically, of the self-reflection of synthetic a priori judgements as conditions of validated knowledge: and, more generally, it covers both theoretical reason (including its speculative mode) and practical reason (including its moral mode).

Secondly, this primary yet secluded will (as Shestov sees it) and the moral which the former empowers, *need* the arbitrary, irrational, epistemically non-validated — the accidental, diverse, individually non-good agencies in order to affirm the very possibility of their authoritative validity in the first place: “And good people *need*\* wicked people in order to call them to judgment, at least to the imaginary judgment of conscience”.<sup>87</sup> Thereby Shestov suggests that the labour of Tolstoy’s philosophy gives way to the unconditional affirmation of moralizing knowledge. The latter is found grounded in transcendental truth and certitude, which comes to judge the immoral others: placed outside of mercy or spiritual compassion. To this the moralistic will adds a sermonizing tone.

Thirdly, the service of the intellectual will to the a priori constitution of transcendental knowledge, notwithstanding all its principles, figurates as a kind of ‘morality of morality’. A priori knowledge is the concealed ‘good of the good’. The preaching about the ‘good’ stands and falls with the authority of pure a priori knowledge: for, it is therefrom that it draws its ‘certified’, ‘all-binding’ and ‘necessary’ power. Service to knowledge then is the ‘duty of duty’. In turn, morality is the effect and dark gift of knowledge. Such are the results of Shestovian ‘deconstructive’ readings regarding these matters. But if Tolstoy is right, if the Good is God: if the good of the Good is Knowledge, then, is it not true that Knowledge figures as God? (for the Kantian Tolstoy). Well yes, and regretably so, according to Shestov:

“... so duty, pure Kantian duty (долг), in that form which does not allow any room for doubt about what is ‘permitted’ (можно) and ‘forbidden’ (нельзя) to do<sup>88</sup>, becomes the foundation of the doctrine of Tolstoy — the same Tolstoy who until recently<sup>89</sup> had trusted so little in reason and demanded of men that they not lightly exchange the ways of their fathers, that they not rely too much on the demonstrations of reason, which imagines itself able to refashion the world, but rather more on immediate instinct, which allows man the possibility ‘to sink himself into the ground like a plow’”.<sup>90</sup>

The Kantian influence, therefore, compels Tolstoy to preach that the Good of Knowledge and Knowledge of the Good are coequal to ‘God’. Claiming this cannot be the case is one of the main motives for Shestov’s assault on Tolstoy, and on similar others as well: “But Tolstoy goes even further. He declares, ‘The religious consciousness of our time is [...] nothing other than the consciousness that our welfare, both material and spiritual, individual and communal, temporal and eternal, is grounded in the brotherly living together of all men, in the love of all for one another’”.<sup>91</sup>

Alongside the objection that this definition derogates the other goods of life (including those which may bring us far closer to God than ‘brotherly love’), Shestov adds another: If things accord to what Tolstoy preaches, “how could he accept a doctrine in

<sup>87</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 240.

<sup>88</sup> Kant states “An action that can coexist with the autonomy of the will is *permitted*; one that does not accord with it is *forbidden*”: idem, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 46; AK 4:439. n. BL.

<sup>89</sup> That is, until the end of the creative span during which he wrote *War and Peace* (1869) and *Ana Karenina* (1878): during which he was grounded ‘like a plow’ in “... another (иной) period of his life with different (другие) horizons and perspectives”: Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 242. n. BL.

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 264.



which justice and not mercy is the principle of punishment ('the proud word justice,' as Tolstoy himself says in *War and Peace*): a doctrine, to wit, in which it is maintained that punishment must take place not in order to preserve society from danger, nor even thereby to rehabilitate the criminal, but simply because the crime was committed?"<sup>92</sup> As the contexts of his reflections indicates, it may well be that Shestov<sup>93</sup> is here gesturing towards the love inaugurated by the *Jesus* of the gospels. For, this is a love indescribably more radical<sup>94</sup> (as of pure gift<sup>95</sup> on the Cross<sup>96</sup> sealed in self-sacrificial blood<sup>97</sup>) and substantially different, perhaps even oppository, to the one presupposed by the sermons about dutiful 'brotherly love' or 'impartial justice' and 'impartial punishment', as given by the Kantian Tolstoy. Lev Nikolayevich is obsessed with calling others to seek love in the affirmation of the 'good' (brotherly love) under the form of the fulfilment of our *duty* towards the good *as such* (i.e. under unconditional respect towards the law of morality as such) regardless of circumstances, regardless of outcomes, regardless of consequences in the lives of moral agents. So:

"What is there in common between the categorical imperative or the principle of retribution proclaimed by Kant and the teaching of the gospel?"<sup>98</sup>

Tolstoy's moralism, based on seemingly invincible principles of a previously secured a priori knowledge, contends Shestov, promotes in fact a 'good' tainted with something actually non-good (which it both conceals and ignores). As regards the 'good' identified with 'brotherly love':

"The goal of this definition is also a purely polemical one, for it gives Tolstoy the right to brand all those who dare to think that there are other goods in life besides brotherly living together [...]. But Tolstoy needs his definition in order to draw from it the right to demand of men love for their neighbour as the fulfilment of a duty. [...] It is this that provides him the occasion to rebel, to be indignant, to preach entirely independently of the question whether this brings the slightest benefit to the poor and the people, in whose name he speaks".<sup>99</sup>

This problematic moral good (not entirely dissimilar to Dostoevsky's 'devilish good'<sup>100</sup>) manifests through a violence of sorts, as it takes the claim right to an undispu-

<sup>92</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 241.

<sup>93</sup> At this stage in his life, admittedly, Shestov is still a Nietzschean agnostic radical: at most, a non-confessionalist god-seeker (богоискатель). Nevertheless, the gospel spirituality is taken into account, seriously.

<sup>94</sup> "Go and learn what this means, 'I desire mercy, and not sacrifice' (Hos. 6:6). For I have not come to call the righteous, but sinners" (Matt. 9:13); "For judgment without mercy will be shown to anyone who has not been merciful. Mercy triumphs over judgment" (Jam. 2:13).

<sup>95</sup> "Where, then, is boasting? It is excluded. On what principle? On that of works? No, but on that of faith. For we maintain that a man is justified by faith apart from works of the Law" (Rom. 3:27-28); "Therefore, since we have been justified through faith, we have peace with God through our Lord Jesus Christ" (Rom. 5:1); "Through Him everyone who believes is justified from everything you could not be justified from by the Law of Moses" (Acts 13:19).

<sup>96</sup> "And being found in appearance as a man, He humbled Himself and became obedient to death — even death on a cross" (Phil. 2:8).

<sup>97</sup> "You are not your own; you were bought at a price. Therefore glorify God with your body" (1Cor. 6:19-20).

<sup>98</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 241.

<sup>99</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 264.

<sup>100</sup> On the occasion of Ivan Karamazov protesting the tears of innocent children, Dostoevsky thematizes this terrible problem by referring to the 'devil's good and evil' (чертово добро и зло) or 'devilish good':



table as much as unforgiving judgment: a right claimed by the authority of moralizing knowledge. Let us add that Shestov attributes this characteristic to morality as such, of which Kant and Tolstoy are prominent exemplars. Theories of morality change in form, he asserts, but not in substance with regards to this ominous secret of the non-good of good (inasmuch as the formula  $\text{Good} \Leftrightarrow \text{Knowledge} \equiv \text{God}$  remains unchallenged).

9. Shestov's resistance to the undisputed standing of this 'secret' (in his Nietzschean case study on Tolstoy) is further developed by gesturing to the time when neither the 'good' nor rigorous 'a priori' knowledge were regarded as 'god' by Tolstoy. It was not always the case that the 'good' was identified with 'knowledge' through an act of hypostatization of rationalized morality. Neither at the beginning nor at the end of the working life of the great writer, stresses Shestov, was the moralistic good the orienting ideal. Let us remind, Tolstoy embarks upon his 'middle' path with the text on *The Census of Moscow* (1882)<sup>101</sup> and reaches this road's end with *What Is to Be Done?* (1882–1886) and *What is Art?* (1897). In the times before and after Tolstoy's 'moralistic turn', however, the act of embracing the 'good' as a regulative 'god' wasn't a considered possibility for *him*. These were times when radically different experiences and states of mind percolated in Tolstoy's soul.<sup>102</sup>

It is in order, therefore, to look at what seems to be Tolstoy's meta-moralistic perspective. In *War and Peace* as well as in *Anna Karenina* Count Tolstoy doesn't believe that *life* can be traded for thought; nor does he hint that our 'good' may be found in serving a philosophical teaching about morality through relentless applications of categorical imperatives, or, by arbitrary acts of alms-giving. What is more, he deems such a trade to be "unnatural, false and treacherous".<sup>103</sup> Shestov is quick to capitalize on this 'other' Tolstoy. At the same time, he himself strives to overcome his own moralizing beginnings in philosophy (viz. *Shakespeare and His Critic Brandes*): when (almost exactly like the 'first' Tolstoy) he was still scandalized by the tragedy of life and when he thought that even the most cruel of sufferings may find their justification in moral action, by heeding the 'categorical imperative'. The following words, too, are significant in understanding the travails of birth of Shestov's 'existential turn' in philosophy:

"...the whole philosophy of *War and Peace* comes down to this: the sum of abstract words (отвлеченных слов) available in our language does not suffice to render human life. It is clear that the attempts Tolstoy made to clarify and enlarge *War and Peace* through explanations could only make things worse. [...] do not all these things described by Tolstoy with such plasticity and perfection include all the questions of free will, of God, of morality, of historical laws? Not only are these questions contained here, but even more: to speak of them otherwise than in the form of a work of art is impossible".<sup>104</sup>

---

cf.: Fyodor Dostoevsky, *The Brothers Karamazov* (1879–1880); similar ideas surface in his *Notes From the Underground* (1864) and elsewhere. Cf.: Lev Shestov, *Dostoevsky and Nietzsche*..., 390.

**101** Лев Н. Толстой [Lev N. Tolstoy], „О переписи в Москве 1882. г. и мысли, вызванные переписью“ [The Census of Moscow and reflections regarding the census], *Современные известия* (Москва / Moscow, 1882) 16 pp.

**102** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche*..., 242.

**103** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche*..., 223.

**104** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche*..., 254.

As one might comprehend, herewith Shestov is arguing 'reasonably' in favour of a meta-rationalistic and meta-moralistic primacy of life, at the accepted cost of refusing to attempt any apologetic closure of the unbearable horrors precisely of life's tragic nature. The same could be argued on behalf of life's ecstatic bursts of jouissance. This coincides with his rehabilitation of that which he deems most praiseworthy in Tolstoy's legacy: to wit, the putting of life's pulsating fullness, the superabundant vitality of it, above seemingly spotless morality exemplified, say, by Sonya (the heroine from *War and Peace*) whom Lev Nikolayevich portrays as a "withered flower". It is this other of moralism, or, it is this 'otherwise than morality' that allows Tolstoy to take hold of the antinomical moral tensions of his hero Levin and crush them to the ground. At the same time, he reconciles Levin (the real hero<sup>105</sup> of *Anna Karenina*) with both the goods and evils of life, and goes on to describe him accordingly: "And now, almost against his will, he sunk himself more and more deeply into the earth, like a plow, and he could no longer leave it..."<sup>106</sup>

As regards the other side of Tolstoy's 'middle' way, even here, too, Shestov finds that other truths (meta-moralistic and meta-rationalistic) have taken over, again. These truths, actually, have been at work all along, albeit in a manner subdued by Tolstoy's unsuccessful attempt to sermonize in the name of a justificatory moral good fashioned in a quasi-Kantian manner. In "Yasna Polyana and Astapovo: On the Twenty-Fifth Anniversary of the Death of Leo Tolstoy" (1936) Shestov returns to Shakespeare. This time he advances with an entirely different Shakespeare in mind, in comparison to the moralized Shakespeare from his first book (viz. *Shakespeare and His Critic Brandes*, 1900). The English poet is one whose "irrational tragedies offer no solutions to undeserved suffering". As he nears the end of his life Shestov confides that he himself is definitively, fatedly, prepared not to seek justification in the 'good' and 'knowledge' given by reason. He finds that Tolstoy, too, had reached such a position as he was nearing his life's end. In the same study he hints more on Tolstoy's earlier and later works: those from the pre-middle and post-middle periods, both of which are meta-moralistic in character: especially significant are *Anna Karenina* and, no less, Tolstoy's late works: *The Death of Ivan Ilych*, *The Kreutzer Sonata*, *Master and Servant* (including *Notes of a Madman* and *Father Sergius* published posthumously).<sup>107</sup>

All of these works "were born out of this titanic and desperate struggle with the omnipresent opponent (death) whom it is impossible not only to conquer but even to see"<sup>108</sup>

**105** Shestov cleverly observes (225) that it is Levin (the hero of the parallel story of *Anna Kareina*) who is the alter ego of Tolstoy: and, he notes the presence of the name 'Lev' in both Lev Nikolayevich and in Levin himself.

**106** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 225, 242.

**107** Dimitrova offers an interpretive reflection on this group of works, exploring "... Lev Shestov's attempts to deconstruct the traditional metaphysics based on reason and neglecting death as a fundamental question of philosophical study": Нина И. Димитрова [Nina I. Dimitrova], „Лев Шестов, Лев Толстой и откровения смерти“ [Lev Shestov, Lev Tolstoy and Revelations of Death], *Соловьёвские исследования [Solovyevskie Issledovaniya]*, 40:4 (2013) 153-164: 153.

**108** Лев Шестов, „Ясная Поляна и Астапово. К двадцатипятилетию со дня смерти Л. Толстого“, *Современные записки* 61 (1936). This study was published posthumously in a collection of Shestov's studies: Лев Шестов, *Умозрения и откровения: Религиозная философия Вл. Соловьёва и др. статьи [Speculation and Revelation: The Religious Philosophy of Vladimir Soloviev and other Essays]* (Париж / Paris: YMCA-Press,

In “Yasna Polyana and Astapovo...” Shestov re-quotes Shakespeare and reads Hamlet as a telling image of Tolstoy’s hero from *Anna Karenina*, Pierre Bezuhov: both, Hamlet and Bezuhov, are found to be the representative, final, voices of their great authors, respectively.

“‘The time is out of joint’; O cursed spite, that ever I was born to set it right’. Also for Hamlet – more precisely, for *Shakespeare\** — the world suddenly ‘collapsed’ before his eyes, and Shakespeare felt that it is not given to him to recover faith in life through his own powers. What, then, is to be done, what is to be done?”<sup>109</sup>

Shestov finds the same can be said for Count Pierre Bezuhov: more precisely, for *Tolstoy* (who was known to have mocked Shakespeare):

“From the moment when Pierre saw that fearful murder committed by men who did not wish to do it, it seemed as if the spring in his soul by which everything was held together and given the semblance of life had been pulled out: and everything collapsed into a heap of meaningless refuse. [...] faith [...] in the beneficent ordering of the world, in the soul of men and his own soul, and in God was destroyed in him.”<sup>110</sup>

If the early Shestov found that Hamlet is the question and Brutus the answer,<sup>111</sup> now Hamlet or Bezuhov are the question and there is no answer, *if* the answer is to be sought in sermonizing morality or self-serving rationalism. This string of meditations, including the awry truths that they generate, find their climax in the introduction of the final horror or final absurdity: *death*. The consolations philosophiae: to wit, all the good ‘truths’ (the more ‘self-evident’ the better) and all truths about the ‘good’ (the more ‘self-justified’ the better) are now feverishly dissolved in the name of the earthly life, projected tragically through the oncoming finality of death. It is the hero Ivan Ilych who markedly speaks out for the author himself: i.e., for Tolstoy. Shestov is swift to pick out the significance of that, in yet another study: “The Last Judgment: Tolstoy’s Last Works”<sup>112</sup> (1920/1929):

“[Ivan Ilych] discovered himself, he saw what had made up his life, and he saw clearly that it was not at all what he wanted, it was a monstrous lie which hid both life and death from him. This vision augmented his physical sufferings tenfold. He groaned, he tossed to and fro and tore his clothes. [...] ‘Suddenly he felt as it were a shock in his chest, in his side, his breath was arrested, he was plunged into a black abyss, and there something lit up before him’”<sup>113</sup>

“But, strange to say, everything which used to drive away and dissipate the thought of death was now powerless to do so. [...]. Is *death* the only truth?”<sup>114</sup>

1964), 349 pp. The quotes given here unfold according to the Serbian edition of the said work: „Јасна пољана и Астапово“, in: Лав Шестов, *Умозрење и ошкривење*, tr. M. Grbić (Београд / Belgrade: Плато, 2003), 145.

**109** Лав Шестов, „Јасна пољана и Астапово“, 144.

**110** Лав Шестов, „Јасна пољана и Астапово“, 143.

**111** Andrea Orpo, “A ‘Kantian’ Shakespeare...”, 583.

**112** This study was originally entitled as: Лев Шестов, „Откровения смерти. Последние произведения Л. Н. Толстого“ [The Revelations of Death: The Last Works of L. N. Tolstoy], *Современные записки* 1 (1920) 81-106 and *Современные записки* 2 (1920) 92-123.

**113** Лев Шестов, „На страшном суде: Последние произведения Л. Н. Толстого“ [The Last Judgment: Tolstoy’s Last Works], in: idem, *На весах Иова: странствования по душам* [In Job’s Balances: The Wanderings Through Souls] (1929) = idem, *Сочинения в двух томах* [Collected Works in two volumes], т. 2 (Москва / Moscow: Наука, 1993), 137-138 (English tr.: C. Coventry and C. A. Macartney).

**114** Lev Shestov, “The Last Judgment: Tolstoy’s Last Works”, 132.

Similarly to his hero from *The Death of Ivan Ilych* Tolstoy, too, tried to hide from the tidal waves generated by the awareness of the inescapability of death, and from the sufferings it entails, especially by relying on 'unshakable' principles of Kantian philosophy, cast in arguments seemingly made of 'iron':

"But Count Tolstoy had encountered a different kind of skepticism<sup>115</sup>. An abyss had opened before him which threatened to swallow him. He saw the triumph of death on earth. He saw himself a living corpse. Terror-stricken (охватенный ужасом), he cursed all the higher demands of his soul [...]. And he found his 'Ding an sich' and his synthetic a priori judgments: that is, he learned how man rids himself of all that is problematical and creates fixed principles by which men can live. [...] after all, with a priori judgments, it is not their origin that is vital, but their apodictic nature: i.e., their universality and necessity".<sup>116</sup>

Life, including death in its midst, is something other to the will for the standing affirmation of forms of morality and knowledge. There is a nostalgic tone to be heard in Shestov's reminiscences of Tolstoy (whom he had once famously met): "If Count Tolstoy understood now, as he did formerly, by the 'good' the totality of things that a man experiences".<sup>117</sup> It illustrates well the effort of Shestov to rework the tasks and meanings of philosophy.<sup>118</sup> Beforehand he observes that the 'first' Tolstoy, in one last attempt to intellectually face the cursed questions of life and death, turns to philosophical reflections, again. He does so, however, not because he wishes to help the peasants or the suffering masses: not because he believes his tracts are of any use, but because he "could not help thinking about them (i.e., of accursed questions)".<sup>119</sup> His recipes for art, morals, values... are there for others but they fail to appease him personally. "In twenty years scores (following the census of Moscow), perhaps hundreds of thousands of men have passed through the night-shelters, lived there, suffered there, committed crimes, and died, while Tolstoy was perfecting himself morally at Yasna Polyana and writing his thundering articles against those intellectuals who had not allowed themselves to follow his example".<sup>120</sup> As regards others (but not himself) he forbids any l'art pour l'art approach to thinking: thought for thought's sake is a travesty. To others he administers a cure in the form of the following advice: "it is enough for men to wish it"<sup>121</sup> and philosophy and art will become 'useful'.

"It is not for himself that he has coined these words but for his disciples, for others, in order to overcome the doubts that haunt him and to pass from a task that has become unbearable and crushing, philosophizing, to a simpler, easier and more consoling occupation, preaching".<sup>122</sup>

**115** Shestov knows well this is nothing like Cartesian scepticism inaugurated by the principle 'dubito, ergo cogito: cogito, ergo sum'. For, it arrives from within the cores of one's very being. It appears in a shattering pre-reflexive existential event which dissolves all firm intellectual grounds: "... for a methodological principle, man will never consent to lose the ground under his feet. More likely the reverse — lost soil gives rise to all doubt": Lev Shestov, *Dostoevsky and Nietzsche...*, 369. n. BL

**116** Lev Shestov, *Dostoevsky and Nietzsche...*, 363.

**117** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 264.

**118** Perhaps with the aid of a conditional nudge from the Lebensphilosophie of the times.

**119** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 261.

**120** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 239.

**121** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 262.

**122** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 261-262.

The cruel fact remains, nonetheless, and Tolstoy cannot escape it: “The prophecy ‘it will soon be’ showed itself a lie!”<sup>123</sup> At the same time, anxiously, Tolstoy meditates the ‘accursed’ questions: at the cost of eating his own warnings about the uselessness that such an activity presupposes. As regards others, he continues to preach about the good that morality will usher, ‘in due time’. His thought, thus, declines into something non-philosophical yet ‘pleasing’. That’s why Shestov advances his hermeneutic of dialogical-polemical doubt, set in a ‘deconstructive’ mode. Concretely, any preaching to forlorn souls in the name of good (with its accompanying moralism) needs to expose itself, from within, to the ills and evils it presupposes, or, to those it leaves unaddressed. Again, there was a time when Tolstoy (in his non-moralistic periods): in *War and Peace* (1867–1869) and *Anna Karenina* (1873–1877), especially in *The Death of Ivan Ilych* (1884–1886), refused to write-off the *problem* into a sermon about the problem. He philosophized from within life, not about life:

“... all his creative work was the result of his desire to understand life (понят жизнь), i.e., the very desire which gives birth to philosophy. It is true that he does not touch on certain theoretical questions that we are accustomed to encounter among professional philosophers. [...]. But it is not this that finally gives one the right to be called a philosopher. All these questions must be separated into independent disciplines which serve only as the foundation of philosophy. True philosophy (собственно же философия) must begin with the questions of man’s place and destiny in the world, of his rights and his role in the universe: that is to say, precisely the questions to which *War and Peace* is devoted”<sup>124</sup>

**10.** To these questions, which strikingly characterize Russian philosophy<sup>125</sup>, especially to the questions of the otherness of death, turns not only Shestov, but the ‘second’ Tolstoy as well, as Shestov himself finds. Having endorsed the lessons of Nietzsche’s rejection of metaphysics and his scepticism towards science (“What are man’s truths ultimately? Merely his irrefutable errors”<sup>126</sup>): and, having understood how great torments of the body and soul cannot be explained away through theory, for they abide deeper than ‘thought’, Shestov concludes that this is the reason, too, why Nietzsche’s attempt to keep faith in the all-powerful ‘good’ was bound to fail. His dire illness will destroy all hopes of this. Nothing will be left of his belief in salvation through ‘love’. He will also abandon his aesthetic approach to the understanding of Greek tragedy.

**123** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 239.

**124** Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 255, 227.

**125** In accord with Russian 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century philosophizing, Shestov, too, seeks the proper philosophical ‘principles’ for uniting the anthropological-ethical interests of the human being with a comprehensive understanding of the whole as such. As was said by Berdyaev: “Russian [...] philosophy especially insists that philosophical understanding involves the whole spirit, in which reason is connected with will and feeling, in which one finds no rationalistic dichotomy” (Nikolaj Berdjajev, *Ruska ideja*, 153); or, as was said by Frank: “The Russian thinker, from the humble godseeker to Dostoevsky, Tolstoy and Vladimir Soloviev, always aspires to pursue justice. He wishes not only to understand the world and life, but strives to grasp the main religious-moral principle of the universe in order to transform the world, cleanse himself and attain salvation” (Semyon Frank, “The Essence and Main Motifs of Russian Philosophy”, 63).

**126** Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft. („la gaya scienza“)* (Leipzig: E. W. Fritsch, 1887), §265; Letzte Skepsis, 193 (first edition = ibid, Chemnitz: Ernst Schmeitzner, 1882), 255 pp.



For, the tragic has entered the very bowels of *his* body and soul: “a great misfortune (великое несчастье)”, therefore, “cannot be justified by the fact that one can recount it beautifully and sublimely”.<sup>127</sup> The termination of the aestheticized philosophy of tragedy, and the inadequacy of philosophical faith in the ‘good’ to replace it, coincide with his progressive illness (especially during the anguish period 1876–1881): with the horrors of being disabled, isolated, humiliated. Morality and knowledge, ‘truths’, the transcendental foundations of reality (theoretical and practical), friends and family, or, institutionalized religion, are powerless to eject the terrible imposter: namely, great misfortune (which doubles for something other, irrational and not ‘good’). It is this that marks the birth of the ‘other’ Nietzsche, argues Shestov.

He is quick to mark the analogies between both the ‘other’ Nietzsche and the ‘other’ Tolstoy: between ‘God is dead’ and the decay of the dictum ‘Good is God’, respectively. Both conclusions attempt desperately to fill (or, strive to protest) an empty space left over by rotting values. Whilst both thinkers find God to be a ‘non-possibility’, at the same time both recognize that preaching the ‘good’ will bring no good, whatsoever. The real questions are yet to be asked as both suffer facing the absurdities, and falsehoods, of a disenchanting yet hitherto idealized world. Traditional rationality and morality are undermined by the experiences of undeserved suffering, inexplicable evil, unaccountable deprivations of human and non-human life, rampant excesses of instinct and passion, congenitally imparted reflexes of brutality and egotistic self-preservation, etc., and by the subduing of deeper demands of life, whilst humankind, at the same time, cowers in instituted efforts to avoid the terrible sides of *truth*:

“Happy are those who have never seen such horrors with their own eyes. But what must he who has seen them, who cannot forget them, who does not wish to and must not forget them, do? Can one keep them simply as memories?”<sup>128</sup>

Having come face to face with the paradoxes of life: having acknowledged that misfortune cannot be rationalized, nor abated, the hero of *War and Peace*, Pierre Bezuhov, as Shestov sees him, embraces the tragic experience. By doing so he in fact enables Shestov to indicate towards a spiritual-existential alternative to rationalism and moralism of the Kantian–Tolstoyan kind. “It is not my fault that I live”<sup>129</sup>, protests Bezuhov, as he refuses to be locked in eternal torment imposed by a moralistically construed conscience opposed to life. “And whoever lives, no matter how he lives – even if it be in an immoral or trivial or crude fashion – did not at all provoke Tolstoy’s indignation”.<sup>130</sup> The ‘other’ Tolstoy, just like Bezuhov, decides to endorse this non-moralistic approach to life. He fears that otherwise hope is destined to wither away into the rot heap of moral illusion, like Sofya Aleksandrovna (Sonya) — the insipidly sterile flower (пуст оцват).

Instead of sterile flowers of moralism (withering on the pages of Tolstoy’s novels or moral tracts) Shestov is attracted to Charles Baudelaire’s *Flowers of Evil* (*Les Fleurs du mal*, 1857). The atmosphere of these poems is described by Shestov’s reference to

<sup>127</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 266.

<sup>128</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 236.

<sup>129</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 256.

<sup>130</sup> Ibid.



Baudelaire's (1821–1867) Russian symbolist 'twin', Fyodor Sologub (1863–1927), who is "... afraid of things which all admire, and admires those which all fear".<sup>131</sup> Very indicatively, Shestov opens his next major work: *Dostoevsky and Nietzsche...* (1903) with the verses of Baudelaire's poem *L'Irréparable = The Irremissible*. He uses the following quote to recommend a more demanding path for philosophy: "... do you love the damned? Say, do you know the irremissible?".<sup>132</sup> The path doesn't lead to preaching: rather, it leads away from sermonizing towards a philosophy of tragedy.<sup>133</sup> To ignore this, or to run away from it (as the 'first' Nietzsche, Tolstoy, Dostoyevsky attempt to do, albeit unsuccessfully<sup>134</sup>), is found to be part of the tragedy of the philosophy:

"Idealism [...] lives by the most earthly of hopes, and its a priori and Ding an sich are merely high walls by which it defends itself from the more difficult demands of real life. [...] outside, all is resplendent, beautiful, and eternal; but inside, there are horrors"<sup>135</sup>: "Consequently, when it turns out that idealism could not withstand the pressure of reality, when a man [...] has collided head-on with real life, (he) suddenly sees to his horror that all the fine a priori judgments were false, then for the first time only is he seized by that irrepressible doubt that instantly destroys the seemingly very solid walls of the old air castles. Socrates, Plato, good, humanity, ideas [...] vanish without a trace into thin air, and man, faced by his most horrible enemies, experiences for the first time in his life that fearful loneliness from which not even the most devoted and loving heart is able to deliver him. And precisely at this point begins the philosophy of tragedy".<sup>136</sup>

It is not difficult to see that the study on *Dostoevsky and Nietzsche* is an organic extension of the study on *Tolstoy and Nietzsche*. Both works will lead to Shestov's purely Nietzschean work *The Apotheosis of Groundlessness: Experience of Adogmatic Thinking* (1905).<sup>137</sup> In *Dostoevsky and Nietzsche* the maverick Russian philosopher, Shestov, offers

**131** Лев Шестов, „Поэзия и проза Федора Сологуба“ [The Poetry and Prose of Fyodor Sologub], in: idem, *Великие кануны* [Great Vigils], Сочинения в двух томах [Collected Works in two volumes], т. 2 (Томск / Tomsk: Водолей, 1996), 428. (Лев Шестов, „Поэзия и проза Федора Сологуба“, *Речь* 139 [24.05.1909] 2-3).

**132** “Adorable sorcière, aimes-tu les damnés? Dis, connais-tu l'irrémissible?": Ch. Baudelaire, *Les Fleurs du mal* (1857) cf.: Lev Shestov, *Dostoevsky and Nietzsche...*, 329.

**133** С. И. Шитов [S. I. Shitov], „Философия трагедии Льва Шестова“ [The Philosophy of Tragedy of Lev Shestov], *Вестник МГУ: Серия 7 Философия* 2 (1993); Владимир Н. Порус [Vladimir N. Porus], „Трагедия философии и философия трагедии: С. Н. Булгаков и Л. И. Шестов“ [The Tragedy of Philosophy and the Philosophy of Tragedy: S. N. Bulgakov and L. I. Shesotv], in: В. Порус (ed.), *Русское богословие в европейском контексте: Булгаков и западная религиозно-философская мысль* [Russian Theology in the European Context: Bulgakov and Western Religious-Philosophical Thought] (Москва / Moscow: ББИ, 2006), 181-197.

**134** All three (in one way or another) will eventually find the strength to face their 'underground' truths and plunge themselves into the 'other sides of good and evil'. At the same time, they will muster courage to reject the idealistic world view where great misfortune, darkness, suffering, ugliness, absurdity, the upper hand of evil over innocence, beauty, meaning etc. are explained away by the goods of 'knowledge' including the knowledge about the 'good'. Cf. Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 314; idem, *Dostoevsky and Nietzsche...*, 464.

**135** Lev Shestov, *Dostoevsky and Nietzsche...*, 369.

**136** Ibid.

**137** Лев Шестов, *Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления* [Apotheosis of Groundlessness: An Experiment in Adogmatic Thinking] (Санкт-Петербург / St Petersburg: Общественная польза, 1905).

his answer to the question posed to the Kantian Tolstoy: viz. the postulation that the 'good' is God. In doing so he joins the group of philosophers that have been repressed in official histories of philosophy: those whom he names as the 'stepchildren' (пасынки) of history. Amongst other things, Shestov is in agreement with these 'stepsons' of history regarding their protest against the presuppositions and effects of idealism, rationalism and moralism. For, the legitimate 'sons' (сыновья) of the history of philosophy: "... have no respect for great misfortune, great ugliness, for great failure! This is the final word of the philosophy of tragedy: Not to transfer all the horrors of life into the realm of the Ding an sich, outside the bounds of synthetic a priori judgments, but to respect them (уважать)!"<sup>138</sup>

During this period of his spiritual-intellectual development (1900–1905) Shestov did succeed in bringing into question the foundations of self-serving knowledge and morality. The same can be said for his method of destabilizing traditional constructs of thought, especially in regard to his assault on idealism (viz. rationalistic and moralist patterns of established philosophy): characteristically through his 'deconstructive' ('groundlessing') hermeneutics of polemical doubt. During the same period, however, Shestov didn't succeed in procuring a fully satisfactory answer to the question of fundamental meaning: to wit, why knowledge and morality are powerless to justify immeasurable suffering: or, why they fail to redeem irrevocably depraved life: and, lastly, whence then is evil (unde malum)? But, as he will keep repeating even as his life approaches its terminal stage: "What is important is that the problem has been posited: What is all this? Is it the self-evident (l'évidence) or is it nothing but a nightmare (cauchemar)?"<sup>139</sup> Significantly though, during the same early period (1900–1905), Shestov nevertheless succeeded in establishing the framework within which one might seek an answer to 'accursed' questions:

"The 'good,' 'fraternal love' – the experience of Nietzsche has taught us – is *not* God. 'Woe to all who love and have no elevation that is higher than their compassion.' Nietzsche has shown us the way. We must seek that which is higher than compassion, higher than the 'good': we must seek God".<sup>140</sup>

### Богдан Лубардић

#### Философија између проповеди и трагедије: Шестовљева антиморалистичка критика Толстоја

*Сажетак:* Аутор реконструира рани философски развој Шестова, од његове почетне моралистичке позиције до његове упадљиво анти-моралистичке позиције. То укључује разматрање многоструких начина на које Шестов деконструира кантовске основе књижевне философије Толстоја која, како заступа, заоблачује аутентичног Толстоја: наиме, писца *Рајна и мира* и-или писца *Смрти и Ивана Иљича*. Показује се како, чинећи тако, Шестов одбацује „истог-самоистоветног“ Толстоја моралисту и, уједно, раскрива „различитог-другог“ Толстоја трагичара, са којим се симпатетички поистовећује. Захвљујући

<sup>138</sup> Lev Shestov, *Dostoevsky and Nietzsche...*, 463.

<sup>139</sup> Lev Shestov to Benjamin Fondane, March 1938: cf. *Rencontres avec Léon Chestov*, ed. N. Baranoff, M. Carassou (Paris: Plasma, 1982).

<sup>140</sup> Lev Shestov, *The Good in the Teaching of Tolstoy and Nietzsche...*, 316.

томе аутор износи претпоставке за разумевање узастопних „окрета“ у раној философији Шестова, који омогућују заузимање радикалног становишта. Поменути окрети, односно духовно-умни помаци, преносе руског мислиоца из моралистичке у постморалистичку фазу. Они омогућују појаву пионирских доприноса егзистенцијалном философирању, оплођеном кроз истраживања живота и дела Достојевског затим Ничеа: тачније, кроз упознавања њихових трагичко-егзистенцијалних опита и критика рациократског морализма. Аутор износи „деконструктивни“ начин егзистенцијалне мисли Шестова, истовремено и борбе Шестова да искорачи поврх нихилистичких исхода његове сверастварајуће критике озваничених „синова“ историје људског духа и културе. Шестов то постиже реформулацијом питања смисла начином новог боготражења. Аутор указује на значај Шестовљевог јединственог начина довођења у питање трансценденталистичке рационалности и деонтичке етике (нпр. студијом случаја кантовског и некантовског Толстоја). Закључује се, међутим, како условни успех Шестова у критици коалиције апстрактног разума и формалне моралности нема шта да постави на њихово место, осим тескобно-узнемиреног одашиљања наде на спасење на нешто или неког другог-различитог од обезличено-објективираниог разума и свекажњавајућег морала. Ту апсолутну жељу (захтев) за нечим другим Шестов назива Бог. У истом маху, запањујуће, он подиже Еванђеље Исуса дословно верујући у моћ чудотворства безусловно праштајуће милости: тако призива и (наизглед очајањем изнуђену) ревизију безмилосних ограничења формалног морализма.

*Кључне речи:* антиморализам, антирационализам, деконструкција, егзистенцијализам, трагизам, Шестов, Толстој, Достојевски, Ниче, грех, казна, страдање, милост, Бог.

**Dean Komel**

Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani  
dean.komel@guest.arnes.si

## **Gedächtnis und Heideggers Frage »Was heißt Denken?«**

*Abstract:* From its very beginning, philosophy linked the question of the possibility of cognition with the ability of remembrance or recollection (*anamnesis*). Contemporary philosophy, starting with Kierkegaard, considers remembrance as a way of enabling the movement of human existence in the world. In his Freiburg lectures from 1951/52, published in 1954 under the title *What Is Called Thinking?*, Heidegger addresses remembrance and memory in terms of the correspondence between thinking and being. A detailed analysis of his treatise reveals the “groundless origin” of memory, which is of itself placed in language and with it. Language, thus, originally “keeps” and “preserves” memory. However, in a time in which, according to Heidegger, “we do not yet think”, but is also denoted by the expansion of cognitive technologies, language is threatened by falling into oblivion, without us even noting the need to remember this circumstance.

*Keywords:* remembrance, memory, thinking, Heidegger, language, essence

Das Thema *Gedächtnis* gehört zweifellos zu den Grundvoraussetzungen des Philosophierens; es ist nicht eines der wichtigsten philosophischen Themengebiete – auch die Philosophie selbst ist *ihrem Wesen nach* Gedächtnis. Diese Vorrangstellung kann allerdings mit dem gleichen oder vielleicht sogar einem noch größeren Recht auch die Kunst für sich beanspruchen, die ja von den Musen, den Töchtern der Mnemosyne, inspiriert wird. Und da melden sich – schon des Prestiges wegen – auch die Geschichte und natürlich die Psychologie, denn das Erinnerungsvermögen bildet einen der Hauptbereiche ihrer Forschung. Ihre entsprechenden Erkenntnisse reichen in die unterschiedlichsten Bereiche hinein, von der Pädagogik oder der Werbeindustrie über intelligente Technologien bis hin zu multinationalen Pharmazie-Konzernen.

Durch das Gedenken zeichnen sich ferner religiöse Rituale aus; es begleitet das Leben des Menschen im Kreislauf von Geburt und Tod. Um »etwas im Gedächtnis zu behalten«, verfasst man Memoiren, Biografien und Historiografien, malt Porträts und Selbstporträts, zeichnet etwas filmisch oder fotografisch auf, pflegt Archive, errichtet Denkmäler, Grabmale usw. Oder man schaut einfach in die Vergangenheit zurück. Man schaut seit eh und je in sie zurück, ganz so wie man in die Zukunft blickt. Es scheint aber, als sei dieses stete Zurückschauen in die Vergangenheit weniger durch das Gedächtnis als vielmehr durch das *Vergessen* bestimmt, das ansonsten in erster Linie die

Gegenwart auszeichnet.<sup>1</sup> Das Gedächtnis wird mit verschiedensten Bedeutungen und Zwecken angefüllt; vor allem aber ist es getragen von der Absicht, dem Sog des Vergessens entgegenzutreten, ihn gewissermaßen zu überwinden, woran man oft genug scheitert und dem Gedächtnis daher eine »Dauer« zumisst, welche die »Ewigkeit« berühren soll. Ob das Gedächtnis stärker ist als das Vergessen oder das Vergessen mächtiger als das Gedächtnis, lässt sich wohl nie ganz ergründen. Nach der altgriechischen Überlieferung sollen Μνημοσύνη und Λήθη, der Fluss des Gedächtnisses und der Fluss des Vergessens, Seite an Seite entspringen,<sup>2</sup> was auf ihre *Gleichursprünglichkeit* hinweist, die als solche die Frage nach dem Ursprung, dem Anfang, der ἀρχή aufwirft.

Mit der ἀρχή ist auch dasjenige angezeigt, wozu der Gedanke zurückkehren muss, insofern auch er nur diesem Ursprung zu entspringen vermag. Diese kreisläufige Bewegung ist ein Vermögen der Vernunft, wodurch sie sich ihrerseits als ἀρχή bezeugt. Die Vernunft gilt somit nach philosophischer Lehre nicht nur als göttliche Bestimmung des Menschen; durch sie wird zugleich – der bekannten Aristotelischen Formulierung νοήσεως νόησις zufolge, die Hegel zum Abschlussmotto seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* gewählt hat – das Göttliche selbst wesenhaft geprägt.

Vernunft ist aber nicht dasselbe wie der Gedanke, das Begreifen nicht dasselbe wie das Denken, das Verstehen nicht dasselbe wie das Nachdenken und Abwägen, das Erfassen nicht dasselbe wie die Einbildung und die Entdeckung nicht dasselbe wie der Einfall oder die Kopfgeburt. Vernunft und Denken sind, auch wenn beide auf den Sinn ausgerichtet sind, voneinander verschieden. Man könnte hinzufügen, dass die Vernunft ihren sinnvollen Ausgang in der Wahrnehmung findet, das Denken dagegen im Gedenken, wobei die Vernunftvermögen primär mit dem Festhalten und *Merken* verbunden sind, während sich das Denken durch ein erschließendes *Auffassungsvermögen* auszeichnet.

Die Vernunft wird in der gegenwärtigen Philosophie – vor allem unter dem Einfluss von Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger – kritisch als metaphysische Vorstellungskraft behandelt. Auf der anderen Seite stehen kognitive Dispositionen des Denkens heute im Mittelpunkt der Forschungen zur künstlichen Intelligenz, die zukünftig weitaus ›vernünftiger‹ als wir sein können bzw. schon jetzt sein soll. Sie schöpft ihre ›Vernunft‹ aus einem *Speicher*. Diese Speicher-Intelligenz ist nicht mit Gedächtnis zu verwechseln, das vielmehr dem Ursprung seiner selbst wie auch des Vergessens, also dem auf viele Weise bedürftigen und angewiesenen Menschen verpflichtet ist. So wird die Göttin Athene von Homer als πολύμητις besungen, als ein listiges, besonnenes und vernunftvolles Wesen, welches dem Menschen in allerlei Belangen Rat erteilen kann. Speicheranlagen erlauben zwar das grenzenlose Sichern, Bereitstellen und Berechnen von Daten, aber sie zeugen weder von der Menschlichkeit des Menschen noch von der Göttlichkeit des Gottes. *Denkmäler* können sich dagegen keiner solchen Super-Vernunft rühmen – aber sie können wiederum Dankbarkeit bezeugen. Der Mensch errichtet Denkmäler, insofern er nicht nur mit dieser oder jener Fertigkeit begabt, sondern

1 »Wie die Erwartung erst auf dem Grunde des Gewärtigen möglich ist, so die Erinnerung auf dem Grunde des Vergessens und nicht umgekehrt; denn im Modus der Vergessenheit ›erschließt‹ die Gewessenheit primär den Horizont, in den hinein das an die ›Äußerlichkeit‹ des Besorgten verlorene Dasein sich erinnern kann.« (Heidegger 1977, 448)

2 Dazu Neumann 2015, 251–253.

auch damit beschenkt ist, *sich zu erinnern an* ..., und einen Zugang zu dem zu haben, was *an etwas erinnert*, worin sich auch die Vernunft und die Kunst wiedererkennen – vielleicht weil der Mensch, wie Hölderlin sagt, ein *deutungsloses Zeichen* ist.<sup>3</sup> Menschen großer Taten sagt man Berühmtheit nach. Berühmt sind aber nicht nur Taten, sondern auch geistige Schöpfungen, Artefakte und Bauwerke. So berühren uns Überlieferungen aus dem Altertum insofern, als wir ihr Entspringen aus einer »Urzeit« und »Ewigkeit« anerkennen, was jedoch nicht bedeutet, dass wir uns dem Archaischen unterwerfen, sondern vielmehr, dass wir einen *Zuspruch* durch die ἀρχή als Ur-sprung, An-fang, herrschenden Ur-grund erfahren. Die Philosophie entfaltet sich in diesem Sinne als *Archäologie*. Noch vor Foucaults diesbezüglichen Überlegungen soll Edmund Husserl seinem Assistenten Eugen Fink zufolge bedauert haben, dass die Bezeichnung »Archäologie« bereits durch eine andere, positive Wissenschaft besetzt wurde. In einem aus den 1930er Jahren stammenden Fragment aus seinem Nachlass schreibt er:

»Phänomenologische Archäologie, das Aufgraben der in ihren Baugliedern verborgenen konstitutiven Bauten, der Bauten apperzeptiver Sinnesleistungen, die uns fertig vorliegen als Erfahrungswelt. Das Zurückfragen und dann Bloßlegen der Seinssinn schaffenden Einzelleistungen bis zu den letzten, den ἀρχαί, um von diesen aufwärts wieder im Geist erstehen [zu] lassen die selbstverständliche Einheit der so vielfach fundierten Seinssgeltungen mit ihren relativ Seienden. Wie bei der gewöhnlichen Archäologie: Rekonstruktion, Verstehen im ›Zick-Zack.«<sup>4</sup>

Die hier entworfene »phänomenologische Archäologie« betrifft die eingangs gemachte Feststellung, dass der philosophische Gedanke *seinem Wesen nach* Gedächtnis sei. Das könnte uns jedoch zu der Annahme verleiten, er *werde* dazu allererst durch ganz bestimmte Methoden der Annäherung an die ἀρχή als einer ursprünglichen Gegebenheit, eines Urgrundes, und sei dies keineswegs schon deshalb, weil *das Wesen des Gedankens dem Gedächtnis* zugehört. Der Gedanke kommt und geht. Aber er kommt und geht nie ohne *Wesen* – auch dann nicht, wenn er unwesentlich oder wesenlos bleibt. Das Wesenhafte wird im Gedanken und durch ihn gegeben, insofern *das Andenken geschenkt* wird. Ob das »Wesen« seiner »Natur« nach dem Bewusstsein immanent oder aber transzendent ist, ist eine andere Frage; sie hat etwas mit Erkenntnistheorie und Ontologie zu tun, welche das »Wesen« nur als Inhalt des Gedankens und nicht als eine Sache der Besinnung behandeln. Entsprechendes ist erst der modernen Phänomenologie auf der Grundlage der Aufdeckung der Struktur der Intentionalität und ihrer Sinnschichten gelungen.<sup>5</sup>

3 „Ein Zeichen sind wir, deutungslos, / schmerzlos sind wir und haben fast / die Sprache in der Fremde verloren.“ (Mnemosyne, Zweite Fassung, Hölderlin 1953, 203)

4 E. Husserl, Ms. Trans C 16 VI: *Phänomenologische Archäologie – Rückfrage auf das Ich und das Subjective in der Originalität*, May 1932 E. Zitiert nach Diemer 1965, 11.

5 Husserl hebt in *Philosophie als strenge Wissenschaft* Folgendes hervor: »Es ist nun aber die Erkenntnis von entscheidender Bedeutung, daß Wesensschauung nichts weniger als ›Erfahrung‹ im Sinne von Wahrnehmung, Erinnerung oder gleichstehenden Akten ist und ferner nichts weniger als eine empirische Verallgemeinerung, die in ihrem Sinn individuelles Dasein von Erfahrungseinzelheiten existenzial mitsetzt. Die Schauung erfaßt das Wesen als Wesenssein und setzt in keiner Weise Dasein. Demgemäß ist Wesenserkenntnis keine matter-of-fact-Erkenntnis, nicht den leisesten Behauptungsgehalt in betreff eines individuellen (etwa natürlichen) Daseins befassend. Die Unterlage oder besser der Ausgangsakt einer Wesensschauung, z. B. des Wesens von Wahrnehmung, von Erinnerung, von Urteil etc., kann eine Wahrnehmung von einer Wahrnehmung, von einer Erinnerung, von einem Urteil etc. sein, es kann aber auch eine bloße, nur ›klare‹ Phantasie sein, die ja als solche keine Erfahrung ist, kein Dasein erfaßt. Die Wesenserfassung ist



Was verstehen wir unter »Wesen«? In der Philosophie wird das »Wesen« üblicherweise durch das charakterisiert, *was* eine Sache ist, im Unterschied zum »Sein«, das davon spricht, *dass* etwas ist. Sucht man jedoch nach einer Erklärung für diese Unterscheidung zwischen Sein und Wesen, stößt man auf eine massive philosophische Verlegenheit, die gleichwohl Schlüsselcharakter hat. In der Bedeutung von »Wesen« findet sich das, was im altgriechischen Denken die »Natur«, φύσις, bezeichnet. Das Wort φύσις entstammt etymologisch der gleichen Wurzel (*bhu\**) wie die slowenischen Wörter *bit* (»Sein«), *bistvo* (»Wesen«) und *bivanje* (»Dasein«). Aristoteles hielt es innerhalb der *Bestimmung* der οὐσία, die mit der Konstitution der Ersten Philosophie zusammenhängt, für erforderlich, dass das, was als wesentlich begriffen wird, auch einen entsprechenden sprachlichen Ausdruck erhält. Weil das Altgriechische über keine Partizipialformen des Verbs εἶναι, »sein«, verfügt, erfand er eine Zusammensetzung: τὸ τί ἦν εἶναι, »das was schon war – sein«. <sup>6</sup> Diese Struktur erhielt von Heidegger später den Beinamen *apriorisches Perfekt* und kommt als solche auch in *Sein und Zeit* vor. <sup>7</sup> Für unsere Diskussion ist das Perfekt insofern von Interesse, als es eine Handlung ausdrücken soll, die in der Vergangenheit liegt, aber durch ihr »Währen« in der Gegenwart und Zukunft weiterhin aktiv bleibt. Das Perfekt, welches das ursprüngliche »schon« und das währende »noch« zum Ausdruck bringt, weist *wesenhaft* auf das Gedächtnis hin, worauf Heidegger in *Sein und Zeit* durch den Terminus der *Gewesenheit* aufmerksam macht.

Es ist dabei allerdings von Bedeutung, dass sich die perfektive Freisetzung des Wesentlichen in der Philosophie noch vor der Geltendmachung des Unterschiedes zwischen »Sein« und »Wesen« meldet. Wenn wir sagen, etwas sei für uns wesentlich (oder nicht), ist damit zunächst keine Unterscheidung zwischen Sein und Wesen verbunden. Dies wird noch deutlicher, wenn wir die Abwesenheit des Wesenhaften feststellen, etwa wenn uns die Wesenlosigkeit unserer Zeit bzw. Epoche bedrängt, die wir daher als »Nihilismus« bezeichnen. Das »Wesenhafte« erscheint hier als das »Grundlegende«. Die Abwesenheit des Wesentlichen als Grundlosigkeit und Nichtigkeit zwingt uns dazu, an das zu denken, was *ursprünglich* das Wesenhafte ist, insofern es nicht durch den »Lauf der Dinge« nihilisiert wurde. Dieses *Bedenken* schließt auf eine besondere Art und Weise das *Gedenken* ein, und zwar mit Hinblick auf eine Abwesenheit oder Nichtigkeit, die zu überschreiten wäre. Ein solches Gedenken des Wesenhaften tritt nicht nur im Hintergrund des Unterschieds zwischen Sein und Wesen hervor – dieser Unterschied wird von ihm sogar überwunden. Aber was kann ein solches Überwinden bedeuten?

---

dadurch gar nicht berührt, sie ist schauende als Wesensfassung, und das ist eben ein andersartiges Schauen als das Erfahren.« (Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* 1991, 33–34).

<sup>6</sup> Vgl. Aristoteles, *Metaph.* 1007a21; Näheres dazu siehe in Sonderegger 1983.

<sup>7</sup> »Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein apriorisches Perfekt.« Vgl. Heideggers Bemerkung: »Im selben Absatz ist die Rede von der ›vorgängigen Freigabe‹ – nämlich (allgemein gesprochen) des Seins für die mögliche Offenbarkeit von Seiendem. ›Vorgängig‹ in diesem ontologischen Sinne heißt lat. a priori, griechisch πρότερον τῆ φύσει, Aristot., *Physik*, A 1; noch deutlicher: *Metaphysik*, E 1025 b 29 τὸ τί ἦν εἶναι, ›das was schon war – sein‹, ›das jeweils schon voraus Wesende‹, das Gewesene, das Perfekt. Das griechische Verbum εἶναι kennt keine Perfektform; dieses wird hier im ἦν εἶναι genannt. Nicht ein ontisch Vergangenes, sondern das jeweils Frühere, auf das wir zurückverwiesen werden bei der Frage nach dem Seienden als solchen; statt apriorisches Perfekt könnte es auch heißen: ontologisches oder transzendentes Perfekt (vgl. Kants Lehre vom Schematismus).« (Heidegger 1997, 114)

Laut den Lehren eines gewissen Teils der gegenwärtigen Philosophie, dem die Bezeichnung »Existenzialismus« anhaftet, geht es dem Denken allem voran darum, *wesentlich zu sein*. Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz, schreibt Heidegger in *Sein und Zeit*.<sup>8</sup> Insofern sich der Sinn der individuellen Existenz als wesentlich zu verstehen gibt, sollte er nicht einfach mit dem Sinn des Lebens gleichgesetzt werden, wenn mit »Existenz« gerade *das gedacht wird, was uns wesenhaft betrifft*, was mit uns wesenhaft passiert. Dabei bleibt das, was existenzial zu denken gibt, als Wesentliches eben verborgen. Darauf weist Heidegger in seiner einleitenden Ansprache in den Vorlesungen von 1951/52 *Was heißt denken?* hin: „*Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.*“<sup>9</sup>

Diese Feststellung betrifft nicht nur das »kritische Verhältnis« gegenüber dem, was heute ist, und fördert dessen »Denk- und Gedankenlosigkeit« zutage, sie betrifft auch das immanente Verhältnis zwischen Gedanke und Gedächtnis, das im Bedenken des Bedenklichsten hervortritt. Dadurch zeigt sich auf eine andere Art und Weise, dass die Philosophie ihrem wesentlichen Gedanken nach Gedächtnis ist – nicht vom Blickpunkt der Erkenntnismöglichkeit aus oder in Anbetracht der Geschichte, sondern eher aus der Perspektive der Abwesenheit von Erkenntnis und des Entzugs der Geschichtlichkeit in der Gegenwärtigkeit dessen, was ist. Man muss eben bei diesem »noch nicht« verbleiben, aber doch jedes Drängen und Erwarten zurückstellen. »Verbleiben« meint hier eher eine Abgeschlossenheit, die auf einen Entzug gerichtet ist. Wenn aber doch das »Behalten von etwas« ein Merkmal des Gedächtnisses ist, wie lässt sich dann etwas behalten und aufrechterhalten, was (noch) nicht ist? Wird dieses Behalten vielleicht durch das Wort *Erinnerung* ausgedrückt, das Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* gleichsam zur Philosophie erhoben hat?<sup>10</sup>

In Anlehnung an Hölderlin<sup>11</sup> fordert uns Heidegger diesbezüglich mit dem Gedanken »Denken ist Andenken«<sup>12</sup> heraus. Dieser Spruch klingt nicht nur ähnlich wie ein anderer bekannter Spruch von Heidegger –»Seiend« heißt: anwesend« –<sup>13</sup>, sondern steht mit ihm auch in einem wesentlichen Zusammenhang. Im Präfix *an-* (sowohl im Wort Andenken als auch im Ausdruck Anwesen) steckt ein Hinweis auf das, *was ankommt*. Was aber, wenn diese Ankunft – enthalten bereits in der altgriechischen und

8 Heidegger 1977, 117.

9 Heidegger 2002, 7.

10 So wird von Hegel am Ende der *Phänomenologie des Geistes* hervorgehoben: »Indem seine Vollendung darin besteht, das, was *er ist*, seine Substanz, vollkommen zu *wissen*, so ist dies Wissen sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt. In seinem Insichgehen ist er in der Nacht seines Selbstbewußtseins versunken, sein verschwundenes Dasein aber ist in ihr aufbewahrt; und dies aufgehobene Dasein – das vorige, aber aus dem Wissen neugeborene – ist das neue Dasein, eine neue Welt und Geistesgestalt. In ihr hat er ebenso unbefangen von vorn bei ihrer Unmittelbarkeit anzufangen und sich von ihr auf wieder großzuziehen, als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geister nichts gelernt hätte. Aber die *Er-Innerung* hat sie aufbewahrt und ist das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz.« (*Phänomenologie des Geistes*, 590 f.)

11 Heidegger 1982; 1996.

12 Heidegger, 2017, 135.

13 Heidegger, 2017, 104; vgl. auch Mörchen 1989.

danach neutestamentlichen παρουσία,<sup>14</sup> im Lateinischen als *adventus* übersetzt – ihre Herkunft in der Gleichursprünglichkeit von Gedächtnis und Vergessen hat?

Diese Ursprungsgleichheit, die bewirkt, dass das Gedächtnis gleichsam aus dem Nichts wesenhaft zufließt, zeigt sich nicht so sehr oder überhaupt nicht, wenn wir von unterschiedlichen Gedächtnissen sprechen, sondern nur, wenn wir durch etwas daran erinnert werden, dass wir von ihm sprechen und über es nachdenken – bevor es erneut in Vergessenheit versinkt. Das tritt besonders deutlich im Falle der Heidegger'schen Frage »*Was heißt Denken?*« hervor, angesichts derer wir irgendwie ohne Worte bleiben, was an und für sich im Sinne der Frage danach, wodurch wir hier überhaupt wesenhaft angesprochen werden, zu denken gibt. Ohne Worte zu bleiben bedeutet auf keinen Fall, um eine Ansprache gebracht zu sein. Im Gegenteil – man wird durch den Gedanken auch dann wesenhaft angesprochen, wenn er schweigt. Erst im Schweigen kommt der Sinn hervor und kann auf das Bedenklichste hinweisen. Die Ansprache ist in einem besonderen Sinn mächtiger als die Sprache – weil sie wesenhaft ist. Was mächtiger, stärker ist, ist wesenhaft ursprünglicher. Es gibt dadurch, dass es das Wesenhafte bedenkt, ursprünglich zu denken.

Das Verhältnis zwischen Gedanke und Gedächtnis muss in dieser Hinsicht ursprünglich innerhalb des *wesenhaften Geschehens der Sprache selbst* betrachtet werden, das von Heidegger in der Wendung »Wesen der Sprache – Sprache des Wesens« angedeutet wird.<sup>15</sup> Um das Wesenhafte in Worte fassen zu können, reicht nicht aus, es als solches zur Kenntnis zu nehmen – es muss sich von selbst als wesentlich ausweisen. Dieser Wesensausweis ist seit Platon in einem bestimmenden Zug, dessen Relevanz noch nicht ausgemessen ist, durch εἶδος und ἰδέα angesprochen, und auf dieser Grundlage hat auch Husserl die phänomenologische Wesensschau als eidetisch bestimmt. Auch soll Platon nach allgemeiner philosophischer Ansicht eine besondere »Mnemo-technik« transphänomenaler Wesenheiten geltend gemacht haben, die in der späteren Entwicklung der Philosophie zu einer gleichsam verbindlichen Unterscheidung zwischen *essentia* und *existentia*, zwischen Was-Sein und Dass-Sein beigetragen hat. Der Essenzialismus wird hier dem Existenzialismus gegenübergestellt, wobei man sich sogar auf Heideggers *Sein und Zeit* beruft. Auch wenn sich dadurch nicht allzu viel ändert, worauf auch Heidegger selbst mehrmals hinweist, hat er vor allem in den Abhandlungen *Vom Wesen der Wahrheit*<sup>16</sup> und *Vom Wesen der Sprache*<sup>17</sup> versucht, das Wesen durch die Sage des Ereignisses aufzuweisen.

Dass Heidegger dabei keinen Essenzialismus vertritt, wie ihm unter anderen von Jacques Derrida (1998) unterstellt wurde, wird zunächst aus der beharrlichen Hervorhebung der verbalen Bedeutung des Wortes »wesen« gegenüber seiner substantivischen Bedeutung ersichtlich, wobei ferner die Bestimmung des Wesens als *das Währende* von entscheidender Bedeutung ist:

»Das Wort ›Wesen‹ meint aber jetzt nicht mehr das, was etwas ist. ›Wesen‹ hören wir als Zeitwort, wesend wie anwesend und abwesend. ›Wesen‹ besagt wahren, weilen. Allein, die Wen-

<sup>14</sup> Vgl. Liddell, H. G /Scott. R. 1940. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=parousi/a>

<sup>15</sup> Heidegger 1985, 166.

<sup>16</sup> Heidegger 1978, 177–202.

<sup>17</sup> Heidegger 1985, 147–214.

dung ›Es west‹ sagt mehr als nur: Es währt und dauert. ›Es west‹ meint: Es west an, während geht es uns an, be-wägt und be-langt uns. Das Wesen so gedacht, nennt das Währende, uns in allem Angehende, weil alles Be-wägende. Die zweite Wendung im Leitwort: ›Die Sprache des Wesens‹ besagt demnach: Die Sprache gehört in dieses Wesende, eignet dem alles Be-wägenden als dessen Eigenstes. Das All-Bewägende be-wägt, indem es spricht. Allein, es bleibt dunkel, wie wir das Wesende denken sollen, dunkel vollends, inwiefern das Wesende spricht, am dunkelsten, was dann *sprechen* heißt. Dem gilt doch erst unsere Besinnung, wenn wir dem Wesen der Sprache nachsinnen. Dieses Nachsinnen ist jedoch bereits auf einem bestimmten Weg unterwegs, nämlich innerhalb der Nachbarschaft von Dichten und Denken.«<sup>18</sup>

Das Verb »währen« wird vom Verb »wesen« in der Bedeutung von »dauern«, »Bestand haben«, »verweilen« abgeleitet. Heidegger untermauert seinen perfektiven Ereignischarakter durch die Bezeichnungen »während« und »west an«. Nimmt man an, dass die Verschiebung von Wesen zu Anwesen parallel zur Verschiebung von Denken zu Andenken statthat, wird durch »das Währende« das wesenhafte Geschehen angekündigt, welches das Verhältnis zwischen Gedanke und Gedächtnis bis zu dem Maße aufrechterhält, dass wir uns als Menschen-wesen bezeichnen können:

»Der Mensch kann denken, insofern er die Möglichkeit dazu hat. Allein dieses Mögliche verbürgt uns noch nicht, daß wir es vermögen. Denn wir vermögen nur das, was wir mögen. Aber wir mögen wiederum wahrhaft nur Jenes, was seinerseits uns selber und zwar uns in unserem Wesen mag, indem es sich unserem Wesen als das zuspricht, was uns im Wesen hält. Halten heißt eigentlich hüten, auf dem Weideland weiden lassen. Was uns in unserem Wesen hält, hält uns jedoch nur so lange, als wir selber von uns her das Haltende be-halten. Wir be-halten es, wenn wir es nicht aus dem Gedächtnis lassen. Das Gedächtnis ist die Versammlung des Denkens. Worauf? Auf das, was uns hält, insofern es bei uns bedacht ist, bedacht nämlich deshalb, weil Es das zu-Bedenkende bleibt. Das Bedachte ist das mit einem Andenken Beschenkte, beschenkt, weil wir es mögen. Nur wenn wir das mögen, was in sich das zu-Bedenkende ist, vermögen wir das Denken.«<sup>19</sup>

»Gedächtnis« wird hier in Zusammenhang mit dem zu Bedenkenden, Bedachten und Andenken gedacht. Das Wort »Erinnerung« tritt nicht auf; in *Was heißt Denken* kommt es nur zwei Mal vor. Es liegt Heidegger offenbar nicht daran, zur Erläuterung des »Gedächtnisses« den Begriffskontext der deutschen, altgriechischen oder lateinischen Sprache heranzuziehen. Er bedient sich dieser Wörter ausschließlich dazu, das Verhältnis zwischen Gedanke und Gedächtnis zu lichten. So weist er am Schlüsselpunkt der Besinnung auf das Verhältnis zwischen Gedanke und Gedächtnis auf das altdeutsche Wort *Gedanc* hin. Dies könnte darauf hinweisen, das Denk- und Gedächtnisvermögen auf der Grundlage von Bedeutungen zu behandeln, die in Worten bewahrt sind, sogar solchen, die schon längst nicht mehr in Gebrauch sind.

Es wäre gleichermaßen zu bedenken, weshalb gerade die Sprache den Gedanken und das Gedächtnis in sich bewahren soll, wo sie doch keine ›Speicheranlage‹ ist. Wie sind etwa im Wort »Wesen« das Gedächtnis und der Gedanke an das Wesenhafte aufbewahrt? Insofern das Wort eine Bezeichnung mit einer ganz bestimmten Bedeutung ist? Da diese Bedeutung variiert, könnte man schließen, dass sie letztlich davon abhängt, was mit dem Wesen jeweils gemeint wird. »Bedeuten« und »Meinen« wären in dieser

<sup>18</sup> Heidegger 1985, 190.

<sup>19</sup> Heidegger 2002, 5.

Hinsicht so etwas wie ›Dienstleistungen‹ der Sprache, während doch die Philosophie als begriffliches Denken keine Meinung – δόξα – wiedergeben sollte, sondern den λόγος als jenes Sprachganze (Satz, Urteil, Mitteilug), welches die Wahrheit ausspricht und zugleich der Lüge unterliegen kann.

Wenn das Gesprochene nicht nur als das Gemeinte, sondern auch als λόγος sowohl aufgedeckt als auch verdeckt wird, wie sollten dann der Gedanke und das Gedächtnis durch die Sprache ursprünglich aufbewahrt werden? Macht das nicht erforderlich, vom λόγος zum μῦθος zurückzugehen? Platon, der wohl berühmteste philosophische Mythosschreiber, rät im Dialog *Sophistes* (242c) – und nach ihm auch Heidegger in *Sein und Zeit* –<sup>20</sup> ausdrücklich davon ab bzw. untersagt geradezu eine solche Rückkehr. Das altgriechische Wort μῦθος hat dieselbe etymologische Wurzel wie das slowenische Wort für »denken«, *misliti* (\**meud<sup>h</sup>* – »achten auf«, »denken an«). Wenn wir das mit dem geläufigen Verständnis des μῦθος als eines »Kollektivgedächtnisses« verbinden, könnten wir uns bereits einbilden, dass wir uns, wenn wir uns vom λόγος zum μῦθος zurückbegeben, auf dem richtigen Weg befinden, um feststellen zu können, was es mit dem ursprünglichen Verhältnis zwischen Gedanke und Gedächtnis auf sich hat. Aber dieser breite Weg führt nicht gerade weit, wenn überhaupt irgendwohin. Mit Bezug auf die Tiefe dieses Verhältnisses, die an und für sich »nur« – wie Heidegger hervorhebt – verlangt, ihr mit Dankbarkeit zu begegnen, bleiben wir nämlich wesenhaft leer:

»Ist das Denken ein Danken? Was meint hier Danken? Oder beruht der Dank im Denken? Was meint hier Denken? Ist das Gedächtnis nur ein Behälter für das Gedachte des Denkens, oder beruht das Denken selber im Gedächtnis? Wie verhält sich der Dank zum Gedächtnis? Indem wir so fragen, bewegen wir uns im Spielraum des Gesprochenen, das mit dem Zeitwort ›denken‹ anspricht. Aber wir lassen alle Bezüge zwischen den genannten Worten ›Denken‹, ›Gedachtes‹, ›Gedanke‹, ›Dank‹, ›Gedächtnis‹ offen und fragen jetzt bei der Geschichte der Worte an. Sie gibt uns eine Weisung, mag auch die historische Darstellung dieser Geschichte noch unvollständig sein und vermutlich immer bleiben.

Wir vernehmen den Hinweis, daß im Gesprochenen der genannten Worte das maßgebend und ursprünglich sagende Wort lautet: der ›Gedanc‹. Aber es meint nicht das, was zugerletzt noch als geläufige Bedeutung im heutigen Gebrauch des Wortes ›Gedanke‹ übriggeblieben ist. Ein Gedanke meint gewöhnlich: eine Idee, eine Vorstellung, eine Meinung, einen Einfall. Das anfängliche Wort der ›Gedanc‹ sagt: das gesammelte, alles versammelnde Gedenken. ›Der Gedanc‹ sagt soviel wie das Gemüt, der muot, das Herz.«<sup>21</sup>

Mithilfe des althochdeutschen Wortes *Gedanc* bestimmt Heidegger das Verhältnis zwischen Gedanke und Gedächtnis durch den Einbezug der *Dankbarkeit*. Dieser Einbezug folgt nicht nur aus der Zusammengehörigkeit der Wörter »denken« und »danken«, sondern ist einem besonderen ›Gemüt‹ des Gedankens auf der Spur, welches durch das »Dichten«<sup>22</sup> ausgesprochen wird<sup>23</sup> – als ein von der Sprache selbst zugespro-

<sup>20</sup> Heidegger 1977, 8.

<sup>21</sup> Heidegger 2002, 142–143.

<sup>22</sup> »Alles sinnende Denken ist ein Dichten, alle Dichtung aber ein Denken. Beide gehören zueinander aus jenem Sagen, das sich schon dem Ungesagten zugesagt hat, weil es der Gedanke ist als der Dank.« (Heidegger 1985, 256.)

<sup>23</sup> »Das Dichtertum ist auf die Sprache verwiesen und die Sprache gedenkt am meisten. Die Sprache gründet das Gedächtnis selbst und die Gründung erneuert sich immer durch Erinnerung.« (Šijaković 1996, 31)



chenes wesenhaftes Andenken, das auch als *musisches Gedächtnis* bezeichnet werden kann. Dabei fällt uns Hesiods Dank an die Musen für die dichterische Begeisterung am Anfang der *Theogonie* und schon früher von Homer im Proömium der *Odysee* ein, der laut Sokrates in Platons Dialog *Euthydemos* auch dem Denker geziemt.<sup>24</sup> Μοῦσα leitet sich von der etymologischen Wurzel *men\** in der Bedeutung »denken« ab, die auch in den Stämmen der slowenischen Wörter *meniti* (»meinen«) und *pomeniti* (»bedeuten«), *pamiti* (»gedenken«) vorkommt, ebenso wie im deutschen Wort »meinen«, das von Heidegger auf der Grundlage des althochdeutschen Wortes *minne* eingeführt wird:

»Insofern das Gedächtnis als die Sammlung des Gemüts, als die An-dacht, nicht ab-läßt von dem, worauf es gesammelt ist, waltet im Gedächtnis nicht nur der Zug des wesenhaften Andenkens an etwas, sondern in einem damit der Zug nicht ab- und nicht loslassenden Behaltens. Aus dem Gedächtnis und innerhalb seiner schüttet dann die Seele den Schatz der Bilder aus, d.h. der Anblicke, von denen sie selbst erblickt ist. Erst von hier aus hebt sich innerhalb des weit und tief gefaßten Wesens des Gedächtnisses das Festhalten gegenüber dem Entgleiten ab, was die Lateiner durch *memoria tenere* benennen. Das Festhalten durch die *memoria* bezieht sich sowohl auf das Vergangene, als auch auf das Gegenwärtige und Künftige. Dem Festhalten macht vorwiegend das Vergangene zu schaffen, weil es ent-gangen ist und in gewisser Weise nichts Haltbares mehr bietet. Deshalb beschränkt sich der Sinn von Behalten in der Folge auf das Vergangene, das vom Gedächtnis immer wieder hervorgeholt wird. Insofern jedoch dieser eingeschränkte Bezug ursprünglich nicht das einzige Wesen des Gedächtnisses ausmacht, kommt es, um das besondere Festhalten und Wiederholen des Vergangenen zu nennen, zu der Wortprägung: Wiedergedächtnis.

Im anfänglichen Wort ›der Gedanc‹ waltet das ursprüngliche Wesen des Gedächtnisses: die Versammlung des unablässigen Meinens alles dessen, was das Gemüt anwesen läßt. Meinen ist hier in der Bedeutung von *minne* verstanden: die ihrer selbst nicht mächtige und darum auch nicht notwendig erst eigens zu vollziehende Zuneigung des innersten Sinns des Gemüts nach dem Wesenden.«<sup>25</sup>

Das musische Gedächtnis wird von Heidegger durch das Wort *Andacht*<sup>26</sup> aus-

**24** In einen breiteren Kontext wird die Thematik »Philosophen und die Musen« behandelt von Boyancé 1937.

**25** Heidegger 2002, 144.

**26** Das Wort »Andacht« ist auch in das Slowenische übergangen; eine ausführliche Beschreibung, die sich an andere relevante Forschungen anlehnt, findet man in Jazbec 2007, 27: »Andohtliu (4) adj. ›andächtig‹ – sl. *andohtljiv* ist ein Nominaladjektiv zum sl. *Andoht*, ›Andacht‹. In Primož Trubars Text kommt das Wort als Eigenschaft des Menschen, des Gebets als einer Handlung oder als Eigenschaft des menschlichen Herzens vor. Es tritt auch neben seinem Synonym *brumen* auf. Das Wort ist laut H. Striedter-Temps aus dem mhd. *andacht* entlehnt. Das deutsche Wort erhielt im 12. Jahrhundert die Bedeutung ›bewusste Hinwendung der Gedanken zum Gott, Göttlichen‹ (> Lexer-Pretzel), führen auch ›Buße, Strafe‹ auf. Früher war die Bedeutung dieses Wortes allgemeiner: ›bewusste Hinwendung der Gedanken zu jemandem‹. Auch die Entlehnung geschah wohl im 12. Jahrhundert, denn seit 1200 wären die Spuren einer bayerischen Labialisierung a>o (vgl. *almoshna* und *altar*) sichtbar gewesen. Laut H. Striedter-Temps ist -ov sl. *andoht* ein Ergebnis der slowenischen Entwicklung. Es handelt sich dabei um eine mundartliche Entwicklung des sl. langen a zu einem o, das vielerorts, unter anderem auch im westlichen Randgebiet von Unterkrain vorkommt (> Ramovš). Diese slowenische Entwicklung wird in das 12./13. Jahrhundert datiert (> Logar), wodurch die Entlehnungszeit im 12. Jahrhundert noch zusätzlich bestätigt wird. Da das mhd. *a* in der zweiten Silbe *and-a-ht* lang war, ist es sehr wahrscheinlich, dass es durch ein langes slowenisches Vokal ersetzt wurde, dem später eine begrenzte Entwicklung zuteilwurde. N. Godnič-Godini führt im Karstgebiet das moderne Wort *and'ht* ›Ritual, Feierlichkeit, Sammlung‹ auf. Das Adjektiv *andohtljiv* wird nach dem deutschen Vorbild des mhd. *andeeht-ec*, adj. ›andächtig‹ gebildet, jedoch mit einheimischen Wortbildungsmitteln, also



gedrückt, welche auf eine besonders be-geisternde und somit *geistige* Art und Weise Andenken und Anwesen in sich verbindet. Durch das Bezeugen von Dankbarkeit erwacht das Gemüt als inneres Wesen, Innigkeit, wesenhaftes Er-innern. Gedanke und Gedächtnis sind auf die Art und Weise innig, dass sie einander Dankbarkeit für das Wesenhafte bezeugen, wodurch sie geistig erfüllt werden. Diese Erfüllung weist auf die Anwesenheit des Wesentlichen hin. Wo das Wesenhafte anwest, dort gibt es *Dankbarkeit*, und wo die wesenhafte Anwesenheit west, gibt es *Bedächtigkeit*:

»Aber das Wort ›der Gedanc‹ meint nicht nur das, was wir Gemüt und Herz nennen und in seinem Wesen kaum ermessen. Im Gedanc beruhen und wesen das Gedächtnis sowohl wie der Dank. ›Gedächtnis‹ bedeutet anfänglich durchaus nicht das Erinnerungsvermögen. Das Wort nennt das ganze Gemüt im Sinne der steten innigen Versammlung bei dem, was sich allem Sinnen wesenhaft zuspricht. Das Gedächtnis besagt ursprünglich soviel wie Andacht: das unablässige, gesammelte Bleiben bei... und zwar nicht etwa nur beim Vergangenen, sondern in gleicher Weise beim Gegenwärtigen und dem, was kommen kann. Das Vergangene, das Gegenwärtige, das Kommende erscheinen in der Einheit eines je eigenen Anwesens.«<sup>27</sup>

Das Gesagte fließt im Wort *Anwesen* zusammen. Wie von Hermann Mörchen (1989) angedeutet, wird in diesem Wort vermutlich das gesamte Gedankengut Heideggers zusammengefasst, was auch durch die Vorlesungen *Was heißt denken?* bestätigt werden könnte. Aus dem soeben Zitierten wird zudem ersichtlich, dass das *Anwesen* hier als eine kontemporäre Bestimmung gegeben wird, die zugleich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfasst. In *Sein und Zeit* wird die »Anwesenheit« innerhalb der Temporalität des Verstehens des Sinns des Seins noch auf die Gegenwart begrenzt.<sup>28</sup> In Zusammenhang mit dem wesenden Andenken erfasst das Anwesen in seiner kontemporären Bestimmtheit die Mitursprünglichkeit von Gedächtnis und Vergessenheit, die von Heidegger schon sehr früh im altgriechischen Wort für Wahrheit – Ἀλήθεια – erahnt wurde.<sup>29</sup>

Im Rahmen seiner seyns-geschichtlichen Besinnung auf die *Seinsvergessenheit* ist der fragende Hinweis entscheidend, ob »das Sichverbergen, die Verborgenheit, die Λήθη zur Ἀ-Λήθεια gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der Ἀλήθεια? Und waltet in diesem Sichverbergen der Lichtung der Anwesenheit sogar noch ein Bergen und Verwahren, aus dem erst

---

mit dem Suffix *-ljiv*. Nhd. *Andacht* ›religiöse Vertiefung, ein kürzeres Gebet‹, mhd. *andaht* ›Gedanke an Gott, Hingabe an Gott‹, ahd. *anathaht* ›Gedanke an etwas, Aufmerksamkeit, Hingabe‹ ist ein Abstraktum, abgeleitet aus dem ahd. Verb *anathenken* ›an etwas denken‹, das eine Präfixableitung aus dem ahd. *thenken* ›nachdenken‹, einem germanischen Verb auf *-jan*, ist (>Pfeifer).« (Jazbec 207, 27)

**27** Heidegger 2002, 143–144.

**28** »Das Seiende, das sich in ihm für es zeigt und das als das eigentliche Seiende verstanden wird, erhält demnach seine Auslegung in Rücksicht auf – Gegen-wart, d. h. es ist als Anwesenheit (οὐσία) begriffen.« (Heidegger 1977, 35)

**29** »So hat denn Husserl großzügig, aber im Grunde ablehnend, beobachtet, wie ich neben meinen Vorlesungen und Übungen in besonderen Arbeitsgemeinschaften wöchentlich die ›Logischen Untersuchungen‹ mit älteren Schülern durcharbeitete. Für mich selbst wurde vor allem die Vorbereitung dieser Arbeit fruchtbar. Dabei erfuhr ich – zuerst mehr durch ein Ahnen geführt, als von begründeter Einsicht geleitet – das eine: Was sich für die Phänomenologie der Bewusstseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als Ἀλήθεια gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Ent-bergung, sein sich-Zei-gen.« (Heidegger 2007, 98–99)

Unverborgenheit gewährt werden und so Anwesendes in seiner Anwesenheit erscheinen kann?«<sup>30</sup>

Kann also im Kontext der Frage *Was heißt denken?*, insofern sie wesentlich durch das musische Gedächtnis bestimmt wird, gesagt werden, dass das, was ursprünglich zu denken gibt und das wesentliche Gedächtnis schenkt, nicht an uns, sondern an der φύσις, liegt, die sich als das Geheimnis der Schenkung des Anwesenden verbirgt? Φύσις, was mit κτήστω («Istheit») ins Altkirchenslawische übersetzt wurde – und anschließend überlegt, was nach wie vor im russischen Wort für »Natur« (εστετρωό) *erhalten geblieben ist* –, bedeutet hier keine Substantialität der Natur, deren Gegensatz die Subjektivität des Geistes bildete. *Anwesenheit*, παρουσία, *praesentia* spricht sowohl natürlich als auch geistig und noch *vorgängig* als *das archontische* ›Walten der Welt‹.<sup>31</sup>

Wird vielleicht durch dieses Gedenken an das *waltende Geschehen von Welt* als ἀρχή etwas Wesenhaftes für die Philosophie gewonnen? Oder sollte die Frage besser lauten: *Was be-kommt der Mensch dadurch?*

›Der Gedanc, der Herzensgrund ist die Versammlung alles dessen, was uns angeht, was uns anlangt, woran uns liegt, uns, insofern wir als Menschen sind. Das, was uns im wesentlich bestimmenden Sinne anliegt und woran uns liegt, können wir mit einem Wort das Anliegende oder auch das Anliegen nennen. Anlieger heißen diejenigen, deren Anwesen an einer Straße oder an einem Fluß liegt. Das ›Anliegen‹ gebrauchen wir im Sinne von das ›An-wesen‹. Der Name mag uns jetzt noch ausgefallen vorkommen. Aber er ist in der Sache, die er meint, begründet und längst schon gesprochen. Wir überhören nur das Gesprochene zu leicht.«<sup>32</sup>

## Bibliographie

- Boyancé, P.: *Le Culte des muses chez les philosophes grecs, Études d'histoire et de psychologie religieuses*. E. de Boccard: Paris 1937.
- Derrida, J.: *Vom Geist*. Heidegger und die Frage. Suhrkamp: Frankfurt/M. 1998.
- Diemer, A.: *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*. Hain: Meisenheim am Glan 1965.
- Flatscher, M.: *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Heidegger und Wittgenstein*. Alber: Freiburg/München 2011.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. GA 2. V. Klostermann: Frankfurt/M. 1977.
- Heidegger, M.: Vom Wesen des Grundes. In *Wegmarken*. GA 9. V. Klostermann: Frankfurt/M. 1978. 123–176.
- Heidegger, M.: Vom Wesen der Wahrheit. In *Wegmarken*. GA 9. V. Klostermann: Frankfurt/M. 1978. 177–202.
- Heidegger, M.: *Hölderlins Hymne »Andenken«*. GA 52. V. Klostermann: Frankfurt/M. 1982.
- Heidegger, M.: Vom Wesen der Sprache. GA 14. In *Unterwegs zur Sprache*. GA 12. V. Klostermann: Frankfurt/M. 1985. 147–204.
- Heidegger, M.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. GA 4. V. Klostermann: Frankfurt/M. 1996.

<sup>30</sup> Heidegger 2007, 88; vgl. dazu auch Flatscher 2011. Eine Kulturgeschichte der Αθήνη bietet Weinrich 1997. In Rahmen von Heideggers Deutung der Seinsvergessenheit ist auch merkwürdig, dass das slowenische Wort für Vergessenheit, *pozabitev*, den Stamm *biti* (›sein‹) enthält.

<sup>31</sup> Vgl. Heidegger 1978, 164.

<sup>32</sup> Heidegger 2002, 149.

- Heidegger, M.: *Was heißt Denken?*. GA 8. V. Klostermann: Frankfurt/M. 2002.
- Heidegger, M.: *Zur Sache des Denkens*. GA 14. V. Klostermann: Frankfurt/M. 2007.
- Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3. Suhrkamp: Frankfurt/M 1986.
- Hölderlin, F.: *Sämtliche Werke*. Band 2, Cotta-Kohlhammer: Stuttgart 1953.
- Husserl, E.: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. V. Klostermann: Frankfurt/M. 1991.
- Jazbec, H.: *Nemške izposojenke pri Trubarju na primeru besedila Ena dolga predgovor*. Založba ZRC: Ljubljana 2007.
- Liddell, H. G /Scott. R.: *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones. With the assistance of Roderick McKenzie. Clarendon Press: Oxford 1940. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=parousi/a>
- Mörchen, H.: Heideggers Satz: »Sein« heißt »Anwesen«. In Rohs, P. / Blasche, S.: *Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten*. Herausgegeben vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Suhrkamp: Frankfurt/M. 1989, 176–200.
- Neumann, S.: Inspiration aus der Tiefe zur sakralen Bedeutung von Höhlen in griechischen Orakelheiligtümern. In K. Sporn, S. Ladstätter, M. Kerschner (Hrsg.): *Natur, Kult, Raum*. Akten des internationalen Kolloquiums, Paris-Lodron-Universität Salzburg, 20.–22. Jänner 2012. Österreichisches Archäologisches Institut. Wien 2015. 245–266.
- Sonderegger, E.: Die Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 65, 1983. 18–39.
- Šijaković, B.: Paradigmatičnost i tautologičnost pesništva. In *Amicus Hermes. Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie*. Oktoih: Podgorica 1996. 27–34.
- Weinrich, H.: *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. C. H. Beck: München 1997.

## Деан Комел

### Памћење и сећање

#### у Хајдегеровој расправи о питању *Шίηα* је мишљење?

*Сажетак:* Од самог почетка, философија је повезивала питање могућности сазнања са способношћу памћења или сећања (*anamnesis*). Савремена философија, почевши са Кјеркегором, памћење сматра начином омогућавања кретања људске егзистенције у свету. У својим Фрајбуршким предавањима из 1951–1952, објављеним 1954. под насловом *Шίηα је мишљење?*, Хајдегер адресује памћење и сећање у смислу подударања мишљења и бивствовања. Детаљна анализа ове расправе открива „беспочетни извор“ памћења, који је смештен у језику и са језиком. Језик, на тај начин, изворно „чува“ и „очувава“ памћење. Међутим, у времену у којем, по Хајдегеру, „ми још увек не мислимо“, али које је исто тако означено експанзијом когнитивних технологија, језику прети опасност да падне у заборав, а да притом чак ни не запазимо потребу да се сећамо те околности.

*Кључне речи:* памћење, сећање, мишљење, Хајдегер, језик, суштаство.

**Саша Радојчић**

Универзитет уметности у Београду  
sasa.radojic@gmail.com

## Филозофска херменеутика и теорија књижевности

*Сажетак:* У овом огледу се разматрају две књижевне теорије које своју инспирацију налазе у филозофској херменеутици Х. Г. Гадамера. Реч је о естетици рецепције Х. Р. Јауса и о теорији центрипеталног тумачења Х. Ј. Герика. Указује се на основне ставове обеју теорија и посебно анализирају аспекти у којима је њихова веза са филозофском херменеутиком најснажнија, као и аспекти у којима та веза бива проблематизована. У случају естетике рецепције, то је појам традиције, а у случају теорије центрипеталног тумачења појам примене (апликације). Показује се да те две књижевне теорије нису једноставни деривати Гадамерове филозофске позиције, већ да поседују самосталан теоријски значај.

*Кључне речи:* филозофска херменеутика, естетика рецепције, традиција, класично, центрипетално тумачење, апликација, књижевни текст.

### Естетика рецепције

Када је реч о инспиративности Гадамерове [Gadamer] филозофске херменеутике за новију књижевну теорију, морали бисмо да урачунамо најмање четири чиниоца који везе између Гадамерове филозофије и савремене књижевне теорије чине сасвим очекиваним. Први је учинак традиције: с обзиром на уобичајену поделу херменеутике на три предметна подручја (теолошко, јуристичко и филолошко), за изучавање језика и књижевности са херменеутичког становишта није потребно неко посебно оправдање. Однос између *филозофске* херменеутике и херменеутике посебних предметних подручја при томе свакако не треба схватити као однос „опште методе“ и посебних наука унутар којих ова метода важи, како мисли Емилио Бети [Betti].<sup>1</sup> Филозофска херменеутика, са својим језичко-онтолошким акцентом, не може се свести на општу теорију, расположиву за ову или ону примену, а поготово не на методу. Друго, пре Гадамера већ су са херменеутичког полазишта Дилтај [Dilthey] и Хајдегер [Heidegger] не само утицали својим идејама на проучаваоце књижевних дела, него су се и сами бавили тумачењем књижевности, пре свега тумачењем песништва, укључујући ту како интерпретативне захвате на појединачним песмама и стиховима, тако и обухватне расправе о целокупним песничким опусима или „природи“ самог песништва. И док је Дил-

---

1 Е. Бети, *Херменеутика као ошћиа методa духовних наука*, Књижевна заједница: Нови Сад, 1988.

тај свој филозофски рад на утемељењу духовних наука спроводио паралелно са писањем студија из књижевне теорије и историје, од којих су најбоље 1905. године сабране у књигу *Доживљај и њесништво*,<sup>2</sup> код Хајдегера се у радовима после „обрата“, почев са предавањима од којих је настао спис *Извор уметничког дела*,<sup>3</sup> сам филозофски језик све више приближавао поетском. Једна досетка каже да је онима који су читали Хајдегера тумачења Хелдерлинове [Hölderlin] поезије била потребна посебна интерпретација онога што је Хајдегер заправо желео да каже својим несвакидашњим, песничкој речи сродним начином говора.<sup>4</sup> Трећи чинилац који је могао привући пажњу теоретичара књижевности налази се у томе што се код Гадамера песнички језик и песнички текст појављују као херменеутички модели, као узорне форме предмета интерпретације, чијом анализом се овај филозоф надао да ће се приближити увиду у проблеме самог текста и језика. Најзад, још један, чини ми се подједнако важан чинилац, лежи у конкретним Гадамеровим интерпретацијама песничких дела. Гадамер је поседовао истанчано чуло за специфичне вредности поетског, и заправо му је читавог живота поезија била међу повлашћеним областима интересовања. Од младалачке очараности песништвом Штефана Георга [George] и размишљањима о поезији која су се формирала у кругу окупљеном око овог харизматичног песника, па до самог краја дугог и плодног животног пута, Гадамер није престајао да питањима песништва придаје посебну важност, било да је на њима опробавао питања саме филозофије и њеног положаја, или се окретао појединачним интерпретацијама песничких дела.<sup>5</sup> Теза о значају ове сфере проблема за Гадамерову херменеутику може се поткрепити и једним само наоко спољашњим податком. У Гадамеровим десетотомним *Сабраним делима*, читаве две књиге, као и појединачни текстови или делови текстова у другим књигама, што чини отприлике једну петину целокупног опуса (ако у говору о филозофији уопште има смисла потезати бројчане податке), посвећено је управо проблемима песништва. Стога је јасно да ти проблеми ни у ком случају не спадају у рубна подручја филозофске херменеутике.

На уобличење одговора књижевне теорије на Гадамеров подстицај није се морало сувише дуго чекати после објављивања *Истине и мейоге* (1960). У приступном предавању у пролеће 1967. на новооснованом универзитету у Констанцу, романиста Ханс Роберт Јаус [Jaus] је свој иновативни поглед на књижевност, њену теорију и њену историју изложио под насловом „Историја књижевности као изазов науци о књижевности“.<sup>6</sup> Јаус се изричито позива на Гадамера и Хабермаса [Habermas] као филозофе који су инспирисали његов приступ, тиме што су допринели да се, насупрот објективизму науке, „поново потврди језички карактер људског искуства света, а на тај начин и комуникација као услов разумевања

2 V. Diltaј, *Doživljaj i pesništvo*, Orpheus: Novi Sad / Službeni list SCG: Beograd, 2004.

3 М. Хајдегер, „Извор уметничког дела“, у: М. Хајдегер, *Шумски њуџеви*, Плато: Београд, 2000.

4 Уп. Z. Konstantinović, „Estetika recepcije H. R. Jausa“, у: H. R. Jaus, *Estetika recepcije*, Nolit: Beograd, 1978, стр. 13.

5 Репрезентативан избор Гадамерових есеја о уметности и песништву читалац може наћи у: H.-G. Gadamer, *Filozofija i poezija*, Službeni list SCG: Beograd, 2002.

6 H. R. Jaus, *Estetika recepcije*, стр. 37–88.

смисла“.<sup>7</sup> Историја књижевности, по њему, може бити написана само као дијалогска. Она не почива на повезивању такозваних литерарних чињеница, већ на развоју искустава са којима читаоци приступају делу. Зablуда објективизма у приступу књижевности и њеној историји огледа се, по Јаусу, у томе што се до тада говорило искључиво о писцима и њиховим делима, и што се потпуно превиђала димензија рецепције књижевног дела и његовог деловања. Тиме се потпуно промашивала улога читаоца „као адресата за кога је књижевно дело примарно одређено“.<sup>8</sup> У троуглу аутор – дело – публика, последњи члан не представља пуки пасивни део. Историјски живот књижевног дела не може се замислити без његовог адресата. Заправо, све што стоји у неком књижевном делу, стоји да би било прочитано. Уместо затворене, за повесне процесе слепе естетике продукције и приказивања, Јаус се залаже за једну естетику рецепције и деловања, како би се на правилан начин разумела стварна повезаност књижевне историје. Књижевна историја код Јауса није схваћена као низ окончаних, статичних „чињеница“, него је сва у формама комуникације, рецепције – као збивање.

Али Јаус се не ослања на Гадамерову филозофску херменеутику само у погледу опште оријентације естетике рецепције према појмовима дијалога, повесности и збивања, већ од Гадамера преузима и читав низ других појмова, модификује их и прилагођава, при чему у појединим случајевима ти појмови само још издалека подсећају на своје порекло. Реч је о једном веома слободном реинтерпретирању појмова филозофске херменеутике и њених основних идеја, што је Јаусу оставило довољно простора, као што ћемо видети, и за отворено критиковање појединих Гадамерових поставки.

У поменутом програмском тексту приступног предавања, Јаус поставља и укратко анализира седам теза<sup>9</sup> помоћу којих одређује нови начин методског заснивања историје књижевности. Прва се тиче *дијалогској* односа, искуства читања које постаје основна датост историје књижевности. Друга теза захтева да се деловање неког књижевног дела опише у оквиру система читаочевих очекивања, његовог увек постојећег *предразумевања* жанрова, језика и других књижевних дела. Трећа теза ближе одређује појам *хоризонтна очекивања* (Erwartungshorizont), који је можда и најважнији међу појмовима естетике рецепције у којима се може препознати порекло из филозофске херменеутике. У овој тези Јаус ближе разматра и начин на који се одиграва *хромена* хоризонта. Следећа, четврта теза, показује да проучавалац књижевних дела минулих времена, када реконструише хоризонт очекивања пред којим су дела стварана и реципирана, не може да очекује да ће допрети до неког ванвременог смисла дела, него да ће, управо супротно, потврдити њихову *повесну условљеност*: он ће открити „на која је питања текст дао одговор и [...] како је некадашњи читалац могао видети и разумети текст“.<sup>10</sup> У петој тези, Јаус говори о томе како се појединачно књижевно дело увршћује у

7 *Исџо*, стр. 31.

8 *Исџо*, 56.

9 *Исџо*, стр. 58. и даље.

10 *Исџо*, стр. 68.



„књижевни низ“, у *ћовезаності* историје књижевности. Пасивна рецепција чита-лаца сада се претвара у активну, а у поменутом повесном низу „свако следеће дело може решити формалне и моралне проблеме што их је за собом оставило претходно дело и, са своје стране, задати нове проблеме“.<sup>11</sup> Осим овој дијахро-нијској, књижевност се може подвргнути и *синхронијској* анализи, казује шеста Јаусова теза. Овај облик анализе требало би да пружи увид у општи референци-јални систем у књижевности једног историјског тренутка. Коначно, у последњој тези, Јаус се залаже за то да је задатак историје књижевности да обједини дијахро-нијски и синхронијски поглед, и да сходно томе књижевност схвати и *као сисџем и као ћовесі*. Он захтева да се омогући увид у процес којим „читаочево књижевно искуство продире у видокруг очекивања његове животне праксе, предобли-кује његово разумевање света и тиме делује и на његово друштвено понашање“.<sup>12</sup>

Као што видимо, од седам Јаусових теза, у најмање шест се барата појмови-ма који се више или мање директно могу повезати са Гадамеровом филозофијом и његовом анализом чинилаца херменеутичког искуства;<sup>13</sup> то су: дијалогски схва-ћено разумевање, учинак предразумевања, појам хоризонта (овде прецизираног као хоризонта очекивања) и његовог преображавања, повесна условљеност раз-умевања, збивајући карактер књижевности и, уколико исправно разумем Јаусову интенцију у последњој тези, херменеутичко питање апликације. Додуше, сваком од ових појмова Јаус приписује смисао који је другачије нијансиран него код са-мог Гадамера, али који ипак није толико удаљен од њега да се не би уочила међу-собна веза.

У низу радова који су уследили током седамдесетих година прошлог века Јаус је настојао да демонстрира плодност својих теоријских претпоставки. Међу тим радовима су још два програмска огледа, у којима се окренуо прецизирању појмова естетике рецепције, као и одређивању своје позиције према критици. Реч је о огледима „Негативност и идентификација“ (1972) и „Парцијалност метода естетике рецепције“ (1975). Овде је Јаус рецепцију настојао да разликује од дело-вања једног текста, али не као међусобно одељене моменте него као моменте који тек у својој конвергенцији одређују карактер дела.<sup>14</sup> Јаус инсистира на томе да се смисао једног дела конституише дијалогски, а не монолошки. Други склоп пита-ња која је настојао да разјасни Јаус обрађује као однос традиције и селекције, с обзиром на питање да ли се традиција формира такорећи природним и неутрал-ним „седиментовањем“ чинилаца предања, или, што је Јаусово мишљење, тако-ђе и њиховом селекцијом. Он скреће пажњу на чињенице да, прво, појединач-но уметничко дело у одређено време допушта само неке могућности тумачења, а никада не пуну скалу тих могућности, друго, да процес формирања традиције укључује и моменте скраћивања, поједностављења и потискивања хетерономич-ности, и треће, да промена хоризонта која укључује превредновање канонизоване

<sup>11</sup> *Исџо*, стр. 73.

<sup>12</sup> *Исџо*, стр. 81.

<sup>13</sup> О овој анализи и њеним носећим категоријама в. С. Радојчић, *Разумевање и збивање: Основни чиниоци херменеутичкој искуства*, Арт принт: Бања Лука, 2011.

<sup>14</sup> Јаус, *Нав. дело*, стр. 352.

прошлости обично произлази из негације важеће традиције.<sup>15</sup> Трећи склоп питања која је Јаус обрађивао у поменутом два огледа тиче се прецизирања проблема хоризонта очекивања и комуникативне функције књижевности.

Схватање традиције је тачка у којој се позиција естетике рецепције најјасније разликује од Гадамерове, и уједно представља једну од две тачке у којима Јаус критикује Гадамерове ставове. Конкретан предмет Јаусове критике је појам класичног, који Гадамер развија у једном од оних за њега карактеристичних мисаоних екскурса којима обилује *Истина и метод*. По Јаусу, Гадамерово настојање да појам класичног уздигне у ранг „прототипа историјског посредовања прошлости и савремености“ противречи неким од најважнијих теза филозофске херменеутике. Наиме, овакво схватање класичног уметничког дела импликује његово иступање из односа питања и одговора као конститутивног за разумевање предања. За класично дело више не би требало да важи да тумач мора да потражи питање на које ово дело представља одговор. Уз овај приговор, Јаус додаје да, у односу према класичним делима, Гадамерова херменеутика заборавља и на своје схватање продуктивног карактера разумевања: дела из минулих епоха могу нам нешто рећи само уколико им је постављено „питање које дело враћа из његове изолованости“.<sup>16</sup> Другим речима, импулс за дијалог са делом мора да дође од стране читаоца заинтересованог за оно што дело има да му каже.

Ова два приговора, наравно, не погађају Гадамерову позицију у читавој ширини, већ је њихов домет да укажу на неке могуће недоследности у филозофској херменеутици. Са друге стране, јасно је да се разлика између филозофске херменеутике и естетике рецепције у погледу питања традиције и значења класичног уметничког дела не може свести ни на пуке разлике у акценту. Јаусу је проблем традиције веома важан с обзиром на његова настојања да одреди карактер модерности и свести о модерности – и у том контексту он, за разлику од Гадамера који признаје принципијелну надмоћ традиције над деловањем повесних субјеката, жели да истакне њихов активни удео у епохалним променама. Гадамер, наравно, и у тим променама упозорава на оно што се није изменило и што упркос променама остаје трајно.<sup>17</sup> Управо у појмовним разликовањима као што је ово, јасно се показује да је Гадамер мислилац континуитета, а никако не прелома. Питање филозофског и личног темперамента, свесног припадања једној готово изумрлој образованости пуној обзира према другом, свеједно, тек Гадамер ни у приватном и јавном животу, ни у филозофији коју је изграђивао, никада није био склон екстремним решењима, него, управо супротно, трагању за споразумом.

Како Гадамер сада одговара на овај Јаусов приговор? У огледу „Између феноменологије и дијалектике. Покушај једне самокритике“, једном од оних текстова у којима се одређује према својим критичарима и тако прецизира станови-

<sup>15</sup> *Истино*, стр. 356–357.

<sup>16</sup> *Истино*, стр. 71–72.

<sup>17</sup> „Чак и тамо где се живот бурно мења, као у револуционарним временима, чува се у тобожњој промени свих ствари далеко много више старог но што ико зна, и то старо се са новим спаја у нову вредност. Очување свакако није мање понашање из слободе, него преокрет и новина.“ Н.-Г. Гадамер, *Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke* 1, Mohr Siebeck: Tübingen, 1986, стр. 286.

ште филозофске херменеутике, Гадамер схвата Јаусов приговор као неспоразум и истиче да у *Истијини и мейџоги* он употребљава појам класичног на такав начин да управо и сам жели да критикује привидно натповесну употребу тог појма. Тај појам треба да илуструје „колико је у ванвремености онога што се назива класичним (и што свакако садржи једну нормативну компоненту, али није ознака стила), заправо укључена повесна покретљивост, тако да се разумевање стално преображава и обнавља“.<sup>18</sup> Са своје стране, Гадамер додаје приговор Јаусовој употреби појма естетског искуства, коју оцењује као преуску и предлаже уместо тога свој, у *Истијини и мейџоги* развијен, појам „естетског неразликовања“ (ästhetische Nichtunterscheidung), који упућује на то да се естетско искуство не може никада тако изоловати, да уметност постане пуки „предмет“. Слично томе, Гадамер указује и на то да се у свом схватању хоризонта очекивања Јаус превише везује за само дело, а не за укупност херменеутичког односа.<sup>19</sup> Идеја да сам текст одређује хоризонт читаочевих очекивања би у последњој линији водила представи о текстовима као објектима који су способни да трансцендирају повесну условљеност. Овај последњи приговор се може релативизовати уколико узмемо у обзир појам иманентног текста, који сам Гадамер касније развија, при чему као еминентне текстове, који се не исцрпљују у комуникативној функцији него трају и за будуће читаоце, посматра управо књижевне текстове.

Спор између Гадамера и Јауса, филозофске херменеутике и једне њоме инспириране књижевне теорије, склон сам да оценим као неку врсту породичног спора, у коме је већи интерес, и сходно томе и већи улог, ипак био на страни књижевне теорије. Гадамерова филозофија не би била суштински уздрмана чак и ако у спору око проблема класичног није у праву, јер се то питање не тиче ниједног њеног кључног учења. Важније од момената неслагања су, међутим, заједничке тачке између Гадамерове и Јаусове позиције. Филозофска херменеутика пружа естетици рецепције опште филозофско утемељење, док, са друге стране, естетика рецепције указује на плодноност појмова филозофске херменеутике на плану проучавања књижевности.

### Појам центрипеталног тумачења

Естетику рецепције Ханса Роберта Јауса можемо, дакле, разумети као теорију књижевности која је на основу импулса добијених од филозофске херменеутике успела да развије сопствено становиште. Утицај естетике рецепције био је, посебно током седамдесетих година прошлога века, толики да се чак могло говорити о посебној „школи из Констанца“ међу савременим правцима изучавања књижевности. Али однос те теорије према Гадамеровој филозофији је ипак подразумевао такву реформулацију појмова филозофске херменеутике, да се у њима још увек може препознати инспирација или основни утицај, али ни у ком случају подударење у значењу. Јаус је, осим тога, за разлику од Гадамера, више пажње посве-

<sup>18</sup> H. G. Gadamer, „Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik“, *Gesammelte Werke* 2, Mohr Siebeck: Tübingen, 1986, стр. 13. И у неколико других огледа Гадамер каже да Јаусов приговор појму класичног не сматра оправданим.

<sup>19</sup> *Истијо*, стр. 14.

ћивао историјско-социјалним него језичко-филозофским аспектима разумевања књижевних дела, што би се вероватно могло приписати оном импулсу који естетици рецепције стиже од Хабермасове варијанте критичке теорије.

У овом делу огледа ћу приказати основне црте једне новије књижевне теорије, која се знатно верније од естетике рецепције придржава појмовне апаратуре филозофске херменеутике. У питању је теорија центрипеталног тумачења, коју је изложио немачки слависта, Гадамеров студент Хорст Јирген Герик [Gerigk], и која се до те мере ослања на Гадамерову филозофију, да бисмо је могли назвати неком врстом њеног на књижевност адаптираног деривата. Чак и основно разликовање ове теорије у односу на Гадамерову филозофску херменеутику, које је садржано у диференцирању два облика интерпретације, метафорички названих „центрифугалним“ односно „центрипеталним“, схваћено је само као допуна Гадамерове позиције, а не као одступање од ње. То наравно не значи да се код Герика не појављују неки особени појмови, као ни да он не долази баш ни до каквих модификација значења најважнијих, носећих категорија у односу на филозофску херменеутику, а на такве примере ћу настојати и да укажем, али се те модификације углавном могу разумети унутар смисаоног склопа филозофске херменеутике. Сам Гадамер, узгредно, на једном месту помиње Гериков допринос савременој књижевној теорији, оцењујући га сродним управо естетици рецепције, али без икаквих ближих напомена о карактеру те теорије или оцени њене успешности.<sup>20</sup>

Своју теорију интерпретације књижевних дела, снажно ослоњену на Гадамерову филозофију и њен појмовни апарат, Герик је изложио у књизи *На њују ка интерпретацији*, 1989.<sup>21</sup> Она је конципирана тако да се најпре полемички сучељава са неким од конкурентских приступа питању тумачења књижевног дела (са Шлајермахеровом [Schleiermacher] и Дилтајевом херменеутиком, са догматичким приступом тзв. „херменеутике неповерења“, чије карактеристичне представнице Герик види у Фројду [Freud] и Марксу [Marx], као и са формалистичким приступом структуралистичких књижевнотеоријских школа). Потом Герик реинтерпретира неколико носећих појмова Гадамерове филозофије (између осталих, појмове предрасуда, разговора, језика и апликације), да би своја размишљања окончао разликовањем центрифугалног и центрипеталног тумачења и постављањем питања о природи књижевног текста на које даје веома занимљиве и подстицајне одговоре. Приказ Герикове позиције ограничићу на његова разматрања два основна облика тумачења и његова запажања о томе како можемо одредити природу књижевног текста.

За Гадамера се наше разумевање довршава, истиче Герик, у кориговању онога што наше предрасуде такорећи „аутоматски“ чине у односу према неком тексту. Та коректура, међутим, није потпуно слободна или чак произвољна, већ и сама има коректив у повесној ситуацији у којој се налазимо. Да бисмо постали свесни те условљености и да бисмо уопште могли да извршимо корекцију својих

<sup>20</sup> Уп. H. G. Gadamer, „Klassische und philosophische Hermeneutik“, *GW*, 2, 106.

<sup>21</sup> H.-J. Gerigk, *Unterwegs zur Interpretation. Hinweise zu einer Theorie der Literatur in Auseinandersetzung mit Gadamer's „Wahrheit und Methode“*, Pressler: Hürtgenwald, 1989.

предрасуда, морамо бити способни да заузмемо дистанцу према повесној ситуацији у којој се налазимо – не у смислу иступања из ње и заузимања ванповесног становишта (филозофска херменеутика искључује могућност такве метапозиције) – већ у смислу рефлексивног односа, истовременог признавања наше повесне ситуације и њеног сагледавања. То сагледавање се спроводи као једно коначно језичко збивање. „Интерпретација је један коначан текст, коначан зато што [...] целину књижевне творевине увек може да обухвати само у једном аспекту. Тиме се међутим не обележава недостатак, него резултат примене онога што се разумело на нас саме“.<sup>22</sup>

Појам примене (апликације), који се овде појављује, један је од оних појмова филозофске херменеутике који имају највећи значај за Герикову књижевну теорију. Тај појам он прецизира указујући на однос између нашег предразумевања и текста којем се интерпретативно обраћамо. Наше предрасуде не предбликују само начин на који ћемо разумети оно што читамо у неком тексту, него чак и то шта ћемо у неком тексту сматрати да је потребно да се интерпретира. У опхођењу са текстом ми полазимо од позиције која је резултат наших предрасуда; та позиција није апстрактна, већ се тиче конкретног питања на који и текст даје сопствени одговор. У току читања доспевамо у однос према позицији текста, али само у оном обиму у којем нам то допушта повесна ситуација у којој се налазимо. Тек потом се окрћемо ономе што текст изражава с обзиром на наше питање, што нам омогућује да само то питање видимо такорећи другим очима. Процес разумевања једног текста може се, дакле, приказати помоћу релације трију одговора на исто питање (и у том приказу Герик заправо нуди реформулацију Гадамеровог описа стапања хоризоната): „најпре одговора који је сам текст, затим оног одговора који дајемо аутоматски на основу својих предрасуда, и коначно новог одговора, који мисли и своју сопствену повесност и који стога посматра одговор који даје текст као могућу истину.“<sup>23</sup>

Само тумачење схвата се као вербализовање онога што текст за нас изражава – а то не значи само понављање онога што дословно стоји у тексту, него и формулисање онога што текст одаје (*verraten*), а да то у тексту није било намеравано да се каже. У ствари, у тумачењу се увек полази од две инстанце на које треба одговорити: инстанце самога текста и инстанце наше бриге (*Sorge*).<sup>24</sup> Увођење овог хајдегеровског израза одговара егзистенцијалном смислу који за Герика поседује појам апликације.<sup>25</sup> По њему, књижевна уметничка дела обликују особену слику човека, која утврђује чиме је, којим реалностима је одређено човеково постојање (*Dasein*), да ли и какву моћ над човековом свешћу и „судбином“ у свету поседују исконске силе као што су смрт, болест, љубав, мржња, пролазност, уса-

<sup>22</sup> *Исџо*, стр. 196–197.

<sup>23</sup> *Исџо*, стр. 148.

<sup>24</sup> *Исџо*, стр. 149.

<sup>25</sup> Акцентујући појам бриге, Герик се појављује као изданак оне херменеутичке линије која претечу има у Августину, а врхунац достиже у ранопротестантској егзезези Светог писма, в. С. Радојчић, „Историјски контекст ранопротестантске херменеутике“, у: Д. Бошковић (ур), *Пройџесџанџизам*, ФИЛУМ: Крагујевац, 2018, стр. 13–24.

мљеност, кривица итд. Слика човека која се формира унутар неког књижевног, на пример песничког дела, ставља нас, приликом читања, у један одређени однос према постојећем у целини.<sup>26</sup> Херменеутички појам апликације Герик, према томе, снажно боји егзистенцијалним акцентом и тиме, сасвим очигледно, одступа од Гадамеровог схватања апликације, које се ослања на модел преузет из Аристотелове етике и према томе требало би да се у првом реду односи на сферу заједничког живота, однос према предању и учешће у традицији. Герик би могао да инсистира на томе да својим схватањем апликације као бриге за сопствено постојање само садржински испуњава преостале могућности које Гадамеров појам оставља отвореним. У сваком случају, његово објашњење нам нуди један од могућих одговора на питање зашто нам је, у свим временима и под најразличитијим предусловима заједничког живота, уметност речи била и остала толико важна.

Примену онога што се разумело на нас саме Герик описује, следећи у томе Гадамера, као дијалогски процес. Тај процес има форму круга, пошто у процесу разумевања текста увек разумемо више него што то можемо да применимо на себе на основу својих предрасуда. Приликом читања се често дешава да ступамо у толико присан однос према свету књижевног дела, да тек пошто смо окончали читање, бивамо поново способни да се вратимо сопственим предрасудама и да вербализујемо своје разумевање. На основу овог општег искуства, Герик прави разлику између два типа разумевања – центрифугалног и центрипеталног. Просторна метафора на основу које су ови појмови обликовани тиче се односа позиције онога ко разумева и слике човека коју изграђује једно уметничко дело. У центрифугалном разумевању средиште чини наша брига, и ка том средишту привлачимо књижевну творевину; у центрипеталном разумевању средиште чини сама књижевна творевина, и оно је карактеристично само за разумевање уметничких текстова.

Центрифугално разумевање схвата слику човека једног књижевног дела као одговор на питање са којим интерпретатор, на основу сопствене повесне ситуације, сучељава један други одговор. Слика човека коју нуди текст тако се схвата као једна могућа истина која се тиче његовог тумача овде и сада.<sup>27</sup> Насупрот томе, за центрипетално разумевање слика човека књижевног дела није ништа друго до средство помоћу којег се приказана ситуација доводи до свог највишег дејства, што значи да у уметничком изразу оно изражено постаје делатно у највећем могућем степену.<sup>28</sup> Центрифугално, херменеутичко разумевање, према томе, увек пита за значења текста; центрипетално, уметничко, увек значења схвата и као нешто аранжирано, наиме аранжирано сходно могућностима књижевне творевине.

У конкретним поступцима разумевања, ове две врсте разумевања ступају заједно; њихово аналитичко разликовање је потребно како би се обликовала свест о њима и како би се теоријски и методолошки уобличили. До сада је, свакако, неупоредиво снажније развијена свест о центрифугалном разумевању.

<sup>26</sup> Н. Ј. Gerigk, *Unterwegs zur Interpretation*, стр. 199.

<sup>27</sup> *Исџио*, стр. 199–200.

<sup>28</sup> *Исџио*, стр. 199.



Разлику ова два облика разумевања Герик показује и с обзиром на њихове исходе.<sup>29</sup> Центрифугално разумевање се окончава у једној одређеној интерпретацији; „смисао целине“ показује се као она општост коју књижевни текст представља за тумача овде и сада. Измени ли се повесна ситуација онога ко интерпретира, нужно ће се изменити и општост коју за тумача представља текст и зато ће се указати потреба за новим тумачењима. Са друге стране, центрипетално разумевање ће различите ситуације књижевне творевине интерпретирати на исти начин без обзира на то ко, када или где интерпретира. Исход овог начина разумевања Герик назива облигаторним резултатом интерпретације, резултатом који чини видљивом средишњу ситуацију књижевне творевине.

Како овај говор о обавезујућем резултату тумачења треба да разумемо? Да ли то значи да се тиме Герик враћа схватању о изванповесном тумачењу? Код њега је овај проблем повезан са питањем идентитета књижевног дела, на које је Гадамеру тешко да позитивно одговори, осим ако такве одговоре не желимо да препознамо у говору о еминентном тексту, или у повременим исказима, у којима Гадамер наглашава идеалност смисаоне целине књижевног дела, која је „блиска идеалности ванповесне димензије математичког“.<sup>30</sup> Ако песничка реч може да самостално „стоји“ онако како то говори Гадамер, то онда значи, сматра Герик, да она поставља значења која су потпуно независна од повесног становишта тумача. Остаје питање да ли се ово схватање које издваја један позадински ток Гадамеровог мишљења може помирити са основним тезама филозофске херменеутике, односно да ли можда Герик тиме успева да пронађе места инкохерентности Гадамерове теоријске позиције. Гадамер би на то вероватно могао да одврати да ниједна конкретна, повесним положајем условљена интерпретација, никада не може да исцрпи пуни значењски потенцијал једног књижевног текста. За њега разумевање остаје бесконачан задатак, који не бива укинута еминентношћу текста који је предмет разумевања.

За Герикову позицију је карактеристично одређење појма књижевног текста као – *коначног* текста. Чисто формално посматрано, сваки текст је коначан, самим тим што се у сваком тренутку може посматрати као једно јединство. Али Герик жели да укаже да је коначност књижевних текстова сасвим другачије врсте од коначности не-књижевних текстова. Тај став он појашњава поредећи два текста: један чланак из политичке рубрике данашњих дневних новина и један књижевни текст као што је роман Достојевског *Злочин и казна*.<sup>31</sup> Новински чланак увек остаје отворен за приговоре који почивају на већем или бољем познавању стања ствари о којима текст говори. У том случају се не ради о томе да се понуде нова тумачења истих чињеница него о новом утврђивању онога што ту важи као чињеница. Стање ствари о којем говори неки некњижевни текст никада не може да буде коначно утврђено, зато што је увек могућа принципијелна допуна или измена таквог текста. Такав текст је чинилац једног бесконачног континуума

<sup>29</sup> Исидо, стр. 201.

<sup>30</sup> H. G. Gadamer, „Die Marburger Theologie“, *GW* 3, Mohr Siebeck: Tübingen, 1987, стр. 207.

<sup>31</sup> Horst-Jürgen Gerigk, *Unterwegs zur Interpretation*, стр. 202–203.

дијалoшког споразумевања. У стању ствари о којем говори, такав текст увек налази могућност да буде формулисан на нови и другачији начин.

Књижевном тексту се, са друге стране, не могу упућивати приговори који би били засновани на бољем или већем познавању стања ствари, јер такав текст уопште није текст о стањима ствари – Гадамер би рекао да књижевни текст не полаже у првом реду захтев за истином као одговарањем стварности. Један књижевни текст, наравно, може бити мењан, допуњаван, коригован – али када је једном завршен, он мора бити прихваћен онакав какав у том тренутку јесте. Коначност не-књижевног текста је само формалне природе, док је са друге стране коначност књижевног текста супстанцијалне природе. У таквом одређењу књижевног текста као коначног, постоји, чини ми се, извесна примеса телеолошког гледања. Књижевни текст би тако од самог почетка требало да је, захваљујући својој довршености, упућен на свој крај. Читање текста преокреће тај однос, ми напредујемо ка крају текста, а његов почетак чувамо активирајући своју меморију.

Следећа особина која диференцира књижевне и не-књижевне текстове је, по Герику, та што књижевни текст нема реалног говорника.<sup>32</sup> Књижевни текст је, као и сваки језички израз, „говор Другог“; али тај Други у књижевном тексту ишчезава иза казаног. Та особина је, по мом мишљењу, повезана са одсуством захтева за истином. Уколико неки књижевни текст схватамо као текст који полаже захтев за истином, или текст који има реалног говорника, ми тиме потврђујемо да не умемо заиста да читамо књижевне текстове. То се не односи само на готово саморазумљиво разликовање фактичког и фиктивног, чије занемаривање може да доведе до комичних ситуација, него и на околност да је један књижевни текст увек способан да заступа различита мишљења. Чак ни у лирском жанру, који се често схвата као израз најинтимнијих душевних процеса, ми никада не смемо да оно што је речено у тексту без размишљања поистоветимо са мишљењем емпиријског аутора. Тиме не желим да порекнем да се стално појављују тумачења књижевних текстова неосетљива за ову разлику, нити да се појављују књижевни текстови који манипулишу захтевом за истином – али то су промашена тумачења и у најмању руку злоупотребљени, ако не и лоши текстови.

Трећа карактеристична особина књижевног текста је, сматра Герик, та што је књижевни текст способан за апсолутну разумљивост.<sup>33</sup> Шта то значи? Герик нас подсећа на то да се не-књижевни текстови увек морају разумети с обзиром на неки спољашњи однос и да се одмеравају према неком свету који постоји независно од самог текста. Не-књижевни текст је зато принципијелно отворен за стално нове корекције, а исто тако може и да изгуби разумљивост коју је првобитно имао за одређене адресате. Са друге стране, књижевни текст фиксира могућности под којима може да буде схваћен и стога има могућност да буде апсолутно разумљив. Наравно, то не значи да сваки књижевни текст реално користи ту могућност.

Четврту особеност књижевног текста Герик формулише тезом по којој књижевни текст тежи трострукој егземпларности, и то у погледу средишње ситуаци-

<sup>32</sup> *Истио*, стр. 204–205.

<sup>33</sup> *Истио*, стр. 205–209.

је, слике човека и равни реалности. Егземпларност овде значи да оно у делу конкретно приказано важи као нешто опште постојеће.

Последња Герикова теза гласи да књижевни текст у сваком тренутку показује сам себе, то јест омогућава посматрачу да га види. То значи да један књижевни текст увек мора да буде схваћен као уметничка творевина. Морамо да разликујемо сам текст од света који је створен унутар текста.

Сада Герик може да одреди оно што се, по његовом мишљењу, стварно дешава приликом нашег разумевања књижевних текстова и уједно да упути Гадамеру једну благу критику. По њему, треба разликовати два корака у разумевању – први, који одговара идеји центрипеталног разумевања, и који се састоји у разумевању онога што нам сам текст каже, и други, који се састоји у разумевању реченог на основу наших предрасуда овде и сада. Пошто дијалог са текстом посматра као апликацију на нас саме, Гадамер пребрзо заборавља, сматра Герик, на први корак у разумевању. Његова интенција је да ова два корака посматра стриктно одвојена (поновићу: само за потребе анализе, а не због неке њихове одвојености у стварној интерпретативној пракси), и да тако афирмише центрипетални облик разумевања који омогућаје, а ни у ком случају не затвара онај центрифугални.

Оно за шта се овде Герик залаже у основи можемо да схватимо као једну врсту оправдања иманентног приступа књижевном делу. За филозофску херменеутику се такође може рећи да, у погледу начина читања књижевних дела, заступа иманентистичку тезу. Захтев да се текст разуме само на основу себе самога, Гадамер изричито формулише и у својим интерпретацијама песничких дела. Разлози због којих Герик наглашава разлику између центрипеталног и центрифугалног облика разумевања, лежи, чини ми се, са једне стране у специфичном егзистенцијалистичком акцентуирању појма апликације, а са друге, у уверењу да књижевно дело обликује један засебан свет и унутар тог света једну слику човека коју можемо да разумемо на два начина: као нешто што нам текст казује сам по себи, и примењујући је на сопствену повесну ситуацију. Гериков напор да афирмише центрипетални облик разумевања као карактеристичан за приступ књижевним делима значајан је не толико због скретања пажње на околност да се апликација онога што се разумело мора разликовати, макар само аналитички, од самога онога што се разумело – колико због тога што га његово одређивање специфичности разумевања књижевних текстова води одређењу специфичности самих тих текстова.

У Гериковим тезама о специфичном карактеру песничког текста могли бисмо да видимо развијање Гадамерових увида о тексту у еминентном смислу, као и допринос размишљању о природи херменеутичког предмета. Наиме, у филозофској херменеутици постоји напетост између наглашавања повесног, збивајућег карактера разумевања, по којем се увек разумева другачије, и потребе да се утврди идентитет онога што се при томе заиста разумева. Да ли је, да сасвим схематизујем круцијално питање, не дајући одговор на њега, херменеутички предмет – сам текст, његово значење, повест његовог деловања, или – све то, у динамичком јединству?

Saša Radojčić

## Philosophische Hermeneutik und Literaturtheorie

*Zusammenfassung:* In diesem Essay werden zwei literarische Theorien betrachtet, die ihre Inspiration in der philosophischen Hermeneutik von H.-G. Gadamer finden. Es geht um die Rezeptionsästhetik von H. R. Jauss und um die Theorie der zentripetalen Interpretation von H.-J. Gerigk. Die grundlegenden Einstellungen beider Theorien werden ausgelegt und die Aspekte analysiert, in denen ihr Zusammenhang mit der philosophischen Hermeneutik am stärksten ist, sowie die Aspekte, in denen dieser Zusammenhang problematisiert wird. Bei der Rezeptionsästhetik handelt es sich um den Begriff der Tradition und bei der Theorie der zentripetalen Interpretation um den Begriff der Anwendung (Applikation). Es stellt sich heraus, dass diese beiden literarischen Theorien keine einfachen Derivate von Gadamers philosophischer Position sind, sondern dass sie eine unabhängige theoretische Bedeutung haben.

*Schlüsselwörter:* philosophische Hermeneutik, Rezeptionsästhetik, Tradition, das Klassische, zentripetale Interpretation, Anwendung, literarischer Text

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѝрија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 606–636.

---

**Часлав Д. Копривица**

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука  
caslav.koprivica@fpn.bg.ac.rs

## ***Philosophia particeps.* На раскршћима теорије и егзистенције у мисли Габријела Марсела**

Оно што се прилично јасно појављује код свакога ко је медитирао о људском стању, о људској егзистенцији, јесте чињеница да нигдје колико у хришћанском учењу тајна овог стања није толико дубоко расветљена. Из тог разлога ниједна феноменологија људске егзистенције не може на концу избјећи признања двоструке мистерије Распећа и Васкрсења, која једино може на наш живот бацити свјетлост која му даје смисао.

Габријел Марсел

*Сажетак:* У овом истраживању настојимо да реконструирамо кључне тачке теоријске позиције Габријела Марсела, често сврставаног у религијски (хришћански) егзистенцијализам. Његово, иако несистемско становиште, представља конзистентну теорију о човјеку као личности, ситуацији, свијету и искуству. Она се конституише путем иманентне философске рефлексије о ограничениости класичног философског дискурса и етоса, путем које се долази до становишта конкретног, учесничко-свједочећег мишљења које се конституише искуством трансценденције, као кључним за разумијевање људске ситуације.

*Кључне ријечи:* Марсел, егзистенцијализам, свједочење, учествовање, ситуација, трансценденција

### **Увод**

Ни у једном времену није лако бити човјек, иако он за себе одувијек прижељкује некаква „олакшања“ – било у/на неком другом свијету, у некој другој/далекој земљи (Утопији, „дембелији“...), трагајући за посебним стањима (опојна средства, тренуци уживања, нарочити тренуци који искупују цјелокупну дотадашњу преосталу егзистенцију...). Иако је измаштавао, присјећао се, пројектовао „златна доба“ и будуће рајеве, човјек је, послије свега, морао да се суочи с тиме да *бити човјек* значи носити се са животним недаћама. Ипак, када у метафизичком, не нужно реалном смислу, човјеку постане најтеже – то јест када, услед епохалних околности, остане без суштинских прибежишта, наиме, оних којима спољашње непогоде не могу ништа – тада се убрзо појављује и изричит мисао о човјеку и његовој тежној ситуацији, који је традицији остао упамћен као *егзистенцијализам*. Човјек као човјек јесте егзистенција, дословно онај ко стоји изван – себе

самога, примарног језгра својег бића – али тек онда када, „вољом“ повијести, то јест својег чињења и нечињења, које му се вратило назад у виду непојмљивога, угрожавајућега, буде сатјеран у метафизичку тјеснину: тада се појављује мисао о (човјековој) егзистенцији *као* егзистенцији. Један у низу тих, данас готово „заборављених“ мислилаца који се бавио овим питањем, деценијама безмало прегарајући на њему, јесте и Габријел Марсел [Gabriel Marcel].

Додуше, бити заборављен, када је ријеч о суштинским мислиоцима, онима који промишљају суштинскѡ, дакле „не-заборављиво“, заправо и није много важно, будући да је „заборављеност“ у овом значењу оптицајно-помодна ознака. Узгред, сам Марсел је не једном протестовао против каталогизовања себе као „егзистенцијалисте“, као и неки други из те плејаде. Ништа ново, уосталом, јер како су се умножавали смјерови и склоности теоријског мишљења у потоњих двјеста и нешто година, тако је расла и разумљива потреба за оријентисањем у том бујајућем крајолику – изумијевањем таксономијских одредница, неријетко на незадовољство означаваних „оригиналних мислилаца“, и то, како се то понекад вјерује, од стране „мање даровитих“ историчара философије. Но ти протести су углавном неважни, више представљају дио неизбјежног „културног фолклора“ унутар философског еснафа.

## 1. Егзистенција из трансценденције

Важније је, дакако, шта из тога производи – уколико се то човјека суштински тиче. Марсел особеност нашег доба, када је ријеч о човјеком положају у свијету, види у сљедећем: „Но, нажалост, чини се немогуће порећи да околности егзистенције данас војују против личности“.<sup>1</sup> Овим се не тврди тек да је овај свијет несклон човјеку, него да је данашњи свијет изразито непријазан ономе што би човјеку требало бити најсуштаственије. А из чега се види да човјеку никада није било теже него данас, да га је у овом времену задесила најтежа метафизичка непогода? Околности данашње ситуације – а ситуација је *ситуација егзистенције* – праве, по свему судећи све веће препреке човјековој, овдје претпостављеној „природној“ склоности да подигне оно што је понајвише људско у њему – *личност*. Појам егзистенције је свођење на концепт онога што формално одређује каквоћу људскога бића, као онога ко бива од себе – ка спољашњости, наравно не у физичком смислу. Човјек је егзистенцијалан зато што из-бива из себе ка другоме, као спољњем простору својег обитавања. Бити-овдје-и-тамо то је формула егзистенције.

Ипак, назив *егзистенција* говори само о начину на који човјек јесте. То ко он јесте поменуто је другим појмом који се помиње у наводу: *личност*. С једне стране, као егзистенција, човјек се окружен околностима, то јест *егзистенција и ситуација су комплементарни појмови*, јер егзистенција из-ходи ка својим околностима које је смијештају у оквир њеног бивања, који јој се рефлексивно враћа као њена ситуација. С друге стране, човјекова двојна, расцијепљена смјештеност – овдје-и-тамо, посредовање властитог бића нечим што је формално другост (окол-

<sup>1</sup> Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, Evanstone: Northwestern Univeristy Press, 1973 (превод с францускога), стр. 155 (надаље: *TWB*).



ности/ситуација), отвара питање одређења тога ко он јесте. Он не може напросто и непосредно бити то што јесте, већ само у међуигри посредовања кретања тога Одакле и Ка-чему, односно у преплитању онога што (већ) јесте и онога што (тек) постаје. Стога, умјесто да напросто *има* своје биће као (само)идентитет, за њега се оно појављује као задатак: постати раван себи самоме, то јест некаква резултатно-билансна свеобухватна истост – упркос унутрашњој формалној по-двојености, која њега и његову ситуацију „опрема“ мноштвом околности и прегрштом аспеката и слојева. Задобити сопствени онтолошки идентитет значи постићи сразмјерно трајно обличје онога што се јесте – упркос осјетљивости на околности слободног бивајућег, што само по себи представља изазов. А тражено стално *обличје* властитог идентитета, што представља формално одређење човјековог коста, зове се *личност*. Да закључимо почетно Марселовог навода: формални оквир онога У-чему човјековога бивања, ситуације која је комплементарна појму егзистенције, у нашем времену је несклон ономе што представља човјеково животно одређење – да постане личност.

Зашто баш наше вријеме – ова књига-завјештање завршена је фамозне 1968, пет година пред ауторову смрт – нагиње растакању личности у људској егзистенцији? Ево одговора:

За већину, можда чак и за многе истинске вјернике, свакодневни живот све је мање усмјерен ка есхатолошкој појмљеној оностраности, а све више према ишчекивању слободног времена за опоравак, било да је ријеч о викенду, годишњим одморима, или повременим допустима, када се може одложити притискајући терет рада. Но овдје је средишње питање управо да ли је у таквим околностима ријеч *ојоравак* и даље смислена. (TWB 151).

Марсел је, подсјећамо, у зрелим годинама пригрлио хришћанство, али он овдје не иступа као проповједник хришћанске ствари, не обраћа се само вјерништву, већ оцртава проблем из савремене егзистенцијалне ситуације, а излаз из ње јесте „есхатолошко појмљена оностраност“. Наиме, остајањем у границама сопствене ситуације, уз избјегавање излаза ка оностраноме, гдје „станује“ најпотоње-смислотворно које спасава и искупљује егзистенцију-из-ситуације, човјек остаје отуђен на кретање у зачараном кругу закључаности у претијесној иманенцији својег бића, а у стварној изведби такве егзистенције – у *circulus vitiosus*-у „метафизичког затвора“. Наиме, тада би му сам живот из (своје) ситуације падао као неподношљив терет, који он безуспјешно покушава да избјегава, односно да олакшава – узалудно тражећи опоравак модулисањем основне форме егзистенцијалне ситуације (иманенција и ништа више) – која га структурно угрожава.

Тада и вријеме ослобођено од рада, обавеза фигурише као тобожње прибежиште свог „истинског“ и „срећног“ обитавања. Колико је ова представа о срећи варљива види се по томе што човјек који ставља на „карту“ прибежишта у иманенцији оног „суштинског себе“ тражи у тренуцима када је растерећен онога суштинскога своје ситуације, то јест у, строго узевши, ефемерно-акциденталном. Дакле, рјешење из тегобности сопствене ситуације тражи се у градњи унутарситуативног „санаторија“ гдје се своја Ситуација више не осјећа, или се то макар дешава на веома ублажен начин. Колико је та привидна друг(ачиј)ост прибежишта у иманенцији лажна види се по томе шта се дешава с човјековом егзистен-

цијом ако „успије“ да „санаторијем“ испуни своју свакодневицу, да олакшалост сопствене ситуације, или чак њена укинутост, постане замјена за њу. Када, наиме, буде лишен било какве инхерентне тежине живљења – која би могла бити дијалектички повезана и с њеном радошћу, човјек, прије или касније, запада у бескрајну досаду, када му се пројављује испразност и бесмисао бјекства од ситуације, Уосталом, ако је човјекова егзистенција устројена као егзистенција-у-ситуацији тада је бјекство од своје ситуације у крајњем бјекство пред собом, то јест пред тежином сопствене ситуације која му једино држи отвореним пут ка *аутијојерсонализацији*.

И Марсел долази до тога, али у свјесној полемици с Хајдегером, даје погрешну формулацију, која, чини се, ипак не утиче на суштину његове теоријске позиције. „Дијагноза“ воље за избјегавањем изгледа овако:

Наиме, изнад свега свако од нас жели бити одвраћен. Желимо да [нам] се пажња преусмјери. Од чега? Рећи „од себе“ вјероватно би било погрешно. Радије бих рекао да то потиче из одређене празнине која се мучно доживљава као антициповање смрти. (TWB 151).

Управо је ријеч о скретању пажње са своје ситуације, са себе, јер, како Хајдегер каже: „стрепња опстанка стрепња је пред самим собом“<sup>2</sup> Мучнина која потиче из антициповања смрти јесте оно што „враћа“ натраг на суочавање с тежином властите ситуације, само што код мислиоца из Мескирха нема есхатолошког *излаза у оностраности*. Притом, та могућност није нешто спољашње што је смишљено да би олакшало човјеков тежак положај, већ је, напротив – како Марсел, с правом, вјерује, темељна саконститутивна, а можда и, хајдегеровски речено, „подједнако изворна“ могућност.<sup>3</sup>

Међутим, одлучујућа ствар јесте то да овај излаз није никакво, из тешке (метафизичке) нужде „склепано“ прибежиште-опоравилиште у оностраности, којим се напушта, замрзава, игнорише сопствена ситуација; напротив, управо тај пребачај ка оностраноме треба бити њено „природно“ телеолошко-есхатолошко испуњење. Није ријеч о томе да се из властите ситуативности пређе у некакву уображену *деситијуаутијивности*, већ се сама ситуација егзистенције као таква уопште конституише спрам (*над*)*ситијуаутијивне* трансценденције. Ако ме унутрашњи, „ексцентрични“ јаз (унутар) мојег бића избацује из мојега непосреднога Овдје ка ономе Преко околности тада се и та драма оностраности збива као инхерентна одбаченост ка ономе Поврх „неовстранога“. Као што ме (хоризонтална) другост околности повратно погађа и у најмању руку негативно (као изложеност њима) конституише, тако и (вертикална) другост трансценденције повратно погађа и саконституише цјелокупну драму иманенције. За поље ситуације, то јест екстер-

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, стр. 184.

3 Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond* стр. 42 „Мислим да је главни недостатак егзистенцијалистичких философија стрепње потпуно произвољно превиђање темељног искуства које ја волим назвати *gaudium essendi*, радошћу бивања. Извјесне пријетња заправо угрожавају ово *gaudium essendi*, преко њега прелази тешка сјенка. [...] Али ако се превиди та исконска чињеница *gaudium essendi*, тада ћемо имати само осакаћену и деформисану представу о својој ситуацији.“ Исто, стр. 241: „[М]огло би бити егзистенцијалног искуства радости и пунине“.

не интеракције моје биће – околности, представља спољашњу жижу. То, *mutatis mutandis*, важи и за однос између мојег фактичког бића и мојег вазда рефлексивно исходованог, текућег самства. И њихов однос је такође, у крајњем, посредован тачком трансценденције.

Та тачка је имагинарно мјесто гдје се посредује и сустицањем замирује подвојеност између мене и околности ситуације која ми је дата да буде моја. С друге стране, моја ситуација, која је операционализовање мојег боравка у ово-страно, изведена је као посреднички прелаз ка онострано. У супротном, пријетила би опасност да трансценденција буде „одвећ онострана“, предалека и суштински одсутна то јест ирелевантна за човјекову ситуацију – *transcendentia abscondita*, умјесто да буде њена надградња и довршење.<sup>4</sup> Избивање ка другости ситуације води пре-бачају у двоструку другост (и спрам мене и спрам ситуације) трансценденције, која ме најпослије враћа у конкретну пунину моје *цјеловишће, сведимензионалне сийаушћивносйи*, која се не своди само на овострано.

Да закључимо, суоченост егзистенције с околностима које граде њену ситуацију „дешава“ се пред инстанцијом оностраности.<sup>5</sup> Ситуативност је могућа у предличју оностраности, у предоностраности. Пребачај ка оностраности ни на који начин не значи бијег са попришта те драме, већ њено довршење, унутар парадигматског тополошког троугла људскога бивања: самство – ситуација – трансценденција.

Марсел то и изричито поентира тврдњом да је „суштина живота у врхућењу у нечему што је на неки начин *власћийио Поврх*“ (*TWB* 210; наше истицање). Живот који је „вазда-мој“ упућен је на властито С-оне-стране, то јест Поврх. Тај момент Поврх-мене, који се издиже из констелације мојег бића као духовног створења, јесте не-мој, јер се то не успоставља по мојем нахођењу; то Поврх-мене збива се мимо мене, али нипошто без мене, без моје учествујуће погођености свагдашњом „извијеношћу“ моје егзистенције ка оностраности. Притом та њена упућено ка трансценденцији није никаква датост, већ темељна онтолошка могућност коју човјек, у својој слободи, животнопрактично реализује на одређене начине, или је напросто избјегне. Овдје, дакле, није ријеч о некаквом *аушћотрансцендовању* – као, на примјер, у спорту и било којем виду вољнога самонадилажења; ријеч је (теогеној) *хетперотрансценденцији*, о космичкој „С-оностраности“, која је, према Марселу, крајњи јемац човјекове нестопљености с окружењем. Испоставља се да суштинска могућност и одлучујућа снага човјеку треба да притекне однекуд изван, али опет тако што је и то Поврх-њега, како то интенционално подвлачи Марсел – његово властито, дакле, оно што изискује појединчево изричито егзистенцијално ангажовање.<sup>6</sup>

4 У својем дневнику, који, узгред, пада у вријеме када се догодило његово обраћење у хришћанство, Марсел ово најдиректније поентира: „Више никако не могу допустити помисао о оностраности истине“ (*Бивсћивовање и имање I. Мејафизички дневник [1928–1933]*, Сарајево: „Веселин Маслеша“, 1989, стр. 18).

5 Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, стр. 145: „[и]знад и поврх било којег одређеног поретка има оног Једног које за нас остаје архетипски свједок. То је Једно које сваки свједок призива, било изричито или не“.

6 Габријел Марсел, *Бивсћивовање и имање I*, стр. 37: „Могућност ангажмана постоји, дакле само за

Животу, као биолошком феномену, (биолошка) будућност је, ако занемаримо утицај срединских чинилаца, мање-више већ предодређена; он је њом посве бременит, носи је у себи. Насупрот томе, *духовни човјек* не може само да изнедри, испољи своју (персоналну) будућност, она му није већ само иманентна, већ је ствар свагдашњег догађања и одлучивања – у међудејству с околностима. Она се стално рјешава, будући да је ствар слободе, а не нужности. Човјек, међутим, није власник своје слободе – нити, слједствено, може бити мјера свих ствари. Наиме, он је слободан јер „надилазаштво“ које га одликује није његово врсно-онтичко својство. Он је избачен не само из себе, него и, будући да метафизичка путања те избачености носи инхерентни потенцијал за есхатолошки „узгон“ – и поврх себе. Избаченост је, дакле, „узбаченост“, која управо није лутеровско-кјеркегоровско-хајдегеровска *баченосћ*, будући да, како ћемо видјети, за Марсела неугодност и стрепња нијесу сталне и непоправљиве одреднице људске ситуације, због чега није ни човјеково озавичајење – *via transcendentia*. Другим ријечима „Плеснерова“ [Helmuth Plessner] *ексценџичносћ* према Марселу је теономна, будући да садржи силу која није људска. Другим ријечима, човјекова слобода није само израз иманентне констелације његовог бића него је подједнако изворно и дар трансценденције којом он не влада, већ јој је најприје само изложен. Поруке које произлазе из ове изложености и њен смисао – упркос првобитној „пасивности“ својег положаја према њој – он треба да појми, односно да их егзистенцијално-практично прими и „примијени“ на свој идентитет путем својег појединачног животног порјека. Не-човјечност силе свагдашње самонадићености значи да овдје није одржив било какав антропоцентризам.

(Не-само-)Онтичка из-баченост из властитог бића порађа дух и слободу, при чему је срж тога само у нечему од њега различитом, у унутрашњој подвојености човјековог бића, из које се генерише однос према другости трансценденције. Унутрашњи расцјеп у човјековом идентитету на путу није његово дјело, већ га је он, напротив, само истрпио, односно увијек га подноси и трпи, поред осталог и тако што из тога настају благослови дух и слобода. Како је унутрашњи расцјеп суштински упућен на оностраност, то значи да ни човјеково достојанство, као фактум његовог бића који је тијесно повезан с његовом духовношћу и слободношћу, такође није само његова заслуга. Посматрано из другачије перспективе, може се рећи да су ти дарови потекли из његовог несавршенства – као *квалитативно асиметричне компензације*, које никада не могу бити квантитативно изравнате. Оне настају из човјекове несавршености, неуклопљености у окружење и немогућности бивања чистим, једноставним (својим) идентитетом, као што је то, без изузетка, код животиња. Због те идентитетске нехомогености у „њедрима“ човјековог бића настаје унутрашња подвојеност/другост, тј. нешто своје (као себи приписиво) над чиме нема власт, што га погађа и засипа. Дакле, сјеме туђости, незавичајности, човјек носи у својем бићу. Тај унутрашњи идентитетски рас-

---

бивајуће које се не утапа у своју тренутну ситуацију и које *прејознаје* разлику између себе и ње, које се, према томе, на неки начин поставља као трансцендовано према својој будућности, које сноси одговорност за себе“.

цијеп, исходишна не-идентичност, која човјеку његов идентитет чини задатком, који треба постићи – у виду *самооличносьења*, а не датосћу (као код животиње), претпоставка је избацивости у другост која своју „путању“ завршава у оностраниности. Другим ријечима, човјек има чуло за онострано зато што му у бићу пребива властити јаз. Наравно, ни овом другошћу оностранога поготово се не може (за)владати. Парадоксално, у „дворишту“ човјековог бића „господари“ нешто нељудско, и управо то је неизоставно у конституцији његове људскости. Ако би се та начелна не-људскост хтјела свести на нешто само-људско – баш то може водити најизразитијим облицима рашчовјечења, нељудскости.

Да закључимо, трострука, тролика другост темељно одређује начин човјековог бивања: другост која настаје у унутрашњој подвојености, другост (околности) ситуације и другост трансценденције. А он свој идентитет не може достићи њиховим заобилажењем – јер то му не би било могуће, а да и даље остане човјек – *заобилажењем-исредовањем* путем њих. *Унућрашњи јаз*, који Плеснер умјесно терминологије као ексцентричност, *моја ситуација* и, може изненадити, али у томе је тежиште становишта Марселовог хришћанског персонализма: *моја ѿрансценденција* – то су маркације на суштинском путу чије поштовање и слијеђење једино води до мене-самога.

Егзистенцијална инхерентност трансценденције „присутна“ је у ономе гдје се понајвише очитује *ејзисѿенцијалности ејзисѿенције*: „Безусловно је обухваћено самом чињеницом бивања-у-свијету – можда љубави, свакако патње, а изнад свега знања за осуђеност да се умре“ (*TWB* 192). „Безусловност“ је једно од „имена“ трансценденције – уколико се она посматра као искуствена каквоћа оног што човјек, искусивши најприје своју одбаченост ка њој – препозна као ословљеност њоме. Човјек је, дакле, изворно, самом својом темељном ситуацијом, доведен у близину трансценденције, која му се, у разним згодама, увијек може промолити у неком његовом тећућем Сада-и-Овдје. Услов егзистенцијалности јесте у трансценденцији, која је срж човјековог налажења у ситуацији. То се овдје закључује:

[р]ефлексија која се може назвати егзистенцијалном тиме што се може усредсредити на посљедице онога „ја-егзистирам“, а то мора смјерати ка разоткривању онога скривенога иза најједноставнијих и најмистериознијих од свих стварности – рођења, живљења и смрти (*TWB* 197/8).

Нешто тако свакидашње, незаобилазно и обично, попут ових најопштијих животних феномена, назива се „мистериозним“. Ријеч је само о промјени перспективе. Ако је из угла оне усредиштености у иманенцији која остаје ускраћена за просјај оностраниности, све то само нешто обично, фактичко, чак „рутинско“ – уз сав емотивни набој које неки од тих феномена-догађаја и тада природно изазивају – тада је из обзора егзистенције која се отворила за своју прозваност оностраним ријеч о нечему заправо чудесном, тајанствено-усхићујућем. Прави смисао најједноставнијега види се из *најхоризонтна ѿрансценденције*, када се показује да унутариманенцијска појавност има *ѿелос* у „натпојавноме“.

Бављење стварношћу која чини крајолик моје ситуације, што Марсел означава „концентрисањем на биће“, он именује „феноменолошком перспективом“

(*TWB* 224; обоје). Међутим, у мјери у којој се ваљано осјећа ова цјеловита ситуација, која укључује и димензију оностранога, отвара се и пут за оно што не спада само у подручје (овостране) појавности: „Зар не би требало рећи да свједоштво укључује оно што бих назвао [...] 'натпојавом' [*transparition*]“ (*TWB* 183). Дакле, када се дође до границе феноменолошког описа, која води прозирању из зачеља помаљајућих суштаствених *eigosa*, отвара се пролаз ка искуству трансцендентнога. Пут сазнања, који почиње се феноменологијом, у неком тренутку мора се иманентно-искуствено преобразити у *меџафеноменологију*, која са појава читава натпојавно (Марселов термилошки неологизам), дакле не за нешто суштинско што пребива *иза*, већ оно надсуштаствено што се указује *иоврх* њих. За разлику од појаве, гдје се, *феноменолошки*, остаје у истој равни с појавним, код *наџијојаве* се оно што је у прочељу видљиво, односно опажљиво, узима за одскочиште ка ономе што искуство пребацује у другу сферу. Овакво искуство – које је уопштено телос укупног искуства – није само другачије искуство о запојавном већ је *искусџво грујачијеја*, надстварнога, *грујосџи оно-сџраноја*, до кога се не може доћи упорним истрајавањем у феноменолошком ставу. То надискуство намеће се тада и тамо гдје се у искуственој оријентацији у егзистенцији нема куд, када се не може ићи даље на неки други начин, када се у притијешњености феноменолошког искуства, када се осјећа мањкавост, из слијепе улице отвори пролаз ка натпојавности. На то је искусилац принуђен када дође до границе феноменалности (искуства), то јест када искуси да, иако је захватио, или макар дотакао сферу суштастава која утемељују околну стварност, ипак није искусио Оно-само из чега је уопште могуће и дејство тих суштастава на чулно опажљиве јединчевине, али и њихово заједничко увезивање у ноетички космос.

То би се даље могло убједљиво развити на примјеру Платонове теорије идеја. Идеје би, према епистемолошкој таксономији коју управо предложисмо, било могуће докучити феноменолошки – критичком разградњом привида који приања уз појавност, ако се препозна спонтани „наговор“ који се увијек њоме одашиље и ако се на њега плодно одговори. Но начело начелā, то јест начело појединачних родова суштастава, не може се докучити критичком разградњом „свијета идеја“, већ, напротив, одскоком у духовно саприсуство Начелу (Једно/Добро) – што је сапротежно и иманентном преображају свог искуственог става, од феноменолошког ка метафеноменолошком, односно од онтолошког ка метаонтолошком. Када се то догоди и када се дух искусиоца Највишега преутемељи искуством саприсутности њему, потребно је преобразити читав дотадашњи духовни свијет. Исто тако, очекује се да се с преображајем држања осјети и позвање за свједочење о Највишем унутар заједнице, да би се лично, непосредно-свједочко искуство пренијело на сазаједничаре, а емпиријска заједница преобразила у сасвједочку, наиме ону која је преутемељена заједничким учешћем у Начелу. Лични пут од онто-феноменологије води у *меџа*онто-феноменологију, а лично свједочење налази крајњи телос у практично-политичкој градњи сасвједочке заједнице. То је, у најкраћем, и разлог неопходности повратка у (платоновску) „Пећину“.



## 2. Егзистенција у ситуацији

### 2.1. Бивање из ситуације

Видјели смо да наше, секуларно вријеме, чија је епохална особеност „скраћивање“ јавног свијета, а тиме и ситуације, за димензију оностранога, ствара претпоставке за далекосежно деперсонализовање егзистенције, то јест да јој наглашено „олакшава“ губљење на путу чија би сврха требало бити сопствено персонализовање. То јесте особеност нашег доба, али тиме се исказује само једна нарочита варијација начелне, свевременске изворне „отежаности“ човјекове егзистенције, која се може описати као њена *изложеност ситуацији*, што је равно ономе како је она сама устројена. Утолико се може рећи да је егзистенција као егзистенција заправо угрожена сама собом, а то јој, како ћемо видјети, даје способност за стварање, препознавање и трпљење зла. Како би се другачије могла објаснити констатација да „се ситуација представља као понуђена субјекту, и то да би била превладана“ (ТВВ 93) – ако не тако што из ситуације долази пријетња ономе за шта човјек има општи *еџистџенџијални инџерес*? Превладавање ситуације не значи њено уопштено укидање, већ – управо у смислу хегеловски схваћеног *превладавања* – отклањање онога непожељнога из ње путем њеног аутентичног присвајања.<sup>7</sup> То подразумијева поправљање онога што егзистенцију може одвући од њеног циља – личносног самоуобличења, тако да се ситуативни предложак властите егзистенције преобрази у конструктивну претпоставку самоостварења.

Шта је ту заправо посриједи може се видјети посредством Хајдегера, који каже да егзистенција најприје није она сама,<sup>8</sup> то јест да је себи „понуђена“ у облику њене неаутентичне изведбе. Разумије се, околност налажења у ситуацији, као ни нека текућа конкретна ситуација, не могу се избјећи, али однос према њој може разлучити аутентично од неаутентичног држања. Присвојити своју ситуацију значи комплексно дјеловати према њој као уједно практичном пољу и херменеутичком предлошку према којем се односимо и дјеловањем и тумачењем. Ова два главна момента ангажовања заједно имају учинак *узвраћања* њеној затеченој фактичности сопственог У-чему. На тај начин суспендује се нерелектовано дјеловање околности на појединца, које, уколико се не прозре и, тамо гдје је неопходно и колико је могуће, суспрегне, допуни, преиначи – од њега може направити фактички, епифеноменски „привезак“ околности којима је изложен. Ту је и срж потенцијалног проблема којем је изложена ситуативна егзистенција – да јој пасивно препуштање околностима, уколико ништа (промишљено и дјелотворно не предузме) *сџонџијано колонизује садржину дџића*. Умјесто да се активно дјелује спрам другости које чине окружење мојег свагдашњег бивања, чиме се, поред осталог, моје егзистенцијалне интенције испробавају, а моје биће континуирано задобија своју, све разуђенију садржину, те другости би се, обратно, сустицале у

<sup>7</sup> Gabriel Marcel, *Tragic Wisdom and Beyond*, стр. 206: „Тежити мудрости значи тежити некаквом овладавању ситуацијом“.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, стр. 115/6: „А ако би устројство вазда-мојашњег опстанка било разлог за то што он најприје и најчешће *није он сџм*?“

мени, као пасивном стјецишту њихових учинака – пунећи утолико мој идентитет околним контингентним алтеритетима. Тада би, у хипотетичком, „антиидеалном“ случају – „самство“ појединца имало облик промјенљиво-„проточне“ форме која би могла досезати колико-толико чврста обличја само ако би то омогућио случајни стицај околности.

Ако је ситуација као таква константа егзистенције која потенцијално може „руинирати“ биће појединца, тада се то понајвише види у оним ситуацијама које Марсел назива „погрешним“. Према њему, „знак погрешне ситуације управо је чињеница да се из ње не може изаћи без погубних посљедица“ (TWB 94). Погрешна ситуација је не само ситуација у којој нема доброг потеза – као, рецимо, у шаху када једна страна противнику приреди тзв. „Нимцовичев млин“ – већ из које је тешко или немогуће изаћи. У нормалним приликама, ситуација даје могућност за узвратно дјеловање, то јест напросто сама ситуативност не значи онемогућеност активне праксе, већ је, напротив, свака текућа ситуативна конфигурација, у својем укупном значењу, полазиште за дјеловање, односно његов (аперсонални – чак и када ситуацију чине и други људи) „партнер“. Погрешна ситуација је она у којој је стицајем околности изразито сужена или укинута могућност конструктивног дјеловања, када су и позитивна и негативна слобода суспендоване.

Ипак, занимљиво је да је према Марселу пад у погрешну ситуацију „само-скривљен“:

Вјерујем да су недостатак размишљања и храбрости главни разлог зашто погрешне, или, другим ријечима, неуклоњиве ситуације, и даље настављају да се умножавају у данашњем свијету, стварајући стање опште стрепње које осјећају сви који нијесу једноставно наивни (TWB 102).

Да се поново вратимо „шаховској“ метафори, вођење живота је партија шаха у којој је „противиграч“ ситуација, која стално, свакако преко реда, често и скривено, повлачи „потезе“, на које сам стално позван да одговарам. Ако то пропуштам да чиним, или радим на погрешан начин, у неком тренутку бићу сатјеран у угао неуклоњиво-погубне ситуације, као шахиста који се нашао у безизлазној позицији. Онога тренутка када схвати да је суочен с неодрживим пријетњама, „егзистенцијални шахиста“ може разумјети да му је блиска пропаст била припремљена ранијим добрим потезима противника (ситуације), али ништа мање и својим претходним лошим потезима. Наћи се у безизлазној позицији значи морати предати партију, као што и наћи се у погрешној ситуацији значи незаобилазно истрпјети тешке ударе, а можда се наћи и пред самом, тоталном и неповратном пропашћу, која ми не ставља у изглед било какво Послије.

С друге стране, Марсел вјерује да *блајовремена* мудрост-и-смјелост – ријечју, животно благодјејство – предупређују појаву погрешних ситуација, или, претпостављамо, макар смањује њихову учесталост, тежину, односно вјероватноћу појављивања. То важи за појединачну и за колективну егзистенцију/ситуацију. Штета је, нека узгред буде примичењено, што се Марсел овдје није подробније позабавио развијањем аналогичне између појединачне и колективне ситуације, тим прије што би се на тај начин, макар дјелимично, могла разумијевати и повијесна кретања. Посебно је, међутим, значајно то што он стрепњу не тумачи као (хајде-

геровски) „егзистенцијал“, то јест темељни момент егзистенцијалног априорија опстанка (*Dasein*), већ као акцидентално-стицајно изазвану посљедицу колективне (националне, цивилизацијске, општечовјечанске) сатјераности у угао. Стрепњу од неминовног, блиског краја – у шаху: „смрти“ у партији – осјећа само онај ко је пред блиским поразом, а не свако и увијек, као што то вјерује Хајдегер. Историзовање егзистенцијалне стрепње (као историчног не-„егзистенцијала“) – којом се Марсел, за разлику од Хајдегера, бави и на колективном плану – утолико представља занимљиву новину.<sup>9</sup>

Историјски примјер који француски мислилац даје за неблаговремено ангажовање – као одговарање на своју тренутну ситуацију – поучан је не само када је ријеч о повијесном искуству:

Искуство показује и да пречесто страх од ризика доводи до његовог неограниченог повећавања, до тачке у којој настаје извјесност губитка. Аналогна запажања могу се изнијети у вези с оклијевањем које су показали енглески челници крајем јула 1914. Страх од *мијешања* помогао је у стварању ситуације у којој апсолутна *умијешаност* постаје неизбјежно потребна. (*TWB* 97; наше истицање).

Одмјеравање снага између ситуације и ситуативног, ангажованог дјеловања може се посматрати као стање на ваги: када се допусти да тас ситуације кроз претегне, ништа се више самостално не може учинити, а слобода се претвара у форсирано слијеђење диктата околности. Међутим, ријетко се дешава да то таквог стања дође дословно преко ноћи, већ је често малодушност, погрешна процјена, чекање којим се пропушта прави тренутак за дјеловање... – саучесник у настајању сопствене погрешне ситуације. Узгред, она је обично лична, понекад је колективна, а ријетко када, као јула–августа 1914. – може да разоружа („обездејствује“) читаво човјечанство. Околност да благовремено дјеловање може предуприједити појаву ситуације изразите пасивности чак се и језички наговјештава у посљедњем наводу – пропуштање да се благовремено умијеша у тренутну ситуацију, која је то изискивала, убрзо води наредној ситуацији коју не само што није могуће избјећи већ се с њоме мора срести под условима *ситуативној диктатури*.

Непромишљено и/или малодушно избјегавање непожељне ситуације понекад води у тоталну увученост у ситуацију. Другим ријечима, избјегавање непријатног „дјелимичног“ ангажовања може довести до неизбјежности тоталне ангажованости, као изнуђено-неслободног одговорања на тоталну увученост, када она пријети да у потпуности усиса моје/наше биће, тако да оно напосто постане један од сценографских „реквизита“ саме Ситуације.

## 2.2. Ситуативно егзистенцијално мишљење

Упућеност на ситуацију није само практично него и теоријски релевантно. Наиме, ношење са ситуацијом суочава с практичним задатком прилагођавања држа-

<sup>9</sup> С друге стране, Марсел вјерује да тенденција ка егзистенцијалној неаутентичности – чији је уогађајни показатељ несигурност – не мора бити неповратно кретање, уколико човјек, макар као појединац, успостави однос према оностраноме („свјетлости“): „Рекао бих да несигурност опада у мјери у којој човјек истински изнова успоставља однос који га сједињује с изворном свјетлошћу“ (*TWB* 211).

ња сваког човјека, али ништа мање и оне који желе да промишљају о ситуацији. Строго узевши, практично и теоријско опхођење са ситуацијом јесте нешто на шта је свако упућен, јер дјелања нема без промишљања шта и зашто да се чини. Утолико је и то (егзистенцијална) „теорија“, у најширем смислу. Ипак, мислиоци не морају да се баве само властитом ситуацијом, него и *ситуаџивним њивовима* релевантним за друге људе, понекад и човјека уопште, или макар човјека сопствене (европске) цивилизације.

Мислилац који рефлектује о егзистенцији не може иступити из ситуације – зато што то није могуће и зато што му управо остајање у њој помаже да освијетли интенционалне везе између ње и егзистенције. Његова особеност је, међутим, у томе што је он позван да развија *ситуаџивну свијест*, то јест умјесто прећутног, непромишљајућег препуштања ситуацији, покушава да своје остајање у њој употреби за њено разумијевање:

Философ егзистенције не поступа попут философа класичног типа, који почиње од општег начела из којег извучи посљедице. Први своју пажњу радије усмјерава на фундаменталну ситуацију, у коју је, као човјек, довољно укључен да би живио, али према којој пак може успоставити довољно философског одстојања да о њој може рефлектовати (TWB 150).

Умјесто алтернативе између дистанциране теорије и препуштања учествовању без задршке, Марсел сматра да је могуће обоје, будући да ситуативност прибавља мишљењу нужност, утолико што оно није пуки доксатични продужетак ситуације, већ њено рефлектовање које изричито успоставља (макар) лично важећу истину о конкретной егзистенцији.<sup>10</sup> Разумије се, ситуативна свијест, као усидрена у ситуацију, као *конџинџенџној конџелаџији*, не може никада укинути своју зависност од случајнога, па зато ту никада не може доћи до неопозиве извјесности, већ је она, напротив, увијек коначно-опозива.

Ситуативно мишљење представља парадигматичну супротност ономе што Марсел представља као типично за традиционално академско философирање. Он сматра да: „По природи, теоретичар увијек заборавља веома важну улогу околности и догађаја...“ (TWB 101). Апстрактна мисао је, дакле, „по природи“ аситуативна. А Марсел је, са своје стране, себи ставио у задатак да „начин мишљења који користи“ служи „и као образац и као *средџиво осуге духа айџтракџије*“ (TWB 247; наше истицање). Неутемељеност, не-основаност апстрактнотеоријске мисли уводи их стога у опасност западања у произвољност: „[т]еоретичари, пошто обично остају заточени апстракџијама, увијек нагињу бркању са стварношћу онога што је често само њена гротескна карикатура“. Овдје ваља истаћи да између произвољног, „слободнолебдјећег“ мишљења и (скептичког) феноменализма, гдје је на дјелу апстрактно, од стварне животности подвојено резонување које оперише „готовим идејама које више не би биле заправо [живе] мисли“ (TWB 80), постоји, додуше, разлика у ставу, али им је заједничка одијељеност од животних

<sup>10</sup> *Tragic Wisdom and Beyond*, стр. 182: „Наиме, зар нијесмо дословно уклињени између рационалног подручја у којем философ покушава да макар избјегне везе своје индивидуалне субјективности, и искуственог, с правом тако названог поља. Међутим, егзистенцијална мисао као таква подразумева управо одбијање прихватања такве дисјункције“.

сокова стварности. Насупрот томе, у „конкретној ситуацији“ треба образовати „конкретан приступ“ (*TWB* 92; 228), у смислу тзв. „вишег емпиризма“.<sup>11</sup>

Марсел се не задовољава доктринарним разликовањем апстрактног и конкретног, ситуативног мишљења, већ указује и на пут превладавања ове, и за философију и за човјека штетне подвојености: „Функција апстрактне мисли је преваходно препознавање сопствене недовољности и самим тим припрема нових модалитета мисли које превазилазе апстрактно мишљење без његовог одбацивања“ (*TWB* 38). То што човјек-појединац јесте, настаје интерференцијом његових личних датости, радњи, интенционалности (сопствених, али и колективних у које је укључен) и онога како му окружење на њих „одговара“, односно како већ и прије свега утиче на њега. Утолико, *ајстѝрактѝна мисао*, која поједностављује ситуативну сложеност човјековог бивања, спрам егзистенције дјелује *гесѝѝуѝпајуће*, и зато је, сразмјерно својој артифицијелној апстрактности, која раскорјењује реалну ситуативну конкретност – недовољна, мада не и напросто погрешна. Апстрактна мисао, дакле, поједностављује реални контекст и зато је она непримјерена, тачније недовољно примјерена реалности (човјекове ситуације).

Занимљиво је, међутим, то што Марсел предвиђа да је врхунац апстрактног мишљења у самонадилажењу. То прилично наликује Хегеловој аутокорективној епистемолошкој схеми према којој се разум може почети ослобађати својих догматских навика и закључака када и ако постане способан да оштрицу своје пажње од стварности, то јест од предметности, усмјери ка себи. Тиме се задржавају етос и апаратура теоријске апстракције, али се они стављају у службу *ѝвзраћаја мисаоне конкретѝности* изгубљене апстрактнотеоријским *заборавом сѝѝуѝације*. Самопревазилажењем апстрактног мишљења, којим се – дакако у идеалном случају – чувају његове врлине, а отклањају недостаци, врши се, да то поново поменемо, хегеловско *ѝревлдавање*, које има за сврху обликовање примјеренијег држања мишљења. Тада би образовање конкретног умског мишљења – насупрот његовом апстрактном здраворазумљу, значило реално уздизање мисаоног назора на потребну разину при-мјеривости стварноме. Путем тог *мишљења мишљења*, то јест спознаје о спознаји, коју Кант назива *ѝрансцендентѝалном*, (здрав) разум може да се еманципује од своје првобитне, свјетоживотно уходане догматичности, а нај начин се постепено образује умска позиција.

Ако бисмо ово примијенили на Марселово предвиђање, могло би се рећи да је „обично“ (догматско) апстрактно мишљење аналогно *научном разуму*, док је ауторефлексивно, критичко апстрактно мишљење аналогно *философском уму*. Заправо, сам назив *критичко ајстѝрактѝно мишљење* у себи је једва одржив, будући да овдје повод за рад критичке рефлексије даје управо апстрактност, дакле недостатност – у Хегеловом смислу, а тиме и догматичност, најпослије и (дјелимична) погрешност некритичког апстрактног мишљења. „Рад (само)критике“ креће се управо у смјеру постизања „дезапстракције“ мишљења. Могуће је да се

<sup>11</sup> *Tragic Wisdom and Beyond*, стр. 229: „Схватио сам да ово одбацивање искуства, овај систематски априоризам, заправо одаје недостатак размишљања и да је потребно изнова открити искуство, али на нивоу који превазилази традиционални емпиризам“ – у смислу „искуственог, насупрот емпиријском размишљању“.

Марселу учинило погодним да дјеловање оваквога мишљења назове „апстрактним“ зато што оно не „оперише“ у реално-ситуативном окружењу. Ипак, нема сумње да је повод за његово стављање у покрет, тачније за његов настанак уопште, недовољност првобитног апстрактног мишљења, као што би, према Марселевим оправданим очекивањима, његово телос требало бити поновно, али сада поврх тога и *ћросвијетљено ћрисјјеће у ситиуацију*, то јест отварање мишљења за реципирање основног и неукидивог човјековог егзистенцијалног модалитета – из којег он стиче своје свагдашње свјетско искуство – а то је бивање-из-ситуације.

Не само што је достизање *ситановишића ситиуативности* аналогно самопреображају држања разума у држање ума него испада, и то не тек за вољу пуке аналогije, да је становиште ситуативности конкретна реализација умног држања – свакако у мјери у којој саконститутивност егзистенцијалнога већ сама по себи представља ограничење за могућност говора о „чистом уму“. Зато је та умност *коначна*, не она која „оптимистично“ рачуна с достигнушоћу тоталне прозирности тоталитета стварности (и људске ситуације), и то стога што урачунава људску ситуативност. Системски уобзиривати све релевантно на што примјеренији начин – чиме се уопште раскида с половичностима, недореченостима и догматско-идеолошким поједностављивањима апстрактности, то је начин обликовања позиције егзистенцијалног ума. С друге стране, ситуативност, уколико је узета као епистемолошко становиште, значи извјесно, условно ограничавање генералних претензија чистог (раз)ума елементима и моментима датости. Ситуативна умност, дакле, собом носи неопходност извјесног фактуализовање ума, његово посредовање и чињење зависним од контингентнога, то јест, строго узевши, не-умнога – уколико се не „исповиједа“ некаква *онћолоћија учестћивовања*. Тиме се иде против онога што је у традицији уходано као навика да ум постаје ум када се уздиже ка вишим ступњевима општости („апстракције“), а на тај начин се појачава прозирност увиђања. Међутим, могуће је да баш у томе лежи темељни пропуст (одвећ) апстрактнога заснивања ума, те да његово умјеравање ка ваљанијем држању води управо повратку у фактичку конкретност објективног ума. Притом, ту није ријеч ни о каквом заокрету ка пукој емпирији, а нарочито не некаквом „емпиризму“. Напротив, уобзирењем ситуативности, то јест посредовањем примјереног држања мишљења – које се, традиционално, сматра умношоћу – ситуативним, улази се у поље истинског егзистенцијалног искуства, а не апстрактне емпирије. За разлику од прве, потоња не урачунава не само лично-индивидуалну стајну тачку у стицању искуства него и то што је (егзистенцијални) модалитет тих искустава такав да их доживљавам као да „иду“ к мени – као *моја* ваздашња искуства.

*Аћсћракћини емћиризам*, са своје стране, представља апстрактну негацију становишта апстрактне умности. Из обију је одсутна конституција искуства – било „рационална“, било „емпиријска“ – моментом онога За-кога. Обје позиције су на различите начине једностране – прва зато што искључује појединца и његово конкретно ситуативно искуство, а друга зато што искључује могућност априорне „уиграности“ (трансценденталног) мишљења и стварности (оно што би се марселовски могло звати „премошћеност“ – видјети ниже), али и лични предзнак стицаних искустава. Због тога се може рећи да су оба вида теоријског држања



*беситиуаитивна*, будући да ситуација може да се помоли на теоријском хоризонту само као конкретна, то јест као она која се конституише управо путем онога *личноћа* За-кога. Најзад, оно што најприје стварно повезује, а у процесу епистемолошке конституције назора ситуативности и стварно посредује апстрактни (раз)ум и апстрактно искуство – јесте управо конкретни, ситуативно искусујући и промишљајући појединац.

### 2.3. Философија учествујућег свједочења

За Марсела је особено, узгред још од Платона типично, паралелизовање ваљаног животног („егзистенцијалног“) и исправног епистемичког става. Наиме, оно што он сматра епистемолошки савјетним „антрополошки“ је засновано, што није изненађење, будући да смо већ видјели да се из односа према ситуацији оцртава разлика између аутентичне и неаутентичне егзистенцијалне, односно методолошке позиције. Кључни став за заснивање теоријског држања у природи људског бића гласи: „Најприје и изворно нијесам *homo spectator*, већ *homo particeps*“ (TWB 191). Разлика између (пукот) посматраштва и учесништва додатно се наглашава тврдњом да „оно што човјека заправо одликује јесте свједочење“ (TWB 33). Учествовање води свједочењу – у Марселовој теорији доктринарно-хипотетички претпостављеном искуственом знању највишег степена непосредности које бивање-у-ситуацији допушта. Имати удјела у збивању нужно значи стећи искуство његове откривености. Као што смо досад видјели, према Марселу и исправно теоретисање треба бити утемељено у таквом саучесничко-откровењском опиту – путем његове теоријске надградње. А ако је оптималан егзистенцијални етос бивање *homo particeps*-ом, умјесто *homo spectator*-ом, тада је јасно да се од мислиоца очекује да образује и заузме став *philosophus particeps*-а.

А шта се постиже теоријским учествовање-посвједочавањем? Посвједочавање је сазнајно *гойушћиање нечем га буге*. Тиме се посвједочено установљује и признаје у (људском) словесном пољу. Оно тиме за човјека постаје, примјера ради, „вриједност“ и оријентир, али и космолошка референтна тачка. Суштина посвједоченога, као посвједочености, у Марселовом гномском прелазу одређења је тако што „природа свједоштва *или* посвједочена стварност“ одређује стварно као стварно, односно бивајуће као бивајуће. Другим ријечима, могло би бити да, додуше путем једне „обилазне“ екстраполације, срж Аристотеловог *hē* (ὅν ἢ ὄν, бивајуће као бивајуће) лежи у посвједочитељству посредовано оним (словесним) бивајућим кадрим за (π)о-свједочавање. Ту је садржана двострука, једнокоријенска повезаност између освједочавања, то јест достизања личне извјесности, и посвједочења, као поистињења (другога) бивајућега, које не може бити (успостављено као) истинито прије него му се предметне „предзнак“ освједочености. Управо путем посвједочавања-поистињавања онога што јесте човјек и досеже своју људску „природу“. Свједочанство, које у својем коријену садржи старословенско *вјегјетии* (знати), стоји на страни знајућегā, об-знанитеља, дакле на човјековој страни, док истина установљује бићевност бивајућега као његову *меј̄ареалну* „*каракѣеристѣику*“. Наиме, *истѣиниѣостѣ истѣине* нема карактер нечега реалнога – већ нечега што је „субјективно“ приписано стварноме као његово „објективно“

одређење, дакле као нешто што зависи од способности препознавања, односно пририцања и најпослије установљавања од стране свједочећег бивајућег, али што није арбитарно конструисано и „прилијепљено“ уз стварно. Разлика између у истинитости установљеног бивајућег, односно стварног стања ствари, и онога које то није – да се послужимо Дунс Скотовим појмовним разграничењем, јесте формална дистинкција (*distinctio formalis a parte rei*), која је, да тако кажемо, нешто мање (тачније другачије) од реалне разлике, али, с друге стране, нипошто није само номинална конструкција теорије.

Ипак, кључни момент у Марселовој, наглашено „практично оријентисаној“ философији не носи, међутим, праксеолошки, већ, условно казано, епистемичку нарав. Заправо, видјећемо одмах, ријеч је о метаепистемичком ставу којим се, космоантрополошки, установљује природа човјековог општег односа према стварном:

Но егзистенцијалне категорије не могу се примјењивати све док јаз који дијели субјект и објект није, ако не попуњен, а оно макар премошћен. Успостављена је, наиме, супротност између подручја раздвајања и подручја, можда не јединства, али макар повезаности – најрадије бих рекао: учествовања. *Чини се да је учествовање садржано већ у самом њојму свједоштва*. Радикална изолованост од иних бивајућих, закључаност у своме, допуњена само способношћу мотрења одређеног *сињаишеи њиризора*, не може значити свједоштво без одузимања ријечи „свједок“ њеног конкретного и позитивног значења. (*TWB* 35; наше истицање).

Егзистенцијалност човјека, то што га уопште чини *човјеком*, не може бити успостављена док год се уопштено-оквирно не премости првобитни јаз који га дијели од околне стварности. Премошћивање притом нема карактер никаквог практичног императива, као што ни не значи човјеково трајно и потпуно сједињење с окружењем. Када би размак између њега и околиша заиста могао бити посве попуњен – он не би ни могао бити човјек, или, посматрано у обрнутом смјеру, животиња не искусује ништа налик јазу, будући да живи у савршеној сједињености са својим (несвјетским) окружењем. Зато њено окружење и није свијет, нема генералну онтичку каквоћу (једнога) *свијетиа*, већ је то увијек само *јегно*, њеном (затворено-заокруженом) бићу прилагођено *окружење*. Када би човјек живио у потпуној сједињености с окружењем, без икаквог (онтолошког) одмака од њега, не би био способан за интелигибилно одношење према њему. А ако би, напротив, био скроз одсјечен од њега, као у каквој (ментално) *нейробојној онтолошкој љуштуруи*, тада такође не би био човјек – то јест *екс-систиенција*, која живи у премошћености, ваздашњој надићености своје не просторно-временске колико онтолошке удаљености од околнога, не-људскога. Но, с друге стране, та иницијална онтолошка удаљеност од стварнога дјелује и као позив да је превлада – што се види по томе што му је, као човјеку, одсудно важно да успостави онтолошки однос према ономе што јесте, зато што му је стварност, као свијет, уопште дата у димензији истине, а не напросто, непосредовано, као животињама.

Заправо, иако се човјек цијелога вијека бави личним премошћивањима – од себе ка околној, односно глобалној стварности, односно од себе ка другима, ка духовном свијету итд, а то и јесте онтолошка срж његове праксе, односно трагања

за истином, као претпоставком градње примјереног свјетоодноса – свака могућа изведба таквих дјелатности замислива је само стога што он, *као врсџа*, већ полази од извјесне исходишне *премошћености* ка онтичким регијама која га окружују и на које је, вољно или невољно, животну упућен. Ако је претпоставка сазнања и дјеловања априорна, врсно спроведена премошћеност, она је као таква недовољна да ријеши питање примјерености и ваљаности човјекових конкретних сазнајно-дјелатних односа према околном, најпослије и свјетском уопште. Наиме, тај момент представља само начелну претпоставку могућности конкретног људског одношења према стварном. Зато је свако од нас, као појединац, позван да се, у суштини доживотно, бави ови премошћивањима, и то – то је персоналистички додатак, који је типичан и за Марсела – у свјетлу задатка постајања личношћу. Премошћеност ка ономе што му није најприсније (његово), али од чега није безнадежно одсјечен, то човјеку уопштено даје *онџолошко чуло*. Зато је он уједно и „бачен у стварност као поље истине, и само је, с друге стране, он опремљен за ношењем с тим питањем, у чијем свјетлу се, најпослије, и рјешава проблем *џосџа-јања човјеком*. Само, наиме, за њега она, као проблем, постоји и важи; али он је и опремљен априорном способношћу – заправо димензијом искуства – захваљујући којој и може да се огледа с тим питањем.

Из Марселовог навода можемо разабрати и да човјек јесте човјек зато што му је биће ситуативно одређено ситуацијом као ситуацијом, за коју зна као за своју ситуацију, али тако што њоме није детерминативно фиксиран и „заробљен“. Бити одсјечен од околнога, од властите предметности, немати никакав априорни, интелигибилно проходни однос према њој, то јест бивати без димензије/чула „премошћености“, привидно значи бити од ње независан. Но ствари стоје баш супротно – онај ко је одсјечен од окружења, њиме је као нечим не-својим, у чију туђу фактичност, сартровски казано, „масивног“ бића по себи, никако не може проићи – заправо је екстерно детерминисан, слично као затвореник зидовима затвора. Искључиво спектакуларизовање стварнога, чини се, само је друга страна, већ помињаног *феноменализма*, као скептичке стратешке платформе деструисања могућности одржавања човјековог аутентичног и плодног односа с околним – под видом *истџине-и-џраксе*. Онај ко само дистанцирано-дезангажовано мотри, лишен унутрашњег (духовног) саучесништва с посматраним, ко је тек не-пристрасни посматрач ускраћен (и) за афективну, то јест (свјето)животну повезаност са предметом својега посматрања – тај заправо нема истинског *искуштва*. Њему је пут до сржи околне стварности унапријед запријечен и он ће се осјећати као заточен непрелазним међама туђег не-свијета (јер свијет долази од свјетлости, од могућности открочења-откривања), које почиње одмах иза граница властитог емпиријског јаства. А ово потоње би, уосталом, крајње скучено, будући да би му, према оваквом схватању, начелно било онемогућено (духовно) општење с окружењем.

А ако се, напротив, осјећа (најприје чак у дословном, виталном смислу) своја већ дејствујућа повезаност с предметним окружењем, ако се она, такорећи, „трпи“, то не мора – а врло тешко и може – имати облик тек једностраног и неправљивог условљавања мене предметном другошћу, него ми управо то међудејство омогућује да у њу проникнем, тачније да увијек изнова проничем. Премо-

шћеност, дакле подразумијева „мост“ гдје се „саобраћај“ може одиграти у оба смјера – и тако што сам изложен „зрачењу“ стварности, али и тако што о тој априорној изложености могу рефлектовати и то збивање изричито довести до искуства истинитости, што омогућује усклађен однос између човјека и окружења.

*Бити* *ситуативан* значи бити окружен нечим што није само пука, фактичка, такорећи „тупа“ датост већ што се може и повратно просвијетлити интелигибилним зрацима властитога ума – путем којих се прихватају, интерферирају и преображавају мисаоном рефлексијом „зраци“ које ми околно-стварно (од)увијек већ упућује. Ситуативност значи уједно бивање омеђеним-изложеним, али и могућност промишљања о томе и дјелатног узвраћања исходишном дејству, односно нарави ситуативних околности, чиме ситуативност, поред фактичкога, комплементарно стиче и (*коначно*) интелигибилни карактер.

Човјек увијек јесте из неког текућег Сада-и-Овдје, али тако што је стално, виртуално или актуално, на путу ка неком *Преко*, које се налази „с друге стране“ његове ситуације. Та *метаситуативност*, што је кључна одредба његове егзистенцијалности, не значи да човјек надилазећим одношењем може поништити своју ситуацију, учинити да она нестане или да престане да га се тиче. Али он својем бивању-из-ситуације може интерпретативно мијењати карактер – тако што се разумијевалачки односи према њему,<sup>12</sup> и тако што, будући да није заточен окружењем, може и дјелатно да мијења своју ситуацију, а тиме и своје биће. Човјек је својом ситуацијом, као исходишним модалитетом својег бића, усидрен у стварност, али му, с друге стране, ова почетна обухватна Псеудодатост служи као одскочиште ка могућој, другачијој („бољој“) стварности, односно ка могућем (истинском) себи. Он је *метафизичко* бивајуће зато што му је биће *транситуативно* устројено.

Из непопуњености, али премошћености/премостивости јаза *човјек–окружење* потичу човјекова мисаоност и слободност. То што је човјек (транс)ситуативан, што има полазиште у ситуацији, али не остаје у њој „инкапсулиран“, већ му је отворен и проходан видик, односно простор градње могућности за дјеловање, ка ономе а) Још-не/(само)задатом, б) туђем/другом, в) посредном – чини га *учесћивујућим дивајућим*. Његово бивање јесте непрекидно учествовање у „игри“ мирења/сучељавања себе и другости/другачијости – путем свједочења–освједочавања о њему, што је над-детерминисано немогућношћу коинцидирања властитога бића с непосредношћу – и својег бића и бића околиша. Као што смо горе већ назначили, ако је за Марсела учесћивује свједоштво темељна одредба онога Како људске ситуације, тада и очекивани примјерен став у теорији, који се оцртава персоналистичком екстензијом прве тачке, треба бити *философија учесћивовања*, која се подједнако изворно може назвати и *мартиријски егзистенцијализам*.

Притом ријеч *μάρτυρος* узимамо у првобитном значењу (*свједок*), а не у пренесеном (*мученик*); мучеништво јесте облик крајњег посвједочења, али тиме се

<sup>12</sup> За то је потребно да теоријско мишљење изричито преузиме задатак разумијевања сопствене ситуације – „[у] мјери у којој философија не избјегава [...] одређену одговорност према људској ситуацији коју треба да истражи и разумије“ (*TWB* 150).

не исцрпљује појам и пракса егзистенцијалног свједочења. Ријеч је о познању из блиског непосредног, животног дотицаја (насупротив животно удаљеној, дискурзивној анализи), гдје се цјелокупна егзистенција преображава у духовни, комуникативно-рецептивни „орган“, да би у сљедећем кораку, реагујући на своју иницираност, иста она положила живо свједочење о ствари која ју је погодила. Суштину тог животно-познајног догађања – на темељу личног искуства – крајње прегнантно је довео до израза сâм Марсел: „Али ако ме је философска мисао и могла довести до оваплоћеног Бога, она не бијаше довољна да ме наведе да повјерујем у Њега. Потребно је било да се *лично анијажујем у свједошћиву* које је било више од [само] философског“ (*TWB* 181; наше истицање).<sup>13</sup> Свједоштва нема без личног самозалагања (ангажовања), јер се извјесност непосредног знања – тамо гдје је ангажовање незаобилазно – може задобити само из такве близине која не допушта емотивно-епистемичку дистанцираност. Свједочење је аутентични модалитет остварења истине.<sup>14</sup> То, опет, изискује нарочити облик разумијевања – који се, у одавној „застарјелој“ литератури називао „осјећајем за такт“, што Марсел на овај начин формулише: „он [егзистенцијални философ] одређен је позвањем за саосјећање. То разумијевање је у срцу свједоштва које допушта философско препознавање. А такво препознавање изискује 'слух' упоредив с музичаревим“ (*TWB* 181).

Епстемолошко рашчлањивање разумијевања – насупротив сразмјерно строго изложивом објашњењу – увијек је било *crux* оних философија које држаху до овог појма. Поређење „чула“ за разумијевање с музичким слухом уједно сажима наглашено настојање на немогућности дискурзивног образлагања те способности.<sup>15</sup> Позвање (вокација) је средство саучествујућег разумијевања саме ствари које одређује природу свједоштва. Бити свједок посвједоченоме значи бити му истински (довољно, интимно, „нутрено“) *са*-присутан, њоме п(р)озван на начин да то покреће надахнуће и најпослије позвање (мисионарског) свједочења (или: *ипресвједочавања*) својег првобитног сасвједоштва. Овдје су не само неодвојиви искуство и предметност него и искуствени чин отварања за ствар и респонзивно позвање за (даље/секундарно) свједочење (својег примарног) свједоштва. Испоставља се тако да је телос саучесничког искуства саме ствари позвање њеног свје-

<sup>13</sup> *Tragic Wisdom and Beyond*, стр. 182: „Да ли се свједоштво заиста налази изван дјелокруга философске мисли?“

<sup>14</sup> Марсел, међутим, упозорава на неотклоњиву повијесну коначност свједочења и свједоштва: „Вјерност као вјечно свједочење. Но у суштини је свједочанства то да може да изблиједи, да се поништи. Упитати се како је могуће да дође до уништења. Помисао да је једно свједочанство застарјело, да више не одговара стварности.“ (*Бивствовање и имање I*, стр. 83).

<sup>15</sup> *Tragic Wisdom and Beyond*, стр. 150: „Овдје ријеч *разумјети* треба схватити у најширем смислу. Разумјети, то је можда прије и изнад свега: осјећати, имати саосјећање. Што више размишљам, све ми се више чини да се у данашњем свијету саосјећање тражи од било које философа достојног тог имена. Врло добро знам да се оваквим изражавањем супротстављам часној философској традицији која би, са стоицима и Спинозом, настојала на мисличевој дужности бивања непристрасним. Али лично мислим да је ова дужност кључна за звање научника, док философ који је свјестан прецизног карактера свог задатка мора одбити ово радикално раздвајање знања и афективности, које се, природно, тражи у научном истраживању“.



дочења у заједници, тако што би она била преобразена у заједницу саискусилаца, сасвједокā. Тиме изнова долази до амблематског топоса не само европске философије него и духа – неопходности враћања у Пећину свакодневне ко-егзистенције у којој преовлађују привид и разједињеност. Треба нагласити да искуство оних који треба да буду иницирани првосвједоштвом (позваних) не смије остати искуство „из друге руке“, пуко спољашње преношење првобитног туђег саприсуства *самој ствари*, већ се мора преобразити у лично сасвједоштво. Дакле, свједочење својег свједочења од стране првоосвједочитеља довршава се преображавањем оних погођених њиховим свједочењем позвањем у сасвједоке. А свако такво појединачно преображење је лични чин.

Вјероватно прво и најутицајније *теоријско свједочење* човјековога бивања-овдје-и-преко представља Платоново учење о идејама, гдје је однос промјенљиве стварности (дакле, *онтичкоја Овђе*) и идеја (*онтолошкоја Тамо*) одређен као учествовање (*metexis*). Ствари су одређене својом полазном несавршеношћу, али и изворном онтолошком усмјереношћу ка идејама, које их, као њихови онтолошки узорци, уопште као такве чине могућима. **Њихову Овђе-и-Тамо, то јест мјешавина пуке, неинтелигибилне „фактичности“ (да анахронистички употребимо појам који је у теорији добио „право грађанства“ тек када је епохално ишчезла вјера у био какву објективну интелигибилност свијета) и учествовањем исходоване умности идеја присутности – то је формула интелигибилизовања стварности, којим се превладава опасност заточења у „метафизички затвор“ феноменализма.** Једино што, из угла Марселове умјесне интервенције у Платонову позицију, недостаје јесте то да је човјек извршилац овог интелигибилизовања. Не само свједочења и свједоштва него ни истине као истине нема без онога којем је она у његовом бићу пријекно потребна. Човјек је (п)освједочитељ стварнога као стварнога, то јест онај који у свој однос према окружењу уноси интелигибилност. Свједочење је уношење свјетлости знања у однос према стварности. Та свјетлост полази од човјековог трагајућег промишљања и на стварност, ако се његовом мишљењу посрећи, пада као *истина*.

Нијесу, видимо, само ствари те које стално врше онтолошки пребачај (μεταβολή) ка за њих утемељитељским узорима – што је онда подлога појма реалне истине. Наиме, то „пребацивање“ се дешава посредством човјека, то јест човјек врши, односно *го-ушћиа* да (му) се збива, онтолошки пребачај од ствари/јединчевине ка суштински одговарајућој идеји. Узгред, баш посредством рефлектовања тог онтолошког механизма, чији су *modus operandi*, макар за Платона, идеје, може се разумјети и сопствена усмјереност из vlastите ситуације ка неком могућем, суштаственијем, најпослије и бољем другачијем. (Онтичко) Трансцендовање („премошћивање“) ка другачијој стварности и изворнијем себи могуће је благодарећи априорној онтолошкој трансцендованости (премошћености). Стање/успостављеност старије је од дјелања/успостављања, тако да би без првога, само за себе недовољнога, и друго било незамисливо.

Човјек може практично обдјелавати себе и свијет зато што је смјештен у димензију истине – тако што *обдјелавује при датом*, али тако што уједно, подједнако изворно, *дива и ка задатоме*, ка интелигибилности присутној у датоме. Када



се на ово заборави, или када, усљед многостољетних вртложења духовноповијесних процеса, падне сумња на вјеродостојност човјековог онтолошког причасништва „другој страни“, то јест интелигибилности која чини могућим успостављање истине, тада се и околна стварност редукује на пуку датост, а теоријска скепса, било у облику (радикалног) феноменализма или (умјерене) *философије фактичностии* – рецимо Хајдегеровог типа, почињу да заузимају исктануто мјесто у епохалном крајолику теорије.

Платоново учење о учествовању, модерним рјечником казано, „оптимистички“ претпоставља да се то самонадилажење ка суштинском збива са свиме, умјесто да буде само човјекова повластица – иако је само он, као умообдарен, кадар да те везе препознаје и успоставља *као истину*. Штавише, у „идеалном свијету“ човјекова егзистенцијалност била би устројена посредством објективног учествовања „фактичкога“ у интелигибилном. Тада егзистенција не би имала своју драматичност као што се испоставило да има у модерно доба, када је само од човјека почела да зависи не само могућност интелигибилизовања (посуштовљења) његовог сопственог живота него и сопствене ситуације, из чије екстензије се – будући да је ишчезла вјера у објективну интелигибилност – почиње поимати и сам Свијет. Уосталом, мјера новонастале драматичности и неизвјесности егзистирања/опстојања јесте и човјекова (само)принуђеност да се „прогласи“ мјером свих ствари. Док је у платоновској констелацији човјекова учествујућа „егзистенција“ значила само *јонављање* „реалног“ учествовања које се увијек већ, без човјекове заслуге и улоге, одувијек збива, дотле је с отклањањем метафизички „оптимистичне“ слика свијета егзистенција попримила облик саодлучивања о судбини свијета и себе самога у њему. Притом сада једино извориште евентуалног интелигибилизовања може бити људска пракса, која се, међутим, више ни на шта не може угледати. Зато само на први поглед може зачудити тако позно датирање епохалног, односно историјског философског *ојкрића човјекове ејзистенцијалности*. Док год је он могао да, сразмјерно проблематично, служи истини, тиме „успутно“ очовјечујући и себе унутар поља космичке суштаствености, није могао бити огољен карактер његове онтолошке ситуације као егзистенције, то јест његово свагдашње онтолошко из-бивање ка другом, ка трансценденцији интелигибилнога.

А како изгледа модерни модалитет констелације трансценденције, то нам опет назначује сам Марсел, узгред, што је зачуђујуће, аподиктичним тврђењем лишеним епохалних одредница/*огреда*, што га доводи у унутрашњу противречност са властитим, досад тумаченим исказом. Додуше, могуће је ову ствар и другачије тумачити – као иманентну неизвјесност смисла трансценденције, која се историјски колеба између двију крајњих варијанти своје изведбе – као премешћујућег присуства и као непремостивог јаза. У сваком случају, Марсел каже и ово: „[a]ко реч ’трансцендентан’ има било какво значење, то је ово: оно означава апсолутни, непремостиви зјап који зијева између субјекта и бића, уколико потоње измиче било каквом покушају да се он одстрани“ (*TWB* 193). Овдје се, упркос интенцији посљедњег, опширно тумаченога навода, тврди да је између човјека и бивајућега ипак на дјелу расцјеп, и то непоправљив. Као да је однекуд премошће-

ност нестала, то јест мост је „спаљен“. Тиме је поништена онтолошка димензија истине, а трансценденција, као повор између стварскога и интелегибилнога, а не као учествовање, претумачена је у скептичком епистемолошком смислу (као код Канта). Дакле, трансценденција добија мјеродавно значење сазнајне, „хоризонталне“, насупротив онто-космолошкој, „вертикалној“ – када потоња у епохалном смислу постане неубједљива, (духовно)повијесно истрошена.

### 3. О Марселовој „практичкој“ философији

У досадашњем току излагања, слиједећи оно што је одређујуће за Марселову мисао, стално смо се кретали у пољу гдје су се свагда преплитали „теоријско“ и „практичко“.<sup>16</sup> У ономе што слиједи пажњу ћемо посветити неким од питања која су се традиционално, све до модерног „окрета“ ка егзистенцији, сматрали практичнофилософским.

За Марсела је посебно важан проблем интересубјективности:

Раније смо покушали да разјаснимо да егзистирати значи на начин припадати окружењу, одјељивање од којег никада није безопасно, чак ако је [каткад] и неопходно. Сада морамо признати да овај раст [интегрисаности] захтијева отварање себе према другима и способност да их примимо, а да нас притом они не искористе. То сам назвао интересубјективношћу (*TWB* 39).

Премошћеност, о којој је претходно било ријечи, није начелно на дјелу само према свему другоме – према не-људском бивајућем него и према другом. „[И]скуство човјекове темељне отворености према [другом] човјеку“ собом оличава „прворазредну вриједност искуства заједништва“ (*TWB* 40; 41). Нормативно схваћена *интерсубјективност*, која овдје не означава некакво неутрално поље међуљудског општења, већ позитивну реализацију вриједности заједништва, представља једну тематски специфичну реализацију опште тезе о човјековој незаточености у границе својег бића. Интересубјективност се нормативно концептуализује на следећи начин:

Међутим, интересубјективност се не може посматрати као једноставна чињеница; или тачније, она добија на вриједности само кад је више од чињенице, када се појављује као *пројресивно освајање свега што нам пријетти својесредишњошћу*. А то је најјасније тамо гдје се интересубјективност појављује као позитивна снага, као потпуна супротност негативног набоја који поприма када се одвоји од егзистенцијалнога (*TWB* 39; наше истицање).

Интерсубјективност постаје деструктивна, то јест преокреће се у своју супротност империјалне аутоцентричности усмјерене агресивно-нелегитимно ка другоме/другости, уколико није органски продужетак персонално-егзистенцијалног живота појединаца које у њу улазе. Разумије се, додатни предуслови би били могућност уклапања појединачних интенционалности, те њихова уподобљеност императивима етичког живота унутар заједнице. Дакле, интересубјективност мора бити исход уклапања, при чему не нужно таквих који би били издодовани изричитим договарањем. Практични критериј успјешности одржавања

<sup>16</sup> Ове називе пишемо под наводницима будући да у оваквој мисли ти концепти не могу бити разграничени као у традиционалним философским таксономијама.

стања интерсубјективности био би предохрана против партикуларизовања међуиндивидуаног простора, који би требало да стално буде медиј општења из којега може да се производи заједништво. Општост је, дакле, овдје и услов и сврха интерсубјективности. Све друго, аутократија, односно олигархија, представља изопачење истинске интерсубјективности, као што и антропометризам (човјек је мјера свих ствари) значи човјекову космичку узурпацију.

Узурпирање, ремећење равнотеже – не функционалне, већ интерперсоналне, тако што нечија личност била „претјерано“ призната (као пререпрезентована), и наметнута другима на рачун њихове персоналности – представља, значајно одступање од интерперсоналне норме, што за собом повлачи озбиљне посљедице. Неке од њих сматрамо крајње непожељним, опасним, најпослије таквима да отварају врата злу. Колико год да је у временима када је европском сликом свијета преовладала религија проблем зла био наглашено присутан, с доласком модерности уочава се склоност секуларно-лаичког свјетоназора да се не бави злом као злом – као да је тобоже ријеч о рецидивима „превазиђеног“ религијско-метафизичког мишљења. Теоријско мишљење се и даље бави добром, дакако доста другачије него у доба свјетоназорног првенства религиозности, а зло као да се, у немалој нелагоди, препушта психологији, антропологији, политологији, чак историографији. Тако испада да *зло као зло*, односно *malum metaphysicum*, остаје „забрањена“ тема секуларног мишљења.

Марсел се не држи метатеоријских узуса потеклих из превласти секуларности, али је, с друге стране, и његов хришћански персонализам далеко од апологетског слијеђења слова Откровења. Прије свега, насупрот секуларном обезличавању зла, он наглашава да се оно „не може једноставно свести на дисфункционалност“ (*TWB* 141). А шта зло јесте?

Најприје, Марсел даје оно што би се у теоријској обичајности могло назвати потребним условом одређења зла: „Оно што можемо рећи јесте да је једино бивајуће отворено за пријетњу оно чији интегритет може бити угрожен или озлијеђен“ (*TWB* 134). Ако говоримо о физичком интегритету, јасно је да човјек није једини којем он може бити угрожен. И животиња је томе изложена, али када осјети угроженост – а то по правилу чини брже и тачније од човјека – она *не зна* каква је и колика је тачно посриједи; *мјеру* опасности одређује инстинкт, што значи да се њен однос према опасности одређује без знања. Ако говоримо о духовном интегритету – јасно је да само човјек може бити изложен оваквој пријетњи; само он за њу може знати. Стрепња је *ујођајни ѿалој* бивајућег изложеног пријетњи, то јест оном које је способно не само да (инстинктивно) осјети да јој нешто (из природе) пријети, већ кадром да освијести своју изложеност угрожености, дакле изложеност опасности самог својег бића. То сазнање може да га у цјелости преплави, да му одреди каквоћу самоосјехања, било као потиснута стрепња или испољено психичко стање. Зло не мора бити само спољашња, рушилачка физичка сила. Оно, стога, чини се, носи и духовно-метафизичку каквоћу независно од његове рецепције, као када се, попут, на примјер, пандемије којом је човјечанство тренутно опхрвано, говори о „невидљивом непријатељу“, или „невидљивом злу“. Метафизичко „зло“ још није заправо Зло.

Ипак, одлучујуће за класификовање зла налази се у овом наводу:

Није важна пријетња узета сама по себи, већ *знање* одакле потиче. Ко пријети? Она мора бити пројава нечега, учинак одређеног установљивог дјелатника. Ко је он? Шта је намјера његове пријетње? [...] А *чини се* да је једини начин *описивања* те намјере као зла... Заправо, у пријетњи или у пријетећем које припада овом искуству посебно је интересантно да се зло чини потпуно неприкладним за карактерисање и класификовање као предмет који контролишемо у мјери у којој га описујемо. Ослобођено [и] овакве наше контроле, зло нас заскаче, изненађује нас својом подмуклошћу, а то чини тако радикално да нијесмо у стању да одредимо кога или шта треба кривити [за њега]" (*TWB* 135; наше истицање).

Може се учинити необичним да један лаичком секуларизму отворено несклони мислилац, који је итекако отворен за метафизичкò („водио“ је и тзв. *Метифизичке дневнике*) и мистериозно (објавио је и дјело *Мистерија дића*), у чини се, кључном пасажу за разумијевање природе зла, наглашава улогу знања и описивања (помиње се двапут) – као да зла као зла нема мимо нашег (не)знања и независно од људског описивања. Истини за вољу, у *неком* смислу и заиста јесте тако, иако, с друге стране, треба одлучно одбацити могуће нагађање да би Марсел био спреман да зло прогласи људским конструктом, како је то данас чак помодно.

Када нема знања о природи пријетње, намјери пријетећегā (ако је персонално одредив) и у домету опасности, тада се тај недостатак знања одредбено-таксономијски позитивизује *метифизичким сујерлајивом нејативностии* – злом. Значи ли то да је зло, да тако кажемо, *секундарни метифизички квалитет* који тобоже не постоји по себи, већ је производ уобразиље људи, који, осјетивши се угроженима, „изумијевају“ представу зла, којом могу евентуално да квазикаузално „објашњавају“ постојање и карактер пријетње, према начелу: ако постоји учинак угрожености, осјећај пријетње, онда постоји и њена зла намјера, а најпослије и њен носилац – (метафизичко) Зло?<sup>17</sup> Сјетимо се, у том смислу, да је Ниче ту дедукцију с догађаја/процеса, претумачених као учинци – на починиоце, сматрао прворазредним метафизичким празновјерјем, због чега се безмало злобно наругао Декарту. Није, наравно, нужно да гдје год постоји „дејство“, „учинак“ – у најширем смислу, као промјена, излив енергије, „пражњење“ између различитих (социјалних) напона – да иза тога неизоставно стоји неки учинилац/починилац. Ниче је свакако у праву када указује на неодрживост универзализовања оваквог прећутног закључивања по навици. С друге стране, често пут до проналажења учиниоца заиста води управо од учинка, што је на почетку трагања за реконструкцијом те ситуације једино исходиште. Упозорити на наивност саморазумљиве рекуренције с учинка на учиниоца сасвим је, дакле, умјесно, али никако зато да би се на основу тога смјело „славодобитно“ поентирати да у стварности нема никаквих учинака, већ само гигања и колебања тамо-амо (универзалне) воље *за моћи*. Оваква, из побиијања догматизма изњедрена „антидогматска“ теза

<sup>17</sup> И Шијаковић на провокативан начин дотиче питање зла као (тобожњег) номиналног привида наизглед уснутном одредбом: „[н]еке спорадичне непријатности које збирно називамо 'зло:' („О природи зла“, у: исти, *Присујности ирансценденције. Хеленсјиво, хришћансјиво, философија истјорје*, Београд: Службени гласник – Православни богословски факултет, 2013, стр. 36–46, овдје. 39).

епистемолошки је не само подједнако недоказива него је извјесно и емпиријски мање вјероватна, односно рјеђе тачна.

Да ли је зло онда хомореферентни (не и антропоцентрични!) криптоним из недостатка знања за необјашњиву, неоправдиву (незаслужену, макар према осјећању злом погођенога), па утолико ни накнадно неосмисливу пријетњу? Узгред, пријетња на коју се може наћи одговор спада у стратешки, технички говор, који је могућ само када не преовлада афективни осјећај свеугрожености. Тада неодољиви осјећај изложености пријетњи покреће метафизички (религијски) говор. Да закључимо, пријетња је, како рекосмо, потребан услов говора о злу – под условом да се 1) за пријетњу као пријетњу зна, и 2) она не може контролисати – ни дескриптивно нити стратешки-оперативно.

Некабудепримијећено да је овдје одлучујући темељни угођај [*Grundstimmung*] – што је, узгред, кључни појам ранохајдегеровске херменеутике фактичности (опстанка [*Dasein*]) – будући да од тога како се чувствено препозна претпојмовна садржина која се именује овим појмом зависи како ће се препознати моја/наша тренутна ситуација – као нападнутост Злом или као изложеност Судбини. Узгред, само зло „напада“, без обзира што метафорика допушта и „ударе“ Судбине; но „суштински“, иако овдје нема мјеста говору о некаквим (надситуативним) суштинама, Судбина само суверено, неодољиво све у животу распоређује по ничим спољашњим неизнуђеним указима својег непрозирног нахођења.

Из незнања, то јест претходног одсуства из искуственог хоризонта (очекивања) и пријетње и пријетећегâ проистиче страховитост непознатог, то да оно може да „удари“, то јест да уопште „постоји“ – за нас, будући да се испољава на/по нама, али опет објективно, а не партикуларно-субјективно конструисано, у смислу – уображено. Било би одвећ наивно, а за недораслост мишљења огрезлог у апстрактно-схематским навикама и типично (као што је данас одвећ прихваћено у социохуманистици) из овога донијети закључак да је зло само људски конструкт чији је „настанак“ посљедица човјековог недовољног знања, што изазива емотивно-афективне рецидиве, који се окончавају у производњи (представе) „зла“. Напротив, незнање за пријетњу одлучујуће је за могућност задавања „мучког“, „подмуклог“ задавања ударца, дакле за настанак типа стварних догађаја који се по навици називају *злом*. Незнање, дакле, није нешто посве индиферентно спрам стварног стања ствари – као што је дуго вјеровала доктринарно правовјерна онтологија; напротив, оно може дати погодно тло за настанак стварних, неизмаштаних посљедица. Степен могућности бивања погођеним „злом“ – говоримо о стварној погођености, а не о стању о(т)писивом путем психолошких услова – искуствени је доказ његове стварности, то јест не-уображености.

Говоримо „мучко“, „подмукло“ зло, као рецимо код говора о подмуклим болестима и слично. Опет метафоре? Да, свакако, али нипошто само метафоре! Када се истрпи нешто такво страшно као што је тежак, болан удар из ненаданости, из потпуног незнања, тада за онога ко му бијаше изложен нема никакве сумње да се он збио – најпослије његове посљедице то недвосмислено посвједочују. Ако није ријеч о пуком „несрећном случају“, сплету ријетких, крајње „злосрећних“ околности – који се, опет из начелне немогућности знања, зове *судбином*, при-

родно је, макар за људски разум (кога, примјера ради, разумна увјеравања о апоретичности – сјетимо се Канта – неких питања не могу „излијечити“ од њиховог постављања) претпоставити да иза/прије заданости (по)стоји задавалац/задајуће. Зло(задајуће) је „несудбинско“ зло када су *дескриптивно-ситуативни параметри* такви да оно, додуше, није јасно *персонабилно* (што нипошто не значи да зло нема интенционалне персоналне носиоце!), али ипак није ни интерпретативно уклоњиво као пука, фактичка коинцидирајућа случајност, с „фаталним“ (то јест судбинским) исходом.

На „судбину“, такође „ентитет“-из-незнања, нико се не љути, нико је не проклиње, јер она, уз све своје „зло“-чинство, није. Нејественост њеног актера – чак ни у метафорама, симболима, неријетко и празновјерима посредованој уобразиљи – значи да судбине ни као псеудоперсоналне, нема. Она је ни-шта, пука *façon de parler*, истина уиграван миленијима тако да лако заборављамо на њено не-постојање *stricto sensu*. У тој упоредној језичко-онтичкој градацији изгледа да оно што дијели Судбину од Зла јесте то што је у другом случају прескочен праг персоналности, макар и фиктивне. Зато и Зло јесте „страшно“, „ужасно“, „далеко било“ – напосто зло! А Судбина је само и послје свега – ништа до премоћна сила. Прво буди афект омразе и отпора, док друго, када се искуствено „сретне“, лако води квијетизму резигнације. И Зло и Судбина се, дакле, рађају у четровиуглу чија су тјемена догађаји – језик – уобразиља – тумачење (обзор [не]очекивања); разлика је само у томе што се у првом случају одиграва афективна мобилизација живота који осјећа своју угроженост, тако да је спреман да јој се супротстави – макар именовањем (горе видјесмо да је и опис облик контроле), док у другом случају то изостаје.

Биће злости из непознанице, или малознавености, за њу је конститутивно само када је ријеч о њеном настанку, почетном удару зла, путем којег оно изричито упада у нечију ситуацију. Зло, међутим, каткад зна остати непознаница и када задеси. Марсел то овако исказује:

Могу се осјећати изнутра угроженим, при чему је то „изнутра“ узето у органском смислу или можда као значење за неку силу или силе којим не управљам, а које не могу ни да локализујем изван себе. [...] Но запазимо да што је пријетња већа то је дифузнија, то ју је мање могуће изоловати. У том погледу чини се да она подразумева извјесно бркање спољашњег и унутрашњег. Утолико је угрожени човјек упоредив са браниоцем опсједнутог града. Бранилац није сигуран да ли опсадници имају сараднике у граду или не. Осјећа се изданим, а сама nelaгода коју доживљава због подозреване, али недоказане издаје само додатно појачава његову неприлику (*TWB* 134).

Психологија опсједнутог града у вези је с оним што Хајдегер именује као: „Оно пред чим стрепње јесте бивање-у-свијету као такво“,<sup>18</sup> а потоње је пак модалитет организованости ситуације човјековога бића. Не само што ситуација повезује мене и окружење – штавише, она значи нашу повезаност – него она чини дифузно јединство, тако да није лако разликовати „спољашње“ од „унутрашње“, односно мене самога од онога што је моје или на шта сам пак упућен, чак присиљен. Када моја ситуација продре у моје емпиријско самство, тада је могуће и да се

18 *Sein und Zeit*, стр. 186.



оно повратно „разлије“ у (моју) ситуацију. И тада, ако својим *менџалним чулима* за стрепњу, „стрепилима“, осјећам да ми пријетња долази из ситуације, из онога Одакле моје егзистенције, тада трагове својег „непосредног“ самства могу пронаћи и у окружењу, тако моја изложеност спољњој пријетњи постане неразлучива од самопријетње, тачније самозапријећености.

Прије него продужимо излагање, важно је предуприједити један важан неспоразум. Наиме, у Марселовом посљедњем наводу није скривен никакав пледоаје за релативизовање одговорности за зло. У том погледу крајње је умјесно Шијаковићево упозорење против релативизовања тоталитиризама и тобоже аперсонално квалификованих „злих времена“, и зато га никада није излишно понављати, а нарочито још и данас, када смо и даље далеко чак и од *ћравде у сјећању* за безброј невино уморених само у прошлом стољећу. Он, наиме, вели: „Зла времена злима уствари чине људи. Зло вријеме, зао систем, зле структуре не носе сами себе већ их носе и подупиру индивидуе које активно учествују у злу, било да га као аутори производе или га као заступници даље преносе“.<sup>19</sup> У ово нема никакве сумње и то би ваљало имати на уму у свим временима, а нарочито у нашим овдашњим, предуго прелазним, која су још увијек посттоталитарна. Ипак, зло има склоност да се укорјењује, шири, да повезује и премрежава својим везама реалне интерсубјективне односе и дјелатнике, ријечју – да продире свуда, и да, сходно томе, буде све мање видљиво, и као зло, и као ту и ту, код тога и тога присутно, односно заступљено.

Зло увијек дјелује као да надилази своја реална оличења. Оно се чини као распршено посвуда у стварности – у стварима, другим људима, а најпослије, што дјелује „разоружавајуће“ – и у најдражим људима, чак и нама самима, иако за себе обично вјерујемо да се држимо повишене свијести о важности супротстављања злу и његовом нерелативизовању. На крају, ако посумњамо да зло пребива и у нама – његовим свједоцима и жртвама – то може угрозити могућност његовог ситуативног препознавања и вредносне осуде. Ако би се то десило, то би био крај његове „каријере“ као зла, и вјероватно тотална побједа. Разорно дејство у рецепцији зла постиже се превасходно захваљујући његовој неопредметивости – у неким ситуацијама, што ствара утисак његове посвудашњости („убиквитарности“).<sup>20</sup> Када се зло толико укоријени у стварности, када срасте са социјалним релацијама и интерсубјективним односима, када капиларно продре у навике и расуђивање – а за све то су увијек криви неки персонални актери – тада у неком тренутку, када се пређе критична граница, оно постаје социјално-интерсубјективни *modus operandi*, или макар његов саконститутивни момент. Тада одржавање друштвеног зла престаје зависити искључиво од улагања напора од стране

<sup>19</sup> Богољуб Шијаковић, „О природи зла“, стр. 44.

<sup>20</sup> Ако се феномено-логија заснива на томе да је могуће пронаћи начин да се од појавности дође до суштине смјештене негдје у њеном зачељу, тада искуство свеприсутности зла, ако се увијежи склоност ка његовом генерализовању, погодује разарању плодотворне везе између појаве и суштине. У стога не може бити никакве (феномено)логије, будући да зло има способност невјероватне мимикрије. Тада је могуће феноменомизологије, „систем“ универзалне параноје – у дословном смислу: привидоумља чак лажиумља.

зло-творца на одржавању његове традиције, већ оно почиње само себе да репродукује – тако што га људи, до одређене мјере, а у зависности од својих етичких хаби-туса, све теже могу примјећивати, а слѣдствено и осуђивати и избјежавати.

Тада, да употребимо једну од фамозних синтагми из доба југословенског социјализма „са људским ликом“ – оно лагано постаје (готово) „свачије и ничије“. То не значи да сви постају зли или чак да сви у њему макар пасивно саучествују, али његово посвакидашњење исходовано капиларним, латентно-предрефлективним ширењем, ствара такву свјетоживотну етичку подлогу да се од појединца суштински почиње изискивати повишен степен моралне будности да би се благовремено препознала и сазнајноетички изоловала сва „гранична“ пројављивања зла. Нормализовање зла као саставног дијела свијета живота, у њему присутних „животних стилова“ и сл, води разарању самст(а)ва неморалношћу, не само код оних који га практикују, што је разумљиво, него и код оних који га трпе. Ако посумњају да су жртве зла, да зло уопште постоји, већ повјерују да је проблем у њима, тада спонтано наступа потреба за конформисањем. На концу, онај ко је изложен злу губи способност практичне мимикрије, „дво-личности“, која чува макар унутрашњи морални интегритет, ако већ није могуће сачувати склад између дјелања и увјерења. Ако се то деси, ако престану да се препознају жртве и праведници, ако се сви смјешају у љепљиво-непрозирну кашу засмочену злом, тада ће бити остварено позвање Зла које, да парафразирамо Новалисову сентенцију о философу, има порив да се свуда осјети као код куће, да се свудје (и у свакоме) настани, и да се утолико укине разлика између злих и не-злих, злочинаца и жртава. Зло у свеприсутности слави побједу парадоксалног признања (као свеопштега) и порицања – као зла.

### Додатак: Персоналистичка „методологија“ – епистемологије зла

Послије онтологије зла – ма колико она, како видјесмо, у својој сржи била посредована не само човјековим односом него и његовим (по)знањем – треба прећи на његову другу, можда подједнако важну димензију, на *еписџемологију зла*. У складу с већ изложеним „методолошким“ ставом о неопходности придржавања „конкретног приступа“, којим се избјегава сваки облик теоријске апстракције – и доктринарно-метафизичке и емпиристичке – то значи да и спознаја зла не смије имати облик отуђеног теоријског излагања. Познање зла, према Марселу, мора бити наглашено ситуативно – у облику *сусрешања*; дакле познање из сусрета, умјесто апстрактног теоретисања. Наравно, како смо видјели, теоријска мисао задржава способност превладавања своје апстрактности, а то се дјелотворно обавља теоријском наградњом-освјетљавањем искуствене основе познања, која је у овом случају „феномен“ сусрета:

Оно што из свега овога јасно произлази јесте да свако ко покуша да философски размишља о злу без узимања у обзир *несводљиве чињенице сусреша са злом*, осуђује себе да остајање изван предмета за који тврди да се њиме бави. Према томе, ништа што се [тада] буде казало неће имати тежину, неће бити у додиру са стварношћу [зла], већ само с нејасним појмовима. [...] [ч]ини ми се да се оним што се, без сумње неправилно, назива проблемом зла не може бавити, осим у контексту конкретног општења јед-

не особе са другом. Овај проблем се распада, губи било какво значење, оног тренутка када се преобрази у академско питање. [...] Проблем зла није повезан са оним што у Кант и остали након њега назвали „мишљу уопште“ (*TWB* 140; наше истицање).

А шта је са „колективним злом“? Оно тешко да се може праволинијски свести на међуличносно општење двију особа. Наравно, ако не разумијемо конкретно, интерперсонално зло, нећемо моћи ни историјско, али прво је само потребан, не и довољан услов за посљедње.

Било како било, сусрет са злом има облик сусрета – а неријетко и ангажованог (самозалажућег) суочавања с конкретним носиоцима зла. Сусретање је, дакле, унутарситуативно, међуличносно општење са стварним злонајерницима и злотворима. Да би, дакле, дошло до *сусрећа*, као незамјенљивог *гојаћаја њознања*, који је и теоријски несводљив на било какву рационалну конструкцију која заобилази или не разумије значај чињенице сусретања, потребно је отворити се за личност носиоца зла, ступити, такође, у јасперсовску „егзистенцијалну комуникацију“. На који начин, то се, колико је то могуће дискурзивном излагању, прецизира на овом мјесту:

Тако, након неких неопходних заобилазница, долазимо до философски необичне идеје да се не можемо дјелотворно носити са злом које нас посјећује без ступања у однос с њим, што, на крају крајева, јесте *учешће или заједништво*. То, у најмању руку, значи да се зло ни на који начин не може схватити као парадокс који се мора објаснити или ријешити (*TWB* 141; наше истицање).

Раније смо видјели да је Марсел проблему учествовања, умјесто Платоновог апстрактно-онтолошког, дао конкретни, људски предзнак, будући да је истинско знање могуће као операционализовање учествовања, као његово довршење. Сада се види да то није само облик специфичног преплитања онога што се у традиционалним подјелама раздваја на теорију и праксу, будући да само практични контакт омогућује живи увид. Сада је јасно да учествовање не мора имати облик емпатичног моралног сједињавања са саучеснички докученим, будући да животно-сазнајна коемпатија зла – то проистиче из овог контекста – не мора за собом повлачити етичку идентификацију. То би онда значило – иако Марсел не улази у такве појединости – да *саучесничка коемпатија* може бити права, идентификујуће-симбиотска, и инверзна, дезидентификујуће-асимбиотска. Саучесничко заједничарење с предметом општи је „метод“ ситуативног уживљавања у (не)предметност, чак и када не желимо да се у сваком погледу с њом сјединимо, као код зла.

Како је могуће разумјети несаучесничко учешће у злу? Сусрет је излажење/долажење у сусрет, *налажење скуја* у тешко разврживо близини, било да је њен под-тон блискост или мржња. Успјелим сусретом – што ни изблиза није исход сваког физичког сретања – превладава се исходишна ситуација духовне удаљености између мене и другога. Сусрет се обично одиграва на блиском одстојању, сучелених, „укрштених“ погледа, а поглед је пут успостављања истинског општења између *унућрашњосћи* двију испрва не само просторно и социо-психолошки него превасходно духовно-комуникативно одвојених, односно несједињених унутрашњости двају појединца. Када се успостави сусретнутост, њоме обично отпочиње (узајамно) општење, тако да обје стране могу, колико је то могу-

ће, аутентично исказивати себе, односно свједочити о другој страни. То чак, на изокренут начин, важи и при *сусрећу у мржњи*, када се неријетко зна десити да се обје стране, без икаквих тактичких мимикрија и обмана, огољују својем противнику, при чему предзнак њиховог међусобног односа остаје мржња, каткад и жеља за (узајамним) уништењем. Ако се мржња и порив за уништењем могу довести у везу са злом, а могу – иако оправдани гњев као такав није раван злу – ова се ситуација може сматрати могућом илустрацијом учешћа у злу, али притом уз лично најснажније ангажовање.

Ипак, како је зло могуће, да ли и зашто оно евентуално мора бити пратилац бића? Одговор можда можемо потражити на овом мјесту:

Чини ми се да овдје имамо још прецизнији примјер онога што називам сусретом са злом, гдје је немогуће тачно смјестити или протумачити зло које смо сусрели. То се своди на то да се овдје налазимо у ономе што би се могло назвати *чистиом егзистенцијом*, то јест у елементу чија се премоћ на неки начин одбија ка нама, при чему, наравно, не можемо рећи ни од кога ни од чега“ (TWB 137; наше истицање).

„Чиста егзистенција“ означава подручје неизрецивога, а-логичнога – оно напросто стварно о чијој се *фактичности* не може (више) ништа рећи. Говор о несводљивости чињеничности сусретаног значи да се полази од начелнога, непревладивог јаза – између бића и логоса. То је уједно препознатљива црта било којег егзистенцијализма, у чему је, узгред, била једна од тајни његовог својевременог успјеха, али исто тако можда и разлог потоњег заласка. Ипак, да ствар буде сложенија, Марсел о карактеру устројености цјелине бивајућег каже и ово: „постоји пуноћа живота, чудесна изворишта свјетовности обилна обећањима, гдје је *све шито њостоји њозвано на својишће заједништво*, гдје се не може неповратно изгубити никаква могућност, нити прилика“ (исто, стр. 142; наше истицање). Ово наликује на екстензију Трубецковог „метафизичког социјализма“, на цјелокупност васељене. Али ако све може бити сједињено у заједништву, тада непревладивог јаза не би смјело бити ни између човјека и остатка стварности, а тиме ни између бића и логоса. Но откуд тада потреба да се говори о „чистој егзистенцији“? Зато што је свако од нас искусио ситуацију у којој, његошевски казано, „људско запира познање“, то јест када, суочени с неким догађајем, неком стварношћу, остајемо и без ријечи, а камоли објашњења и/или разумијевања. Чиста егзистенцијалност има исти извор као појмовно несводљива, односно интерпретативно (рецимо „теодикејски“) неотклоњива фактичност зла, у коју, како видјесмо, до одређене мјере треба моћи проникнути саучесничком, морално несједињујућом емпатијом.

То значи да је, упркос Марселевим повременим оптимистичким пасажима, зло неискорјењиви састојак *conditio humanae*. То и он сам потврђује: „Потпуно сам убијеђен за онај сој бивајућих какви јесмо, бивајућих на путу, оно што зовемо злом никада не може бити *aufgehoben* [укинуто]“ (TWB 134).<sup>21</sup> Шијаковић ту ствар обухватно појмовно сагледава и доводи до израза на сљедећи начин: „Дискрепанција између биолошког и личносног начина постојања, једна врста процје-

<sup>21</sup> На сличан начин то посматра и Шијаковић: „Морамо дакле рачунати са злом да бисмо разумјели и себе и другог, и свијет у ком заједно живимо“ („О природи зла“, стр. 36).

па између нужности и слободе, између коначности и бесконачности, пукотина које смо свјесни у осјећању, сазнању и дјеловању – отвара могућност зла<sup>22</sup>. „Дискрепанција“, „расцјеп“ – то је оно што омогућује дух и слободу, али и зло. Заправо, људско зло могуће је на основу човјекове слободе и словесности. Све се то гномски поентира омиљеним Марселовим наводом: „расцјеп је све“ (*TWB* 211). Свеколикост људске ситуације потекла је из темељног расцјепа, па, најпослије, и потреба да се макар мисли о могућности сједињења свега тога.

**Chaslav D. Koprivitsa**

*Philosophia particeps.*

### **At the Crossroads of Theory and Existence in the Thought of Gabriel Marcel**

*Abstract:* In this investigation, we are trying to reconstruct the key points of the theoretical position of Gabriel Marcel, often classified as religious (Christian) existentialism. His, albeit unsystematic view, represents a consistent theory of man as a person, situation, world, and experience. It is constituted through immanent philosophical reflection on the limitations of classical philosophical discourse and ethos, which leads Marcel to the position of concrete, participatory-witnessing thought, which is constituted by the experience of transcendence, as key to understanding the human situation.

*Keywords:* Marcel, existentialism, testimony, participation, situation, transcendence

---

<sup>22</sup> „О природи зла“, стр. 38.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѝρια у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 637–652.

---

**Драго Перовић**

Универзитет Црне Горе, Филозофски факултет Никшић  
drago\_perovic@yahoo.com

## **„Кроз друге ја сам ’у себи’“ Замјењивање као најрадикалнији израз Левинасове критике онто-тео-логије**

*Сажетак:* Рад се бави појмом замјењивања као крајњим изразом Левинасове философије у цјелини. Уједно са њим и кроз њега инсценираним етичким субјектом доводи се у питање цјелокупна западно-европска философија.

*Кључне ријечи:* замјењивање, одговорност, Друго-у-истом, онто-тео-логија, знање.

„Субјект је талац.“ – Левинас, *Друкције од дивстѝва...*, 170.

Жива ријеч, израз сам по себи, над чијим Реченим се својим неуморним системом кап-по-кап све више и више надвија деценијска (не)моћ заборава, дејствује на нас тако да се само кроз незаборавне увиде, разсвјетљавајуће појмове и изреке, истиноносну критику и анализу, љековиту иронију и врцавост, научну утемељеност, животну енергију и личну преданост, сјећамо онога што нам је јасно а заводљиво, искрено а систематски, језгровито а дубоко речено у нашем младалачком добу. То је заиста био личносни упад „Другог-у-Исто“. Упркос, а некад чак и захваљујући забораву, та истинитост живе личносне ријечи одзвања и данас, у нама и нашим сусретима, али сада, ипак, највише својим невидљивим а незамјенљивим Изрицањем и, у њему, својим одређујућим позивом који и данас јесте један од оријентира нашег мишљења и дјелања.

И сада када је то релативно давно изношење живог философирања на сцену већ предодређено одређеним дисконтинуитетом, када нам узмиче у нашем памћењу и одзиву, и својим прозивајућим ехом дјелује из сасвим друге егзистенцијално-херменеутичке ситуације, оно својом упечатљивом дјелотворношћу увијек-већ изнова реанимира своју изван-редност, свој живи мисаоно-дјелатни став и „садржај“. Они су, заједно, распрскавали још неокштало језгро наших бруцошких филозофских предрасуда и на тај начин стварали услове за истински семинар, оивичен, искрено речено, украшен, нашом неповратном захвалношћу. Та жива ријеч-став отјелотворила се у једном препознатљивом расаднику који и дан-данас, мимо свога ограниченог простора, семинари и изискује живо учество-



вање у њеним вишеслојним „фугама“. Својом богољубивом истинољубивошћу, та ријеч-истина нас је нагонила да се у својој неутемељеној самоувјерености запитамо и повучемо у себе (излажући се Другом), да се не излијећемо са наивним, здраворазумским питањима и да се не задовољавамо неким за то вријеме наметнутим и захтијеваним, али, мимо нашег знања, већ испразним одговорима. То „Друго-у-Истом“, тај „упад“ у наше мишљење, његово јединствено распрскавање граница наших разумијевања, били су основа нашег студирања.

Због тога нас је та истинољубивост у својој живости изненађујући затицала сваким новим тренутком и часом са својим раскошним арсеналом могућности. Тако нас је, између осталих, затекла и у тренутку ошамутила и са именом и мишљењем Емануела Левинаса, мислиоца којим се раних деведесетих скоро нико није бавио на балканским, антилевинасовским просторима. Исто тако, у ничим опрљаној свежини, мисао професора Богољуба Шијаковића, у свој својој неупоредивој пуноћи, чинила нас је и немуштима, саопштавајући нам за то вријеме, почетком деведесетих, па и данас, добрим дијелом кривотворену и забрањивану истину: „Светост и Одговорност су једно те исто“.<sup>1</sup> Тада смо само наслућивали, а данас, вјерујем, знамо да је то Речено било ванредно због тајне Изрицања која га је носила и у коју смо тонули уздижући се према недостижном врху са-знања. Поводом тог немогућег „идентитета“ Реченог и Изрицања, у захвалности која не тражи немогуће одужење, жељели бисмо овом свечаном приликом рећи неколико ријечи о Левинасовом „открићу“ замјењивања – као немисливе „рехабилитације субјекта“ кроз „прогонство у себе“<sup>2</sup> – тог непоновљивог и незамјенљивог упада „Друго-у-Исто“; једне мисли спрам које цјелокупна западно-европска философија говори само избјегавајућим ћутањем.

### И би замјењивање...

За почетак, сагласни смо са већ устаљеном тезом да је анти-феномен замјењивања (*substitution*) кључна енигма при разумијевању Левинасовог главног дјела *Друкчије од дивсџива или с ону сџрану дивсџивовања*. Уз то, наглашавамо, замјењивање је „лицем-у-лице“ цјелине Левинасовог мисаоног свједочења и обраћања, која се, као такво, непрекидно мијења у својој одбрани и „десупстанцијализацији“ субјективности (*su-jétion*): једнако у „окованости“, „подређивању“, „осјетљивости“, „испаштању“ и „подложности“, као и у „трпљењу трпљења“, „под-метнутости“, „подвргавању“, „потчињености“, све док своје лице-израз не пронађе у самом замјењивању.

Они који се истрајније баве Левинасовим мишљењем, као и он сам, често за тај (анти)феноменолошки упад у феноменологију – хвалећи – „оптужују“ библијско-талмудско искуство и руску ширину разумијевања човјека (Достојевског или „Данково срце“), и, напоредо са њима, философске изузетке који изван-редно „уређују“ поредак западно-европског мишљења (Платона, Канта, Бергсона).

1 Шијаковић, Б., „О Светости и одговорности“, у: Исти, *Историја, Одговорност, Светост*, Октоих, Подгорица, 1997, 67-75, 67.

2 Левинас, Е., *Међу нама: Мислији-на-Друјој*, ИЗ Зорана Стојановића, Сремски Карловци/Нови Сад, 1998, 84.

Наравно, у „оптужби“ се доводи у питање или оправдава и левинасовско преводјење на грчку, философску појмовност свих тако „оптужених“.

Када је у питању само замјењивање, оно у „позну“ Левинасову мисао, чини се, упада ниоткуда<sup>3</sup>, ни од ког тематски мишљено и истакнуто, ни из једне утврђене мисаоно-дјелатне традиције јасно изречено и дјелатно извршено. Једноставно речено, по нама, остаје само једно рјешење: замјењивање, са свим својим самосталним, неразумљеним или пребрзо запостављеним епизодама, на философску сцену „инсценира“ само Левинасово мишљење у свом критичком одношењу према свеукупној онто-тео-логији.

Због већ уочене незамјенљивости замјењивања у Левинасовом дјелу, сагласни смо са онима који тврде да замјењивање – „тегобан, суптилан и двосмислен појам“<sup>4</sup> – ослобађа Левинасову мисао свих класично философских (углавном онтолошких) зависности које су пратиле не само „ране“ већ и Левинасове зрелије списе, па и славни *Тојталитет и бескончност*, а на које је у пријатељско-критичком тону пажњу скренуо у кретању од Другог незамјенљиви и несводиви Жак Дерида. Рјешење је наизглед сасвим евидентно: са (анти)феноменом замјењивања феноменолог Левинас је, на сасвим нови начин, ријешао традиционално нерјешиво питање картезијанског (сада етичког) субјекта (*subiectum*) и његове (нове) субјективности, те, заједно са њим довео у питање цјелокупну нововјековну традицију извјесности субјекта у његовом самоодређењу, самопостављању и самосвјесном одношењу и разумијевању. Али не само то!

Свакако, том рјешењу, снази и оправданости његове критике, већ сада се мало тога може додати, али се по нашем мишљењу, у многим каснијим интерпретацијама и „примјењивањима“, наведена критичност неправедно резервише само за нововјековну и савремену философију субјекта, при чему се запоставља њена сасвим јасно назначена и јединствена „деструкција“ класичне метафизике као онто-тео-логије и на њој заснованог права Истог на Друго, и то кроз за њу сасвим неприхватљиви упад „Другог-у-исто“. Заправо и наравно: радикализација Левинасовог мишљења неодвојива је од радикалности њене критике традиционално форсираног идентитета мишљења и бивствовања. То је једина ситуација и прилика гдје феноменолог особеног кова, последице *Тојталитета и бесконачности*, не дозвољава себи више никакво антифеноменолошко замјењивање.

Левинасово славно, „Након Вас, мој господине!“ као што знамо, само собом даје најрадикалнији одговор на хајдегеровски изазов увијекмојости властитог бивствовања. Чак и не сумњамо да је то један, још увијек, уназадни, од ближег ка даљем крећући хајдегеровски начин деструисања историје философије. Управо са једним таквим узмицањем уназад, најпластичније се приказује не само етички отказ онто-тео-лошкој идеји приоритета нововјековног субјекта већ и отказ цјелини западно-европског мишљења и знања. Наведено отказивање, у нашој ново-

<sup>3</sup> Због тога „не постоји никакав грчки и латински еквивалент за именицу ’замјењивање‘“. Види: Menke, K.-H., „Stellvertretung“, у: *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, <https://www.schwabe-online.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav>, 19.4.2021.

<sup>4</sup> Richir, M., „Phénomène et Infini“, у: Chaliier, C./Abensour, M. (ed.), *Emmanuel Lévinas*, L’Herne 60, Paris, 1998, 224-256, 250.

вјековној конституцији, не шлепа са собом само питање: да ли морамо ићи толико радикално, до замјењивања и талаштва, да бисмо се *ослободили* не само од Кантовог трансценденталног јединства аперцепције већ и од лажног поларитета егоизма и алтруизма нововјековног субјекта као свјесних избора наше слободне воље, већ нас, својом „експлозивношћу“<sup>5</sup> враћа уназад до самих основа западно-европског мишљења и дјелања, до жељеног „раскида са Парменидом“ и свим, малим и великим парменидовцима.

Одговарајући на први дио питања, један од најтемељнијих заговорника радикалности Левинасовог мишљења, Роберт Бернасconi, слиједећи самог Левинаса, показује да је популарна и владајућа поларизација егоизам-алтруизам само један од наслијеђених, али никако и самосвојних противника Левинасовој етичкој објави трагања за смислом трансценденције. Ако при том узмемо у обзир најрадикалнији израз те подјеле, Хобсов „рат свих против свих“, заснован на модерној западно-европској идеји да „у слободи лежи услов могућности жртвовања“<sup>6</sup> – да ми, дакле, само свјесно можемо да одлучимо за шта смо одговорни – онда је, из те класичне позиције, сасвим јасно да ми данас, образовани у тој традицији, тешко можемо да будемо пријемчиви за онај неопозиви позив на који, по Левинасу, без изузетка, морамо да одговоримо „прије“ укључења наше свијести и воље: на позив Другог у ком велико слово Д упада у мало ј (ја) и Више стаје у мањем. Да бисмо разумјели тај колоплет, морамо још једном напоменути да се Левинасово замјењивање сасвим једнако усмјерава против Парменида и Хераклита, Питагоре и Протагоре, Платона и Аристотела, Августина и Аквинског, Декарта и Канта, Хобса и Фихтеа, Хегела и Ничеа, Хусерла и Хајдегера и, наравно, вјероватно највише, против Сартра, и сваког мишљења које свој почетак изводи из разлике бивствовања и ништа, бивствовања и бивствујућег, појаве и ствари по себи, оног по себи и за себе, и сл. Са том усмјереношћу-против апострофира се да нам Други у својој неукидивој другости остаје неприступачан не само ако му приступамо са позиција картезијански утемељене свијести и њених начина и инструмената овладавања собом и другим, већ и са свих утемељавајућих „висова“ свеколике западно-европске филозофске (онтолошке) мисли.

Када узмемо у обзир да свој „најоригиналнији“<sup>7</sup> увид, најлевинасовскије (најхиперболичнији) „разграничење“<sup>8</sup> – замјењивање<sup>9</sup> – Левинас износи тек или

5 Ackermann, K.-E./Dederich, M., „Einführung in das Thema“, у: Исти (Hgg.), *An Stelle des Anderen: Ein interdisziplinärer Diskurs über Stellvertretung und Behinderung*, ATHENA-Verlag, Oberhausen, 2011, 7-22, 15.

6 Bernasconi, R., „What is the question to which ‘substitution’ is the answer?“, у: Critchley, S./Bernasconi, R. (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge University Press, 2002, 234-251, 236.

7 Види: Marion, J.-L., „La substitution et la sollicitude: Comment Levinas reprinted Heidegger“, у: *Pardès*, 2007/1 (42), 123-141, <https://www.cairn.info/revue-pardès-2007-1-page-123.htm#>, 23. 11. 20020.

8 Види: Ricœur, P., „Emmanuel Levinas, penseur du témoignage“, у: Исти, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris, 1994, 100. Да су појмови за Левинаса само „разграничења“ види: Vries de, Hent, „Levinas ‘christlich gelesen’?“, у: Noor, A./Wohlmuth, J. (Hrsg.), *‘Jüdische’ und ‘christliche’ Sprachfiguren im 20. Jahrhundert*, Schöningh, Paderborn, 2002, 67-92.

9 У самом изразу *substitution* „одзвања“ „пасивна подређеност и подбаченост једног под другим која претходи свакој активности“. Letzkus, A., *Dekonstruktion und ethische Passion*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1999, 393.

већ 1964 (у тумачењу религијских списа), дакле, недуго по објављивању *Тојтали-ијетта и бесконачности* (1961), односно непосредно последије Деридиног „критичког упада“ у његово мишљење (1963), онда се питање замјењивања усложњава и, можда, води нечим сасвим другим. Са упозорењем које са собом доноси замјењивање, и самом Левинасу постаје јасно да је дотадашње преусмјерење онтолошке оријентације било виђено феноменолошким „наочарима“, и да само оно анти-феноменолошко може да дарује смисао којим је све до тада (критички) речено постало много упитније и болније.

Но, иако Левинасови философски увиди замјењивања досежу своју процвату а и крајњу затегнутост тек 1967<sup>10</sup>, ова не само немишљена већ и традиционално немислива мисао је криомице већ „упала“ као са-мишљена али неизречена у непостојано језгро његовог мишљења под плаштом формулације „Друго-у-Истом“, тако да у њој „конвергирају“ сва дотада кључна одређења одговорности („отвореност, изложеност, сензибилност, рањивост, патња“), тачније, сама субјективност самства „конкретизује“ се у замјењивању као једином које не доводи до свођења Истога на Друго или Другог на Исто<sup>11</sup>. У кретању од *Тојталиијетта* до *Друкчије* и *дивсџива* Други није замијењен замјењивањем већ је као Друго-у-истом у њему нашао свој пуни смисао. Све у свему: замјењивање мимо све традиције постаје „основни појам Левинасове етике“<sup>12</sup> и философије.

Као што знамо, Емануел Левинас се посветио превођењу библијског искуство на универзални језик философије. Али то је само једна страна једнакостраничног троугла његовог „новог“, етичког језика. Библијски појмови („изабраност, месијанизам, пророштво, слава бесконачног, свједочење“<sup>13</sup>, прогон, траума, светост), наспрам класичних философских појмова (бивствовање, бивствујуће, бивство, трансценденција, иманенција, Други, субјективност, одговорност, правда, кривица, себство, вријеме), у свом дуелу, створили су Левинасове специфичне, „стално понављане формулације“ (упоређивање неупоредивог, однос без односа, додир без додира, прошлост која никад није била садашњост, пасивност која је пасивнија од сваке пасивности). Сви они заједно, дефинитивно, постају разумљиви тек као једна дуготрајна *иријрема* за увођење оног значења које доноси „етичко изручење Себства кроз замјењивање за другога“<sup>14</sup>.

Већ је истакнуто да се замјењивање код Левинаса у *Друкчије* и *дивсџива*... не само „појављује“ већ се, што је много значајније, и „извршава“ у „стилу и мето-

**10** Како показује Бернаскони питање замјењивања је, мимо свог религијског предосјећаја средином седме деценија 20. вијека, концентрисано око текста који постоји у двије верзије од којих је прва, бриселско предавање из новембра 1967, дотјерана за објављивање у *Revue Philosophique de Louvain* 1968 (66, 91, 487-508), док му је дефинитивни облик дало само *Друкчије* и *дивсџива*... У међувремену мисао замјењивања носи и излагање „Богочовјек?“ (1968). С друге стране, имамо и тврдњу да се тек у периоду 1968-1974. Левинас истински посвећује мишљењу замјењивања. Види: Marion, J.-L., *Исџо*.

**11** Види: Letzkus, A., *Dekonstruktion und etische Passion*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1999, 392-393.

**12** Waldenfels, B., *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M., 1987, 245.

**13** Plourde, S., „Emmanuel Lévinas : une éthique déconcertante“, *Laval théologique et philosophique*, Volume 55, Number 2, juin 1999, 205-213, 207.

**14** Левинас, Е., *Смисао ирансценденције*, Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Никшић, 2017, 40 (убудуће у тексту: СТ).

ду<sup>15</sup> описа „централне мисли“ – замјењивања као оног онто-тео-лошки немисливог, насупрот свакој одисејевско-хајдегеровској идеји јунака и хероја – при чему је управо то немисливо, мишљењу наводно „спољашње“, оно што нас нагони на мишљење, и, по Левинасу, јесте крајња тачка приближавања неинтенционалне близине несамјерљивог Другог<sup>16</sup>. Уједно то је и крајња тачка приближавања свих ранијих Левинасових „разграничења“ несамјерљивом замјењивању, која непогрешиво указује да се између другог и првог Левинасовог кључног дјела не ради о било каквог „раскиду или окрету“, већ се тематика *Тошалииетта* – центрирана око библијске „забране убиства“, одвајања и трансценденције – у *Друкчије од дивсѿва...* темељније и „ближе развија уз помоћ“ како „рабинских излагања“<sup>17</sup> тако и Достојевског, и свих оних јудео-хришћанских, философских и литерарних мисли које свој потенцијал не могу да ограниче на калуп онто-тео-логије. Уз Деридину критику, преко свих њих, свакако, дејствује све оно што је је сам Левинас претходно животно посвједочио и мисаоно упитно утврдио.

Наравно, не само због своје вишеслојности, замјењивање – у које је мимо своје воље убачен један једини, изабрани субјект – „узмиче прецизној дефиницији“, одупире се сваком „поопштавању“<sup>18</sup>, и оном што омогућује класична онто-логика. Оно што одређује субјективност левинасовског субјекта не еманира из самог субјекта, није од њега постављено, нити је корелат његове интенционалне свијести, а још мање може да буде једнакоизворно његовој онтичкој онтологичности. Напротив, у *исѿаишѿању* за другог замјењивање долази од лица Другог и трага Бесконечног на њему, ја бива постављено од другог, он га поставља на своје истинско мјесто.

Ко што знамо, и сам Левинас у претходној напомени за *Друкчије од дивсѿва...* наглашава да се његова нова расправа гради око питања замјењивања (IV поглавља) и његове „улоге“ у конституцији нове (талачке) субјективности у којој талаштво „није робовање“ него „позив“ (*МН*, 148) на служење<sup>19</sup>, замјењивање као „Изрицање“ неизрециве субјективности субјекта.

Иако је Левинас први који је у западно-европском начину живљења довео у питање идеју одговорности слободног избора, која се сама од себе дисперзивно слаби, распршује и прије него што буде преузета, његова нова мисао нас увлачи, поновимо, у стање потпуне неразумљивости уколико јој приступимо онто-тео-лошки оријентисани и ограничени. Као што знамо, свијет у којем свакодневно јесмо подигнут је на институцији колективне одговорности. Левинас, као нико прије њега, безусловно тврди да постоји само неизабрана одговорност изабраног појединца, а не никако нека одговорност двоје, троје или више нас. Истински одговоран може да буде само онај који је *јеган једини* на цијелом свијету, само *ја*, једнако за ближњег као и за цијели свијет, и то не својом слободном вољом.

15 Espeel, U., *Erwachsene Nähe: Stellvertretung nach Emmanuel Lévinas (Stellvertretung und Sühne, Ethik und Erzählen)*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2011, 11. Опширније види: *Исѿо*, 26-69.

16 *Исѿо*, 11-12.

17 *Исѿо*, 15.

18 *Исѿо*, 26.

19 Левинас, Е., *Друкчије од дивсѿва или с ону сѿрану дивсѿвовања*, Јасен, Никшић, 1999, 11 (убудуће у тексту: *Доб*).



Оправдање а не обезбјеђивање мог мјеста под сунцем, одговарање за мјесто другог које сам својим бивствовањем већ-увијек заузео, „јединственост изабраности“ (МН, 264), не постиже се заузимањем мјеста које други има у својој различитости, како то иницирају политика и економија, већ иде уједно са повратним бацањем на сопствену неинтенционалну „свијест“, на језгро сопствене појединачности у којој више нема ништа увијек-моје осим моје одговорности – „све до умирања за Другог“ (МН, 223). Поистовјећивање, изгон другог из своје другости, уједно јесте и портрет и карикатура западно-европске цивилизација. Као таква она, по Левинасу, нема право да се назива култура. Другост Другог, која се не може смјестити у мојој кожи, а то нам је најтеже схватити и прихватити, о(п)стаје у изгнанству, изван Истога, а тиме, за Левинаса, и изложена првом метку стрелачког вода. Она постоји још само као мета која се не може промашити. За разлику од тог преовлађујућег мишљења и дјелања, човјека на етичком пољу одређује то што је изабран а не то што бира, што је етички, пасивни изабраник а не политички, активни бирач<sup>20</sup>. У томе се огледа његова „јединост“, субјективност „без идентитета“, или оно што ће касније тежити да изрази захтјев „замјењивање за другог“ (Доб, 92). Отуда је анализа замјењивања суштински једно сасвим ново испитивање нашег личног идентитета „без идентитета“ и без квазиодговорности.

### Левинасова одговорност за Хајдегера?

Левинасово испостављање замјењивања се најчешће интерпретира као „удвостручена“ (Марион), до немогућности радикализована одговорност (жртве за свог „прогонитеља“), као „нешто“ друго и више, „шокантно“ за нововјековног субјекта (Марион), као „одговорност за другог до замјењивања“. Откуд једна таква немислива мисао човјеку који је рођен, одрастао, углавном образован и живио у једној сасвим строго устројеној онто-тео-лошкој старности?

Да ли је, како мисли Марион, Левинас прву помисао на проблематику замјењивања – као за њега један виши степен класичне, аутономне (онто-тео-лошке) „одговорности према себи“ (*Selbstverantwortung*)<sup>21</sup> европског субјекта, као одговорност на квадрат (и за оно што нијесам добровољно учинио) – заиста „измислио“ захваљујући својој беспощедној критици и усмјерености-против Хајдегера<sup>22</sup>, а посебно према оном не само од њега вишеструко критикованом параграфу о са-тубивствовању (*Mit-sein*) других (§ 26)<sup>23</sup>? Да ли Левинасово увођење замје-

<sup>20</sup> Због тога је „замјењивање етички а не социјални“ (Bedorf, Thomas, „Andro-fraternozentrismus – Von der Brüderlichkeit zur Solidarität und zurück“, у: Bedorf, Th./ Cremonini, A. (Hg.), *Verfehlte Begegnung: Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn/München, 2005, 223-257, 240) или онтолошки појам.

<sup>21</sup> Сажето одређење самоодговорности („за себе и *прег собом*“), засноване на умном „λόγος διδόναι“, даје нам Валденфелс: „Ја сам носилац одговорности. Као говорник или дјелатник (1) одговарам пред инстанцом неког трећег (2) за нешто што сам рекао или учинио (3)“. Waldenfels, B., „Die Andersheit des Anderen beim späten Levinas“, у: Nooq, A./Wohlmuth, J. (Hg.), *Jüdische und christliche Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert*, Paderborn: Schöningh 2002, 57-66, 62. Насупрот њој, левинасовска „одговорност према другом/странцу“ (*Fremdverantwortung*) је одговорност „за другог и пред другим“. *Исццо*.

<sup>22</sup> Види: Marion, J.-L., „La substitution et la sollicitude: Comment Levinas reprit Heidegger“.

<sup>23</sup> Као најбољи примјер те незамјенљивости Хајдегера у Левинасовом критичком мишљењу Марион с правом наводи предавање „Умрети за...“. Види: Левинас, Емануел, „Умрети за...“. Види: МН, 251-264.



њивања остаје на границама немогућности онога што је код Хајдегера једна од егзистенцијалних могућности ту-бивствовања? Ради ли се само о преобликовању свестраног онтолошког смисла у мимострани етички смисао? Да ли је тиме Левинасова мисао у цјелини заточена у једној непоновљивој, свеопштој „борби мисли“ (Марион) између њега и Хајдегера?

Други човјек, знамо, ни за „вансвјетског“ Хајдегера, није само унутарсвјетско бивствујуће. О њему се *стијарамо* осим ако нијесмо сасвим под влашћу безличног Се. Да ли се тим аутентичним егзистенцијалним искоцима Хајдегера „другост другог“ заиста „добро уклапа у тло које ће постати Левинасово“<sup>24</sup>? Шта је то што је, по Хајдегеру, „недостатно“ у старању о другом а што би водило апсолутној другости другог код Левинаса? Да ли је то моје старање о другом, до одређене или мимо сваке границе? На каквом се раскршћу налазимо? Марион се позива на Хајдегерову тврдњу да је могуће „одузети бригу другоме“, довести га у ситуацију да он не брине о себи и, у старању о њему, „ускочити за њега“, замијенити га у његовом бриговању. Али, тиме други, за Хајдегера, више не би био он сам, изгубио би насилно или не своје аутентично самство. Друга, позитивна могућност, јесте да ускочимо за другог да бисмо га вратили аутентичном, бригујућем односу према њему самом.

Свакако, брига-за није исто што и приручно или предручно бављењем унутарсвјетским бивствујућим. То би (по Хајдегеру и Марионовој интерпретацији) била аутентична брига за другост другог, „припрема“ да он сам одлучно преузме сопствено бивствовање на самог себе. То, свакако, рећи ће се даље, јасно упућује на његову самствену незамјенљивост, али и на аутентични однос према другом, који допушта да он на себе као сопствену могућност преузме све своје под визуром смрти најаутентичније и најнезамјенљивије могућности. Тек у тој могућности немогућности, која је као могућност незамјенљива, показује се у свом аутентичном облику могућност да самство буде своја могућност немогућности, да слободно, истрчавајући, одлучи о сопственом бивствовању у опсегу својих коначних могућности. Чак, иако ме онај ко „ускочи“ и страда због мене, по Хајдегеру, не ослобађа моје властите смрт(ност)и, већ „умире својом а не мојом смрћу“<sup>25</sup>, замјењивање свој пуни смисао добија тек у својој незамјенљивости. Тиме се ту-бивствовање преко смрти, у својој аутентичности, потврђује као незамјенљиво самство своје коначности. Више и дубље од њега, незамјенљива је његова коначност.

Кад је у питању неаутентична егзистенција онда је она везана за непрекидно замјењивање сваког понаособ са безличним Се и његовом интерпретацијом смрти према којој (не) умире Нико. Замјењивање је, дакле, оно неаутентично онтолошки успостављеног сопства. Хајдегер, свакако, своју анализу „замјењивања“ зауставља на смрти као мојој крајњој могућности, без осврта на патњу чије „преузимање“ код Левинаса, контра Хајдегеру, управо аутентично конституише сопство оног ко је за патњу изабран. Због тога, док је онтолошко *Dasein* призвано од самог себе за самог себе, Левинасово без-себство је позвано (од оног који га прогони) у једно-за-Другог, мимо било какве свјесно-вољне намјере, *за* оно зашто

24 Marion, J-L., „La substitution et la sollicitude: Comment Levinas reprit Heidegger“.

25 *Истио*.

је само оно само, без своје кривице, одговорно све до замјењивања за другог, и тек као такво јесте незамјенљиво.<sup>26</sup> Наиме, одговорност која се као неки задатак може пренијети на неког другог, или уступити као неко запосједнуто мјесто, за Левинаса, и није одговорност. У таквој одговорности самство не добија на дар своју изабраност као принцип своје индивидуације. По Достојевском и Левинасу дијалектика односа ја-сви је недијалектична: „Ја стајем на мјесто сваког човјека, а нико не може стати на моје мјесто“ (*МН*, 145). За разлику од њих, код Хајдегера Нико или други човјек стаје на моје мјесто уколико ја нијесам на своме мјесту.

За разлику од замјењивања унутар Хајдегерове егзистенцијалне аналитике, Левинасово друкчије од замјењивања, као „тегобна“<sup>27</sup> и немислива мисао, штавише, не може се ни тематизовати. Са њом Левинас радикализује раније увиде да су субјективност и духовност несводиви на свијест и интенционалне домете знање као таквог. Будући да се „међу нама“ не може разумјети само преко знања, Левинас инсистира на замјењивању које стоји с оне стране сваког са-жаљења и на њему засноване солидарности слободног и активног субјекта. То више није свјесно-дјелатно ступање на мјесто другог, заузимање његове лагодне или неугодне позиције. Напротив, на сцени је пасивност прије сваке пасивности, одузетост сопственог хоћу и могу, губитак сваког облика познатог првенства, једно етичко морање којим не руководим ја.

Управо због немогућности да се замјењивање „као такво“ тематизује, језик код позног Левинаса постаје веома битан<sup>28</sup>, али не као пуко средство комуникације, ни као Хајдегеров „језик суштине“, већ као, до Левинаса немислива, сама *близина ближњег* са својом неукидивом рањивошћу и мноштвеношћу. То је покушај да се преко близине опише „ан-архија пасивности“ и трпљење која ће критиком уобичајеног хегеловско-сартровски разумљеног идентитета тражити „немјесто“ установљења субјекта као *жриве* у оном за-Другог. На тај начин, *идентичијет* левинасовског субјекта не садржи у себи *никакво онџо-џео-лошко враћање себи* и свом завичају империјалног Одисеја из спољашњег (освојеног) свијета већ се идентитет, скривен у скучености и изложености жртвовању, „смјешта“ у своју *исџиснујоси* из себе. Управо ова, онто-тео-лошка немогућа, анализа замјењивања директно долази од „саможртвовања“ и то кроз „несмиљену изложеност трауматизму трансценденције“ (*Доб*, 12). Она свој најрадикалнији израз има у Левинасовој формулацији да је *џројоњени одјоворан и за своје џројоњење*. У питању је опсједнутост Другим а не собом, равнодушност према себи а не према другом<sup>29</sup>, „идеја“ у којој се

**26** На трагу Мариона, и Бранко Клун сматра да се Левинас са појмом замјењивања директно „супротставља“ Хајдегеровом егзистенцијалу „увијекмојости“ и његовој непосредној повезаности са смрћу. Klun, Branko, „Der Tod als Grenze: Zu einer Schlüsselfrage von Emmanuel Levinas“, у: *Prolegomena* 6 (2) 2007, 253-266, 264.

**27** Bernasconi, Robert, „What is the question to which ‘substitution’ is the answer?“, 237.

**28** Без обзира на то сасвим је јасно да је Феронова интерпретација замјењивања само „у језику“ претуска и неутемељена. Види: Plourde, S., „Emmanuel Lévinas: une éthique déconcertante“.

**29** Левинас може да мисли своју мисао само ако ризикује са појмовима које користи. Умјесто одвајања из *Тиб*-а сада имамо везу више појмова. Док се *Тиб* држи екстериорности сада је на дјелу опсједнутост субјекта Другим, за остале мислиоце лудило. Наравно, Левинас многе појмове преобликује при овој новој употреби. Тако прогоњење, појам из опсега политичког мишљења, постаје опсесија (без психоаналитичког призвука).

код Достојевског гради „лик“ грофа Мишкина одговорног за све, па и за сопствену непамтљиву прошлост. И самим тим једна „идиотска“ незамјенљивост.

О каквим се, дакле, незамјенљивостима ради? И она хајдегеровска, као и она левиначовски-„идиотска“ исказују *јединственосћ* и *баченосћ* у ту јединчатост која се налази с оне стране сваке индивидуалности. *Dasein* до своје јединствености долази једино односом према сопственој смртности, док се Левиначово самство, као и кнез Мишкин, у позицију јединцате изабраности постављају из позиције Другог, радикалном одговорношћу за његову одговорност<sup>30</sup> и смрт(ност), замјењивањем. Марион у том разликовању принципа индивидуације наглашава да левиначовско замјењивање „не спада у етику“ већ је трансцендентално „омогућује“. Напросто, ради се мишљењу преживјелог кога „стид због преживљавања“ (МН, 219) нагони да покуша да говори устима страдалих и тим Изрицањем кроз њихове усне бива конституисан. На мјесто увијекмојости бивствовања и смрти упада неизабрана изабраност лицем-у-лице, које такође објављује смртност, али не моју већ Другог у виду оптужбе коју не могу да одбацим. Односити се према самом себи преко сопствене могућности смрти, или кроз погођеност оптужбом за смрт Другог, два су неупоредива модуса јединствене изабраности. Тачно, могућност моје смрти, прекид сваког односа са другима, кроз истрчавајућу одлучност јесте оно у мени незамјенљиво у свом мом истрајавању у бивствовању, али, по Левиначу, као „однос без односа“, незамјенљивија је пасивна изложеност одговорности за могућу смрт Другог, разријешеност-од-прикованости-за-ланцесопственог-бивствовања и његове коначности.

Остаје нам да упитамо, да ли је појединац „талац [увијекмојости] бивствовања“ (Марион) или увијекдругости Другог? Од тог одговора зависи и разумијевање замјењивања као Левиначовог крајњег плода конституције сопства у одговорности за све или као потпуног „ћорсокака“ Левиначове критике Хајдегера. Имајући претходно речено у виду, полазимо од становишта да се са замјењивањем даје одговор не само на питање о могућности етике, већ и, накнадно, саме онтологије. У том „накнадно“ садржана је „суштина“ замјењивања као трансцендирања увијекмојег бивствовања, те тиме и дефинитивни, неповратни раскид са сваком, а не само хајдегеровском онтологијом. Хајдегер у том раскиду представља само „средство“ за обрачун са онто-тео-логијом у цјелини.

### Значење и замјењивање

Дакле, „Замјењивање за ближњег увијек се врши као *моје* замјењивање... Нико не може замијенити мене који се замјењујем за све и свакога“ (Доб, 192, 193). Ова незамјенљивост увијек-мојег замјењивања је крајња интерпретација оног славног „Ево ме“ пророка Исаије (52, 6). Незамјенљивост замјењивања радикализује „чињеницу“ да сам само у одговорности један једини и незамјенљив у свијету. Само ту су једно и уједно пасивност ја који подноси своју кривицу и његова „активност“ док носи одговорност за све. Замјењивање може да поднесе само онај ко је незамјенљив. Тачније речено: замијенити-се-за-Другог значи постати незамјенљив. Умје-

<sup>30</sup> Види: Левинас, Е., „Интенција, догађај и Друго: Разговор између Емануела Левинаса и Христофа фон Волцогена у Паризу 20. децембра 1985.“, у: *Луча* XVIII (2001) – XIX (2002), 179-190, 181.

сто субјекта који поставља себе и све испред и испод себе, сада нам се подастире субјект који је одговоран за све осим за себе. Незамјенљивост таоца у његовом замјењивању је отуда кључно одређење Левинасове етичке субјективности, његове „диаконије и литургије“<sup>31</sup>. Оно је израз тог јединственог преокрета који изазива сусрет лицем-у-лице, у коме традиционално „за-себе“ замјењује уникатно „за-другог“ (МН, 272). Замјењивање-за-Другог инсценира упад Другог у мене, кроз патњу за патњу Другог у мојој преуској кожи. Замјењивање као принцип индивидуације јесте неидентично ја, доброта која није мој избор, одвојеност и плуралност стављени на куб, давање себе које нема мој потпис и амин, етика као прва философија. То је етика у којој мимо сваке суверености омрзлог субјекта „реч слава“, са својим „вишком значења“ доноси нешто не само философски већ и теолошки сасвим ново и „има значење тог с ону страну бивства и смрти“ (МН, 195).

Уколико је замјењивање свођење на „значење, на једно-за-друго одговорности“, а то ће рећи сама одговорност у њеној „неидентичности“, онда је оно исто тако одвојеност и мноштвеност у давању (ДоБ, 107), „бесконачење или слава Бесконачног“ (ДоБ, 145), „испаштање“ (ДоБ, 31) и Изрицање одговорности, несводивост на „бивствовање бивства“ (ДоБ, 32), „одрицање од Ја с ону страну сваког пораза, противно сопatus-у, или доброта“ (ДоБ, 35), „друкчије од бивства, на темељу близине“ (ДоБ, 37), „релација између субјекта и Бесконачног“ (ДоБ, 37), легитимација „Изреченог, мишљења, правде и бивствовања“ (ДоБ, 38). Пластичан примјер замјењивања Левинас види у материнству у коме „значи одговорност за друге која иде све до супституције за друге“, до одговорности „за прогоњење прогонитеља“ (ДоБ, 117).<sup>32</sup>

Позив Другог, односно трага Бесконачног, по Левинасу, заиста не могу да пре-чужем<sup>33</sup>. Тиме се замјењивање директно односи на „трауму прогона“ субјекта из самог себе, из номинатива у акузатив. То више није хајдегеровско старање за другог, добровољност или солидарност, већ натјераност на одговорност, изгнаност из себе, невезаност за себе. Прикованост за заповијест Другог, субјективност у којој *conatus essendi* није никакво а камоли основно мјерило, представља Левинасово свођење ствари свог мишљења на његов „последњи“ основ без основа. До тог свођења, сигурни смо, није довело ни супротстављање Хајдегеру, Хегелу или Сартру, понаособ, ни превођење на философски језик Библије, Талмуда, или Достојевског, ни

31 Sidekum, A., *Ethik als Transzendenzerfahrung: Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung*, Aachen, 1993, 110.

32 За неке, Друго-у-Истом, замјењивање, свој врхунац има у мишљењу труднице: „Ја замјењивања је ја које је бременито са неким другим“. Sandherr, S., „Eine Religion für Erwachsene. Versuch über das Subjekt im Ausgang von E. Levinas“, у: J. Wohlmuth (Hg.), *E. Levinas: Eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn/München, 1998, 97-110, 107.

33 Левинас свједочанство за своје учење да је наш однос према Богу могућ као „однос према другом човјеку“, односно да „у другом човјеку постоји стварно Божје присуство“, да се „у релацији према другом“, на његовом лицу чује ријеч Божја налази у Јеванђељу по Матеју (25, 35-35, МН, 146-147). Да ли се тиме етика као „феноменологија друштвености“ у којој је лице ближњег – „тајна друштвености“, „модус одзивања Божје речи“, „близина Бога, заједница с Богом“ – поставља на мјесто теологије? Не само у случају када је одговорност за све, или, радикално, „љубав према ближњем“, друго име за „тајну друштвености“. Друштвеност се овдје мисли „као независна од 'изгубљеног' јединства“ (МН, 150), као „превадходствена“, с оне стране Одисејевог „идеалног првенства“ Истога, као близини ближњег, мимо природог *conatus essendi*-а и поново успостављеног идентитета.

само Деридина критичка оцјена<sup>34</sup>. Одговорност за све упућује на „жмиркање“ свих њих, кроз критичку оптику или превођење, у завршној ријечи Емануела Левинаса.

У основи ради се како о радикалној критици свих западно-европских Ставрогина чију мисао не прогони патња других. Отуда је то, даље и једнако, и филозофска интерпретација талмудског разумијевања Месије („Сви људи су Месија“) <sup>35</sup>, и Христовог отјеловљења, голготског страдања и замјењивање за све<sup>36</sup>, али и патње и кривице човјека код Достојевског („Сви су криви за све, ја сам најкривији“). Кад се све одузме и сабере, замјењивање, по Левинасу, ослобађа једну сасвим нову субјективност самства, освједочену у наведеним искрама. То је оно ја чија се почетна закованост за бивствовање отковала лицем Другог и заискрила у замјењивању за другог. У тој безодносној релацији, а не у безодносности сопствене смрти, у ослобађању од себе, а не од Другог, Левинас инсценира субјективност као само *шалашииво*. Дакле, замјењивање, као само „језгро“ етичког субјекта, није израз моје одлуке да замијеним другог у неким по њега опасним животним ситуацијама или позицијама, већ ситуација у којој Други-у-мени замјењује мој властити его. Кнез Мишкин у свом неразумијевању, у свом ослобађању кроз талаштво. Пасивност која се никако не може преобразити у временски-просторно одређен чин, нити се може разумјети као истрчавајућа одлучност, већ је оно увијек-већ одређујуће, Друго-у-мени од кога се не могу одвојити.

Поновимо, са замјењивањем Левинас одговара на арсенал различитих питања. Оно се на нивоу мотива увијек-већ догодило у сусрету лицем-у-лице, у близини ближњег, у друкчијем од бивства, у само-разрјешењу-од-бивствовања, у „Ево ме!“, у одговорности за Другог, у један-за-Другога, у талаштву другом „у себи“, у „ношењу кривице другога“, у одговорности за све, у свему ономе што прати „силажење или уздизање Ја према ја“ (Доб, 193), у самој етичкој субјективности<sup>37</sup>. Све су то варијације или начини којима се замјењивање најваљивало и уздизало до појма.

**34** Левинас са знамјењивањем одговара на критичку оштрицу Деридиног приговора да његова философија још увијек остаје у границама философије идентитета. Замјењивање одређује мене а не Другог, оно је радикални раскид идентитета заснованог на увијек-мојем бивствовању. Мој идентитет није могућ прије него што будем изабран од Добра и Другог. То је новост коју нам омогућава изабраност а не могућност избора. Етички идентитет се успоставља кроз одговорност за Другог и све, кроз замјењивање. Због тога је у праву Бернасconi када констатује да је Левинасов текст о замјењивању „дјелимично одговор на питања која је покренуо Дерида“ са *Насиљем и меџафизиком* (Bernasconi, Robert, „What is the question to which ‘substitution’ is the answer?“, 249).

**35** Levinas, E., *Difficile liberté*, Livre de Poche, Paris, 1984, 120. Више о томе: Chaliel, C. (ed.), *Lévinas: L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris, 1993, 143-144. „Месијанство, то је заправо тај врхунац у Бивству – преокретање бивства које 'истрајава у свом бивствовању' – који почиње у мени“ (МН, 86).

**36** Страдање на Голготи је узоран примјер замјењивања једног-за-Другог. Исус Христос је једини који је био одговоран за све (Purcell, M., „An *Agape* of Eating“, *Bijdragen: International Journal for Philosophy and Theology*, 57:3, 1996, 318-336, 334). Онај ко је космички одговоран, ко замјењује све, јесте талац (*otage*) свега, и ако је само човјек, нема властити идентитет. Ако би Други само негирао ја и то би био начин конституисања његовог идентитета кроз његово отуђење. Замјењивање отуда није негација.

**37** „Значење – једно-за-друго – однос према другости – у овом је раду анализовано као близина, близина као одговорност за другог, а одговорност за другог као замјењивање: субјект се, у својој субјективности, управо свом држању као одвојене супстанције, показао као испаштање за-другог, као условност или безусловност таоца“ (Доб, 271).



Само од себе, по навици, поставља се питање како је могуће да под тежином цјелокупног свијета „опстане“ најпасивније од свих бивствујућих, једно једино, мало ја? Као што знамо, то је идеја сасвим супротна цјелокупној историји онто-тео-логије у којој је одговорност за све, најчешће, приписивана Богу као најактивнијем и најмоћнијем бивствујућем. Ипак, Левинасова „теза“, освједочена у многим пред-философским а општепознатим искуствима (месијанском<sup>38</sup>, Христовом, код Достојевског), гдје се, најједноставније речено, претпоставља или подразумева замјењивање које „омогућава жртву“, а тиме и етику међуљудских односа уопште. Замјењивање као приношење себе на жртвеник не може да буде било који степен, већ јесте само као својеврсно ослобађање самства кроз талаштво Другом. У том безодносном односу којим други безусловно заповиједа потврђује се раскид а не сједињење, несводива разлика а не идентитет.<sup>39</sup>

Човјек, самство, је, по касном Левинасу, јединствен и јединцат само уколико је незамјенљив. Једина ситуација у којој једно смртно бивствујуће може да буде незамјенљиво јесте његова одговорност пред другим и пред свим, за другог и за све<sup>40</sup>. Од те одговорности изузет је само онај који је подноси. У њој његово самство, поновимо, затиче само себе у изгнанству и на непознатој територији: од Другог „у себе истјерано“ (*Доб*, 160). У овој ситуацији, непознатој или непризнатој у западно-европској онто-тео-логији, своје мјесто под Сунцем, своје невидљиво острво, нашла је у свом завршном облику Левинасова философија у цјелини. Тражила га је од првих несигурних искорака средином тридесетих, па све до краја шездесетих и почетка седамдесетих година прошлога вијека. Све што је ишла даље одвајала се од картезијанске традиције, како од оне идеалистичке, тако и од оне феноменолошке. Ради се о покушају да се „субјективност“ субјекта мисли као одговорно „испаштање“ а не као сазнавајуће освајање. Ако је ова испаштајућа одговорност за Другог мој властити слободни избор, моја одлука, то би, по Левинасу био алтруизам – само други пол картезијанског егоизма, његове касније аутономије. Идући против и с оне стране њих, Левинас нам открива „религиозност себства“ (*Доб*, 179), религију као однос према Другом „који се не своди на његову представу него на његово позивање, при чему позивању не претходи никакво разумијевање“<sup>41</sup>. Она је одношење без одношења, Други „унутар самог мог идентификовања“ (*Доб* 191).

**38** Оно што Левинасу нуди јеврејска традиција, свакако, олакшало је критичко „превађавање“ онто-тео-лошке философије и етике и кристализацију његове сопствене философије. Због тога је замјењивање примарно религиозно-етичког а не сазнајно-онтолошког карактера, директно везано за религијске, етички а не онто-тео-лошки интерпретирани феномени какви су „Ево ме“, изабраност и надахнуће. Тиме је и он сам изабран да на философској бини увијек изнова инсценира, своје општепознате и омиљене „формуле“ чије је крајње име управо замјењивање.

**39** У том правцу иде критика Левинасовог „хуманизма другог човјека“ од стране Вилијама Швајкера који покушавајући да повеже одговорност и теолошки хуманизам наглашава да је редукција етике која из одговорности искључује одговорност избора, и пребацује је тиме на поље политике, а тиме и сваки значај образовања и васпитања, чак и „опасна у свијету у којем постоје велике разлике у приступу и употреби структура моћи“. Schweiker, W., „The Ethics of Responsibility and the Question of Humanism“, *Literature & Theology*, 18/3 (2004), 251-270, 263.

**40** „Ријеч Ја (Је) значи ево, ту сам, одговоран за све и свакога“ (*Доб*, 174).

**41** Levinas, E., „Ist die Ontologie fundamental?“, у: Исти, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/Br. 1983 [= Alber-Broschur Philosophie], 103-119, 113.



И док субјект (ја) идентификован са својом (само)свијешћу заузима просторе око себе, Левинасово самство нема могућност за то. То није Одисејев коначни повратак у мир завичаја, него сатјераност у себе без изласка, у не-мјесто. „У властиту кожу“. Немогућност бјекства од себе и из себе. Тако децентрирани нововјековни субјект, остаје без свог пиједестала и било каквог постоља, без приности куће и завичаја. Етичко самство, потчињени (*su-jétion*), смјештено је на „не-мјесту“ и испод не-Сунца. Његов центар се прво налазио у другости и страности Другог, у екстериорности његовог лица, у оном што је друкчије од сваке општости и тотализације (у *Тошалииџеиу и бесконачностии*), а онда се измјестио у саму стијешњеност ја управо од стране Другог. На мјесто интенционалне свијести феноменолошког субјекта, Левинас у близини ближњег, која свој одговор налази у одговорности упоједињеног самства, радикализованој до замјењивања, препознаје Друго-у-истом које тиме више нема мјеста у себи за самог себе. То је онај Други који је на прелазу од *Тошалииџеиа* до *Друкчије ог бивсџива* боље упознао сопствену трансцендентност, и неистиснут свој нерођени „завичај“ нашао у замјењивању. Замјењивање није никакво тренутно ускакање на мјесто другог, ни старатељство ни било какво заступање. У свим тим облицима ја остаје Ја, и са свог мјеста само тренутно игра улогу Другог јер се хајдегеровски стара о њему. Самство које из себе изгони замјењивање за другог опсједнуто је Другим, оно је од њега децентрирано мимо сваке сопствене воље и сваког пружања интенционалне свијести, мимо сваког *Sollen*. Због тога је сваки одговор на заповијест „Ти ме не смијеш убити!“ увијек већ закаснио. Синхронизија свијести самства не потиже диакронију времена Другог. Због тога „ја не почиње само са собом“, не одређује нити поставља само себе, нити егзистира, „него се увијек само враћа мени“<sup>42</sup>: номинатив је заиста истиснут акузативом тек када замјењивање ступи на мјесто одвајања као конкретизације одговорности у *Тошалииџеиу*. Отуда је замјењивање „заплетеност Истог у Другом и Другог у Истом“<sup>43</sup>, „позиција“ замјеника без замјеника, ја које у својој оптужености нема право на било какву одбрану.

### Безмјерност коначног мишљења

Некако скривена у јавној сфери, скоро као неозбиљна и нефилософска узима се Протагорина дијагноза: „*πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπος*“. Без обзира да ли се ради о појединцу или човјеку уопште ове божанске предиспозиције одредиле су не само грчко-римски већ и нововјековни начин мишљења. Мјерење свега према човјековим могућностима, спрам свијетла бивствовања, аристофановско премјеравање ваздуха као Земље, за Левинаса, установило је доминацију једног начина живота који све даје само да загосподари и истраје у бивствовању. Левинасовски речено, одувијек се ради о покушају да наша свијест својом интенционалношћу скроји одијело свему што својим знањем облачи. Ради се о једној од чувених Левинасових формулација које претходно нијесмо ни помену-

<sup>42</sup> Waldenfels, B., „Die Andersheit des Anderen beim späten Levinas“, 64. О „враћању на мене“ види посебни одјељак „Враћање“, у: *ДоБ*, 156-166. Тек последије њега долазе „Семство“ (166-172), а онда „Замјењивање“ (172-181) и „Комуникација“ (181-186).

<sup>43</sup> Waldenfels, Bernhard, „Die Andersheit des Anderen beim späten Levinas“, 65.

ли: о мишљењу „које мисли према својој мјери“, о протагоровској изван-редности западно-европског човјека. Та изван-редност људског једнако нам је дата у *Одисеји* као и у *Науци логики*, у Платоновом панкратиону као и у Хобсовом *Левитану*, у „мишљењу Истога“ у ком интенционалност наше свијести „’хоће’ према својој мјери, корелатив, мировање и идентитет“ (CT, 117), испуњење, засићење и задовољење. Неразмјенљиво замјењивање није никакво размјењивање вођено логиком *do ut des*. Отуда су у замјењивању уједно и тоталитет раскинут Бесконачним и друкчије од бивства или с ону страну бивствовања, раскид са идентитетом мишљења и бивствовања, са њиховом иманенцијом и мјером<sup>44</sup>. Због тога се овдје сусрећемо са без-мјерношћу и преко-мјерношћу трансценденције при чему ово „без мјере“ значи „без свијетла“ (*ДоБ*, 36) и могућности освајања, припајања и присвајања, апофантичко прихватање немјерљиве разлике.

Насупрот картезијанској философији (само)свијести и феноменологији интенционалности која „показује, мјери и описује“ (CT, 171), тј. поистовјећује, овладава, посједује и ужива, Левинасова (анти)феноменологија замјењивања не проналази више Исто (Ја) у Другом него је опсједнута Другим у себи (ја). У питању је одношење без одношења, једна „релација различита од свих веза које се успостављају унутар једног свијета у коме мишљење као знање мисли по својој мјери, у коме перцепција и поимање с-хватају и присвајају датост и њоме се задовољавају“ (CT, 194). Субјект у извом изворном конституисању није мјера ни мјерило било чега другог. Отуда се увијек-моја славна аутентичност „управо не мјери према ономе што ми је властито – према *Eigentlichkeit* – према ономе што ме већ дотакло, него се мјери према безразложношћу спрам другости“ (CT, 209), кроз близину ближњег као „кроз-Бога-у-мени“ (CT, 211), у јединственом једноза-Другог<sup>45</sup>, односу „без хтјења интенционалности које је хтјење по својој мјери“ (238). Једно такво одношење без одношења, „одношење према нечему неизмјерном јесте нада“ (CT, 261), одговорност „према безмјерности бесконачног“ (CT, 270). Исто то су и Жеља, питање... Умјесто мишљења по мјери мишљења сведеног на знање смисао људског се тиче мишљења безмјерног, Бесконачног, мишљења које мисли више него што може да мисли. Отуда и питање: „Не враћа ли се, у мјери у којој Бог значи, сваки смисао на Бога?“ (298). Дакле, сабирајући цјелокупну историју западно-европске цивилизације, Левинас закључује:

Изворно, ја сам већ у дугу. Ја (*je*) – или јаство (*moi*) – схваћено као одговорност, огољено, изложено погођености, отвореније од сваке отворености, то јест неотворено према свијету који је увијек по мјери свијести, него отворено према другоме кога не садржи. У тој одговорности, ја се не поставља, него губи своје мјесто, депортује се или бива депортовано. Ступити-на-мјесто-другога (супституција) је као траг егила или депортације. Оно се налази само у својој кожи, али кожа више не представља заштиту – она постаје модалитет изложености без заштите“ (CT, 321).

<sup>44</sup> „Код Аристотела, Хегела и Хајдегера људско је било мишљено по мјери свијета, термин према коме одводи појам бивства и онтологије“ (CT, 277).

<sup>45</sup> „*За* означава начин на који човјек приближава свог ближњег, начин на који се са другим успоставља један однос који више није по мјери једног. Ради се о односу близине у којој се одиграва одговорност једног за другог“ (CT, 319).

У том „обрачуну“ са Протагориним мјерилом човјека, као крајњу несувислост узбуђеног нововјековног субјекта, Левинас истиче фиктеанску позицију Ја које поставља не само себе већ и све друго. То је позиција у којој се и Фихтеово наглашавање значаја интерсубјективности сасвим поништава. То је, у крајњем, Фихтеов дуг Кантовом окрету у коме се „још увијек“ све „мјери према бивствовању које му недостаје“ (СТ, 176). Левинас због тога тежи да сасвим преокрене „ствар“ философије, да покаже како бивствовање није извор смисла, већ да се управо оно, контра цјелокупној онто-тео-лошкој традицији „одређује полазећи од смисла“.

Шта подразумемијева субјективност која није Исто у Другом него Друго у истом, надахнуће а не сазнање? Како је прогнаност а не завичајност оно „сувише људско“? Шта значи да је смрт другог прва у мени а не моја смрт? Замјењивање се догађа кроз дијахроно надахнуће а не кроз синхроно оприсутњење, као недостатност трансценденталности и његовог јединства аперцепције. Етичко самство не може да прати све своје представе, и због тога јесте самство. Оно јесте тек захваљујући томе што прима Другог у себе, што је месијански догађај, како га Левинас разумије, надахнуће које долази с оне стране бивствовања. Напросто, егу није дато да може да се затвори у себе и спријечи надахнуће, упад Другог чије лице носећи „истовремено један неизмјерни ауторитет и биједу другог“<sup>46</sup> разара свако успостављање по сопственој мјери.

Замјењивање, дакле, није извршено само у стилу и језику *Друкције ог бив-сїва...*, већ у самом Левинасовом мишљењу. Полазећи од оног Истога онто-теологије које је свој врхунац досегло у феноменолошким истраживањима, Левинасу се догадио упад Другог, Библије, Достојевског, и он није пречуо тај позив, мимо своје одлуке снιο је одговорност за њихову другост у односу на философију, и на тај начин ослободио своје мишљење и саму феноменолошку философију затворености у себе. Отуда је његово мишљење, посматрано из философске перспективе, заиста Друго-у-истом, замјењивање или „дивот-чудо“ (МН, 196), гест „Послије Вас, мој господине!“, у коме је по Левинасовом позном свједочењу „сажета цијела“ његова „философија“<sup>47</sup>, и то као кретање ка светости.

Drago Perović

„Durch andere bin ich ,in mir“

### Stellvertretung als radikalster Ausdruck der Onto-Theo-Logie-Kritik von Levinas

*Zusammenfassung:* Die Arbeit beschäftigt sich mit dem Begriff der Stellvertretung als ultimativen Ausdruck der ganzen Philosophie von Levinas. Das mit ihm gemeinsam und durch ihn inszenierte ethische Subjekt wird die gesamte westeuropäische Philosophie in Frage gestellt.

*Schlüsselwörter:* Stellvertretung, Verantwortung, Anderes-im-Gleichen, Onto-Theo-Logie, Wissen.

<sup>46</sup> Jakob, M., „Gespräch mit Emmanuel Levinas“, у: *Истри, Aussichten des Denkens*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1994, 39-54, 52.

<sup>47</sup> *Исїво*, 53.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Studies and Essays as Charisteria in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday, edited by Mikonja Knežević, in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović, Belgrade: Gnomon, Podgorica: Matica srpska 2021, 653–665.

---

**Milanko Govedarica**

University of Belgrade, Faculty of Philosophy  
m.govedarica@f.bg.ac.rs

## **Aesthetics of living**

*Abstract:* The aesthetic harmony as an existential quality, that is, examining the possibilities for forming a harmonious personality and leading a harmonious life in modern world will be the subject of consideration. The topic will be interpreted in the context of Kierkegaard's differentiation between aesthetic, ethical and religious stage, and his emphasis of the superiority of the religious stage. Accordingly, the paper will clarify the idea of moving along the path of faith as a way of true harmonization of living, reconciling aesthetic and ethical qualities, with the critical analysis of the applicability of this idea in the modern world.

*Keywords:* harmony, personality, aesthetics, ethics, faith, Kierkegaard, Baudrillard, hyperreality

### **1. Introduction**

The subject of this consideration is not beauty as a quality of an artwork, but beauty as an attribute of life, something which is not just another one of the possible features of human artefacts, but it is a potential characteristic of man's way of life. If, by aesthetics in unspecified sense, we imply the theory about the conditions for achieving aesthetic pleasure within various forms, then aesthetics of living can be preliminarily determined as a theory about ways of achieving life satisfaction, as a theory about such way of life, which leads to a beautiful and harmonious life. In accordance with this determination, our topic does not concern solely aesthetics in the narrow sense, but it also encroaches on the domains of ethics and religiology.

At the very start and with the aim of focusing better on the core of the problem, another important difference in aesthetic contexts ought to be pointed out, and it is a distinction between the aesthetics of experience and the aesthetics of living. The essence of that difference refers to the dimension of continuity, concerning whether the aesthetic pleasure is of shorter or longer duration, whether discontinuity or continuity is characteristic of it. Namely, we have one type of situation when we ask ourselves what makes one concrete episode in our lives beautiful or pleasant, that is, one concrete experience, while the context is completely different when we wonder about the beauty of our life as a whole, about what helps and benefits or obstructs and harms the beauty of entire living. This difference is important because many experiences which are beautiful if they are regarded on their own, as individual and isolated episodes, do not need to be beneficial in a broad context, but they can harm the quality and beauty of living, observed as a set of different experiences. In relation to that broader context, aesthetics in its usual sense has a partial

character and concerns only different aesthetic experiences. In contrast, we are here interested precisely in aesthetic features of the continuity of life, which includes mental linking of individual episodes of aesthetic experience and examining the relations between them.

Since every value implies the possibility of non-value, and since value judgements concern equally positive and negative qualifications, aesthetic valuation includes defining not only that which is beautiful, but also that which is not beautiful, which is ugly, examining both that which causes greater or smaller aesthetic pleasure, and that which causes aesthetic displeasure, that is, perceiving different levels of (non)beauty and (dis)pleasure. In view of this, in this introductory part of consideration, a distinctive feature of positive aesthetic qualities ought to be clarified in principle, that which differentiates between better and worse, higher and lower levels of beauty and pleasure. It is about how not all human pleasures are equally aesthetic, and how not everything that is beautiful is at the same time aesthetically beautiful. Such numerous forms of very great pleasure, relative to the objects we experience as extremely attractive, because they seem to us very beautiful, do not have any special aesthetic value. What makes a quality aesthetic difference in our relevant experiences concerns the level of their vulgarity or refinement, and that level is directly related to the degree of (dis)integration and (dis)harmony in stimulating our diverse mental powers. In that sense, inasmuch as the experience of beauty and pleasure has a higher aesthetic rank, it more harmoniously encompasses many human tendencies and needs, which are often found in conflicting mutual relations. Accordingly, all the true aesthetic charms of man's creations and experiences include the combination of at least some of the following aspects: sensuality, sensitivity and spirituality; natural talent and cultural education; creative imagination and strict morality; intuitiveness, rationality, religiousness, adventurousness and/or other dimensions of a human person.

In our understanding, harmonious integration as a distinctive feature of positive aesthetic qualities is something that justifies the use of the phrase "the aesthetics of living". Namely, that which is aesthetic and which as such, is a common denominator of the subject of aesthetics in the narrow and broad sense, in the contexts of experience and living, is precisely the aforementioned integration, with the exception of the first case being a harmonious integration of local-discontinuous character, and the second one being a harmonious integration of holistic-continuous type. Bearing in mind this difference, we can say that in the situations of the first type, a one-off aesthetic pleasure is achieved through a productive or receptive aesthetic act, and that in relation to the integration and harmonization of the elements of our experience focused on some external object of what is naturally or artificially beautiful, while the second type is about making a work of art out of one's own life and one's own personality, expanding and prolonging integration and harmony beyond the scope of temporary experiences, and turning them into something more than occasional and episodic events, that is, making them consistent features of man's way of being. The aesthetic way of living understood in this way differs considerably from the poetic-bohemian way of living, and it is actually very similar to what Kierkegaard describes as a religious stage of existence. In that sense, one of our guiding principles in this paper is to show that Kierkegaard's teaching on three existential stages is often unjustifiably simplified, when one, without any reservations, speaks about aesthetic living as something lowest and as a stark contrast relative to religious existence.

## 2. The meaning of aesthetic living

We will begin the clarification of the meaning of aesthetic living with an appropriate interpretation of some of Kierkegaard's thoughts, because the idea of existential aesthetics is in the forefront with this thinker. In our understanding, although his aesthetic reflexion is not devoid of internal ambivalence, Kierkegaard's attitude towards aesthetics is still essentially affirmative, and precisely in the context of the aesthetics of living, in the context more concerning ethical and religious stage, than aesthetic stage of life in the narrow sense. Regarding previously introduced difference between discontinuous aesthetics of experience and continuous aesthetics of living, we can say that Danish thinker expresses himself negatively only about aesthetics in the first sense, while the things are considerably different when it comes to this broader context. In his understanding, the key issue with sporadic aesthetic experiences is not because of their hedonistic or voluptuous character, but because they manifest "the lack of faith and fidelity" (Kjerkegor, S, 1989: 399), because they are ephemeral and they do not provide constant pleasure. In other words, Kierkegaard considers that their lack is not in the fact that they provide pleasure, but that they do not provide enough of it, because they betray it easily and quickly, and that is why in order to provide long-term life joy whimsical aesthetic episodes need to be re-oriented towards beneficial perseverance in faith, as the best way for the sustainable aestheticization of life.

We will mention other illustrative lines from Kierkegaard's writings. One of the characteristic ones is from *Fear and Trembling*, where Danish author says that „precisely because resignation is antecedent, faith is no esthetic emotion but something far higher; it is not the spontaneous inclination of the heart but the paradox of existence“ (Kierkegaard, S, 1983: 47). On one hand, the point of this statement is that faith is not a transient aesthetic state (which does not imply that it does not have any aesthetic relevance), while on the other hand, it provides us with the insight that faith dynamics includes suffering, that is, indirect attainment of bliss characteristic of the knight of faith. The fact that religious experience, although imbued with suffering, certainly implies aestheticization, manifests eloquently in the following quotation from the same writings:

“It is commonly supposed that what faith produces is no work of art, that it is a coarse and boorish piece of work, only for the more uncouth natures, but it is far from being that. The dialectic of faith is the finest and the most extraordinary of all; it has an elevation of which I can certainly form a conception, but no more than that” (*Ibid*: 36).

Fineness and extraordinariness mentioned here concern precisely refinement and embellishment of life as a potential outcome of movement of faith, as something which can produce a living work of art out of a believer, so the tendency to deny aesthetic qualities to religious experience, to ascribe to it the features of insufficient refinement, callousness to a wide range of life joys or the lack of subtlety of the way of thinking are completely unfounded. Thereby, Kierkegaard's pointing out that it is about potential fruit, such fruit which many believers fail to obtain, which means that stepping onto the path of religious life does not guarantee that the desired purity and beauty of life will be achieved, presents an important reservation against dangers of falling into the opposite extreme, of succumbing to saying uncritical praises about all forms of movement of faith, and overlooking that some religious people *de facto* manifest roughness and the



lack of aesthetic refinement. Danish thinker expresses this reservation both in the form of emphasizing his own distance from the wondrous fruit of faith, and through highlighting that the true knights (we can also say artists) of faith are very rare. Since rarity implies proven possibility, it is justifiable to speak about the religious stage not as the opposite of the aesthetic stage, but as its realization at a higher level, as a sort of synthesis of aesthetic immediacy and ethical mediation, that is, as the best way of true harmony of living and reconciling aesthetic and ethical qualities of life.

Deeming that true aesthetics (=existential aesthetics or the aesthetics of living) concerns uniting the opposites, using the example of marriage, Kierkegaard demonstrates what the pervasiveness of aesthetic charms and ethical purity consists of. According to him,

„The marriage is a unity of opposites even more than first love, for it has one opposition more, the spiritual and thereby the sensual in a yet deeper opposition; but the further from the sensual one gets the greater aesthetic significance it acquires, for otherwise the most aesthetic thing would be animal instinct. But in marriage the spiritual is higher than in first love, and the higher the heaven over the marriage bed the better, the more beautiful, the more aesthetic it is, and the heaven that overarches the marriage is not this earthly one but the heaven of the spirit.“ (Kjerkegor, S, 1989: 440).

Here, Danish thinker arguments in support of greater aesthetic potential of marriage in relation to the quality of beauty which is immanent in romantic love, and that means that marital deepening of opposites between demands of spirituality and sensual attraction does not have to imply any conflict, but it can represent a chance for their even more harmonious unification than is the case with smaller tensions among these antagonistic dimensions of a human being, those tensions which manifest in premarital experience of being in love or love. In that sense, a quality marriage does not deny the first love, but elevates it to a higher level, by harmonizing pleasant aspects of natural passions with the joys of moral consistency and spiritual freedom, thus in a human being, even more than what premarital love achieves, there appears “a sort of harmony of everything that is otherwise separated...the harmony which resounds in his whole life“ (*Ibid*: 424). Of course, Kierkegaard accentuates that the unifying „heaven of the spirit“ hanging over marriage concerns its religious component, whereby it provides argument for both, the claim that the essence of religion is in reconciling aesthetic and ethical qualities, and for the thesis that movement of faith represents the essence of the aestheticization of living.

Hence, relevant thoughts of one of the founders of existentialism provide the basis for defining the sense of aesthetic living in the direction of emphasizing reconciliatory-integrative and pleasing-harmonizing qualities of human existence. In that view, Kierkegaard's thought is very similar to some ideas present in the tradition of German classical idealism, especially in Schelling's philosophy, which many consider to have proto-existential features. For example, Schelling pointed out that, in the same spirit, and in the context of transvaluing the significance of various forms of spirituality, „philosophy attains, indeed, to the highest, but it brings to this summit only, so to say, the fraction of a man. Art brings *the whole man*, as he is, to that point“ (Schelling, F. W. J, 2001: 233). What applies to art, *mutatis mutandis* applies to aesthetic in the broad sense, and it is the presence of the potential to heal or organize a man, to overcome the fragmentation of diverse

experiences and partial refinement or cultural uplift of a human being. It is about the fact that aesthetic function has an intermediary character in relation to anthropological powers and tendencies, not to develop them one-dimensionally, so thanks to it, the improvement of reasoning is imbued with the refinement of sensuality, just as, for example, the progress of sensitivity is mediated by the progress of morality. Besides Schelling, similar thoughts are also present in Kant, in his pointing out that in disinterested attraction, the marked aesthetic experience, the purposefulness without purpose is achieved (without painstaking, voluntary effort characteristic of a man's purposeful behavior), as well as legality without law (without repressive imposition of appropriate behavior models).

Also, integrative and harmonizing essence of aesthetic living is emphasized in Friedrich Schiller, who points out crucial importance of aesthetic education for the overall welfare of humanity, and indicates that reconciliatory and harmonizing essence of aesthetic phenomenon concerns the play-drive. According to him, "Man plays only when he is in the full sense of the word a man, *and he is only wholly Man when he is playing*" (Schiller, F, 2004: 80). This statement is about play overcoming the antagonism between material and spiritual components of a human being in the best way, because, on one hand, it liberates a man from the compulsion of natural urges, while, on the other hand, it relaxes him from gravity characteristic of the demands of spiritual life. Although such belief may seem to some to be very distant from Kierkegaard's ideas, this is not the case, because Danish philosopher, in his description of the knight of faith, emphasizes agility, simple-mindedness and the ease of someone who has come far on his path of religiousness, and those characteristics also express integrative play power of mature person. Anyway, emphasizing flexibility, the tolerance of ambiguity and wit, as features of man's mental maturity, is also present in psychoanalytic teachings, which can also be said to affirm the broad or vital meaning of aesthetic, in the sense that the boundary between art and life is erased through psychoanalytical potentiation of everyday role of fantasy (as a psychic and esthetical power). So, previously specified point of aesthetic living has its foothold not only in Kierkegaard's philosophy, but also in other numerous teachings, but since our main intention is not to engage in their broader contextual interpretations, we will now turn to our own unravelling of the most important contents of the aestheticization of human existence.

In our understanding, besides referring to the constancy of qualities such as: beauty, pleasure, harmony, integrity, reconciliation and creativity, explicating the sense of aesthetic living also includes unravelling some additional characteristics, of which we will bring attention to: (1)co-authorship, (2)the cooperation of irrational and rational powers and (3)planned self-sacrifice.

When it comes to co-authorship, it is about the specificity of leading an aesthetic life, concerning synergy and the complex relationship between activity and passivity, creativity and receptivity, autonomy and heteronomy. It is often pointed out that every man leads his life, unlike any animal that just lives. Thereby, the emphasis is not only on personalization, on incomparable peculiarities of each human life, but also on the ontological necessity that a man intentionally directs and consciously guides himself, in contrast to instinctive determination of animals' struggle for existence. However, although authorization is undoubtedly one of main characteristics of human way of being, we

consider it would be wrong to say that a man is a being with complete self-control, that he makes decisions completely independently and that he lives his own life completely independently. Exactly in the domains of aesthetic and religious experience, more precisely, in the zone of their overlapping and permeation, which concerns continuous aesthetic living, the fact that man is not the absolute master or completely independent author of his own life, but only its co-guide or co-author is manifested, but that is precisely where the highest values and the greatest bliss of human existence arise from. For instance, in each poetic inspiration, erotic ecstasy or religious radiance, something happens that surpasses our conscious decisions, something we experience as a surprise of synergistic meeting, and precisely that fills us with greatest joy. Bearing this in mind, we can say that the sense of aesthetic living implies overlapping of activity and passivity, a bold determination to go your own way, fully considerate to others and receptive to all important information from the surroundings; it is about creativity which arises from receptive interaction with God and the loved ones, i.e., about harmony between nonautocratic autonomy and theocratic heteronomy. It is about living aesthetic life, and that it does not imply any surrendering to chance, but that it is about its co-authored living, which brings great and constant pleasure, precisely, because in this way we make sure of deeper adjustment or the harmonization of the outside world with our inner life.

The cooperation between irrational and rational powers of human soul in living an aesthetic life is in the closest relationship with co-atorship. Man's creative rationality largely implies the interpretation or translation of something that was initially irrational, unconscious or absurd into something that becomes intellectual, conscious or meaningful, and that it especially manifests in knowing how to prolong pleasure, that is, such a way of life resulting in aestheticization continuity. If, for example, we take artistic creation, then we can say that talent and inspiration, whose presence does not depend on man's rational will, are important, but not sufficient, and that these gifts "from heaven" can only in combination with education and work discipline, which are a thing of human knowledge and conscious attitude, produce true aesthetic experience. By analogy, also creativity in everyday life, i.e., aestheticization in the broad sense includes seeking and finding a true measure between the irrational and rational, between something that we cannot control, but only receive with gratitude, and that which we can fight for through conscious nurture of rational guidance and direction. In that sense, romantic and enlightened dimension of man's personality should not be in conflict, as that often is the case, but in the relation of mutual complementing and coordinated cooperation, because it is only in this way that a human life can be made aesthetically, ethically and religiously worth living, that is, imbued with aesthetic continuity as common sense or denominator of these three qualities. Thereby, in such a cooperation, conscience is definitely not something harmful, but that which strengthens and stabilizes desirable or the best way of life.

Regarding planned self-sacrifice, as the third of the abovementioned additional characteristics of aesthetic living, the interdependence of the beautiful, good and devout life manifests the most in it. It is because a human being is so composed that for the sake of a better and more lasting pleasure, he has to renounce diverse temporary pleasures, however tempting and intense, and precisely that properly conducted aesthetic life requires planned self-sacrifice, i.e. planning the periods of life when it is wise and

expedient to refrain from enjoyment. If a beautiful life is defined as the life filled with lasting pleasure, then we have to notice that within such a life, occasional displeasure and depriving of what gives us joy is unavoidable, but it does not ensue that everything in our lives is equally relative, nor that there is no important difference, regarding leadership, between a happy and unhappy life. On the contrary, this fundamental distinction exists, and it is contained in the fact that only willingly refraining from temporary pleasures to gain some long-term benefit, and that implies accepting past suffering for ensuing welfare, it leads to sustainable or continuous life satisfaction. In contrast, aversion to self-restraint leads to early pleasures, but also ensuing losses and external frustrations, as well as lasting displeasure with one's own life, due to purposeless and pointless succession of pleasantness and pain. In that sense, it does not at all matter at what life stages we suffer dissatisfaction, whether it occurs as a consciously chosen stake for longer life well-being, or as a punishment for previous impatience to enjoy pleasure as soon as possible, nor does it matter that what satisfies us is in accordance or inconsistent with what is ethically good, since sustainable own happiness cannot be built on other people's misfortune. When it comes to the way the planned self-sacrifice connects a beautiful and pious life, it is about the fact that overcoming selfishness is a condition for receiving God's grace, that is, the supreme joy that flows from it.

Of course, a lot could be said about some other aspects of meaningful aesthetic living, but we think that these characteristics, which were just explicated, sufficiently unravel the topic we are dealing with. In any case, we can conclude that, in principle, living sustainable aesthetic life is inextricable from living a religious life, and as well as that that inextricability is reflected in nonautocratic subjective leadership, that is, in what we here called: co-authorship, the cooperation between irrational and rational powers and planned self-sacrifice.

### 3. Aestheticization in modern world

After we explicated the principle or important aspects of the universal meaning of aesthetic living, in this part of consideration, we will focus on the actual contextualization of the issue, on examining whether the modern world is notably different in relation to earlier periods of human development, when it comes to the possibilities and ways of high-quality or sustainable aestheticization of human life. Primarily, we ought to bear in mind that our time is marked with the omnipresence of digitalization and digital technology, and it entails that which is called virtual reality or hyperreality. Not only did such state of things change man's traditional relation to reality and the truth within it, in the sense of increasing divergence from the outside world and strengthening consensualism as a measure of truthfulness, but it also led to big changes in the way of causing (aesthetic) excitements and pleasantness, as well as in the perception of the meaning of self-restraint and the significance of the duration of life satisfaction. However, the big issue is if these specificities of modern world change anything essentially regarding previously expressed aspects of meaningful living an aesthetic life, so here we will try to provide an answer.

Primarily, to describe modern age in more detail as the age of hyperreality (virtual reality), by singling out and interpreting a few relevant aspects of this topic. According to

Baudrillard, "Surrealism was still in solidarity with the realism it contested, but which it doubled and ruptured in the imaginary. The hyperreal represents a much more advanced phase insofar as it effaces the contradiction of the real and the imaginary" (Baudrillard, J, 2017: 92). Among others, Douglas Kellner thinks along these lines, and points out: „Previously the media were believed to mirror, reflect or represent reality, whereas now they are coming to constitute a (hyper)reality, a new media reality, ‘more real than real’, where ‘the real’ is subordinate to representation” (Kellner, D, 1989: 68). In accordance with Baudrillard’s way of thinking, the situation in which modern men find themselves implies erasing the boundaries between art and life, between imagination and reality, so someone might think that a complete aestheticization of living is present today, in contrast to previous discontinuity of aesthetic experience, as something that was clearly demarcated and separated from real life through its art form. However, this French thinker deems that there where all is art and aesthetics, they are actually nowhere to be found, that nothing has features of art and aesthetics any longer, because the existence of the boundary relative to something else is *raison d’être* of the recognizability of anything, and even these phenomena. On the other hand, and in accordance with the quoted Kellner’s words, the significant role in achieving actual fusion between art and reality, or in their corresponding disappearance (which Baudrillard adds up to the same thing), belongs to digital media, which very efficiently impose virtual state of things, the state in which mental pictures or ideas become more important than external circumstances, than objective facts which through them used to be represented as closely as possible.

More precisely, in hyperreal, virtual or cyber space (these can be used as synonyms), notions are no longer mental pictures of some things, states and occurrences in the natural world, which they would be referring to as something more important than themselves, but they became something autoreferent, a sort of autonomous things-pictures, something with greater power than physical things, in the sense that the latter are increasingly subjugated to them, and not they to natural objects, natural states and processes. This means that hyperreality brings some sort of victory of fabricated (artificial and simulated) world over natural reality, due to the factual power of these notions manifesting increasingly in modern society. Namely, it manifests in both, removing natural imperfections of a human body by means of appearance modelling by aesthetic surgery guided by an ideal image, and in digital achievement of greater perfection of an image or a sound compared to original visual and audio contents, as well as in attaching greater importance to what is happening in the virtual world, what is simulated and socially exchanged via digital media and the internet, than what is happening in physical space. According to the findings of Slovenian author, this virtual world is “a new information space, which is at the same time social, albeit alienated. It is defined as consensual hallucination, and less as a real space, because it takes place in informational network, and produces unified experience of space” (Gržinić, M, 1998: 19-20). Her words aptly describe some ambiguities or contradictions characteristic of hyperreality of a computer digital simulation, as a peak of virtual reality, and which Baudrillard had in mind while writing about erasing the opposites between reality and unreality, about fusion and mutual disappearance or the loss of real life and artistic imagination (aesthetic illusion). It is about real achievements of information-digital revolution leading to the

liberation of human pleasures from natural reality, to unreal experience of consensual hallucination, which is, on one hand real, insofar as it is intersubjective, while, on the other hand, it is unfree, because it implies collectivistic unification of personal experiences via information networking.

On the example of film in the time of hiperreality, Miško Šuvaković explains that unlike

„Traditional film which kept the audience immovable and affecting it by motion picture in front of stationary *observer body*, digital art affects the entire observer's corporeality. The affectation of view leads to the affectation of body. This takes place by 'film' no longer being framed as an image on a screen in front of an observing body, but it is an audio-visual or audiovisual-haptic event set in the space which must be entered into by a body in order for the work to be realized, sensed and experienced“ (Šuvaković, M, 2006: 215).

Such multisensory symbiosis between man and digital art enables living like in a movie, strongly and literally feeling on your skin various movie excitements, without at the same time participating in the dynamics of events in the “dull” outside world, i.e., being excluded from non-digital processes in physical reality. However, in this way, one lives someone else's (and mass), and not one's own life, simultaneously with the omnipotent experience of spatial-temporal limitlessness of affective events, which means that the consumers of digital contents gain a lot less life satisfaction than what was promised by seductive mass media, facing, sooner or later, frustrating and addictive effects of the notion of limitlessness and of high intensity of pleasant emotions in virtual world. Digital art, unlike traditional art, does not leave enough space for one's own thinking, free personal associations, without which satisfactory communication with one's own hidden and latent needs is not possible, and thus making the formation of autonomous and integrated personality difficult. Instead, the autoreference of digitalized virtual experiences, relative to natural reality, is accompanied by their coreference or dependence on social reality, and that implies the exchange of such experiences in a way orchestrated by mass media, which includes repetitive seriality and stereotyping of human experiences, i.e. the loss of their quality uniqueness and authenticity. Thereby, and in accordance with Baudrillard's findings, formation of the so-called mass psychology via virtual communication is the consequence of hyperreal simulation, unlike earlier forms of simulation, not having the meaning of representing some originals in the outside world, nor promoting human capabilities for creating something new, but concerns perpetuating mass reproduction, i.e. repeating the same models of living.

Therefore, although each artistic experience assumes certain mode of mediality, fascinating and somewhat narcotizing experience of the extension of one's own senses in some other material,<sup>1</sup> digital art and virtual reality of digital media can affect man's life extremely hypnotizingly, by making it lastingly anesthetized, maximally artificial and distant from natural world, and by making quality intrapersonal and interpersonal communication difficult. In this sense, the aforementioned hyperreal experiences often cause apathy and indifference, that is, unpreparedness to take responsibility for one's

<sup>1</sup> This is perfectly described in Marshall McLuhan, for example, in his work *Understanding Media; The extensions of Man*, The MIT Press, Cambridge, London, 1994 (particularly pages 41-3).



own life and to change in it what makes it bad, so it can be said that being in virtual reality rather denies happiness than gives it, inducing various forms of masochistic coercion of repetition. Precisely such state of things imposes the need for careful reconsideration of bad and good ways of life aestheticization in modern world, of which we will offer our own thoughts further in the paper.

To avoid confusion, it ought to be said that digitalization by itself does not represent the face of evil, which someone could conclude mistakenly from our previous consideration. It is undoubtable that it provides major practical advantages to people today compared to their ancestors, for example, in the form of more economical storage or faster information transfer, or as an advantage of carrying out increasing number of jobs and financial transactions from home, as well. It is merely about the fact that digital technology can be a hard master, if we do not try to make it a good servant, whereby its harmful dominance is manifested in the form of narcissistic-hedonistic "aestheticization", and to the extent we tend to self-indulge and directly achieve temporary pleasure, and to adopt hostile attitude towards self-denial and commitment to some other goals, which indirectly lead to long-term happiness. Consequently, there are strong reasons for condemnation of rather widespread uncritical technomania, in the form of man's intimation with digital technology via current unification of narcissistic culture and technoculture, but it does not ensue that it is justifiable to adopt a technophobic attitude, the attitude which can be recognized even in some Baudrillard's thoughts. Namely, among other things a certain form of technophobia discreetly manifests in his unfounded thesis that computer-digital information processing, via binary codes entails imposing stereotyped form of binary testing in all areas of life. In our opinion, technical means that are used do not decide in advance and without exception the character of goals they serve, and neither does binary codes used by computer necessarily lead to universal binary encodedness or conducting modern life. Accordingly, distance to digital technology is both, possible and necessary, because a man is a being who if he wants, can abstain from everything, and because there are strong reasons, the reasons related to aesthetics of living, which suggest that especially today one should abstain from hyperfast information processing. It is not an exaggeration to say that nowadays, believers are charged with the need for another type of fasting, fasting in the form of occasional restraint from using mass media and the internet.

Hyperreality implies hyperspeed in finding the shortest paths to human pleasures, in and because of which one can easily get the impression of limitlessness, and lose the sense of the boundary between real and unreal, but this difference can never disappear, that is, stop being relevant for man. It is about hyperreality seeming unreal, in the sense of the loss of confining natural reality, but hyperreal is certainly real in terms of the presence of repressive social reality, certainly imposes social restraints and resists the realization of some latent personal wishes and (the most important) needs, whereby the basis is simultaneously provided for differentiating between real and unreal (or illusory), as well as both, valuable and worthless, in the context of aestheticization of living, i.e. regarding quality integration, liberating harmony and personal wellbeing. The fact is that limitlessness represents the illusion of our time, but also that the impossibility of continuous aesthetic life does not arise from the illusory character of the idea of limitless-

ness, because aesthetic constancy does not rest on the elimination of all restrictions, but also on one type of boundaries, those boundaries which connect and join harmoniously, and do not separate nor divide, various powers and experiences of a human personality. In our understanding, the boundaries which aestheticize, i.e. induce constant happiness and harmonious integration, concern self-restraint, freely chosen abstinence from some own pleasures, or their delay, and not external or social restraint, which is carried out supposedly paradoxically in the modern world, by encouraging people to strive for indefinite multiplication and increasing (temporary) fulfilment of as many wishes as possible in virtual space. Contrary to quality positive effects of self-restraint, accelerating the techno-narcistic race for virtual pleasures, instead of pleasant aestheticizing and harmonious integrating, results in increasing anesthetizing and disintegration.

What is nowadays different from previous historical periods concerns the fact that the path of religious spiritualization and overall aestheticization of living used to demand confronting natural instincts toward the outside world, artificially barricading instinct energy and artificial modelling one's own inner space, while in the modern world, for previously stated reasons, as a spiritual and aesthetic imperative, the establishment of critical distance to technical artefacts, resisting the inner world of virtual reality and creative-receptive orientation towards external nature are imposed. However, it is merely about the change of manifestations, and not the essence of continuous aesthetic life, because it now and used to imply self-restraint and confronting one's own narcissism (self-love, egoism) – the only difference is that in the past, narcissism used to occur dominantly as an amalgam of man's passions and natural pleasures, while today it is a prevailing form of alloy of human pleasures with the means of digital technology. Accordingly, we think that the best path for aestheticization of living in our time as well, is the selfless path of faith, but in the modern world one also needs to distinguish subtly between good and bad ways of travelling along this path. According to our findings, in the presented current circumstances, bad traveling of this kind happens not only in cases of excessive isolation from the outside world and solitary preoccupation with religious topics assisted by digital technology, but also when one seeks solutions in closed external communities, or in complete connectivity to virtual social network of one's religious like-minded people. In contrast, we believe that true path to religious aestheticization of life in modern society consists of as large as possible receptive and creative openness to the world beyond us, in the openness to receive natural beauties and to creatively face goading by our opponents.

Thereby, in order to distinguish more subtly between good and bad ways of navigating the path of faith, as the path of the overall aestheticization of life, it can be of considerable benefit to apply the aforementioned observations about fundamental and universal characteristics of meaningful aestheticization to the era of digital hyperreality. Due to the limited format of our consideration, we will not delve into the broader elaboration of the available options for this application here, but will only make a few illustrative remarks.

When it comes to the coauthored way of living an aesthetic life, this type of sound leadership, in digital times, is contained in the fact that man (believer) today is not in a position of a mere information network terminal and passive consumer of programmed virtual pleasures, nor in the role of omnipotent programmer and absolute controller of

someone else's intimate life, because none of these provide constant bliss, but to look for quality co-leadership in a living liturgical community, by participating in a contrite cooperative relation to God and God's grace, and not by subjugating to all-powerful computer simulation and technological self-love of mankind. Accordingly, a good aesthetic cooperation between irrational and rational powers of human soul, in times of hyperreality, concerns the fact that modern man ought not to be guided only by a momentary fascination with irrational attractiveness of digital mass media, including religious authorities present in them, but also by a critical distance towards such contents, that is, critical thinking about what happens after that passing fascination, as well as rationally directing the attention to what is of greater importance for achieving long-term satisfaction with one's own life. Finally, when it comes to planned self-sacrifice in current conditions, a good travelling along the path of religious aestheticization is not contained in impulsive self-indulgence via available contents of virtual theology, especially when it comes to zealous religious needs, but in reasoned self-restraint, in a deliberate abstinence from harmful hyperreal information pleasures, which means that such a journey is based on overcoming techno-narcissism, via rational discernment of what is of long-term mental benefit to a modern man from what is illusory in today's digital technology.

#### 4. Conclusion

It ensues from the previous considerations that insofar as it is wrong to speak about the aesthetic only in a particular sense, as a feature of individual and isolated segments of human experience, it is unjustified to claim that aesthetics has the meaning of comprehensiveness, that its real connotation concerns, for example, satisfactory-unifying connection of all our experiences, activities and forms of enjoyment. In our understanding, this consequence does not question the foundation of the concept of aesthetics of living, because it also includes the idea of self-restraint, but it demands maximum caution and nuance in making statements and value judgements relating to aestheticization of existence. Among other things, the situation of present hyperreality which was considered leads to the conclusion that aesthetics of life cannot be identified neither with non-demarcated unification of art and being, imagination and reality, nor with eclectic connection of all types and levels of human pleasure, via multifunctional devices of digital technology. Moreover, although integration is one of the key characteristics of the aesthetic, the situation described like that, that is, present integral or synthetic reality, has many features of extraaesthetics (extraesthetic relevance) and non-aesthetics, i.e. ugliness, vulgarity, violence or the prevention of harmony. However, in modern conditions, something also remains as a rational core of aesthetics of living, and it concerns a secret, which is of conciliatory and harmonious character, of psychophysical integration of personality, which also inevitably includes life episodes marked by what is not beautiful and which currently does not cause pleasure (and which, as such, ought to be examined from extraesthetic aspects, as well), but which leads to lasting welfare and bliss of concrete human beings.

Thereby, the aesthetic aspect of observing a man's life is just one of the possible thought perspectives for perceiving the entirety of human being, so the same phenomena from our experience can be seen as both, appropriate and completely inappropriate for

studying in the context of aesthetics of living. That means that the theoretical approach displayed here can be objected to from various aspects, in the direction that unnecessary confusion is created in this way, and that psychological, ethical and religiological topics are placed under aesthetics. We think that subjection to such objections arises from the breadth of the undertaken thought task, but we are also convinced that a strong need for such cross-border thematization justifies the exposure to the aforementioned risks. In that sense, it seems very important to us that religious issues are discussed from aesthetic aspect as well, and vice versa, that aesthetic issues are also considered from religiological perspective. Despite potential objections from both sides, because the ways of prolonging life joys are discussed instead of the ways of getting closer to God, and also, because within the explanation of aestheticization of experience, the recommendations are made about the correct path of faith, it is indisputable that there is common ground between aesthetics of living and religion, as well as that one of them consists of the secrecy and elusiveness of the ultimate reason on which it depends whether or not, someone's entire (creative) life will be harmonious, beneficial and blessed.

In any case, we can conclude that based on previously stated argumentation, it is certain that half of good aesthetic and religious life, that part of co-authorship which depends on human will, consists of active self-denial and overcoming selfishness.

## References

- Baudrillard, J, *Symbolic Exchange and Death*, SAGE, London, 2017.  
 Gržinić, M, *U redu za virtualni kruh*, Meander, Zagreb, 1998.  
 Kellner, D, *Baudrillard: From Marxism to Poststructuralism and Beyond*, Stanford University Press, Stanford, 1989.  
 Kierkegaard, S, *Fear and Trembling. Repetition*, Princeton University Press, New Jersey, 1983.  
 Kjerkegor, S, *Ili – ili*, Grafos, Beograd, 1989.  
 McLuhan, M, *Understanding Media; The extensions of Man*, The MIT Press, Cambridge, London, 1994.  
 Schelling, F. W. J, *System of Transcendental Idealism*, University Press of Virginia, Charlottesville, 2001.  
 Schiller, F, *On the Aesthetic Education of Man*, Dover publication, inc, New York, 2004.  
 Šuvaković, M, *Diskurzivna analiza*, Univerzitet umetnosti, Beograd, 2006.

## Миланко Говедарица Естетика живљења

*Сажељак:* Предмет наших разматрања јесте естетска хармонија као егзистенцијални квалитет, то јест испитивање могућности обликовања персоналности и вођења хармоничног живота у савременом свету. То питање ће се тумачити у контексту Кјеркегорове разлике између естетског, етичког и религиозног стадијума и његовог наглашавања религијског стадијума. У складу са тим, овај текст ће појаснити идеју кретања путем вере као начина истинске хармонизације живљења и помирења естетских и етичких квалитета, дајући критичку анализу применљивости те идеје на савремени свет.

*Кључне речи:* хармонија, персоналност, естетика, етика, вера, Кјеркегор, Бодријар, хиперреалност

**Marko Vučković**

Toronto Baptist Seminary & Bible College  
marko.d.vuckovic@gmail.com

## **Murderers of the Real: Transaesthetics and the Art of Holiness**

*Abstract:* This paper explores the ontology of the beautiful from the standpoint of competing logics, i.e., ways of speaking the *Logos*. The first is a *theo*-logic centered on the analogy of being, which uniquely regards reality as Logos—a structured hierarchy of the real, a ‘Who’ rather than a ‘What’—which provides an ontology of beauty as *desirable being*, and ultimately, *the* desirable Being. The correct response to reality is thus holiness, the sacral separateness of God imparted to, and thus borrowed by and reflected through, creatures. The competing logic is what Baudrillard calls the *simulacral*, in which the real is suspended by its own model; the image exposes the poverty of the real and causes it to disappear altogether, revealing a *transaesthetics* of banality and indifference, a totalizing counterfeit of the real that is beyond real difference, beyond Logos—and therefore beyond structured hierarchy, beyond beauty and ugliness. The simulated real is thus the world of the spectacle, the world as product of consumer gaze. A way to repudiate the simulation, the murderous image, to uncover the real always and already grounding the image is to return to Logos: to emplace the image in a hierarchically relational context within Logos. The upshot is that, when so emplaced, the gaze of the image tells a different story: the world is not one of consumerist spectacle but of mutual self-gifting. Amidst the barbarism of the dislocated consumer ego, we can conscientiously commune with neighbor and turn away from what Augustine termed fellowship with the demons.

*Keywords:* ontology, phenomenology, analogy, transcendentals, simulation, consumerism

...perhaps at stake has always been the murderous capacity of images, murderers of the real, murderers of their own model as the Byzantine icons could murder the divine identity.

Jean Baudrillard, *Simulations*

There have been and still are geometricians and philosophers, and even some of the most distinguished, who doubt whether the whole universe, or to speak more widely, the whole of being, was only created in Euclid’s geometry[.]

Ivan Karamazov in Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*

Quine tells us that the “curious thing about the ontological problem is its simplicity.”<sup>1</sup> The question “what is there?” can be answered with everything,” “and everyone will accept this answer as true.” Perhaps this is a place to start in any ontolog-

---

1 W. V. O. Quine, “On What There Is,” *The Review of Metaphysics*, Vol. 2, No. 5 (Sep. 1948): 21.

ical discussion<sup>2</sup>—what demands the world must be subject to in order to provide a something-or-other—particularly any ontological discussion concerning the inerasable mark left from that salubrious, yet slippery, sexiness we call beauty. But what are we looking for when looking for beauty? Its explanation? If so then we have already lost it: beauty is not to be found in any of its reductive elucidations; the express purpose of any elucidating is to make clear one thing by substituting another, only easier to handle. A non-reductive solution is on the horizon, but our long-range aim is directed elsewhere: not away from the beautiful toward its other, but toward the beautiful itself—in order not to lose that which is sought after. William Empson suggests as much in his magisterial commentary on the uses and power of words:

What is needed for literary [artistic] satisfaction is not, ‘this is beautiful because of such and such a theory,’ but ‘this is all right; I am feeling correctly about this. I know the kind of way in which it is meant to be affecting me.’<sup>3</sup>

We must, in other words, search until we find a *way of being* akin to that of the beautiful which draws our admiration. George Steiner has it correctly when he says that “The best readings of art are art.”<sup>4</sup>

This word ‘being’ complicates Quine’s ‘simple’ answer to the question addressing it; for if we find that it is discardable, then another—albeit not another *something*—must take its place. Kris McDaniel explains this adequately: “An answer to the question of being will tell us what it is *to be*, rather than merely tell us what there is.”<sup>5</sup> But then the question is reversed: why being? Why not *nothing*? If this nothing, this non-being, replaces the something of being, “provides’ what it does not itself have—namely being,”<sup>6</sup> then our question of ontology, of being—along with our question of beauty, that seeming sexiness of being—is considerably complicated. This is not the only enemy on the horizon of the real; the question can be further complicated by asking: why not the *virtual*? Why not the *hyperreal*, rather than the *unreal*? This should be understood as a prizefight in a higher weight class.<sup>7</sup>

2 See David Manley’s introductory essay “Introduction: A Guided Tour of Metametaphysics,” in *Metametaphysics: New Essays on the Foundation of Ontology*, eds. David J. Chalmers, David Manley, and Ryan Wasserman (Oxford: Oxford University Press, 2009), 5: “...the two historical figures who have had the most influence on the contemporary debate are clearly Carnap and Quine.”

3 William Empson, *Seven Types of Ambiguity*, 2<sup>nd</sup> Ed. (Plano: Seabrook Press, 1949/ 2016), 254. Gadamer has stated this explicitly in the context of his hermeneutical project: the dual function of art is its ability to transform us, a process in which *recognition* plays an important role: what “we experience in a work of art and what invites our attention is how true it is—i.e. to what extent one knows and recognizes something and oneself.” See Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 3<sup>rd</sup> Ed., trans. eds. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (London: Bloomsbury, 1960/ 2013), 118.

4 George Steiner, *Real Presences: Is there anything in what we say?* (New York: Open Road Media, 2013), 17.

5 “Ways of Being,” 292, in *Metametaphysics*, emphasis original. In a way, as I will develop by §2, Quine is trivially correct that the answer to the question of the number of existents is maximal: all the beings exist. The question is transferred to what *beings* are, and thus what being *is*, apart from any appeal to bound variables, which is a discussion parasitic on the question of being itself, as McDaniel suggests. My concern is, like McDaniel’s, developing a logic expressive of being *qua* being. See Quine, “On What There Is,” 31f.

6 Conor Cunningham, *Genealogy of Nihilism* (Abingdon: Routledge, 2005), xiv.

7 The former question will be discussed in §1, but only to be dismissed in favor of a superior hypothesis; the latter question is taken up in §2 and discussed at some length.



The terms of these renewed ontological questions can be summarily thrust forward, at least at this beginning, by looking toward the grammars of being—those tactics by which something presented is received and expressed, made known and unmasked. This question can be unpacked as, “Is there or is there not a meaning to being?”<sup>8</sup> Whether there is or not Quine cannot say; the sort of thing meanings are is “a moot point.”<sup>9</sup> Our logic, the rules by which we express being in language, must account for the phenomenon in its entirety and be adopted in proportion to its merits. The chief criterion of merit in mind here is explanatory power: the degree of exactness and inclusivity which the being there is can be said to be, given a discourse operating on a given logic.<sup>10</sup>

In what follows I discuss this renewed ontological question in three movements. I intend these to be connected more through successive currents toward a faraway shore rather than through welding parts together, concerning the salvaging of being—including that sexiness of being called beauty—from those grammars which would leave it null, or worse. The discussion bridges the articulation of this grammar to its embodiment: recall Empson’s comment that what is required is a *responding* to beauty, and not merely its *describing*; and this requires not only the grammar of a discourse but those of lived action as well. The movements are as follows: in §1, I introduce the terms of the debate in slightly more detail; beauty calls us, we respond. But what is it that calls? Here I stroke *Plato’s Beard*<sup>11</sup> and ask about the real to point towards a metaphysics appropriate for *creatures*. The beautiful will be seen as what is desirable in the real—that which is borrowed and reflected from its infinite source—and an account will be sketched concerning its proper response: the imparting of, and striving toward, the God’s own holiness in creatures. Thus, the correct response to beauty, including the beauty of art, is to strive to become holy.<sup>12</sup> In §2 I introduce a more serious contestant into the prize fight: the *simulation*: that counterfeit of being disturbingly suggested in its every image; the continuing threat of substitution that images hold over the imaged. I suggest here—in a discussion concerning the grammars by which the world is made spectacle in the consumer gaze—a movement toward pride: the simulation entices human action toward sin, that self-determination “which re-enacts the logic of the fall: to have a-part of the world apart from God”<sup>13</sup> which throws us down, as with Lucifer.<sup>14</sup> Finally, in §3, I seek the most painful resolution to help us walk away: God narrates the real *pedagogically* by stimulating the conscience, thereby disrupting the career of evil. I present evil in the

8 Steiner, *Real Presences*, 200.

9 Quine, “On What There Is,” 28f. We will see in §1 that Quine falls on one failed side of the ‘question of being,’ as I have put it casually here.

10 I do not intend any tension between the terminology of ‘logic’ and ‘grammar,’ but loosely follow the designation by which grammar is “a list of symbols or rules for constructing symbols of the logical language...” See Alexander T. Oliver, “Calculus,” in *The Oxford Companion to Philosophy*, 1st Ed., ed. Ted Honderich (Oxford: Oxford University Press, 1995), 114.

11 Quine, “On What There Is,” 21. We’ll see that Plato’s beard may need tugging even when he is clean shaven.

12 I will understand art principally in its Aristotelian form as the “capacity to make.” Cited in Edward Veith, Jr., *State of the Arts: from Bezael to Mapplethorpe* (Wheaton: Crossway, 1991), 30.

13 Cunningham, *Genealogy*, 172.

14 This point is made in Homily 8 in Basil the Great, *On the Human Condition*, trans. Norma Verna Harrison and Verna E. F. Harrison (Yonkers: St. Vladimir’s Seminary Press, 2005).

form of a traumatic interruption of the real which draws the real away from itself and into the domain of the spectacle, the hyperspace of commercialism and consumption. I suggest this domain to be, along with St. Augustine, the domain of the demonic, drawing us away from a condition called “Life” toward the self-obliteration of the simulation. Conscience is thus a weapon that breaks our long-standing fellowship with the demons, the nefarious “consumers *par excellence*.”

## 1. The Real? A problem

Truth is in history, but history is not the truth.

Nicolás Gómez Dávila (“Don Colacho”), *Annotations on an Implicit Text*

Finding the correct understanding is often like wandering until what is searched for is found. But this wandering must have direction, an orientation toward that which is searched for. But by what means is this orientation acquired? Alasdair MacIntyre explains that the task of the philosopher is “to express the concepts embedded in the process of our lives in order to help us live morally worthy lives.”<sup>15</sup> One of these concepts is the basic question of orientation: “what is going on here?” MacIntyre expresses this as a problem of contextual ordering:

We are often paralyzed between not knowing what to treat as evidence unless we know what schema to adopt; and only knowing what schema to adopt after having an idea of what to treat as evidence.<sup>16</sup>

When dealing with the artistic it is required to enter a space within which art can be, as was hinted at with Empson and Steiner’s comments above, responded to *as art*. Yet to speak of the aesthetic is not entirely warranted. Giorgio Agamben has recognized this in his reflections on the mode of entrance into the world of art: to think there is a special organ for recognizing the beauty in art (*pace* Kant) in a disinterested way is “as grotesque as if someone had claimed that man breathes not because his entire body needs it but only to satisfy his lungs.”<sup>17</sup>

Art is thus a space that drags us in, that forces our compliance with its jarring “harmony between sense as meaning and sense as substance.”<sup>18</sup> “Beauty’s power,” it can be said, “is perhaps experienced most intensely in the way it pulls a person out of him or herself toward something that was previously beyond the person’s individual con-

<sup>15</sup> Cited in Stanley Hauerwas, *Working with Words* (Eugene: Wipf and Stock, 2011), 203.

<sup>16</sup> See “Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science,” in *The Tasks of Philosophy: Selected Essays: Vol. 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 4ff.

<sup>17</sup> Giorgio Agamben, *The Man Without Content*, trans. Georgia Albert (Stanford: Stanford University Press, 1999), §3, Loc. 171. Gadamer expresses this similarly in his condemnation of that consciousness—what he calls ‘aesthetic consciousness’—that distorts the subject matter of art: aesthetic consciousness, that process by which aesthetic subject matter is ‘extracted’ from an object and decontextualized from its place within the economy of the object in which it inheres, “creates an external existence for itself” and fails to recognize that “The pantheon of art is not a timeless present that presents itself to a pure aesthetic consciousness, but the act of a mind and spirit that has collected and gathered itself historically...” See *Truth and Method*, 79 and 87, respectively. Steiner offers a convergent remark: “Aesthetic perception knows no Archimedean point outside of discourse. The root of all talk is talk.” See *Real Presences*, 60.

<sup>18</sup> Terry Eagleton, *Materialism* (New Haven: Yale University Press, 2016), 24.

sciousness.”<sup>19</sup> Indeed, part of the reason to call anything beautiful in part rests on this suction *ad alterum*, the displacement of self toward another that is often, but not always, welcome. Objects themselves can therefore be said to possess this capacity for drawing-out-of-oneself, or beauty,<sup>20</sup> and in order for this beauty to pull us out of ourselves, it cannot exert its gravitational force apart from the mass with which that force is interdependent. Yet, like physical interactions, forces<sup>21</sup> operate within the context of an order of being, and so make possible the capacity for representation in the objects of art; in order to represent, after all, there must be something there to represent. As Baudrillard reminds us, “The very definition of the real becomes: *that of which it is possible to give an equivalent reproduction*.”<sup>22</sup> And this “is why order always opts for the real. In a state of uncertainty, it always prefers this assumption.”<sup>23</sup> Following this reasoning, the capacity to make objects which draw us out of ourselves, even in states of uncertainty, is an activity that is always biased toward the real; and any logic that takes this data as real *prima facie* ought to be favored with respect to those that do not.

Beauty, then, is that which tends toward the real. Something really draws us out. But what is it to be real? To make headway on this question can begin by asking another, that of how to *define* the real. Paul J. Griffiths points out that “Thought doesn’t have to proceed by way of definition (although it can); often, appeal to clear cases of the phenomenon under discussion is preferable...”<sup>24</sup> There are other options to consider, then, and that would be easy enough—even ugly things can be beautiful when looked at in an unusual way. Relevant to the present discussion, even Jesus himself is taken as having had somewhat of a brutalized appearance in early Church tradition.<sup>25</sup> Nonetheless,

**19** Brendan Thomas Sammon, *Called to Attraction: An Introduction to the Theology of Beauty* (Eugene: Wipf and Stock, 2017), 6. I assume that *prima facie* art is beautiful and the beautiful is, even if not literally, artful. Although, see the discussion surrounding Note 98 below for a contrasting perspective. The reasons for my rejection of this alternative is the central topic of this study.

**20** Hegel reminds us, picking up on Aristotle’s understanding as art as the capacity to make, that the adjective ‘beautiful’ cannot be predicated on all objects, but only those that are products of human agency, created for the human sensory apparatus, directed toward contemplation, containing “an *end* bound up with it.” See his “The Philosophy of Fine Art,” in *Aesthetics: A Reader in the Philosophy of the Arts*, 4<sup>th</sup> Ed., eds. David Goldblatt, Lee B. Brown, and Stephanie Patridge (Abingdon: Routledge, 2018), 496. Emphasis original. I do not mean to endorse this fully, but only the notion that ‘beautiful’ cannot be predicated univocally between the objects of human craft and those of the natural world.

**21** Here I use ‘forces’ in an idiosyncratic way, akin to the classical conception of motion: “for those philosophers and theologians prior to the scientific revolution of the seventeenth century, motion tends to be presented as a more mysterious category which is not confined to spatial or local motion. Rather, it may apply to moral as well as physical movements: learning, growing, ripening and thinking count as motion, just as much as the movement of bodies through space.” See Simon Oliver, *God, Philosophy, and Motion* (Abingdon: Routledge, 2006), 1. See p. 36 in the referenced text for more details.

**22** Jean Baudrillard, *Simulations*, trans. Phil Beitchman, Paul Foss, and Paul Patton (Los Angeles: Semiotext(e), 1983), 146. Emphasis in original.

**23** Baudrillard, *Simulations*, 41.

**24** See “Letter to an Aspiring Intellectual,” *First Things*, May 2018. Available online: <https://www.firstthings.com/article/2018/05/letter-to-an-aspiring-intellectual>.

**25** Tertullian, “Of Idols,” in *Apologetic and Practical Treatises*, Vol. 1, trans. Rev. C. Dodgson (London: J. G. F. and J. Rivington, 1842), 246: “That Lord walked in humility and lowliness... in visage and aspect without beauty...”; see also 252ff for a note regarding its accuracy as a historical judgment, irrelevant to my present

to ask whether there is a definition of something first asks if it is definable, which calls for what Cunningham has understood as a kind of theatre of the real with a “horizontal” and a “vertical” component. What we need is not the real’s moving imagistic projection—its dramatic recitation—onto a stationary observer within the boundaries of a stage production, but the dynamic interaction between the moving, historically unfolding, ever-changing play, along with the stage it is set on: the unchanging, ahistorical, stationary context within which the dramatic performance unfolds.<sup>26</sup> A definition of the kind that we are looking for must carve a middle road between the extremes of either of these two components, overemphasized and at the expense of the other. What we need is a definition appropriate for things, including beautiful things, as *created*: a metaphysics that “concerns the suspended tension between” the drama and the stage—the changing occurrences of the play intelligible in the context of the changeless framework of the stage—as mutually interdependent and proceeding “according to the *in fieri*—becoming—of a back-and-forth relation...”<sup>27</sup>

This middle way is the only alternative to those stases of being drawing their water from the wells of the precocious, even eccentric, pre-Socratic metaphysicians, Parmenides and Heraclitus. Cunningham says as much: in response to this dilemma, we must “begin to develop an alternative logic... [that] takes the form of a discourse that articulates itself in terms of analogy, participation, the transcendentals, and divine ideas.”<sup>28</sup> These techniques properly belong to *theo*-logic<sup>29</sup> and feature a dynamic interplay between being and becoming sufficient for providing a definition of beauty with respect to *Logos*, that concept which, for the purposes of the present work, “specifically denotes the second person of the Trinity, the eternal Lord who was incarnated on earth as the Christ.” This *Logos* is both “omnipresent as architect and accessible as Lord *within* the world,” all creaturely intelligibility being “subsumed into the larger governing principle.”<sup>30</sup> If the *Logos* is denied, then all definitions that attempt dynamic, *in fieri* emplacements of beings within *Logos* become totalitarian. Steiner explains: to think that any word can “stand in lieu of, as a surrogate for, the perfectly inaccessible ‘truths’ of substance, is to abuse and demean it.” Only a “*Logos*-order” implies the “supposition of ‘real presence.’” In any other case, “The truth of the word is the absence of the world.”<sup>31</sup>

---

remark. Michel Henry most eloquently summarizes this paradox of the visible and the invisible (a paradox open to differing judgments on beauty and ugliness relevant to this comment in the main text): “But you cannot see the Father—nor, for that matter, the Son, since you cannot see the Son unless you see the Father in him.” *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*, 1<sup>st</sup> Ed, trans. Susan Emmanuel (Stanford: Stanford University Press, 2003), 92. More on this below.

<sup>26</sup> Cunningham, *Genealogy*, 261.

<sup>27</sup> Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*, trans. John R. Betz and David Bentley Hart (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2014), 124.

<sup>28</sup> Cunningham, *Genealogy*, xvii. Each of these will be reflected on in this paper, though not necessarily in order, except for divine ideas, which are touched on only obliquely.

<sup>29</sup> Cunningham, *Genealogy*, 260.

<sup>30</sup> For these comments see Justin M. Lasser, “*Logos* Theology,” in *Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, ed. John Anthony McGuckin (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2011), 370f. This is the *What* of *Logos*; shortly we will arrive at the deeper question of the *Who* of *Logos*.

<sup>31</sup> Steiner, *Real Presences*, 95f.

And in the absence of the thing, all that is left in the power of the word is to lie.<sup>32</sup>

What is in mind here is that perennial conflict between “pure synchrony,” the unchanging sameness of being in Parmenides, and “pure diachrony,” the ever-changing difference of becoming in Heraclitus. Erich Przywara explains this dilemma: at the extremes, we are left with the total disjunction

between a theopanism of ‘God alone’ (whereby God is or does essentially everything and the creature is or does essentially nothing) and a pantheism of the ‘world alone’ (whereby the world is essentially everything and God is essentially nothing).<sup>33</sup>

David Bentley Hart expresses this as the unavoidability of metaphysics given these alternatives: the “critique of metaphysics... is often only another metaphysics.” The question of validity, for Hart, is whether metaphysics is to be understood narrowly or broadly. Understood narrowly, metaphysics is problematically “a term descriptive of philosophy’s various attempts to compose all of reality in its reflections under the form of a circumscribed totality”;<sup>34</sup> and understood broadly, metaphysics is a legitimate pursuit not resulting in ontological violence identified with “merely that realm of conjecture that exceeds what is evident in the empirical order of discrete causes... in order to speak of the ontological possibility... of a world that is impotent to account for its own being...”<sup>35</sup> Przywara explains two points in relation to this expanded metaphysical conception: that a middle way affirms (1) “that the finite is grounded and derives its being from absolute being,” and that “finite being cannot be equated with its divine ground but remains both essentially distinct from it and infinitely transcended by it”; and thus “in view of this similarity and difference... one may speak of an essentially *analogical* relation between the finite and the infinite.”<sup>36</sup> The middle way, then, provides a perpendicular axis that bisects the ‘vertical’ of being and the ‘horizontal’ of becoming. To think analogically is to exit the being/ becoming dichotomy and to enter a richer conception of being not subject to the vagaries, and failures, of the Parmenidean and Heraclitean extremes.

This middle, theo-logical way involves the *analogia entis*, the analogy of being which is “the shared unity of being common to all creatures [which] also bears in itself the radical diversity of differences among beings.”<sup>37</sup> *Analogia entis* offers a prospect for

**32** “Emerging from its own powerlessness, the power of language suddenly becomes frightening, shaking up reality, twisting it up in its frenzy.” See Henry, *I Am the Truth*, 9.

**33** For this quote of Przywara, see John R. Betz, “Translator’s Introduction,” in Przywara, *Analogia Entis*, 51. Cunningham refers to these categories as ‘ontotheology’ and ‘meontotheology,’ respectively. See his *Genealogy*, *passim*.

**34** See Kevin Hector, *Theology Without Metaphysics: God, Language, and the Spirit of Recognition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 9 for a different articulation of this same issue.

**35** David Bentley Hart, *Beauty of the Infinite: An Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004), 13f.

**36** Cited in Betz, “Introduction,” in *Analogia Entis*, 46.

**37** Sammon, *Called to Attraction*, 146. Sammon continues: the *analogia entis* holds that being is “not some ‘thing’ that becomes discernible and comprehensible through correct categories and concepts. Rather, it is a happening where unity gives itself in diversity and difference, and there diversity and difference approach and always-arriving unity.” See 149. This ‘middle way’ which is explored by Cunningham through his theo-logic carves a path between Parmenides and Heraclitus, between pure synchrony and pure diachrony: otherness “is attended to by approaching the alterity through sameness, which as sameness is difference...” See Cunningham, *Genealogy*, 261.



an expanded vision of metaphysics breaking apart the narrow, sterile, and calcified systems of Parmenides and Heraclitus. To be a creature is to be in dynamic ontological tension between being and becoming.<sup>38</sup> Yet neither Parmenides nor Heraclitus—neither theopanism nor pantheism—accounts for the createdness, and thus creatureliness, of beings. Plato explains to us the former position: a thought cannot be a thought of nothing, but of something: a something that *is*.<sup>39</sup> Thus we can ask along with Plato's Parmenides: "won't you necessarily think either that each thing is composed of thoughts and all things think, or that, although they are thoughts, they are unthinking?"<sup>40</sup> As the Eleatic Stranger (a disciple of Parmenides) challenges Theaetetus in *Sophist*: "Try to say something correct about that which is not, without adding either *being, one*, or numerical *plurality* to it."<sup>41</sup> Parmenides, taken as a figurehead for this position, takes being to be pure synchrony, as thought always and already thinking, and thus, in Przywara's terminology, theophanic. Each being is identical to Being, what it is to be, *qua* being.

Cunningham explains the reverse position, the "Heraclitean stasis" that takes differences in being as not real "except at the virtual level of data," evaporated into descriptions of its structures and sub-structures toward the ultimate disappearance of the explanandum.<sup>42</sup> These systematic descriptions will give us "nothing *as* something."<sup>43</sup> Heraclitus, in Przywara's terms, takes being as pure diachrony, thoughtless thought, and thus is pantheistic. Being as such is identified with beings. It is the exact reversal of the previous position: the Heraclitean rabbit to the Parmenidean duck.<sup>44</sup>

Concerning the Parmenidean and Heraclitean stases alike, it is, as Empson counsels, impossible to determine whether what has occurred in this theoretical space has been a rhetorical *accumulatio* or rather a genuine explanation: "if [the critic] has explained something, it may be because he has managed to do the same unexplained thing over again."<sup>45</sup> And the Parmenidean or Heraclitean critic has not, within these respective systems, explained anything at all: reductionism, the substance of both horns of the dilemma of "narrow" metaphysics, as a global explanatory impulse, is doubly incoher-

**38** Przywara, *Analogia Entis*, 135. Hart explains this in another way, following his comments concerning 'expanded' metaphysics cited above. We identify creatures based on their characteristics of being: *bounded*, within limitation; *conditioned*, borrowing from and dependent on another; *changing*, subject to alteration; *contingent*, accidental with respect to another; *extended*, dimensional and enclosed; and *temporal*, subject to the clock. See Hart, *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss* (New Haven: Yale University Press, 2014), 99f.

**39** See Parmenides 132b. John M. Cooper, "Parmenides," in *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, associate ed. D. M. Hutchinson (Indianapolis: Hackett., 1997).

**40** Parmenides 132c.

**41** 239b. See John M. Cooper's translation in *Plato: Complete Works*. Emphasis original.

**42** Cunningham, *Genealogy*, 260. Cunningham in 172 describes this spectral fate of a simple leaf: "If we describe a leaf, looking to modern discourse to provide such a description, we will see nothing. We will see nothing but the disappearance of the leaf as, and at, the utterance of every 'word.' The leaf will always be subordinated to structures and sub-structures. The leaf will never be seen or said."

**43** Cunningham, *Genealogy*, 173. Emphasis original.

**44** This image carries with it the double disappearance Cunningham identifies as an earmark of nihilism—where you have the duck, out goes the rabbit; but when you relocate the lost rabbit, out now goes the duck. See Peter Hacker, "Duck-rabbit," in *Oxford Companion to Philosophy*, 207.

**45** Empson, *Ambiguity*, 249.



ent.<sup>46</sup> For one, any reduction applies equally to the subject as the object of reduction, to that which reduces and to that which is reduced; but to reduce the subject's capacities for understanding into units out of which that very understanding is based undermines the capacity by which the reduction itself is to be understood—understanding disappears into its systematic description. For another, such a reduction explains nothing but the position of the reduced thing within the schema containing it, and in so doing leaves unquestioned the nature of the units into which the reduction is re-expressed.<sup>47</sup> Given that we are looking for “what it is to be,” and given that each narrow metaphysical position leaves unacknowledged this central concern, these reductive options cannot be entertained.

Parmenides reduces being by assuming that being *is*, but then the very central issue has been presumed, which is thoughtless. Heraclitus reduces being by assuming that being *is not*, but then there is no thought, no meaning, to being—there is no longer any being *there* to be made sense of.<sup>48</sup> From every angle, being itself is not explained—it is either taken as “moot,” uninteresting—as though it were obvious that being *is*—or else there is nothing there to *be*: being *is not*. The middle way of the *analogia entis* avoids this by placing being and becoming, synchrony and diachrony, in a rhythmic oscillation of mutual interdependence at the level of creatures. Becoming is never purely “intra-historical eventuality”; being is never purely “superhistorical truth.”<sup>49</sup> Being is rather beyond becoming, beyond history, but known in it: “truth-in-and-beyond history.”<sup>50</sup> Cunningham's theo-logic is meant to bring this to light.<sup>51</sup>

**46** This expanded notion of reduction includes Cunningham's presentation of nihilism as ‘plenitudinous,’ providing all that being offers, only without—I use the term not in the strictly mereological sense. See *Genealogy*, xiii.

**47** On these points see the sophisticated simplicity of Rowan Williams, *Being Human* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2018), 21f. Catherine Pickstock has written on the disappearance of difference—in the present case, the difference between subject and object—that attends any ‘spatialization’ of knowledge, of which reduction is a type. This spatialization (μάθησις) homogenizes all knowledge as items in a topographical list “which [apprehends] reality as an undifferentiated ‘given.’” See Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 1997), 54.

**48** See Cunningham, *Genealogy*, 169f. and 260 for a sample of this line of reasoning.

**49** Przywara, *Analogia Entis*, 147.

**50** Betz, “Introduction,” in *Analogia Entis*, 63ff.

**51** Betz in his “Introduction,” 30ff. explains that the *analogia entis* can be found in rudimentary form in Greek antiquity but was originally used as a device for expressing proportion in mathematics. Strictly speaking, the Greeks did not have a concept of creation, and so reduced “being to a univocal concept,” and in so doing compromised “the kind of distinction between God and creation that the *analogia entis* absolutely maintains.” The Greeks “had begun to think analogically inasmuch as they had begun to consider the question of unity in view of the patent diversity of being, i.e., the problem of the One and the Many.” The two “dialectical extremes” of this analogical search are mentioned as being represented in Parmenides (“all is being”) and Heraclitus (“all is becoming”) discussed above. I take it that objections to analogical metaphysics, in the confident rebuttals typified in Edward J. Carnell, *Introduction to Christian Apologetics: A Philosophic Defense of the Trinitarian-Theistic Faith*, 4<sup>th</sup> Ed. (Eugene: Wipf and Stock, 1948/ 2007), 144-151 that two terms connected by analogy are nothing but univocal expressions of what is similar between the objects referred to by the terms, and equivocal concerning their dissimilarities, are mistaken. Analogical itself, as Cunningham tells us in *Genealogy* 182, is not a relation of concept but a relation of judgment: it is the *thinker* that is analogical, not the thought, and so the being which judges is already in a relation of createdness with respect to God, who bestows the “ungivable gift of himself” to creatures: “Analogy is

Following the theo-logic, the transcendentals—the grounds of thought and being—must be understood as moving in two directions, corresponding to the tension between the pure synchrony and pure diachrony mentioned above: a biconditional from thought to being and from being to thought, neither one more fundamental than the other. Concerning the thought-to-being conditional, Przywara explains that the true, good, and beautiful can be the transcendental grounds of thought as such, and together point to a being as such contiguous with those grounds; the plurality of thought points to its unity in being. Concerning the being-to-thought conditional, Przywara's explains that thought, both in comprehending "the threefold radiance of truth, goodness, and beauty... aims at a comprehension of being... in its unity," and in its "pure comprehension of being... moves, according to its intention, towards a comprehension of being's threefold radiance."<sup>52</sup> The unity of being points to its plural manifestation in thought. Thus the true, good, and beautiful are ontologically identical to being, given the *analogia entis*, appearing in thought as subspecies of being, as being that is desired, the very end of desiring as such.<sup>53</sup> There is therefore a "transference" relation between the transcendentals such that if the true can be understood only in a specific way, then via transference the beautiful must be understood in the same way.<sup>54</sup> If being is "the beyond of thought,"<sup>55</sup> the transcendent source of thought toward which it moves and finds its end, then beauty is also the 'beyond of thought,'<sup>56</sup> that transcendental being desired for its own sake.

Since being is analogical, and Logos is the principle of being, transcendent and immanent all at once, then the task is to search for a vocabulary expressive of the theo-logic to identify that which is transcendent and immanent in this way. Logos itself is taken to fit this bill, and since it is found to be analogical, there must be a term such that, analogically, it may be used to speak of the transcendent and the immanent at the same time.

---

therefore itself analogical as it seeks by likeness and unlikeness to trace this situation." Betz explains that both univocity and equivocity are corresponding errors. Univocity is the error of *presumption*, "of assuming that our words mean the same thing when applied to God and creatures"; while equivocity is the error of *agnosticism*, "of assuming... that our words, when applied to God, have only ambiguous reference." This parallels the twin errors of the pre-Socratics. See "Translator's Introduction," in *Analogia Entis*, 39f.

<sup>52</sup> Przywara, *Analogia Entis*, 130.

<sup>53</sup> Przywara, *Analogia Entis*, 127.

<sup>54</sup> Ermanno Bencivenga, *Theories of the Logos* (New York: Springer, 2017), 43 calls this transferability a relation that "understands opposite predicates and views [them] as different ways of looking at the same thing, different modes of it in the way in which everything ordinarily taken to be an independent thing turns out to be..." In his *Exact Exposition of the Orthodox Faith*, ed. D.P. Curtin, trans. E.W. Watson and L. Pullan (Amazon Digital Services LLC, 2019), Bk. 1, Chs. 9-12, *passim*, John Damascene explains that God "contains all being in Himself," but is named negatively (*apophatically*) in accord with his essence, and positively (*kataphatically*) in accord with his operations, i.e., energy words, actions, and modes. We name God either: (a) by naming "what He is not"; or else (b) by naming "something of these things which are consequential to His nature or operation," and that, as the cause of all things, God "can be named after all things—even after things which are opposites..."

<sup>55</sup> Cunningham, *Genealogy*, 260.

<sup>56</sup> I understand thought as "movement of the soul," roughly akin to what Simon Oliver has indicated. See also Jonathan P. O'Callaghan, *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*, 1<sup>st</sup> Ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016), *passim*.

Bishop Maxim Vasiljević holds that truth “cannot be objectively understood, but it can be encountered as a Person...”<sup>57</sup> ‘Person,’ in other words, is that term which bespeaks the real without necessarily suggesting the created. The vocabulary of personhood understands the term ‘Person’ and being analogically related to ‘person’—in the everyday sense—and provides a term which, in the theo-logic, can be used to analogically express the relationship between the transcendent and the immanent, uniting them into one. Przywara’s understanding of analogy will be used here: that relation by which “two things are proportionately similar to two other things (as in the relation of the tranquility of the sea to the serenity of the air)...”<sup>58</sup> ‘Person’ is included in the vocabulary that calls forward both aspects of Logos, those principles of being immanent to creaturely existence as well as the transcendent ground on which the creaturely, *in fieri* becoming “lives and moves and has its being.”<sup>59</sup> Logos, then, is Christ, the God-man: the *analogia entis*, the very analogy of being himself,<sup>60</sup> the unique Person-in-and-beyond persons. The transference relation now takes on its full significance: if Christ is the true, he is then also the beautiful. The After Communion prayers in the Eastern Orthodox Church reflect this: “For You are, indeed, the true object of our desire and the inexpressible gladness of those who love You, O Christ our God, and all creation praises You unto the ages.”

The correct response to beauty is therefore for the immanent to participate in the transcendent, the creature to participate in the Creator. Charles Twombly explains that participation is “that notion taken from Platonic thought that bespeaks of one reality reflecting and ‘dwelling in’ an archetypal form of that same reality.”<sup>61</sup> This means that the superhistorical truth of transcendental beauty must “dwell in,” be made present in, or transfer its mode of being to, creatures and their artifacts enfolded in intrahistorical eventuality. Each direction of this biconditional is accounted for: borrowing from Gadamer, intrahistorical eventuality is linked to superhistorical truth in identifying the ontological mode of art as play, that “natural process”<sup>62</sup> by which viewers are linked

**57** Maxim Vasiljević, “Introduction: History, Truth, Holiness” in *History, Truth, Holiness: Studies in Theological Ontology and Epistemology*, trans. Daniel MacKay (Alhambra: Sebastian Press Publishing House, 2011), xvii. Gadamer hints at this without going all the way: Absolute reason is “not a possibility for historical humanity. Reason exists for us only in concrete, historical terms—i.e. it is not its own master but remains constantly dependent on the given circumstances in which it operates.” See *Truth and Method*, 286.

**58** See Aquinas’ commentary on Aristotle’s *Metaphysics* 1016b-1017a, cited in Betz, “Introduction,” in *Analogia Entis*, 38f.

**59** Cf. Acts 17:28. There can be a linking—a real difference, a real other, really bridged and interconnected—between the transcendent and immanent, creature and Creator, because there first was real otherness in the Godhead. Charles C. Twombly, *Perichoresis and Personhood: God, Christ, and Salvation in John of Damascus* (Eugene: Wipf and Stock, 2015), 39: “Uniqueness of origin... creates real and indelible differences within the Trinity.” John Behr explains: ‘God’ is not a general category—a genus with a species—but rather “It is ‘the God overall’ who is known specifically as ‘Father’ and the characteristic marks of the Son and the Spirit relate directly to him: the Son alone shines forth in an ‘only-begotten mode,’ while the Spirit, proceeding from the Father, subsists, has his *hypostasis*, from the Father alone, but is known with and through the Son.” Cf. John Behr, *Formation of Christian Theology, Vol. 2: The Nicene Faith, Pt. 2* (Yonkers: St. Vladimir’s Seminary Press, 2004), 420.

**60** Sammon, *Called to Attraction*, 153.

**61** *Perichoresis and Personhood*, 88.

**62** Gadamer, *Truth and Method*, 106 and 109.

with art in a continuing unfolding of one and the same being<sup>63</sup>; and following St. John Damascene, the superhistorical truth is linked to intrahistorical eventuality in identifying the created realm as a site of unfolding communion with the transcendent: “An image is a likeness depicting an archetype, but having some difference from it, the image is not like the archetype in every way.”<sup>64</sup>

Through play, the immanent (the drama, intrahistorical eventuality) is made participant in the playwright, the transcendent (the stage, superhistorical truth). This requires the linking of the concepts of Person with that of persons,<sup>65</sup> which in turn must be articulated in the grammar of *holiness*. Holiness is that concept which indicates the radical other separate from creation, bestowing that separateness—the transcendent mode—to creatures from the Creator. Vasiljević explains that to be holy is to be: (1) separate from the rest; (2) to be “different and exempt from [others]”; and (3) to be what is held separately as having special application to, and service for, God.<sup>66</sup> Šijaković tells us that “Holiness means the most real and the most complete Being,” that it “is the primary ‘reality,’” and “an unearned gift and its responsible acceptance.” Responsibility is thus a triadic relation: (1) I am responsible for (2) the other and thereby responsible (3) before a third. Responsibility is the way of facing the other, and ultimately the Other, God. I am accountable to persons in being accountable to the Person in-and-beyond them: “Truly, I say to you, as you did it not to one of the least of these, you did it not to me.”<sup>67</sup> Holiness is thus that fundamental response by which being *qua* being, and via transference beauty *qua* desirable being, is apprehended by creatures, which respond to being’s desirability by becoming more like the transcendent source of beauty, God.<sup>68</sup> This no-

<sup>63</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 349, Cf. 235f.

<sup>64</sup> John Damascene, *Three Treatises on the Divine Images*, trans., intro. Andrew Louth (Yonkers: St. Vladimir’s Seminary Press, 2003), Bk. 1, Ch. 9.

<sup>65</sup> Hector tells us helpfully that language must be used to connect compatibles to one another, i.e. speaker-speaker: “one answers to objects *by* answering to one’s peers.” See Hector, *Theology Without Metaphysics*, 12. It is important to keep in mind here, *pace* Hector and recalling Note 51, that although the present discussion concerns concepts, the real thrust of analogical metaphysics holds that concepts can be related analogically precisely because beings themselves are always and already analogical.

<sup>66</sup> “Holiness and Otherness: From Holiness as an Ethical Concept to Holiness as a Hypostatic Concept,” in *History, Truth, and Holiness*, 2.

<sup>67</sup> Cf. Matt. 25:45. See also Bogoljub Šijaković, “Holiness, Responsibility, Autonomy” in *The Presence of Transcendence: Essays on Facing the Other through Holiness, History, and Text*, (Alhambra: Sebastian Press Publishing House, 2015), 22ff.

<sup>68</sup> The other’s inability to be comfortably emplaced within our mastery and possession is a sign of their holiness. See Williams, *Being Human*, 38. See also Robert Bernasconi’s entry “the Other,” *The Oxford Companion to Philosophy*, 637, when he points out Derrida’s understanding—a starting point shared by the major protagonists in my discussion here—“that in some way the Other cannot be encapsulated within the thought-forms of Western philosophy without reducing the alterity of the Other.” Hector speaks of logocentric (*nota bene*: not Logos) metaphysics as having two components: (1) essentialism—that there are idea-like essences dissimilar from the concrete realities of objects; and (2) that these dissimilar realities are “bridged” by an a priori “correspondence.” See *Theology Without Metaphysics*, 14. Betz explains that “the explicit intention of Przywara’s *analogia entis*... is precisely to explode the confines of immanence, by analogically relating it to a God who... is exceedingly *beyond* it.” This is seen as widening the gap between God and creature, not undermining it, following Derrida’s counsel. See his “Translator’s Introduction,” in Przywara, *Analogia Entis*, 57. Emphasis original.

tion will be developed in §2 while exploring the conflict between the real and the simulation, what will be revealed as a new battle with an old enemy.

## 2. Simulating the Real? An enemy of old, anew

...pornographic art [is sadistic] precisely to the degree that sexuality is objectified... made the object of libidinal waste and servitude [, finally producing] the ultimately trivial, though powerful, facsimile text of masturbation.

George Steiner, *Real Presences*

Of course, every culture has its theatres of cruelty, where the emotionally diseased can enjoy the torments of others at leisure... and most ancient peoples were quite frank in the pleasure they derived from the public humiliation, torture, and execution of captured enemies, or criminals, or outsiders... They speak of the very special sadism of the disinterested voyeur[.]

David Bentley Hart, *The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*

In §1 the question of being and its reversal ‘Why not *nothing*?’ was answered and clarified by claiming that, so long as the analogy of being is maintained—the *analogia entis*—then the “extremes” of pure synchrony, ‘being alone,’ Parmenides, and of pure diachrony, ‘becoming alone,’ Heraclitus—those great bastions of the nothing—are avoided, and beauty is given its proper place in Logos as being’s very desirability. Now the follow-up question is asked, “Why not the *virtual*? Why not the *simulated* real?” If the real is, as Baudrillard puts it, that which cannot be repressed without equating the repressed with the real,<sup>69</sup> then the only alternative is not *nothing*, i.e., the not-real, *unreal*—since this answer lies at the end the failed horns of Western metaphysics<sup>70</sup>—but the *simulated* real:

All of Western faith and good faith was engaged in this wager on representation: that a sign could refer to the depth of meaning and that something could guarantee this exchange—God, of course.<sup>71</sup>

But a simulation always and already is in a process of “exchange in [and with] itself” with no engagement with the real. The simulation—and the accompanying logic of the *simulacral*—does not inquire about “the *distribution* of the real,” but suggests, instead, “over and above its object, that *law and order themselves might really be nothing more than a simulation.*”<sup>72</sup>

Umberto Eco, in his fascinating study “Television and Aesthetics,” is concerned with the endogamy of signs: “The real problem is that what is of interest is not so much the single variations as ‘variability’ as a formal principle, the fact that one can make variations to infinity.”<sup>73</sup> Signs appear to point only toward other signs, and ultimately toward

<sup>69</sup> Baudrillard, *Simulations*, 40.

<sup>70</sup> Although Cunningham believes that “both traditions are nihilistic.” Parmenidean metaphysics leads to nihilism, while the Heraclitean “is the realized *logic* of nihilism.” See *Genealogy*, xiii. This is a point I have not emphasized in this discussion, taking Przywara’s position emphasizing the incompleteness of both extremes, rather the collapse of one into the other, and both into absurdity. There is however no tension between these approaches.

<sup>71</sup> Baudrillard, *Simulations*, 10f. See also the following citation.

<sup>72</sup> Baudrillard, *Simulations*, 38. Emphasis original.

<sup>73</sup> In *Aesthetics: A Reader*, 2018, 408f.



themselves. In the economy of Plato's Beard, what is privileged—that which gives meaning to the sign—is neither Logos, what Derrida mistakenly equates with a Parmenidean “logocentric... privileging of presence”<sup>74</sup> in the sign, nor is “a present-being... in any form”; it is rather that which must “refer simultaneously to the entire configuration of its [a sign's] meanings.” The sign, for Derrida, “represents the present in its [the referent's] absence.”<sup>75</sup> Signs vary, and at the root of talking itself is just more talk.<sup>76</sup> But given that Derrida's “Heraclitean stasis”<sup>77</sup> is one of the two tangles in Plato's Beard, the variability of signs which he correctly notices must be understood in another way. Where the simulation is different is that it operates outside the theopanic-pantheistic economy: it is not that referents never arrive, *pace* Derrida, but that signs and referents never were different in the first place. It attacks Logos, and its attendant theo-logic, directly. Simulation is neither a nothing (an equivocal Derridean sign), nor a something (a univocal concept):

Simulation is no longer that of a territory, a referential being or a substance. It is the generation by models of a real without origin or reality: a hyperreal...the product of an irradiating synthesis of combinatory models in a hyperspace without atmosphere. [These models are not parodies, or reproductions, or imitations; a model] is rather a question of substituting signs of the real for the real itself...<sup>78</sup>

Although to simulate in a way makes present the absent referent of the sign,<sup>79</sup> as with Derrida, yet contra Derrida, signs are “murderous... murderers of the real, murderers of their own model as the Byzantine icons could murder the divine identity.”<sup>80</sup> The “Heraclitean stasis” sidesteps the real, opting for its equivocal alternative in pure text; the model however *kills* the real, replacing the real with its own counterfeit. To give a loose illustration distinguishing the two while anticipating a forthcoming theme: a divorce from a wife may leave only memories and empty spaces on what used to be shared furniture; but marriage with a sex doll, following the ambitions of a curious Kazakh bodybuilder in the news recently, replaces a wife with counterfeit woman. The plastic ragdoll does not kill simply by substituting the living with the dead, although in a sense this is exactly what it does; it kills more precisely because it shows that woman as such was never alive to begin with. Wives, from Penelope to the present, have always already been passive plastics for consumption. The Kazakh, it may come as a surprise, is really a metaphysical visionary.

The simulation has deep historical roots. In icons, what is simulated, in the view of Baudrillard, is the presence of the divinity himself: but the divinity is “volatilized into simulacra which alone deploy their pomp and power of fascination—the visible ma-

---

<sup>74</sup> Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe In *Heidegger, Philosophy, and Politics: The Heidelberg Conference*, 1st Ed. ed. Mireille Calle-Gruber, trans. Jeff Fort, Jean-Luc Nancy (Foreword) (New York: Fordham University Press, 2016), 32.

<sup>75</sup> Jacques Derrida, “Différance,” in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 3-27, *passim*. Available: <https://web.stanford.edu/class/history34q/readings/Derrida/Différance.html>.

<sup>76</sup> Recalling Steiner's comment given in Note 31.

<sup>77</sup> Cunningham, *Genealogy*, 230.

<sup>78</sup> Baudrillard, *Simulations*, 2ff.

<sup>79</sup> Baudrillard, *Simulations*, 5.

<sup>80</sup> Baudrillard, *Simulations*, 10.



chinery of icons being substituted for the pure and intelligible Idea of God...<sup>81</sup> Icons, furthering this line of thought, suggest a terrible truth about divinity: “that ultimately there has never been any God, that only the simulacrum exists, indeed that God himself has only ever been his own simulacrum... [the] images [conceal] nothing at all.” Simulations are beyond truth and falsity, and so by transcendental transference, beyond beautiful and ugly: simulation is beyond all differentiations and establishes “a radical law of equivalence and exchange, the iron law of its power.”<sup>82</sup>

Baudrillard explains that modern society—that genetic abnormality that he etilogically traces to Byzantine iconoclasm—takes place “after the orgy...the moment when modernity exploded upon us, the moment of liberation in every sphere.” Once this was all over, all that is left to do is “simulate the orgy, simulate liberation,”<sup>83</sup> echoing Eco’s notion of endogamous variability. Any congruity of thought and being and value, explains Baudrillard—in a restive undermining of the Parmidean-Heraclitean dilemma—does not reduce but *produce*: it produces “a cancerous proliferation” and a “locus of metastasis,”<sup>84</sup> that unstoppable swelling of the hyperreal. This stasis must turn cancerous, for “where there is stasis, there is metastasis.”<sup>85</sup> As the simulation proliferates, it becomes harder to separate it from the real and to “prove the real.”<sup>86</sup>

Baudrillard calls this metastasis *transaesthetics*, the simulation of Logos that enters the ontologically flattened trans-territory: “aesthetics becomes Transaesthetics,” converging in the “transversal” space where “no discourse may have a metaphorical relationship to another, because for there to be metaphor, differential fields and distinct objects must exist.” This produces a “total metonymy” where each part becomes the whole and total substitution becomes possible “between any sphere and any other.”<sup>87</sup>

<sup>81</sup> Baudrillard, *Simulations*, 8f.

<sup>82</sup> Baudrillard, *Simulations*, 43.

<sup>83</sup> “After the Orgy,” in *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, trans. James Benedict (London and New York: Verso, 1993), 3. E. Michael Jones has authored a book in the very same year, from a diametrically opposed cultural and theological position, holding that “modernity is rationalized lust.” See *Degenerate Moderns: Modernity as Rationalized Sexual Misbehavior* (South Bend: Fidelity Press, 1993/ 2012), 17. Peter Gay expresses this in similar fashion, again from a contravening cultural and theological position to both authors cited here: modernism is that “climate of thought, feeling, and opinion” which holds to the “conviction that the untried is markedly superior to the familiar, the rare to the ordinary, the experimental to the routine.” See *Modernism: The Lure of Heresy: From Baudelaire to Beckett and Beyond* (New York: WW Norton, 2007), 2f.

<sup>84</sup> “After the Orgy,” *Transparency of Evil*, 7f. This point is revisited in the disturbing “Body Without Organs” illustration of Deleuze and Guattari, mirroring the metonymic multiplication of Baudrillard’s *simulacrum* applied to the dislocation of the human body from any inside-outside dynamism (e.g. “I like drugs because they make me feel good”) into the single horizontal territory of the inside, only and alone: “*Cancerous tissue*: each instant, each second, a cell becomes cancerous, mad, proliferates and loses its configuration, takes over everything; the organism must resubmit it to its rule to re-stratify it, not only for its own survival, but also to make possible an escape from the organism, the fabrication of the ‘other’ BwO on the plane of consistency.” Emphasis original. See their *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 163.

<sup>85</sup> “Transaesthetics,” *Transparency of Evil*, 15.

<sup>86</sup> Baudrillard, *Simulations*, 41.

<sup>87</sup> “Transaesthetics,” *Transparency of Evil*, 15. This metonymy is not to be understood as pantheistic, as ‘world alone.’ There is only world, simulated—this will be returned to. Concerning the relation of discourses to one another, Oliver explains that the function of analogy—what is simulated in transaesthetics—is

Total metonymy, that interchangeability of whole with each of its parts, the blending of a thing, or word, with each and every of its associations, obliterates the other, and thus, obliterates holiness, the responsible reception of the other. Otherness is not the same thing as difference, as Baudrillard maintains: “One might even say that difference is what destroys otherness.” If meaning in language is mere differentiation, “the radical otherness of language is abolished.”<sup>88</sup> Likewise, if difference between beings is mere differentiation, the radical otherness of the other has been abolished. Thus the trans-territory is a metonymic hyperspace of banality and indifference: when “everything is aesthetic, nothing is beautiful or ugly anymore, and art itself disappears.”<sup>89</sup> This “transaesthetics of banality” is nothing but the “pure circulation of images,”<sup>90</sup> a self-referring seriality of imagistic circulation, a veritable “pornography of the void,” to appropriate Cunningham’s terms.<sup>91</sup>

The late priestmonk and theologian Seraphim Rose claimed that “pornography is the devil’s iconography.” Cunningham, at least, understands the ‘Heraclitean stasis’ as pornographic and objectifying, shared with Steiner’s epigraph to this section. But the notion finds a superior fit in the simulation: pornography, for all its reduction, is also *pro*-duction,<sup>92</sup> it produces by replacing the real body with its simulation, its virtual substitute, without ever suggesting the unreal. Masturbation may indeed be the facsimile text of sex, but it does not copy the other, only the sex; the sex doll by contrast simulates not the sex, but the woman.<sup>93</sup>

G. K. Chesterton once said something to the effect that any claim that says of the light of the moon that it is as bright as the sun at the same time also says that the light

---

the way to genealogically associate all discourses to one another organically and contiguously, principally bridging the discourses of physics and metaphysics. See *Philosophy, God, and Motion*, 2 and 138.

**88** “The Melodrama of Difference,” *Transparency of Evil*, 127. See also “The Hell of the Same,” 116: “If all information is contained in each of its parts, the whole loses its significance.” Baudrillard expresses this with more precision in *Simulations*, 84f., that in hierarchies, “signs are limited in number, and are not widely diffused, each one functions with its full value as interdiction, each is a reciprocal obligation between castes, clans or persons. The signs therefore are anything but arbitrary. The arbitrary sign begins when, instead of linking two persons in an unbreakable rapacity, the signifier states referring back to the disenchanted universe of the signified, common denominator to the real world toward which no one has any obligation.” It is only when “nothing separates one pole from the other, the initial from the terminal: there is just a sort of contraction into each other” in the transaesthetic space, producing that seriality of self-reference eluded to above by Eco. See *Simulations*, 57. Cunningham agrees: If “infinity is a quantitative matter of degree then it cannot allow for a real ontological difference.” See his *Genealogy*, 30. Eagleton has also eluded to this state of decontextualization: the further communication falls away from its context in the material which speaks it, the greater the degree to which language is no longer grounded in the context that gives it place and presence: “Body and language can thus come to be at odds with each other...” See *Materialism*, 26.

**89** “After the Orgy,” *Transparency of Evil*, 8.

**90** “After the Orgy,” *Transparency of Evil*, 11.

**91** *Genealogy*, 258.

**92** Following Eco’s themes of serial variability, pornography is also *product*-ion.

**93** Hervé Juvin recognizes this with elegance: there will be a new prohibition on sex in a hypersexualized world: “The number of adolescents sexually blocked by the need for sexual performance and the obsession with unattainable technique to guarantee mutual satisfaction lends conviction to the idea of a quest for satisfaction without sexual exchange, of a generalized autosatisfaction in which the other becomes so similar to the self and at the same time so untouchable that relations with him or her are excluded.” See his *Coming of the Body*, trans. John Howe (London and New York: Verso, 2010), 80.

of the sun is as pale as that of the moon. This critiques the Parmenidean-Heraclitean economy with precision. But the simulation does not compare one light with the other; there is no question of whether there really is any light there at all. Given the simulation, the woman is the sex doll; there is no question of whether one is ‘the other’ *to the other*—otherness was always lacking between them: the sex doll is proof-text of that woman is long dead. Masturbation may copy the sex, but the sex doll murders the woman. The doll is not the woman’s reduction but her metonymic replacement; the doll is woman, but everything is woman, therefore nothing is woman: “The radical Other is intolerable: he cannot be exterminated, but he cannot be accepted either, so the negotiable other, the other of difference, has to be promoted.”<sup>94</sup>

Since God is ultimately the radical Other, his image in the “Byzantine icons made it possible to stop asking whether God existed—without, for all that, ceasing to believe in him.”<sup>95</sup> The historical roots of the issue now become apparent: that is why “Attacking images, John [Damascene] seems to be saying, is not just to attack the actual icons, but more seriously to threaten something central to the whole fabric of Christian theology.”<sup>96</sup> Michel Henry explains, alongside John Damascene but contra Baudrillard, that the Byzantine icon possesses a “plastic arrangement of its elements” such that it “is like the reflection of a metaphysical composition that assigns each thing its place according to the degree of its ontological participation in the One.” Artworks thus possess the in-and-beyond structure of the *analogia entis*: “How can the work of art belong to a real world defined by sensibility and also be situated beyond it, beyond its support, in a pure imaginary?... in the end, every work of art is presented to us as an enigma, a mystery full of sense.”<sup>97</sup> Art, instead of reflecting the in-and-beyond structure of the image emplaced in its relational context within the Logos, becomes simulation when it replaces that which it intends to reproduce: art loses “the desire for illusion, and instead raises everything to aesthetic banality, becoming *transaesthetic*.”<sup>98</sup>

**94** Baudrillard, “The Melodrama of Difference,” *Transparency of Evil*, 133. Baudrillard’s notion of “difference” here should be understood as “differentiation”: Baudrillard’s “difference” is not genuinely other-producing. See Note 42 above and its attendant paragraph in the main text.

**95** “Transaesthetics,” *Transparency of Evil*, 17. Derrida explains that “in language there are only differences without positive terms. Whether we take the signified or the signifier, language has neither ideas nor sounds that existed before the linguistic system, but only conceptual and phonetic differences that have issued from the system.” See his essay “Différance,” in *Margins of Philosophy*.

**96** Andrew Louth, “Introduction,” in *Three Treatises on the Divine Images*.

**97** Michel Henry, *Barbarism* trans. Scott Davidson (London and New York: Continuum International Publishing Group, 2004), 32 and 35f. respectively.

**98** Baudrillard, “The Conspiracy of Art” in *The Conspiracy of Art* (Los Angeles: Semiotext(e), 2005), 25. Gadmer tries to retaliate: the contrasting position to this kind of differentiation, what Gadamer calls ‘aesthetic differentiation’ is that which “creates an external existence for itself.” By contrast, “aesthetic non-differentiation” does not divorce synchrony from diachrony, but attempts to unite them, player and play, drama and stage, intrahistorical eventuality with superhistorical truth. This is moving toward the direction I am espousing here. See *Truth and Method*, 79 and 121, respectively. Yet, foreshadowing the discussion in this and the last section, radical hermeneutics of Gadamer’s kind “is merely one theoretical articulation of a transformation that is always already being affected by the market: persons... must be reduced to economic selves... [being enriched] only under the form of subjective choices made from a field of morally indifferent

The chief threat the simulation poses to the Logos, what I have expressed in terms of the *analogia entis* and its attendant theo-logical grammar, is that it works outside the economy of reduction in the expanded sense in which it has been formulated here. This is because, in the *simulacrum*, both the subject and the object of any would-be reduction are simulated: the simulation is a double of what Michel Henry has called Life, the “hypo-static” space of phenomenologically pure interiority beyond mere biological life which is characterized by “*the very fact of sensing or experiencing oneself and nothing else*.”<sup>99</sup> Life, he says, radically undermines the “ek-static” separation of subjects from their objects—what Henry considers to be the defining mistake of modern philosophy—which considers the object as “something that is set apart from and placed in front of the knower.”<sup>100</sup> Life is the substrate undergirding what Merleau-Ponty has intriguingly called the phenomenon not simply of touching, but of “being able to touch myself touching...”<sup>101</sup> This radically interior space of touching myself touching myself, which Henry calls Life,<sup>102</sup> is not nullified but rather simulated: the hyperspace is one in which sign and referent break down and subjects and objects are no longer ontologically isolated but radically entangled. The simulation is not the *nothing*, the space of death,<sup>103</sup> but is instead

---

options...” It is thus, on my reading, part of the problem of the demonic. See Hart, *Beauty of the Infinite*, 432. Gadamer himself explains what he learned from Heidegger: his “having taught me that logocentrism was in a way the destiny of the West.” See Derrida et al., *Heidegger, Philosophy, and Politics*, 8.

<sup>99</sup> Henry, *Barbarism*, 6. Emphasis original.

<sup>100</sup> See “Translator’s Introduction” in *Barbarism*, vii.

<sup>101</sup> Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis, ed. Claude LeFort (Evanston: Northwestern University Press, 1968), 9.

<sup>102</sup> I simply assume in this work that the concept of Life is compatible with—and, with suitable adjustment, an extension of—the *analogia entis*. See John Behr, *Becoming Human* (Yonkers: St. Vladimir’s Seminary Press, 2013), where he expresses the hypothesis that the internal space of humanity, the space of so-called touching myself touching, what I have neglected in the main text body to call ‘Ipseity’—the hypo-static subjectivity of the subject—is one radically overtaken by the presence of the transcendent Holy Spirit, growing the divine crop from the inside, so to speak. Behr explains: “*Christ, as human, completes what he himself, as God, has predetermined to take place*. If this is the case, then we have yet to become human—and, as St. Ignatius testifies so resoundingly, we only and finally do so by following Christ through our own *martyria*, our own witness and confession of him.” See 37f; emphasis original. Jean-Claude Larchet testifies to this in-and-beyond structure of the internal tactility: “It is important to note that the divine-human reality to which the saints have acceded by grace is manifested in and through their bodies.” Larchet, *Theology of the Body*, trans. Michael Donley (Yonkers: St. Vladimir’s Seminary Press, 2017), 90. Pickstock expresses this in her characteristically unique way. The Eucharist, she says, is the only locus where sense and reference, sign and signified, are stabilized into one: “the theological body turns *everything* into sign, in such a way that the distinction itself between thing and sign can no longer be sustained.” See *After Writing*, 261. Although other important objections have been raised to Henry’s notion of Life, I believe that these adjustments can answer the dilemma present in his account of Ipseity, to be glossed over in the present work, that can be found in Christina Gschwandtner, “How Do We Become Fully Alive? The Role of Death in Henry’s Phenomenology of Life,” *The Role of Death in Life: A Multidisciplinary Examination of the Relationship Between Life and Death*, eds. John Behr and Conor Cunningham (Eugene: Wipf and Stock, 2015), *passim*.

<sup>103</sup> See Pickstock, *After Writing*, 36, for her characterization of the Derridean sign as ‘death.’ Derrida presents an account of language as acting upon a passive and depersonalized speaker, rather than language as a speaker’s action, “erasing his *act* of speech, and thereby erasing the speaker himself... There is no subject. There are only objects, death(s).” Compare this with Note 71, where Baudrillard similarly discusses, following the present point in the main text, the central error of representation in the semiotic systems of what I have flippantly called the economy of Plato’s Beard, cf. Note 74.

*simulated Life*: a counterfeit living in a fictitious faux-internal hyperspace of detecting myself self-detecting, or, if put even more automatically, scanning myself self-scanning.

There is a scene in the graphic novel *Watchmen* where author Alan Moore has narrates character, a disturbed socio-pathological inner-city hero flabbergasting a prison psychiatrist while contemplating a Rorschach sketching: yes, I gaze into an abyss, yes, *the abyss gazes also*. Jacques Lacan has spoken movingly of the “gaze” as a “stain,” a “spot” of externalized desire, a desire removed from the subjectivity of the subject and placed within the space of intergazing he calls the *objet a*: “*The object a in the field of the visible is the gaze*... the gaze is the instrument through which light is embodied and through which... I am *photo-graphed*.”<sup>104</sup> This stain, this middle-place between subject and object, is the localization of the “preexistence of a gaze—I see only from one point, but in my experience I am looked at from all sides.”<sup>105</sup>

My gaze, my subjectivity, leaves my body. Where does it go? How does this ‘middle-space’ turn into a ‘hyperspace’? Juvin supplies an interpretation. This detachment of the ego from material conditions has the ironic effect of producing a world in which all that is real is the body itself, the ego disappearing into the now purely immaterial unreality in its dislocation from matter:

Our everyday reality is made largely by virtual, digital slaves who are learning very thoroughly how to dispense with memory, analysis, reason, and judgement... [the suggestion] of mental prosthesis, prosthesis of memory, skill or knowledge. The machine can substitute itself for the mind; indeed it is already doing so.<sup>106</sup>

The ego is now neither a mind nor a body: both are digitalized. And the body is no longer simply a stain, a location where the seer is first being seen, but a renewed axis along which the phantom of the “detached ego” can be “committed to the new trinity of health, security, and pleasure” in order to transform itself as it sees fit.<sup>107</sup> Plato’s Socrates

**104** Jacques Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, trans. Alan Sheridan, ed. Jacques-Alain Miller (New York: WW Norton, 1998), 105f. Emphasis original.

**105** Lacan, *Four Concepts*, 72. Lacan continues (p. 74): the stain is that which is “valuable in marking the pre-existence to the seen of a given-to-be-seen.”

**106** Juvin, *Coming of the Body*, 39.

**107** Henry Novello, “Evangelizing Culture in a Technological Age: Faith as Lived Culture,” *The Australasian Catholic Record*, Volume 91, No 2 (April 2014), 222. I will take ‘ego’ in the phenomenological, rather than psychoanalytical sense, not as the stain of symbolized absence, the symbolizing of the non-symbolic Unconscious, the ‘field of the other.’ Lacan in *Four Concepts*, 188 states that “Through the effects of speech, the subject always realizes himself more in the Other, but he is already pursuing there more than half of himself. He will simply find his desire ever more divided, pulverized, in the circumscribable metonymy of speech.” Agamben has complained of this creation-out-of-nothing of the speaking subject from the unrepresentable abyss in his *Infancy and History: The Destruction of Experience*, trans. Liz Heron (London and New York: Verso), 31, also *passim*, where he holds that the subject must find their subjectivity neither in speech (where it is depending upon its being spoken), nor outside of it (where it disappears into the impenetrable un-said and un-sayable), but instead in a deeper, non-discursive sayable he calls *infancy*. Otherwise, he says here, all we are left with is “a transcendental subject which cannot be given substance or psychologized in any way...” On this point, Cunningham has called Kant’s way of transcendentalizing of the ego as “a single monistic feat of dissolution.” See *Genealogy*, 74. Rather, I take ego as the site in which the subject accesses Life, the transcendental subjectivity (as opposed to nullity) of the ego: “It is within Life’s relation to [itself], in effect, and only there, that the ego relates to its self.” The ego adds the ‘me’ to Self. See Henry, *I Am the Truth*, 148 and 138 respectively.



concurr: "It is surely necessary that a man who is ruled by desire and is a slave to pleasure will turn his body into whatever is most pleasing to himself."<sup>108</sup>

The body becomes, paradoxically, all that remains of the real once the ego is imaterialized and dislocated from embodiment. All that is left is a space of bodies, a space of visibility—a place not of the radical interiority of touch, but of simulated interiority, a "seeing oneself self-seeing." Therefore the real ultimately becomes the given-to-be-seen with no true tactile depth, the *spectacle*: "we are beings who are looked at, in the spectacle of the world."<sup>109</sup> Chanon Ross explains: "The phrase 'society of the spectacle' describes a consumer society in which spectacle both facilitates commoditization and becomes itself an object for consumption."<sup>110</sup> It is a space in which the "image-as-idol plays a significant role in cultivating desire and molding it around the processes of production and consumption,"<sup>111</sup> a space "resulting in a sophistic 'virtual reality,' or a realm of mere fiction which is manipulable, ironic, and uninhabited."<sup>112</sup> Henry has called this society *barbarous*, "an impoverishment and a degradation"<sup>113</sup> of the shared Life he calls culture which, following Baudrillard and the cronies of the simulation, has turned metastatic, a world that "spreads like cancer."<sup>114</sup> Barbarism is the simulated, falsely lived, illusively untouched, hyperspace in which the self finds its technological obliteration, a space where human subjects are "replaced by abstractions, by economic entities, by profits and money, then treated mathematically, digitally, statistically, counted like animals and counting for much less."<sup>115</sup> "The technological world," swallowing up everything in its path, "thus spreads like a cancer."<sup>116</sup>

This mathematization of the human subject, the reduction of the real to the untactile visible, leaves the consumer ego without Logos, without a hierarchal, narrative superstructure to be placed in, no history and no ecology of being which contextualizes the ego as organically rooted in a space of mutual and interdependent self-giving, what Henry calls 'giving the gift of one's own flesh.'<sup>117</sup> The detached consumer ego then has no recourse to action, and no principles embedded within any of its acts, that do not stem from their sovereign choosing selves. This is a total capitulation to what Jean-Claude Larchet has said about the fall, echoing what St. Paul calls the "old man": "The body is a locus of contradictions," he says, the war of being "one in two substances," the

---

<sup>108</sup> "Phaedrus" 238e in *Plato: Complete Works*. Indeed, this goes for language itself: the postmodern postulation that 'all is language' is "predicated upon language as an instrument of control by a detached 'spiritualized' human self." See Pickstock, *After Writing*, xiii.

<sup>109</sup> Lacan, *Four Concepts*, 75.

<sup>110</sup> Ross, *Gifts Glittering and Poisoned: Spectacle, Empire, and Metaphysics* (Eugene: Wipf and Stock, 2014), 2.

<sup>111</sup> Ross, *Gifts Glittering*, 84.

<sup>112</sup> Pickstock, *After Writing*, 42.

<sup>113</sup> Henry, *Barbarism*, 5.

<sup>114</sup> Henry, *Barbarism*, 54.

<sup>115</sup> Henry, *I Am the Truth*, 275. See also *Barbarism*, 19f. where Henry explains that "barbarism... is not an incomprehensible and disastrous event that strikes culture from the outside at the height of its bloom." It is rather a "successive contamination of every domain of social activity, the gradual disappearance, in the organic totality of the human 'world,' of its aesthetic, ethical and religious dimensions..."

<sup>116</sup> Henry, *Barbarism*, 54.

<sup>117</sup> Henry, *Barbarism*, 69.



postlapsarian opacity of our living bodies to the energies of God, darkened, dense, and heavy, a coagulated fleshliness of the ego newly burdened, having inherited the viral infection of ancestral sin.<sup>118</sup> Any space which replaces the mutual self-gifting of living flesh to living flesh, approximating Henry's turns of phrase, with this form of consumptive, wasting consumerism, is the space of barbarity, the digital "hell of the same."<sup>119</sup> The following and final section will conclude with a discussion of God's providential solution to this prideful self-dislocation: his pedagogical narration of the real as conscientious and conscience-inducing in creatures which, when appropriately obeyed, severs what St. Augustine has called the fellowship with the demons.

### 3. Learning the Real? A conscientious transmogrification

Only pain is intellectual, only evil interesting. This is the treason of the artist: a refusal to admit the banality of evil and the terrible boredom of pain.

Ursula K. Le Guin, "The Ones Who Walk Away from *Omelas*"

...let's assume that you were called upon to build the edifice of human destiny so that men would finally be happy and would find peace and tranquility. If you knew that, only to attain this, you would have to torture just one single creature, let's say the little girl who beat her chest so desperately in the outhouse, and that on her unavenged tears you could build that edifice, would you agree to do it?

Ivan Karamazov in Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*

The key component of a return of the human creature into the Logos fold, and the pacifying of the human will and the restricting of the opportunity to sin—the prideful exertion found in the consumer ego's hegemony in the simulation—is a renewed interest in *conscience*, that is, *taking conscience seriously*. Conscience "censures us for our own wrong acts, inner as well as outer"; it is that activity of self-accusation concerning which St. John Chrysostom has remarked, "he who lives in wickedness experiences the torments of hell prior to hell, being stung by his conscience." Conscience should "intensify a person's efforts to obey,"—to obey their emplacement in Logos—which nevertheless can be "put to sleep, [deadening] man's higher functions."<sup>120</sup> What, in principle, does conscience prick the ego into obeying? At first, simple abstinence from, and at last, the systematic transformation of, evil and sin.

Evil, St. Gregory of Nyssa explains, is not the absence of good but its *privation*, its non-being where it ought to be.<sup>121</sup> St. John Damascene concurs that evil "is no more than the privation of the good, just as darkness is the absence of light"; it is "not a substance, but an accident."<sup>122</sup> Yet for its substantial absence, evil's presence in history, including its seeming impossibility of being eradicated from human subjectivity and community, offers itself as a prolonged, productive, and dramatic undertaking—a *career*. Evil,

<sup>118</sup> See *Theology of the Body*, 1, 17, and 32f. respectively. Cf. Col. 3:9f.

<sup>119</sup> Recalling Note 88.

<sup>120</sup> Both passages can be found in Constantine Cavarnos, *Byzantine Thought and Art* (Belmont: Institute for Byzantine & Modern Greek Studies, 2000), 43f.

<sup>121</sup> Cited in Šijaković, "On the Nature of Evil," *The Presence of Transcendence*, 50.

<sup>122</sup> *Exact Exposition*, Bk. II, Chs. 4 and 7 respectively.

Šijaković explains, is: *mysterious*: imposing and jarring; *fascinating*: an attention-seeking horror show; *brutal*: a spectacle of obscenity; *banal*: unremarkably commonplace; *spectacular*: attractive and demanding nurture and growth; and *incomprehensible*: not sourced in a ‘what,’ but in a ‘who.’<sup>123</sup> And since we are beings living in the creaturely tension, this gives, as St. Symeon notes, a changeable fleshliness to creatures such that no falling away from the wellspring of all being can ever be necessitated.<sup>124</sup> To sin, in the context of our simulated consumer hyperreal, is to deny one’s own fleshliness as creature, as Pickstock intimates, to deny “our dependency on a transcendent source which ‘gives’ all reality as a mystery, rather than” to affirm the consumer ego “as adducing our suspension over the void.”<sup>125</sup> To abstain from, and then transform, sinful activity is a task fundamentally starting from conscience.

Joseph Cardinal Ratzinger, unpacking what Cavarinos labels as the “teacher” and “natural book” talked of by the Greek Fathers,<sup>126</sup> has expressed conscience in two distinct manifestations: conscience as *synderesis* and conscience as *conscientia*.<sup>127</sup> Synderesis is “the first so-called ontological level of the phenomenon [of] conscience [which] consists in the fact that something like an original memory of the good and the true (they are identical) has been implanted in us,” in Henry’s words, traces of the Living inheritance present in the ego, while conscientia is an acting judgment: “The guilt lies... not in the present act, not in the present judgement of conscience, but in the neglect of my being that made me deaf to the internal promptings of truth.” Conscience as such, in its dual foundation, is what John Henry Cardinal Newman has called “a dutiful obedience to what claims to be a divine voice, speaking within us”: not a rule without exceptions, nor any totalitarian demand of “an ‘Absolute’ obedience,” but rather a guide that mediates between personal judgments and communal urgency.<sup>128</sup> Conscience isn’t truth, but a witness to the truth, as St. Paul says: “I am not aware of anything against myself, but I am not thereby acquitted” (1 Cor. 4:4). Conscience, in its dual presence as ontological and phenomenological, recalls that unique melody we called Life: conscience lives, and refuses to stop living.

Ursula K. Le Guin offers an unforgettable story of a utopia, the city of Omelas, free of selfishness, conflict, suffering, and the miasmatic worries and fears of everyday

**123** See Šijaković, “On the Nature of Evil,” *The Presence of Transcendence*, 46ff. I am certain this is not intended as an exhaustive list. Evil is also *fun*. St. Symeon explains: “In considering the sin by which Adam sinned when he was in the glory and enjoyment of Paradise, no one will find that it was done out of necessity or infirmity, or for any good reason at all, but solely out of disdain for the commandment of God, out of the ingratitude and apostasy which Adam showed with relation to God his Creator.” See *First-Created Man*, Homily 10.1.

**124** Adam was clothed in flesh and so a “creature subject to change” and thus unable to “fall into complete apostasy from God” like the fallen fleshless demons. See Symeon the New Theologian, *The First-Created Man: Seven Homilies by St. Symeon the New Theologian*, 4<sup>th</sup> Ed. trans. Fr. Seraphim Rose (Platina: St. Herman Press, 2013), Homily 10.1.

**125** *After Writing*, xii.

**126** *Orthodoxy and Philosophy* (Belmont: Institute for Byzantine & Modern Greek Studies, 2003), 194.

**127** “Conscience and Truth,” in *On Conscience: Two Essays* (San Francisco: Ignatius Press, 2007), 30-37.

**128** “A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone’s Recent Expostulation [1875],” in *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Vol. 2 (Norderstedt: Hansebooks, 2019), 255 and 243f. respectively.

life, except in one small, very small, instance: there is a child—“it” is the child’s name—locked in a fetid chamber, neglected and underfed, chained among smut, mysteriously enabling the functioning of the utopian city:

They all know it is there, all the people of Omelas. Some of them have come to see it, others are content merely to know it is there. They all know that it has to be there... the beauty of their city... [depends] wholly on this child’s abominable misery... To exchange the goodness and grace of every life in Omelas for that single, small improvement... that would be to let guilt within the walls indeed.<sup>129</sup>

Yet it is the self-accusation of conscience that prompts that change known as *metanoia*, is that turning from sin in contrition and repentance toward greater affective commitment to God and neighbor, toward the Christ that is Logos and the neighbor that is his image. The hyperreal in now returns to the real, the murderous image now returns to the image as a kind of “self in-and-beyond the ego” that is Life, returning to a culture of Life by which we recognize the immeasurable interior depth of the other: “That is why the world is not a pure spectacle offered to an impersonal and empty gaze.”<sup>130</sup>

The world-as-spectacle, as object of the consumer ego, of what Steiner has called the domain of libidinal waste, puts humanity in what St. Augustine calls the fellowship with the demons: “having both perfect, immortal bodies and insatiable desire, demons [are] beings of limitless capacity for wicked passions of the soul. They [are] consumers *par excellence*.”<sup>131</sup> The ego as consumer of spectacle is in communion with the demons in that the ego *qua* sovereign consumer “does not rise as high as God... but he rises high enough to occupy the space between immanence and transcendence that Augustine calls the fellowship of the demons. In this space he is like the demons in that he is both captive to the passions of the soul and detached from material reality.”<sup>132</sup> To exit this fellowship, to disrupt this evil communion, God, as St. Symeon says, pedagogically allows the decrees of sin to become “the law of nature... the decree of God [to Adam] of death and corruption, became a law of nature eternal and unchanging.”<sup>133</sup> Our conscience, then, must be seen as a gift of escape from the world—not to an ethereal space of demonic consumption, but into the radically interior space of Life. Life and its attendant culture, the living communion in a culture of life, is a space of reconciliation, a comprehensive finale of conscience, an ever-turning-away from trauma to the measureless interior space of forgiveness. As Ross concludes, a Christian’s “capacity to forgive *transcends an economy of exchange*.”<sup>134</sup> To walk away from evil is not to correct all that is evil, but to accept that fleshly changeability, the “eternal movement of Life”<sup>135</sup> which makes it impossible to fall completely away from God. Taking the final words of Le Guin’s story, the “ones who walk away from Omelas”—those that recognize the beauty of that hurting

<sup>129</sup> “The Ones Who Walk Away from Omelas,” in *The Wind’s Twelve Quarters: Stories* (New York: Harper-Collins, 2004).

<sup>130</sup> Henry, *Barbarism*, 16.

<sup>131</sup> The words are Ross’s, *Gifts Glittering*, 79. He is following St. Augustine in his *City of God*, 9.7.

<sup>132</sup> Ross, *Gifts Glittering*, 90f. See also pp. 79 and 86.

<sup>133</sup> St. Symeon the New Theologian, *The First-Created Man*, Hom. 38.3.

<sup>134</sup> *Gifts Glittering*, 128. Emphasis original.

<sup>135</sup> Henry, *I Am the Truth*, 159.

child, along with the conscientious need to become holy in response—“seem to know where they are going,” indeed.

It is thus the conscience as dimension of Life, as that which returns the ego from a putrefied consumer of spectacle to the gifted and self-gifting flesh, which takes us on our upward<sup>136</sup> journey along with the pulse of the undulating structural rhythm that is what being a creature is, analogically at home. This journey takes us not only away from somewhere, from the demonic hyperspace of the spectacle, from the world imposing negotiation with evil—but takes us somewhere, and, ultimately, to *someone*: to Life, to the unmercenary flesh of a God who is, was, and ever shall be, Life.

### Works Cited

- Agamben, Giorgio. *The Man Without Content*. Translated by Georgia Albert. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Basil the Great. *On the Human Condition*. Translated by Norma Verna Harrison and Verna E. F. Harrison. Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2005.
- Baudrillard, Jean. *The Conspiracy of Art*. Los Angeles: Semiotext(e), 2005.
- Baudrillard, Jean. *Simulations*. Translated by Phil Beitchman, Paul Foss, and Paul Patton. Los Angeles: Semiotext(e), 1983.
- Baudrillard, Jean. *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*. Translated by James Benedict. New York and London: Verso, 1993.
- Behr, John. *Becoming Human*. Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2013.
- Behr, John. *Formation of Christian Theology, Vol. 2: The Nicene Faith, Pt. 2*. Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.
- Bencivenga, Ermanno. *Theories of the Logos*. New York: Springer, 2017.
- Bernasconi, Robert. “Other, the.” In *The Oxford Companion to Philosophy*, 1st Ed. Edited by Ted Honderich, 637. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- John R. Betz. “Translator's Introduction.” In *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Authored by Erich Przywara. Translated by John R. Betz and David Bentley Hart. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2014.
- Carnell, Edward J. *Introduction to Christian Apologetics: A Philosophic Defense of the Trinitarian-Theistic Faith*, 4<sup>th</sup> Ed. Eugene: Wipf and Stock, 1948/ 2007.
- Cavarnos, Constantine. *Byzantine Thought and Art*. Belmont: Institute for Byzantine & Modern Greek Studies, 2000.
- Cavarnos, Constantine. *Orthodoxy and Philosophy*. Belmont: Institute for Byzantine & Modern Greek Studies, 2003.
- Cavarnos, Constantine. *Plato's Theory of Fine Art*, 2<sup>nd</sup> Ed. Belmont: Institute for Byzantine & Modern Greek Studies, 1998.
- Cooper, John M. “Parmenides.” In *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper, Associate Editor D. M. Hutchinson, 235-293. Indianapolis: Hackett., 1997.
- Cooper, John M. “Phaedrus.” In *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper, Associate Editor D. M. Hutchinson, 506-556. Indianapolis: Hackett., 1997.
- Cooper, John M. “Sophist.” In *Plato: Complete Works*. Edited by John M. Cooper, Associate Editor D. M. Hutchinson, 359-397. Indianapolis: Hackett., 1997.
- Cunningham, Conor. *Genealogy of Nihilism*. Abingdon: Routledge, 2005.

<sup>136</sup> I take this image from Przywara, *Analogia Entis*, 209.

- Damascene, John. *Exact Exposition of the Orthodox Faith*. Edited by D.P. Curtin. Translated by E.W. Watson and L. Pullan. Amazon Digital Services LLC, 2019.
- Damascene, John. *Three Treatises on the Divine Images*. Translation and Introduction by Andrew Louth. Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2003.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. *Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- Derrida, Jacques. "Différance." In *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass, 3-27. Chicago: University of Chicago Press, 1982. Available: <https://web.stanford.edu/class/history34q/readings/Derrida/Differance.html>.
- Derrida, Jacques, Hans-Georg Gadamer, and Philippe Lacoue-Labarthe. *Heidegger, Philosophy, and Politics: The Heidelberg Conference*, 1st Ed. Edited by Mireille Calle-Gruber. Translated by Jeff Fort. Forward by Jean-Luc Nancy. New York: Fordham University Press, 2016.
- Dostoyevsky, Fyodor. *The Brothers Karamazov*. New York: Vintage Books, 1950.
- Eagleton, Terry. *Materialism*. New Haven: Yale University Press, 2016.
- Eco, Umberto. "Television and Aesthetics." In *Aesthetics: A Reader in the Philosophy of the Arts*, 4<sup>th</sup> Ed. Edited by David Goldblatt, Lee B. Brown, and Stephanie Patridge, Ch. 74. Abingdon: Routledge, 2018.
- Empson, William. *Seven Types of Ambiguity*, 2<sup>nd</sup> Ed. Plano: Seabrook Press, 1949/ 2016.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, 3<sup>rd</sup> Ed. Translated and Edited by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. London: Bloomsbury, 1960/ 2013.
- Gay, Peter. *Modernism: The Lure of Heresy: From Baudelaire to Beckett and Beyond*. New York: WW Norton, 2007.
- Gschwandtner, Christina. "How Do We Become Fully Alive? The Role of Death in Henry's Phenomenology of Life." In *The Role of Death in Life: A Multidisciplinary Examination of the Relationship Between Life and Death*. Edited by John Behr and Conor Cunningham, 56-78. Eugene: Wipf and Stock, 2015.
- Gomez-Davila, Nicholas. *Annotations on an Implicit Text*. Bogota: Villegas Editores, 2006.
- Griffiths, Paul J. "Letter to an Aspiring Intellectual." *First Things*, May 2018. Date Accessed: June 3, 2019. Available: <https://www.firstthings.com/article/2018/05/letter-to-an-aspiring-intellectual>.
- Hacker, Peter. "Duck-rabbit." In *The Oxford Companion to Philosophy*, 1st Ed. Edited by Ted Honderich, 207. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Hart, David Bentley. *Beauty of the Infinite: An Aesthetics of Christian Truth*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2004.
- Hart, David Bentley. *Atheist Delusions: The Christian Revolution and its Fashionable Enemies*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Hart, David Bentley. *The Experience of God Being, Consciousness, Bliss*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Hauerwas, Stanley. "Honor in the University." *First Things*. Feb. 1991. Date Accessed: June 6, 2019. Available: <https://www.firstthings.com/article/1991/02/honor-in-the-university>
- Hauerwas, Stanley. *Working with Words*. Eugene: Wipf and Stock, 2011.
- Hector, Kevin. *Theology Without Metaphysics: God, Language, and the Spirit of Recognition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Hegel, G H. W. "The Philosophy of Fine Art." In *Aesthetics: A Reader in the Philosophy of the Arts*, 4<sup>th</sup> Ed. Edited by David Goldblatt, Lee B. Brown, and Stephanie Patridge, Ch. 91. Abingdon: Routledge, 2018.
- Henry, Michel. *Barbarism*. Translated by Scott Davidson. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2004.



- Henry, Michel. *I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity*, 1<sup>st</sup> Ed. Translated by Susan Emmanuel. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Jones, E. Michael. *Degenerate Moderns: Modernity as Rationalized Sexual Misbehavior*. South Bend: Fidelity Press, 1993/ 2012.
- Juvin, Hervé. *The Coming of the Body*. Translated by John Howe. Brooklyn: Verso, 2010.
- Lacan, Jacques. *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Translated by Alan Sheridan, Edited by Jacques-Alain Miller. New York: WW Norton, 1998.
- Larchet, Jean-Claude. *Theology of the Body*. Translated by Michael Donley. Yonkers: St. Vladimir's Seminary Press, 2017.
- Lasser, Justin M. "Logos Theology." In *Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Edited by John Anthony McGuckin, 370-2. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2011.
- Le Guin, Ursula K. "The Ones Who Walk Away from Omelas." In *The Wind's Twelve Quarters: Stories*. New York: HarperCollins, 2004.
- MacIntyre, Alasdair. "Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science." In *The Tasks of Philosophy: Selected Essays: Vol. 1*, 3-23. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Manley, David. "Introduction: A Guided Tour of Metametaphysics." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundation of Ontology*. Edited by David J. Chalmers, David Manley, and Ryan Wasserman, 1-37. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- McDaniel, Kris. "Ways of Being." In *Metametaphysics: New Essays on the Foundation of Ontology*. Edited by David J. Chalmers, David Manley, and Ryan Wasserman, 290-320. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Merleau-Ponty, Maurice. *The Visible and the Invisible*. Translated by Alphonso Lingis, Edited by Claude LeFort. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- Newman, John Henry Cardinal. "A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation [1875]." In *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching*, Vol. 2, 175-378. Norderstedt: Hansebooks, 2019.
- Novello, Henry. "Evangelizing Culture in a Technological Age: Faith as Lived Culture." *The Australasian Catholic Record*, Volume 91, No 2 (April 2014), 214-226.
- O'Callaghan, Jonathan P. *Thomist Realism and the Linguistic Turn: Toward a More Perfect Form of Existence*, 1<sup>st</sup> Ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016.
- Oliver, Alexander T. "Calculus." In *The Oxford Companion to Philosophy*, 1st Ed. Edited by Ted Honderich, 114. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Oliver, Simon. *God, Philosophy, and Motion*. Abingdon: Routledge, 2006.
- Pickstock, Catherine. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 1997.
- Przywara, Erich. *Analogue Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Translated by John R. Betz and David Bentley Hart. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2014.
- Quine, W. V. O. "On What There Is." *The Review of Metaphysics*, Vol. 2, No. 5 (Sep., 1948): 21-38. JSTOR.
- Ratzinger, Joseph Cardinal. "Conscience and Truth." In *On Conscience: Two Essays*, 11-40. San Francisco: Ignatius Press, 2007.
- Ross, Chanon. *Gifts Glittering and Poisoned: Spectacle, Empire, and Metaphysics*. Eugene: Wipf and Stock, 2014.
- Sammon, Brendan Thomas. *Called to Attraction: An Introduction to the Theology of Beauty*. Eugene: Wipf and Stock, 2017.
- Šijaković, Bogoljub. *The Presence of Transcendence: Essays on Facing the Other through Holiness, History, and Text*. Alhambra: Sebastian Press Publishing House, 2013.



- Steiner, George. *Real Presences: Is there anything in what we say?* New York: Open Road Media, 2013.
- Symeon the New Theologian. *The First-Created Man: Seven Homilies by St. Symeon the New Theologian*, 4<sup>th</sup> Ed. Translated by Fr. Seraphim Rose. Platina: St. Herman Press, 2013.
- Tertullian. *Apologetic and Practical Treatises*, Vol. 1. Translated by Rev. C. Dodgson, 220-254. London: J. G. F. and J. Rivington, 1842.
- Twombly, Charles C. *Perichoresis and Personhood: God, Christ, and Salvation in John of Damascus*. Eugene: Wipf and Stock, 2015.
- Vasiljević, Bishop Maxim. *History, Truth, Holiness: Studies in Theological Ontology and Epistemology*. Translated by Daniel MacKay. Alhambra: Sebastian Press Publishing House, 2011.
- Veith, Edward Jr. *State of the Arts: from Bezalel to Mapplethorpe*. Wheaton: Crossway, 1991.
- Williams, Rowan. *Being Human*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2018.

## Марко Вучковић

### Убице стварности: Трансестетика и уметност светости

*Сажетак:* Овај рад истражује онтологију лепоте са становишта конкурентских логика, тј. начина изражавања Логос-а. Први начин је тео-логика, центриран на аналогiji бића, што јединствено сматра реалност као Логос – структурисану хијерархију бића, више „Ко“ пре него „Шта“ – што доводи до онтологије лепоте као жељеног бића, и на крају, жељеног Бића по себи. Исправан приступ према реалности јесте, дакле, светост, та света Божија одвојеност која је дата, позајмљена од и огледана кроз створена бића. Конкурентна логика је оно што Бодријар зове симулакрум, у коме је реалност укинута кроз своје сопствене моделе; слика разоткрива онтолошко сиромаштво реалности и изазива њено комплетно нестајање, откривајући трансестетику баналности и равнодушности, онај тотални фалсификат реалног који је изван праве разлике, изван Логоса и изван структурисане хијерархије, изван лепоте и ружноће. Имитација стварности је онда свет спектакла, свет као производ конзумеризма. Начин отпора тој симулацији, тој убилачкој представи, је да се открије реалност која већ утемељује слику, а то је повратак Логосу: да се слика укључи у хијерархијски релациони контекст у Логосу. Закључак је да поглед слике, када се ангажује кроз такве онтолошке акције, показује једну другу слику: да свет није спектакл конзумеризма него узајамно даривање. У варваризму искривљеног конзумерског ега, имамо прилику да свесно и савесно општимо са светом у коме живимо и на тај се начин боримо против „сарадње са демонима“, како је рекао Августин.

*Кључне речи:* онтологија, феноменологија, аналогija, трансценденталије, симулација, конзумеризам

**Markus Enders**

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg  
Markus.Enders@theol.uni-freiburg.de

## **Kann das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe nach Klaus Hemmerle ein geeignetes Modell für die Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie sein?<sup>1</sup>**

*Zusammenfassung:* In seinem Aufsatz „Wahrheit und Liebe – ein perichoretisches Verhältnis“ stellt Klaus Hemmerle das von ihm ausführlich beschriebene perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe als ein paradigmatisches Modell für die von ihm intendierte perichoretische Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie dar. Im ersten Kapitel der folgenden Ausführungen wird Klaus Hemmerles perichoretische Verhältnisbestimmung zwischen Wahrheit und Liebe rekonstruiert, bei der Wahrheit und Liebe auch jeweils für sich genommen ein perichoretisches Verhältnis darstellen sollen. Im anschließenden zweiten Kapitel wird die Vorbildlichkeit bzw. Exemplarität dieser Perichorese zwischen Wahrheit und Liebe für Hemmerles Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie aufgezeigt. Dabei werden auch sachlich naheliegende Einwände gegen diese Verhältnisbestimmung erörtert und beantwortet.

*Sachbegriffe:* Wahrheit, Liebe, Philosophie, Theologie, Klaus Hemmerle

### **0. Einführung in die Fragestellung und den Aufbau des Beitrags**

In den zweiten Band der ausgewählten Schriften des Freiburger Religionsphilosophen und Fundamentaltheologen Klaus Hemmerle (1929–1994) haben die drei verantwortlichen Einzelbandherausgeber Heinz-Jürgen Goertz, Klaus Kienzler und Richard Lorenz einen Aufsatz aus Klaus Hemmerles letzter Lebensphase als Bischof von Aachen in die Rubrik „Theologie und Philosophie – Wandern mit dem dreieinen Gott“ aufgenommen, der das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe aus philosophischer und theologischer Sicht in insgesamt sechs Abschnitten beschreibt. Dieser Aufsatz ist ursprünglich ein Beitrag Hemmerles zu einer Festschrift für Alfons Nossol, den langjährigen Bischof von Oppeln und eng befreundeten Weggefährten Klaus Hemmer-

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag ist die gekürzte deutschsprachige Fassung von M. Enders, Il rapporto perichoretico tra verità e amore: un modello appropriato per definire il rapporto tra filosofia e teologia?, in: Valentia Gaudiano/Alessandro Clemenzia (Hg.), Sulla soglia tra filosofia e teologia in dialogo con Klaus Hemmerle (Colanda di teologia 93), Roma 2019, 53–72.

les, gewesen, die den inneren Zusammenhang zwischen Wahrheit und Liebe als den Schwerpunkt des Forschens, Lehrens und Lebens von Bischof Nossol zentral thematisiert. Um es mit den stets unnachahmlich treffenden Worten Klaus Hemmerles auszudrücken: „Wahrheit in Liebe und Liebe in Wahrheit, das ist, recht verstanden, er selbst.“<sup>2</sup> (sc. Bischof Nossol).

In Bezug auf diesen Text sollen die folgenden Ausführungen zeigen, dass diese Perichorese, d. h. wechselseitige Umfassung, bzw. dieses Ineinander von Wahrheit und Liebe, für Klaus Hemmerle nicht nur ein Modell, sondern das ausgezeichnete, paradigmatische Modell für die perichoretische Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie darstellt, die er an diesem Modell exemplarisch aufzeigt. Diese These scheint prima facie äußerst gewagt zu sein, geht Klaus Hemmerle in diesem Beitrag doch nur in einer eineinhalbseitigen Zwischenbemerkung auf das perichoretische Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie ein, das er in diesem Text, wie er selbst ausdrücklich feststellt, nicht grundsätzlich behandeln könne.<sup>3</sup> Dennoch glauben und hoffen wir zeigen zu können, dass das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe für Hemmerle einen modellhaften Charakter für die von ihm intendierte perichoretische Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie besitzt. Dieser Aufweis soll in einer Einheit von drei Schritten erfolgen:

In einem ersten Schritt soll Klaus Hemmerles perichoretische Verhältnisbestimmung zwischen Wahrheit und Liebe in ihrem gedanklichen Aufbau nachvollzogen werden. Danach soll in einem zweiten Schritt die Vorbildlichkeit bzw. Exemplarität dieser Perichorese zwischen Wahrheit und Liebe für Hemmerles Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie aufgezeigt werden. Abschließend soll in einem dritten und letzten Schritt Hemmerles „theologischer Ausblick“ auf das christliche Verständnis des Kreuzes als eines theologischen Inbegriffs für die Perichorese von Wahrheit und Liebe referiert und gewürdigt werden.

## **1. Klaus Hemmerles perichoretische Verhältnisbestimmung zwischen Wahrheit und Liebe**

### **1.1. Die theologische Ausgangsthese von K. Hemmerles Gedankengang: Gott ist die Liebe selbst als der Kern der in Jesus Christus geoffenbarten Wahrheit**

Klaus Hemmerle markiert selbst den theologischen Ausgangspunkt seiner philosophisch-phänomenologischen Überlegungen zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe ganz genau, wenn er sagt:

---

**2** Klaus Hemmerle, Wahrheit und Liebe – ein perichoretisches Verhältnis, in: Ders., *Ausgewählte Schriften*, Herausgegeben von Reinhard Feiter, Band 2: *Unterwegs mit dem dreieinen Gott. Beiträge zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie 2*, Freiburg/Basel/Wien 1996, 315–332, hier: 316; alle einfachen Seitenzahlen als Stellenangaben beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe.

**3** Vgl. 327: „Es geht hier beileibe nicht an, das lohnende Thema der gegenseitigen Umfassung, also des perichoretischen Zueinanders von Theologie und Philosophie grundsätzlich zu behandeln. Daß dies aus der ehrwürdigen anselmischen Bestimmung der *fides quaerens intellectum* her möglich wäre, liegt auf der Hand. Nötig aber ist hier ein einziger auf dieses Feld führender Hinweis.“

„Daß Wahrheit nur ganze Wahrheit ist in der Liebe, daß Liebe nur ganze Liebe ist in der Wahrheit, ist eine unabweisliche Konsequenz aus dem Einblick in das Heils- und Offenbarungsgeschehen. Die Wahrheit, die sich uns in Jesus Christus geoffenbart hat, findet ihre Mitte, ihre Grundlage und ihren Gipfel zugleich in der Offenbarung dessen, daß Gott Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,10 und 16).“<sup>4</sup>

Folglich ist nach Hemmerle die Liebe als „Synthese des gesamten christlichen Ethos ... nichts anderes als lebendiger Ausdruck der in Jesus Christus offenbaren Wahrheit Gottes und seines Verhältnisses zu uns.“ (ebd.). Die theologische, aus der biblischen Offenbarung abgeleitete Ausgangsthese Klaus Hemmerles für seine sich anschließende philosophische, und zwar phänomenologische, Überlegung zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe besteht also in der Prämisse eines gegenseitigen Einschlusses bzw. einer wechselseitigen Voraussetzung, Vollendung und Angewiesenheit von Wahrheit und Liebe aufeinander, welche „für das Selbstverständnis und den Selbstvortrag des Christlichen“ (ebd.) zentral sei.

## 1.2. „Perichorese“ als gegenseitiges Sich-Umfassen von Polen einer Ganzheit – die triadische Grundstruktur jedes perichoretischen Verhältnisses

Bevor Klaus Hemmerle die beiden Relationsglieder der perichoretischen Verhältnisbestimmung zwischen Wahrheit und Liebe jeweils für sich betrachtet, bestimmt er in einem ersten Kapitel seines Beitrags den Begriff der Perichorese. Diese bedeute „jenes gegenseitige Sich-Umfassen und Sich-Treuein von Polen, in denen Einheit, Gleichheit und Unterscheidung zugleich auf dynamische und beziehentliche Weise in ihrem Zusammenhang sichtbar werden.“ (316). Dieser Definition des Begriffs der Perichorese zufolge besitzt ein perichoretisches Verhältnis eine triadische Struktur, welche die Einheit, Gleichheit und Unterscheidung ihrer Beziehungsglieder umfasst. *Unitas*, *aequalitas* und *distinctio* aber sind traditionelle, bereits auf die Trinitätslehre des Augustinus zurückgehende und dann insbesondere von mittelalterlichen Theologen und Philosophen wie etwa von Bonaventura für ihre Trinitätslehren rezipierte philosophische Bezeichnungen für die drei göttlichen Personen, von denen die Einheit (*unitas*) die Person des göttlichen Vaters, die *distinctio*, d. h. die Unterscheidung, zumeist diejenige des göttlichen Sohnes und die *aequalitas*, d. h. die Gleichheit, zumeist diejenige des Heiligen Geistes bezeichnet, wobei allerdings in den Trinitätslehren des Thierry von Chartres und des Cusanus die *aequalitas*, d. h. die Gleichheit, nicht die dritte, sondern die zweite göttliche Person bezeichnet, so dass wir feststellen können, dass die trinitätstheologischen Termini für die zweite und dritte göttliche Person terminologisch durchaus variabel sind. Unabhängig von dieser klassischen Anwendung der Perichorese auf die Trinitätslehre und die christologische Zwei-Naturen-Lehre möchte Klaus Hemmerle diese triadische Struktur der Perichorese für seine allgemeine Verhältnisbestimmung zwischen Wahrheit und Liebe und darüber hinaus zwischen philosophischer und theologischer Erkenntnis fruchtbar machen. Dabei legt er den Akzent auf das wechselseitige Bestimmungs- bzw. Konstitutions-Verhältnis der Pole dieser Beziehung, die das Ineinander der Beziehungsglieder bedingen.<sup>5</sup> Dieses wechselseitige Bestim-

<sup>4</sup> 315.

<sup>5</sup> Vgl. 317: „Die Pole der Beziehung, der Wirklichkeit, der Erkenntnis liegen nicht außer einander, sondern jeder Pol ist auf je andere Weise, in sich selbst bestimmt vom je anderen, jeder trägt den anderen und

mungsverhältnis einer perichoretischen Beziehung deutet er für das Verhältnis zwischen Liebe und Wahrheit hier nur an:

„Wo Liebe im Spiel ist, wo Liebe konstitutiv ist für Wahrheit, da geschieht Mitteilung des Eigenen ins Andere und Hineinnahme des Anderen ins Eigene, da können Beziehung, Wirken, Erkennen nur je perichoretisch gefaßt werden.“ (317) Bevor Klaus Hemmerle diese Perichorese zwischen Liebe und Wahrheit ausführt, versucht er aufzuzeigen, dass Wahrheit und Liebe bereits jeweils für sich genommen ein perichoretisches Verhältnis darstellen.

### **1.3 „Wahrheit“ als perichoretisches Verhältnis zwischen dem Denken/ Erkennen von Erkenntnissubjekten, dem von ihm gedachten/erkannten Sein bzw. der Wirklichkeit und der sprachlichen Aussage dieses Seins/dieser Wirklichkeit im Gespräch der Erkenntnissubjekte**

Dass die Wahrheit als solche bereits ein perichoretisches Verhältnis darstellt, versucht Klaus Hemmerle am thomanischen Verständnis von Wahrheit zu demonstrieren, welches er dem ersten Artikel der quaestio I der *Quaestiones disputatae de Veritate* des Thomas von Aquin entnimmt. Dort definiert Thomas Wahrheit als „*convenientia entis cum intellectu*“, d. h. als „Übereinstimmung des Seienden mit dem Intellekt“, bzw. als „*adaequatio rei et intellectus*“, d. h. als Angeglichenheit zwischen Sache bzw. Erkenntnisgegenstand und Intellekt“. Demnach ist die Wahrheit eine Relation, und zwar die Relation der Übereinstimmung (*convenientia*) bzw. Konformität (*conformitas*) zwischen dem Erkenntnisinhalt des Intellekts und dem Seienden als dem Erkenntnisgegenstand. Diese Relation einer Entsprechung zwischen den beiden Seiten einer wirklichkeitsadäquaten und deshalb wahren Erkenntnis aber setzt nach Hemmerle eine wechselseitige Bezogenheit beider Seiten des Erkenntnisvorgangs aufeinander voraus: Auf Seiten des Erkenntnisgegenstands bzw. des Seienden dessen „Offenheit für das Erkenntnisvermögen“ (318) und auf Seiten des Intellekts, d. h. des Erkenntnisvermögens, dessen wesenhaftes „Sich-Ausstrecken zur Wirklichkeit“ bzw. ein „Sich-Ausstrecken zum Sein“, so dass gelte: „Denken ist je schon beim Sein angekommen, wie umgekehrt auch Sein immer schon beim Denken angekommen ist.“ (ebd.). Diesen wechselseitigen Bezug von Denken bzw. Erkennen und Sein bzw. Wirklichkeit aufeinander deutet Klaus Hemmerle als ein perichoretisches Verhältnis wechselseitiger Bestimmung und Umfassung zwischen dem Erkennen und der erkannten Wirklichkeit, so dass das Seiende „als sein Eigenes die vom Erkennen erhobene Form“ in sich enthalte so wie das Erkennen das Sein des Erkannten in sich enthalte:

„Wahrheit ist das perichoretische Verhältnis, in welchem Sein seine Kognosibilität, Erkennen die Entität des Seienden umfängt. Sein ist im Denken, Denken ist im Sein, und so ist im Denken und im Sein Wahrheit.“ (318f.).

Bei einem echten Thomisten würde Hemmerles Deutung des adäquationstheoretischen Wahrheitsverständnisses des Thomas von Aquin im Sinne eines streng pericho-

---

somit auf gewisse Weise das Ganze in sich. Die Unterschiede sind dann nicht so sehr jene von Teilen, die sich nur äußerlich berühren, oder Ganzheiten, die nur zusätzlich zu ihrem Sein akzidentielle Beziehungen aufnehmen, sondern die Unterschiede bestehen gerade darin, wie das Unterschiedene unterschiedlich das je andere und das Gemeinsame in sich trägt und ausprägt.“

retischen Verhältnisses allerdings einen heftigen Widerspruch hervorrufen. Denn gegen die Behauptung von Hemmerle, dass das Denken das Sein des Erkannten in sich enthalte, würde ein historisch-kritischer Kenner der thomanischen Erkenntnistheorie zu Recht einwenden, dass der Intellekt nicht die Seinsform bzw. die individuelle Wesenheit des Erkenntnisgegenstandes, sondern ein von ihm im Erkenntnisvorgang spontan produziertes Erkenntnisbild dieser Seinsform als seines Erkenntnisgegenstandes, die sog. *species intelligibilis*, in sich enthält. Mit anderen, einfacheren Worten: Nicht die Seinsform des Erkenntnisgegenstandes wie etwa die des (erkannten) Steines als solche wird nach Thomas von Aquin vom Intellekt im Erkenntnisvorgang in sein Erkenntnisvermögen aufgenommen, sondern ein geistiges Nachbild derselben, das der Intellekt im Erkenntnisprozess spontan produziert und welches Thomas die *species intelligibilis* nennt.

Immerhin räumt Klaus Hemmerle ein, dass Wahrheit als das perichoretische Verhältnis zwischen Erkennen und Sein im Endlichen nur auf endliche, mithin eingeschränkte Weise realisiert sei, und zwar deshalb, weil „endliches Erkennen das ihm gegebene Sein nie erschöpfend umfängt und umgekehrt auch Denken je über das Sein des Seienden allein hinaus ist.“<sup>6</sup> Diese Einschränkung begründet Hemmerle mit dem analogen Charakter, den endliche Seinsverhältnisse stets besitzen.<sup>7</sup> Aus dieser Einsicht müsste man allerdings konsequenterweise den Schluss ziehen, dass ein streng perichoretisches Verhältnis vollkommenen wechselseitigen Inneseins nicht zwischen endlichen Größen, sondern nur zwischen unendlichen Relationsgliedern wie etwa zwischen den drei göttlichen Personen möglich ist.

Die Intention Klaus Hemmerles geht jedoch in eine andere Richtung. Er will in den perichoretischen Charakter der Wahrheitsrelation auch die Sprache im weitesten Sinne dieses Wortes einbeziehen, indem er – vielleicht in impliziter, stillschweigender Bezugnahme auf Hans-Georg Gadamer's berühmtes Diktum in *Wahrheit und Methode*, dass Sein, welches verstanden werden kann, Sprache sei<sup>8</sup> –, angemessener und präziser noch als Gadamer behauptet, dass die Sprache die Weise des Inneseins des Seins bzw. der Wirklichkeit im Denken bzw. Erkennen sei:

„Denken hat Sein in sich, indem es das Sein zur Sprache bringt, im Ansatz ... ‚versprachlicht‘.“ (319). Deswegen sei Wahrheit sprachlich artikulierbar bzw. aussprechbar.<sup>9</sup> Selbst das Schweigen im Angesicht der Überfülle einer transzendenten Wahrheit habe noch einen Ort innerhalb der Sprache.<sup>10</sup> So komme das Sein im Denken bzw. Erkennen der Intellekte zur Sprache, werde es zum Gespräch der miteinander Sprechenden.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> 319.

<sup>7</sup> Vgl. 319: „Perichoretisches Verhältnis von Denken und Sein – Entsprechendes läßt sich über alle anderen perichoretischen Verhältnisse im Feld der Endlichkeit oder im Feld des Miteinander von Endlichkeit und Unendlichkeit sagen – hat stets teil an der analogia entis.“

<sup>8</sup> Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd 1: *Hermeneutik I*, Tübingen 1999, 478: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“

<sup>9</sup> Vgl. 319: „Wahrheit ist derart, daß man über sie sprechen kann, sie aussprechen kann [...]“.

<sup>10</sup> Vgl. ebd.: „Das ‚Zu-Groß‘ der Wahrheit kommt in der Sprache an, kommt selber zur Sprache, hat im Schweigen einen Ort innerhalb der Sprache.“

<sup>11</sup> Vgl. ebd.: „Wenn Sein im Denken ankommt, zur Sprache kommt, dann kommt es ins Gespräch, ins Miteinander der Sprechenden. Sein ist dergestalt im Denken, daß es im Denken vieler, im Denken aller ankommt.“



Daher versteht Klaus Hemmerle diese Gegenwart des Seins im Denken potentiell aller Erkenntnissubjekte als deren Gespräch miteinander und damit als eine perichoretische Gegenwart:

„In dem Denken in allen ist es (sc. das Sein) perichoretisch zugegen in allen. Der eine Gedanke in ihnen ist je mein, je dein Gedanke, er wird auf je die meine, je die deine Art ergriffen, artikuliert, formuliert; indem er aber Partner in ihrer Eigenheit konstituiert, konstituiert er auch das Gespräch. Und Gespräch heißt: Du bist in mir und ich bin in dir, das Ganze ist in mir und ist in dir.“ (320).

Somit besteht nach Klaus Hemmerle nicht nur zwischen Sein bzw. Wirklichkeit, Denken bzw. Erkennen und der Sprache ein triadisches Verhältnis wechselseitigen Inneseins, d. h. ein perichoretisches Verhältnis; sondern auch zwischen den verschiedenen Sprachen zueinander als Ermöglichungsgrund ihrer Übersetzbarkeit ineinander und nicht zuletzt auch zwischen den miteinander Denkenden und Sprechenden.<sup>12</sup> Genau dies aber sei nichts anderes als der Ort der Wahrheit.<sup>13</sup> Denn in diesem perichoretischen Verhältnis zwischen den miteinander Denkenden und Sprechenden offenbare sich

„die Sprachlichkeit von Denken und von Sein als diesen ursprünglich innewohnend und entfaltet sich die Formulierbarkeit des Denkens und somit des Seins im Denken in Formuliertheit, in Sprache, in Erkenntnis.“ (ebd.).

Erkenntnis und Sprache sind also nach Klaus Hemmerle der Ort, an dem die Wahrheit für uns in Erscheinung tritt bzw. offenbar und zugänglich wird. Und zwar deshalb, weil die Wahrheit nichts anderes als die Erkennbarkeit bzw. die Offenbarkeit des Seins, d. h. der Wirklichkeit, ist. Erkennbarkeit bzw. altgriechisch gedacht und gesagt, „ἀ-λήθεια“, d. h. wörtlich „Unverborgenheit“, kann die Wahrheit aber nur in ihrem Bezug auf ein Erkenntnissubjekt bzw. –vermögen sein. Deshalb unterscheidet Klaus Hemmerle zwischen einer von ihm so genannten Tiefen- und einer Höhendimension von Wahrheit. Dabei soll die sog. Tiefendimension der Wahrheit in einem perichoretischen Verhältnis zwischen dem objektiven Sein und dem Denken von gleichrangigen bzw. gleichmächtigen Erkenntnissubjekten wie der Menschen bestehen, während die sog. Höhendimension von Wahrheit in einer Perichorese zwischen dem endlich-menschlichen und dem unendlich-göttlichen Erkennen bestehe, welche von der Art sei, dass die endliche Wahrheit des menschlichen Erkennens Anteil habe an der unendlichen Wahrheit des Erkennens Gottes bzw. diese unserem endlichen Erkennen Anteil an sich gebe.<sup>14</sup> Doch auch

<sup>12</sup> Vgl. 320: „Denken und Sprache stehen in einem perichoretischen Verhältnis zueinander – Sprache und Sprache stehen in einem perichoretischen Verhältnis zueinander, sie haben die Chance, ineinander präsent zu werden, es gibt eine grundsätzliche Übersetzbarkeit von Sprache – die Sprechenden selber stehen in einem perichoretischen Verhältnis zueinander, [...]“

<sup>13</sup> Vgl. ebd.: „Der Ort der Wahrheit ist das perichoretische Verhältnis der Denkenden und Sprechenden zueinander.“

<sup>14</sup> Vgl. 321: „Diese Perichorese (sc. zwischen unendlicher und endlicher Wahrheit) sagt: Unser menschliches Erkennen ist im Erkennen Gottes enthalten, und unser menschliches Erkennen hat Teil am Erkennen Gottes. Die Wahrheit, auch in ihrer endlichen Gestalt, in der sie uns gegeben ist, hat von sich selbst und von innen her ein Licht und eine Kraft, die uns hinführen zur Ipsa Veritas, zu Gott selbst; und umgekehrt ist unser Erkennen nur begründet im Sich-Teilgeben der absoluten Wahrheit an uns endliche Wesen. Gottes Denken ist immer, auch wenn es nie von uns ausgedacht und ausgelotet werden kann, ein Zudenken auf unser Denken hin – unser Denken ist, so bruchstückhaft, ja scheiternd es geschieht, im Ansatz immer bereits Mitdenken mit dem Denken Gottes selbst.“

hier weiß Klaus Hemmerle um den analogen Charakter und damit die „Ungleichgewichtigkeit“ dieser Perichorese zwischen göttlichem und menschlichem Erkennen.<sup>15</sup>

#### 1.4. „Liebe“ als ein perichoretisches Verhältnis

Doch nicht nur die Wahrheit an sich und als solche, sondern auch die Liebe selbst wird von Klaus Hemmerle als eine triadische Perichorese verstanden. In Bezug auf die Liebe erscheint diese These sofort höchst plausibel zu sein. Denn dass die erfüllte Vollgestalt personaler Liebe die gegenseitige Liebe ist, leuchtet jedem unmittelbar ein. Wechselseitige Liebe aber bedeutet nichts anderes als: „Du in mir – ich in dir.“ (321). Nun gibt es aber auch und leider sehr häufig das Phänomen einer einseitigen, d. h. einer nicht erwiderten, und insofern einer unerfüllten bzw. unvollendeten Liebe. Auch wenn es sich dabei nicht um die Vollgestalt personaler Liebe handelt, so stellt doch auch diese nicht erwiderte Liebe eine echte Liebe dar. Deshalb will Klaus Hemmerle auch von ihr zeigen, dass sie ein perichoretisches Verhältnis wechselseitigen Inneseins besitzt, vermag dies allerdings nicht zureichend und befriedigend.<sup>16</sup>

Eine ungeteilte Zustimmung verdient jedoch Klaus Hemmerles These, dass das Lieben einer anderen Person sowohl eine Bejahung ihrer um ihretwillen als auch stets eine Selbstbejahung des Liebenden als Liebenden bedeutet.<sup>17</sup> Warum? Weil der Akt der Liebe zu einer anderen Person, sofern es sich um eine geordnete Liebe handelt, etwas grundsätzlich Gutes ist, das wir deshalb auch zugleich erstreben und bejahen, weil unser Wille natürlicherweise auf das Gute ausgerichtet bzw. hin geordnet ist. Denn alles, was wir wollen, wollen wir nur deshalb, weil wir glauben, dass es ein Gut ist. Gegenüber dieser metaphysischen Begründung fällt diejenige von Klaus Hemmerle allerdings eher vage aus, wenn er sagt: „Weil ich dich bejahe, bejahe ich mein, Dich-Lieben.“ (323).

Auch Klaus Hemmerles noch weitergehende, sich zu Recht auf Augustinus berufende These verdient meines Erachtens volle Zustimmung, dass der personal Liebende nicht nur eine andere Person, sondern dabei stets auch die Liebe selbst liebt, d. h. „mit ihr in einem perichoretischen Verhältnis“ (ebd.) steht. Denn „wer liebt, sagt: Es ist gut, dir gut zu sein.“ (ebd.). Mit anderen Worten: Wer eine andere Person liebt, liebt bzw. will deshalb immer zugleich auch, dass er die andere Person liebt, d. h. er liebt die Liebe selbst, weil er es gut findet, d. h. es bejaht, dass er die andere Person liebt, denn sonst würde er sie gar nicht lieben. Meine Liebe zu einer anderen Person wird also von mir notwendigerweise zugleich mitbejaht, wenn ich sie liebe. Diese Wahrheit nennt Klaus Hemmerle zu Recht den transzendierenden Sinn der Liebe, weil er meine Liebe zu einer anderen Person auf meine Liebe zur Liebe selbst hin transzendiert bzw. übersteigt. Mit dieser transzendierenden Sinn-Dimension wird aber diese von Klaus Hemmerle entwickelte Phänomenologie der Liebe zu einem, wie er sagt, „praeambulum jener fides,

<sup>15</sup> Vgl. ebd.: „Hier schlägt freilich der analoge Charakter von Perichorese kraft der Ungleichgewichtigkeit ihrer beiden Pole radikal zu Buche.“

<sup>16</sup> Eine ausführliche Begründung für diese Einschätzung gibt der Vf. in: *Il rapporto perichoretico tra verità e amore: un modello appropriato per definire il rapporto tra filosofia e teologia?* (wie Anm. 1), 61f.

<sup>17</sup> Vgl. 323: „Lieben heißt dich um deinetwillen bejahen, dieses Bejahen aber ist meine Selbstbejahung, ich will mich selbst als Liebenden, weil du mir ein bonum, ein Gut bist. Die Perichorese von ich und du ist immer zugleich Bejahung des anderen und als solche auch Selbstbejahung.“

deren höchste Aussage lautet: Gott ist Liebe (1 Joh 4,8 und 16).“ (ebd.). Denn wenn Gott nach christlichem Glauben die Liebe selbst ist, muss in jeder personalen Liebe zu einem anderen Menschen des Liebenden Liebe zu Gott implizit enthalten sein. Die Gottesliebe eines Menschen ist demnach ein integraler Bestandteil seiner Nächstenliebe, so dass sie ein perichoretisches Verhältnis darstelle: Denn im konkreten Vollzug der Liebe zu einem menschlich Anderen, d. h. der Nächstenliebe, werde zugleich notwendigerweise die Liebe als dasjenige geliebt, welches die konkrete Nächstenliebe in Gang bringe und trage.<sup>18</sup> Es gelte aber zugleich auch die umgekehrte Relation: Dass nämlich im Lieben der Liebe eines Menschen, d. h. in seiner echten Gottesliebe, seine Liebe zum Nächsten und zu sich selbst als Liebenden eingeschlossen bzw. enthalten ist.<sup>19</sup> Und schließlich gelte von der Liebe Gottes (genet. subjectivus) selbst, dass in ihr alle menschlichen Personen enthalten seien. Letzteres trifft zu auf Grund der Einfachheit und damit Universalität der göttlichen Liebe; es ist jedoch nicht so, wie Klaus Hemmerle zumindest insinuiert, dass in der Liebe Gottes zu uns auch meine Liebe zum menschlich Anderen notwendigerweise enthalten sei.<sup>20</sup> Denn ich kann mich dieser Liebe zum Nächsten verweigern, wie wir alle wissen.

In vollendeter Gestalt aber ereigne sich die Perichorese der Liebe „in einer gemeinsamen Selbstübersteigerung, die im anderen, im ‚Dritten‘ sich verwirklicht und mit ihm wiederum in einem perichoretischen Verhältnis steht“ (324), wie Klaus Hemmerle unter Verweis auf die Theorie der trinitarischen Liebe bei Richard von St. Viktor und ihre Deutung bei Bonaventura ausführt. Die Gegenseitigkeit von Liebe besitze daher wesensmäßig eine universale Offenheit. So gehöre zum absoluten, mithin göttlichen Charakter der Liebe nicht nur ihre Konkretion in ihrer Totalität bis zur Selbsthingabe, sondern auch ihre Universalität:

„Die Zuwendung zu jedem Nächsten, das Umfängen eines jeden Menschenantlitzes ist nicht eine Verdünnung und Idealisierung von Liebe, sondern Ausdruck ihrer Konkretion. Daher ist es freilich nur möglich, alle zu lieben, indem je der Nächste der Ort dieses ‚alle‘, der Ernstfall der Universalität ist.“ (ebd.).

### 1.5. Die gegenseitige Perichorese von Wahrheit und Liebe

Hatte Klaus Hemmerle zuvor die Wahrheit für sich und die Liebe für sich jeweils als ein perichoretisches Verhältnis zu beschreiben versucht, so sucht er in diesem mit „Die gegenseitige Perichorese von Wahrheit und Liebe“ betitelten Kapitel seines Aufsatzes das perichoretische Verhältnis zwischen den beiden Perichoresen von Wahrheit und Liebe zu charakterisieren. Er tut dies aber wiederum von beiden Seiten aus, indem er zuerst aus der Perspektive der Wahrheit deren perichoretisches Verhältnis zur Liebe und dann

<sup>18</sup> Vgl. 324: „Die Liebe zur Liebe ereignet sich im konkreten Vollzug der Liebe, der als solcher aus sich selber heraus zum anderen aufricht. Wo aber umgekehrt ein solcher Aufbruch von Liebe geschieht, da werden nicht nur die Pole des liebenden Verhältnisses, sondern wird das dieses Verhältnis in Gang Bringende und Tragende, die Liebe selber also, geliebt.“

<sup>19</sup> Vgl. ebd.: „Ich kann die Liebe nicht lieben, wenn ich nicht im ursprünglichen Sinne dich als Geliebten und mich als Liebenden liebe.“

<sup>20</sup> Vgl. ebd.: „Im Lieben der Liebe (genetivus objectivus und subjectivus) bist du und bin ich inne, im ‚Ich‘ und ‚Du‘ des Liebens ist die Liebe selbst inne.“

aus der Perspektive der Liebe deren perichoretisches Verhältnis zur Wahrheit phänomenologisch sichtbar zu machen versucht.

### 1.5.1 Die Perichorese zwischen Wahrheit und Liebe aus der Perspektive der Wahrheit

Wahrheit, so resümiert Klaus Hemmerle das traditionelle, insbesondere das thomatische Wahrheits-Verständnis, bringe eine Bewegung der Annäherung, Angleichung und Übereinstimmung, lateinisch *adaequatio* und *conformitas*, zwischen Denken bzw. Erkennen und Sein zum Ausdruck. Annäherung und Angleichung aber sei die der Liebe eigentümliche Bewegung, so dass Wahrheit bereits in einem ontologisch fundamentalen Sinne Liebe sei. Der Ort des Zusammenkommens und des ‚Sich-Umarmens‘ von Denken und Sein aber sei das Gespräch; dieses aber sei „die Menschen zueinander bringende, ineinander gegenwärtig setzende Bewegung der Einheit von Worten, Gedanken, Partnern in der Vielheit“ (325) und als solche die Liebe. Daher enthalte die so verstandene Wahrheit „in einem elementaren, ontologisch grundlegenden Sinn“ (ebd.) die Liebe bereits in sich als Bedingung ihrer selbst.

Doch hält diese prima facie überzeugend klingende These auch einer kritischen sachlichen Überprüfung stand? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns in Bezug auf die Wahrheit fragen: Wo und wodurch genau vollzieht sich die Wahrheit als die Übereinstimmung bzw. Angeglichenheit des Erkennens an das Erkannte? Sie vollzieht sich nach Aristoteles und Thomas von Aquin in nichts anderem als im Urteil, sei es im nur gedachten, sei es im auch sprachlich artikulierten Urteil. Im wahren Urteil gleicht sich ein Erkenntnissubjekt dem von ihm beurteilten wirklichen Sachverhalt an, bringt ihn im Denken adäquat zum Ausdruck. Es kommt dabei in der Tat zu einer Angleichung des Erkennens an das Erkannte. Doch ist diese Angleichung bereits ein Liebesgeschehen? Sie könnte als ein solches gedeutet werden, wenn sie von dem Willen des Erkenntnissubjekts nach Angleichung an die und Übereinstimmung im Urteil mit der von ihm erkannte(n) Wirklichkeit motiviert ist und wenn ein solcher Willensakt allen wahren Urteilen (wie auch den falschen Urteilen) motivierend zugrunde liegen muss. Denn wenn man den Willen nach Übereinstimmung und Angleichung als Liebe versteht, dann kann und muss man sogar behaupten, dass die Liebe eine konstitutive Bedingung für wahre Urteile und damit für epistemische Wahrheit ist. Diese Überlegung stammt zwar nicht von Klaus Hemmerle selbst, der eine stringente Begründung für seine These meines Erachtens schuldig bleibt; sie hätte aber wohl seine Zustimmung gefunden.

### 1.5.2 Die Perichorese zwischen Wahrheit und Liebe aus der Perspektive der Liebe

Aus der Perspektive der Liebe erscheint mir Klaus Hemmerles Begründung der Perichorese zwischen Wahrheit und Liebe leichter nachvollziehbar. Denn dass es der Liebe um das konkrete *bonum* geht, nämlich um das wahre Sein und das wahre Gut-Sein der jeweils geliebten Person, um deretwillen der wahrhaft Liebende sie liebt, ist evident.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Vgl. 326f.: „Liebe greift auf das bonum in seiner Konkretheit zu, es geht ihr nicht um irgendein Gutes, sondern um das concretissimum der Person. [...] Liebe, die sich in solcher Konkretheit ergriffen, fasziniert,

Insofern kann Klaus Hemmerle völlig zu Recht sagen, dass Wahrheit das Kriterium und die Bedingung für wahre Liebe ist.<sup>22</sup> Dass aber umgekehrt die Liebe „Ursprung, Organ, Vollzug und Ort von Wahrheit ist“ (327), diese These hat Klaus Hemmerle nicht wirklich überzeugend aufgewiesen.

## **2. Die Vorbildlichkeit der Perichorese zwischen Wahrheit und Liebe für Klaus Hemmerles Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie**

In diesem sehr viel kürzeren zweiten Schritt unserer Ausführungen soll anhand von Hemmerles Zwischenbemerkung zur Philosophie in der Theologie und zur Theologie in der Philosophie gezeigt werden, dass das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe für Klaus Hemmerle einen modellhaften Charakter für die von ihm intendierte perichoretische Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie besitzt.

Dabei räumt Klaus Hemmerle gleich zu Beginn seiner Zwischenbemerkung ein, dass er hier nicht „das lohnende Thema der gegenseitigen Umfassung, also des perichoretischen Zueinanders von Theologie und Philosophie grundsätzlich“ (ebd.) behandeln könne, was im Ausgang von Anselm von Canterburys Bestimmung der *fides quaerens intellectum* durchaus möglich wäre; stattdessen müsse er sich hier auf einen einzigen Hinweis beschränken, der auf dieses Feld der Perichorese von Philosophie und Theologie führe.<sup>23</sup>

Dieser Hinweis setzt mit einem Rückverweis auf Hemmerles eigene zuvor entfaltete philosophische Betrachtung über die Perichorese von Wahrheit und Liebe ein. Auch wenn es sich dabei um „Phänomenanalysen philosophischer Art“ (ebd.) gehandelt habe, so seien diese doch „von theologischen Erfahrungen und Interessen“ geleitet gewesen; mit anderen Worten: Klaus Hemmerle gibt selbst zu, dass die methodische Vorgehensweise seiner Beschreibung des perichoretischen Verhältnisses zwischen Wahrheit und Liebe kein rein philosophische gewesen ist, sondern selber ein Ineinander von philosophischen und theologischen Erkenntnissen darstellte, und zwar auch dort, wo er dieses Verhältnis aus der Perspektive der Wahrheit zu bestimmen versuchte. Dieses methodische Ineinander von Philosophie und christlicher, genauer katholischer, Theologie aber hält Klaus Hemmerle nicht für ein methodologisches Defizit oder gar einen Fehler, sondern für die richtige und angemessene Vorgehensweise und Verhältnisbestimmung zwischen philosophischem und theologischem Denken, und zwar aus der Perspektive eines katholischen Theologen. Seine Überzeugung von der angemessenen methodologischen Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und katholischer Theologie begründet Klaus Hemmerle wie folgt:

---

hingerissen vom zu Liebenden findet, ist aber gerade nicht blind. Sondern Liebe ist die kritische Kraft schlechthin, die nichts anderes gelten und stehen läßt als je dich selbst und mich selbst und so gerade die Liebe selbst. Liebe geht auf das Gute aus; aber das Gute ist ja das wahrhaft Gute, das vere bonum, das in Wahrheit Gute, du selbst in deinem wahren Sein.“

<sup>22</sup> Vgl. 327: „[...] sondern Wahrheit ist auch das Kriterium der Liebe und so von dieser in sich selbst umfaßt. Wahrheit als Wahrheit verstehen ist Bedingung für wahre Liebe, [...]“

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

„Wenn der offenbarende Gott in seiner Liebe uns hinführt zu der Wirklichkeit, die er geschaffen hat, so lehrt er uns dadurch, sie sowohl von ihm selbst her wie von sich selbst her zu sehen. Das macht es möglich, dass auch ein Denker, der nicht vom Glauben herkommt, Phänomene zu sehen lernt, wie sie durch das Licht der Offenbarung angeleuchtet werden, aber durchaus auch von sich selbst her zu sehen sind.“ (328).

Klaus Hemmerles Begründung des perichoretischen Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie behauptet also, dass der nicht vom Glauben herkommende Philosoph durch die christliche Glaubensperspektive die weltlichen Phänomene wie etwa das Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe besser und tiefer, nämlich als ein strikt perichoretisches Verhältnis, verstehen lernt als ohne diese Perspektive. Aus der Sicht des christlichen Glaubens, der einen absoluten Wahrheitsanspruch für seine fundamentalen wirklichkeits- und welterschließenden Glaubenswahrheiten erhebt, verdient diese These zweifelsohne Zustimmung, aus der Sicht eines strikt säkular bzw. ausschließlich aus dem reinen Erkenntnisvermögen der natürlichen Vernunft heraus denkenden Philosophen jedoch nicht. Denn dieser würde das perichoretische Ineinander von philosophischen und christlich-theologischen Erkenntnisperspektiven als einen methodologischen Sündenfall stigmatisieren müssen, der die Reinheit und Eigenständigkeit bzw. Autonomie der philosophischen Erkenntnisperspektive aufhebt und zerstört.

Diesem Einwand trägt Klaus Hemmerle allerdings insofern indirekt und implizit Rechnung, als er einräumt, dass der methodologische Übergang von der natürlichen Erkenntnisperspektive einer rein philosophischen Phänomenologie zu einer übernatürlichen Glaubenserkenntnis ein diskontinuierlicher sei, während der umgekehrte Übergang von der übernatürlichen Erkenntnisperspektive des christlichen Glaubens zur Erkenntnisperspektive des natürlichen Vernunftvermögens etwa einer rein phänomenologischen Philosophie ein kontinuierlicher sei.<sup>24</sup>

In dieser methodologischen Selbstinterpretation Klaus Hemmerles dürfen wir unsere Vermutung bestätigt finden, dass das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe für Klaus Hemmerle einen modellhaften Charakter für die von ihm intendierte perichoretische Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Theologie besitzt. Darüber hinaus wird unsere These zur methodologischen Selbstdeutung Klaus Hemmerles zugleich präzisiert, insofern sich diese zum theologischen Ausgangspunkt seiner Ausführungen zum perichoretischen Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe ausdrücklich bekennt:

„Die unableitbare und durch Gottes geschichtliches Handeln eröffnete Glaubenserkenntnis, daß die letzte und ganze Wahrheit Gottes und der Welt die Liebe ist, daß so aber nur Liebe der Wahrheit entspricht und die Wahrheit in ihrer Tiefe erkennt, ist die Grundlage des gesamten Gedankengangs in diesem Beitrag.“ (ebd.).

<sup>24</sup> Vgl. 328: „Zwischen der ‚natürlichen‘ Erkenntnis einer solchen Phänomenologie und der übernatürlichen Glaubenserkenntnis, die sich in der Theologie entfaltet und auf ihren Begriff bringt, waltet von unten, von der natürlichen Erkenntnis her, ein diskontinuierlicher, von oben, von der Glaubenserkenntnis her ein kontinuierlicher Übergang. Als Denker glaubend kann ich vom Glauben her mein Denken als solches und in sich selbst artikulieren und es im Blick auf allgemein zugängliche Phänomene direkt mitteilen und erschließen – vom Denken her, das in sich selbst steht, kann ich keinen kontinuierlichen Übergang zum Glauben und zur Glaubenserkenntnis gewinnen, wenn auch das vom Glauben erhellte Phänomen im Denken Wegmarke zum Glauben hin zu sein vermag.“



### **3. Klaus Hemmerle „theologischer Ausblick auf das perichoretische Verhältnis von Wahrheit und Liebe“ (329) – das Kreuz als „theologische(r) Inbegriff der Perichorese von Wahrheit und Liebe“ (332)**

Klaus Hemmerle beschließt seinen Beitrag mit einem theologischen Ausblick auf das perichoretische Verhältnis von Wahrheit und Liebe. Dabei sieht er bereits im Alten Testament Hinweise auf ein perichoretisches Ineinander von Wahrheit und Liebe: So deutet er etwa die Erwählung und Führung seines Bundesvolkes durch Jahwe als dessen Liebe zu seinem Volk, die „der weltgeschichtlich und heilsgeschichtlich entscheidende Ort der Offenbarung seiner Wahrheit“ (329) sei. Denn die Wahrheit Jahwes sei nichts anderes als die Verlässlichkeit seiner Bundestreue und damit seiner Liebe zu seinem Volk.<sup>25</sup> Und umgekehrt entspreche dieser Perichorese von Wahrheit und Liebe auf der Seite Gottes diejenige seines auserwählten Volkes, welches die Wahrheit der Liebe Gottes durch seine Bundestreue, d. h. seine Liebe zu Gott und zu den Bundesgenossen, bezeuge. Darüber hinaus sieht Klaus Hemmerle im Gottesnamen „Jahwe“ selbst sogar das Ineinander von Wahrheit und Liebe zum Ausdruck gebracht: Denn der Name des „Ich-bin-da“ vereinige die Seinswahrheit Gottes mit seiner Zuwendung zu seinem Volk und zur ganzen Menschheit, die nur in der Treue und Liebe zu ihm und zueinander geglaubt und ergriffen werden könne.<sup>26</sup>

Im Neuen Testament erkennt Klaus Hemmerle die Perichorese von Wahrheit und Liebe im „gegenseitige(n) Enthaltensein und Sich-Durchdringen von Selbstoffenbarung Gottes und Selbsthingabe Gottes in Jesus Christus und dem von ihm mitgeteilten Geist.“ (330). Hier könnte man durchaus im Sinne Hemmerles Joh 14,6 („Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“) mit „Liebe“ als Selbstaussage Gottes nach 1 Joh 4,16 verknüpfen, denn die Person Jesu Christi ist demnach sowohl die Wahrheit qua Unverborgenheit bzw. Selbstoffenbarung Gottes als auch dessen Mensch gewordene Selbsthingabe an uns Menschen zu unserem Heil. Ein besonderes Augenmerk schenkt Hemmerle in diesem Zusammenhang verständlicherweise den johanneischen Aussagen über die Perichorese zwischen Vater und Sohn, ferner zwischen dem Sohn und den Gläubigen sowie zwischen den Gläubigen untereinander „als Teilhabe an seinem dreifaltigen Leben, aber auch als Zeugnis der Glaubwürdigkeit für die Welt“<sup>27</sup> nach Joh 14,20, 15,1-8 und 17,20-23. Diesen theologischen Ausblick und damit zugleich auch seinen gesamten Aufsatz über das perichoretische Verhältnis zwischen Wahrheit und Liebe beschließt Klaus Hemmerle mit einer tiefgründigen Betrachtung des Kreuzes bzw. genauer des Gekreuzigten als des theologischen Inbegriffs von Wahrheit und Liebe. Was ist damit gemeint?

Der Gekreuzigte stellt uns, so Hemmerle, beides vor Augen: Die Wahrheit der Größe und Heiligkeit Gottes und die Wahrheit des in seiner Sünde scheiternden und ohnmächtig gewordenen Menschen. Er zeige allerdings die wahre Größe Gottes in der

---

<sup>25</sup> Vgl. 329: „Seine (sc. Gottes) Wahrheit fällt gerade ineins mit der Verlässlichkeit seiner Bundestreue, seiner Liebe zum Volk. Die Wahrheit des einzigen Gottes trägt in sich, umfängt und umfaßt die Treue Jahwes zu seinem Volk.“

<sup>26</sup> Vgl. 330.

<sup>27</sup> Vgl. 331.

Erscheinungsform seiner sich bis zur völligen Selbstaufgabe hingebenden, radikalen Liebe, die das verdiente Schicksal des verlorenen Sünders selbst auf sich nimmt und ihn dadurch rettet und erlöst. Hatte der Sünder durch seine Selbstbehauptung die Einheit zwischen Wahrheit und Liebe in und für sich selbst zerrissen, so werde im Kreuzesgeschehen dieser Hiatus geheilt: „[...] die Wahrheit hat das Gesicht der Liebe, die Liebe hat die Geltung und Würde der Wahrheit.“ (332).

Daraus zieht Klaus Hemmerle den wie ein geistiges und geistliches Vermächtnis seines ganzen Aufsatzes formulierten Schluss, dass Theologie, Pastoral und ökumenischer Dialog nicht anders gelingen können ‚denn als ‚Perichorese in der Kreuzform‘, die den Hiatus (sc. zwischen Wahrheit und Liebe) in sich nimmt und durchleidet, bis die Gestalt der Wahrheit Liebe und die Gestalt der Liebe Wahrheit geworden ist‘ (ebd.).

### Markus Enders

#### **Can the Perichoretic Relationship Between Truth and Love According to Klaus Hemmerle (1929–1994) be a Suitable Model for Determining the Relationship Between Philosophy and Theology?**

*Abstract:* In his essay “Truth and Love – a Perichoretic Relationship”, Klaus Hemmerle characterizes the perichoretic relationship between truth and love in detail and presents it as a paradigmatic model for the perichoretic relationship between philosophy and theology intended by him.

In the first chapter of the following reflections, Klaus Hemmerle’s determination of the perichoretic relationship between truth and love is reconstructed, in which truth and love, taken individually, are supposed to represent a perichoretic relationship as well.

In the following second chapter, the exemplary and paradigmatic character of this perichoresis between truth and love for Hemmerle’s determination of the relationship between philosophy and theology is shown. Objectively obvious objections to this determination are discussed and answered.

*Keywords:* truth, love, philosophy, theology, Klaus Hemmerle

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Studies and Essays as Charisteria in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday, edited by Mikonja Knežević, in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović, Belgrade: Gnomon, Podgorica: Matica srpska 2021, 706–714.

---

**Philipp W. Rosemann**  
National University of Ireland, Maynooth  
pwrosemann@gmail.com

## **A Brief Theology of the As If (inspired by a remark of Joseph Ratzinger)**

*Abstract:* Taking as its point of departure a seemingly throwaway remark which Joseph Ratzinger made in a television interview in 1980, this essay explores the meaning of the ‘as if’ within Christian theology and modern philosophy. Ratzinger presents the non-believer with the challenge of acting ‘as if’ the faith were true in order to discover in and through it a new world of meaning and truth. This essay argues that the ‘as if’ is more than a mere propaedeutic to faith; rather, it belongs to its very heart, as shown notably by its occurrence in the Pauline epistles. Final remarks contrast the Christian sense of the ‘as if’ with its use in Kant and the neo-Kantian Hans Vaihinger.

*Keywords:* Ratzinger; ‘as if’; hermeneutic circle; Pauline theology; Kant; Vaihinger

In 1980, Ulrich Hommes, a Catholic philosopher and public intellectual who taught at the University of Regensburg, produced a programme for Bavarian television under the title ‘In Search for Meaning’—*Auf der Suche nach dem Sinn*. Among those whom Hommes interviewed was a youngish Cardinal Joseph Ratzinger, then archbishop of Munich. What would the cardinal tell those who, in the wake of modernity, cannot accept the idea that the meaning of life is something we receive, rather than being able to generate it autonomously? Ratzinger’s reply had a spontaneous, personal quality:

I do believe that someone who attempts to prove his way into the faith, with pure theory, will not succeed. We grasp all the essential things of our lives in an interplay between thinking and acting, between a lived experience and that which we learn from it. This means that if one totally refuses the experience and does not even begin, then the insight too cannot dawn. And so regarding the question: ‘How do I get into the faith and into just this possibility of meaning?’ my suggestion would really be that one begin to act as if there were this meaning. In fact, this is what Pascal recommended, and this was also the path through which Charles de Foucauld found his way into Christianity: [namely,] that one simply does it. When one just assumes in one’s life [and] acts as if one was wanted, as if the other people were wanted, as if there were an eternal meaning behind it that carried us, when one tries to act with this template, as it were, then one will have very particular experiences. Then one will see how larger possibilities open up, how life becomes more precious, richer, and how what one attempts to do in this manner proves itself. This means that, through the experiment of experience, the fact that there is truth behind [this assumption] will show itself, as well as the fact that the human being is indeed as great as this assumption of the faith presumes.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ratzinger’s reply, in an extract of the Bavarian television programme, is available at [https://www.youtube.com/watch?v=HN\\_wy8KIXPA](https://www.youtube.com/watch?v=HN_wy8KIXPA). The interview was subsequently published, lightly revised, in a small

A first indication on how this passage should be interpreted comes from Ratzinger's references to Pascal and Charles de Foucauld.<sup>2</sup> The mention of Pascal immediately calls to mind his famous 'wager' in the *Pensées*—and it is indeed this text to which Ratzinger is referring, albeit to a part of it that is lesser known and attended to than the central section. Ratzinger's *Introduction to Christianity* includes a long quotation of the text that is clearly behind the thought from the 1980 interview:

'So you admit that your inability to believe does not come from reason; on the contrary, reason leads you to belief; the reason for your refusal lies elsewhere. There is therefore no point in trying to convince you any further by piling up the proofs of the existence of God; you must above all fight against your passions. You would like to reach faith, but do not know the way? You want to cure yourself of unbelief and you ask for a remedy? Take a lesson from those who were earlier racked by doubts like yourself. ... Follow the way by which they began; by acting as if they believed, by taking holy water, by having Masses said, etc. This will bring you quite naturally to believe and will stupefy you.'<sup>3</sup>

Reason is ultimately helpless in generating faith. The unbeliever has nothing left to object, but piling up proof after proof of God's existence does not move his heart; for his passions are the obstacle. The only way into the faith, then, is to follow the example of others who, finding themselves in the same situation, took up the practice of the faith *as if* they already believed—*comme s'ils croyaient*, as Pascal's French has it. Such practice alone is able to nourish belief and subdue the passions—nay, reason itself! For Pascal speaks of the manner in which holy water and Masses will 'stupefy' the unbeliever. The French is even stronger: *Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. Abêtira*, taken literally, suggests that the practice of the faith will reduce the believer to the level of a beast, *bête*. So scandalous is this word, in particular in the context of the French tradition of rationalism, that Pascal's first editors excised it from the text of the *Pensées*. Later, Léon Brunschwig devoted a lengthy footnote to it in which he struggled

---

book: Ulrich Hommes, *Es liegt an uns. Gespräche auf der Suche nach Sinn*, Herderbücherei 848 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1980), pp. 119–26. The text that I have translated appears on pp. 125–26: 'Ich glaube in der Tat, daß man an kein Ziel kommt, wenn man mit reiner Theorie sich in den Glauben hineinzubeweisen versucht. Alle wesentlichen Dinge unseres Lebens erkennen wir in einem Wechselspiel zwischen Denken und Tun, zwischen einer lebendigen Erfahrung und dem, was wir daraus lernen. D.h., wenn man sich der Erfahrung überhaupt verweigert und gar nicht anfängt, kann auch die Einsicht nicht aufgehen. Und so wäre wirklich mein Vorschlag zu der Frage, wie komme ich in den Glauben und in eben diese Sinnmöglichkeit hinein, gerade dieser, daß man anfängt so zu tun, als gäbe es diesen Sinn. Das hat ja Pascal vorgeschlagen, und das war auch der Weg, wie Charles de Foucauld überhaupt ins Christentum hineingefunden hat, daß man es einfach einmal macht. Wenn man in seinem Leben nur einmal davon ausgeht, so handelt, als ob man selbst gewollt wäre, als ob die anderen Menschen gewollt wären, als ob ein ewiger Sinn dahinter stünde und uns tragen würde, wenn man es sozusagen mit diesem Muster probiert, dann wird man ganz eigene Erfahrungen machen. Dann man wird sehen, wie damit größere Möglichkeiten aufgehen, wie das Leben wertvoller, reicher wird, und wie sich bewährt, was man auf solche Weise versucht. D.h., durch das Experiment der Erfahrung wird sich zeigen, daß da Wahrheit dahinter steht und daß der Mensch tatsächlich so groß ist, wie diese Annahme des Glaubens es unterstellt.'

<sup>2</sup> These references were added in the printed version of the interview; they were not part of the spoken text.

<sup>3</sup> Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity*, trans. by J. R. Foster (San Francisco: Ignatius Press, 1990), p. 126. The quotation is an English translation of a German translation of Pascal's text—not ideal for accuracy. For the original French, see *Pensées*, no. 233, in *Pensées et opuscules*, ed. by Léon Brunschwig, 5<sup>th</sup> ed. (Paris: Hachette, 1909), pp. 440–41.

to soften its meaning. The scholarly discussion over the term has been ongoing.<sup>4</sup> Yet, shocking as the word may seem, it only echoes Paul's famous notion of the 'foolishness of the Cross', through which God 'has made foolish the wisdom of the world' (1 Cor. 1. 20). No wonder, then, that faith ultimately requires a *kenosis* of reason.

This was the experience of Charles de Foucauld as well. A long period of agonised struggle with his inability to take the final leap towards the faith was brought to an end by the grace of a divine intervention that pushed him from rumination to practice. One day in October 1886, Foucauld sought out the Abbé Henri Huvelin, who had acquired fame as a saintly man, preacher, and confessor. While Foucauld had come only for counselling and conversation, Huvelin practically forced him to make confession and receive the Eucharist. This initial step was enough to overcome the stranglehold of a rationality unable to break out of its own circle.<sup>5</sup> By acting as if he were already a believer, Charles de Foucauld became a believer.

### The hermeneutic circle

Pascal's (and Ratzinger's) 'as if' addresses the question of how to make the difficult transition from unbelief to belief, or how to enter into the faith from the outside—where in the modern age most people find themselves 'automatically'.<sup>6</sup> However, structurally the question at issue here is neither a religious nor a modern one. In the third chapter of book one of the *Nicomachean Ethics* Aristotle muses that young people—young in age or young in terms of maturity—who do not act rationally will not profit from discussions of ethics: the theory both presupposes ethical behaviour and aims at it. There is an 'interplay', to repeat Ratzinger's words, between theory and practice, so that in the absence of practice, the theory cannot take hold. This is why Aristotle, in discussing virtue, often refers to the actions of the virtuous man. While it is possible to describe virtue theoretically, it cannot be so derived: it is only by observing and emulating the virtuous man that the experience of virtue becomes accessible.

The circular structure that binds theory and practice together reappears, *mutatis mutandis*, in the realm of pure theory. The Platonic tradition works with a version of this circle. In the *Meno*, the slave boy who, at Socrates' prodding, is able to recollect the basic truths of geometry illustrates Plato's claim that learning is a process of anam-

4 See *Pensées*, ed. Brunschwig, p. 441 n. 1. The long list of secondary literature on Pascal's use of *abêtir* includes Étienne Gilson, 'Le sens du terme "abêtir" chez Blaise Pascal', *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1 (1921), 338–44, reprinted in Gilson's *Les idées et les lettres* (Paris: Vrin, 1932), pp. 263–74; Benjamin F. Bart, 'Abêtir in Pascal and Montaigne', *Romance Philology*, 9 (1955–56), 1–6; Charles Camproux, 'Faut-il vraiment nous abêtir avec Pascal?', *Le français moderne*, 25 (1957), 95–100; Brian Foster, 'Pascal's use of *abêtir*', *French Studies*, 17 (1963), 1–13; Stirling Haig, 'A Further Note on Pascal's *abêtir*', *French Studies*, 18 (1964), 29–32; Brian Foster, 'Pascal's *abêtir*: A Postscript', *French Studies*, 18 (1964), 244–6; Elizabeth Moles, 'Pascal's Use of *abêtir*', *French Studies*, 19 (1965), 379–84; Jan Miel, *Pascal and Theology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969), p. 163.

5 See Jean-Jacques Antier, *Charles de Foucauld (Charles of Jesus)*, trans. by Julia Shirek Smith (San Francisco: Ignatius Press, 1999), pp. 100–01.

6 This is the starting point of Charles Taylor's *Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007): that just as belief in God once used to be 'axiomatic' (p. 3), a matter of 'immediate certainty' (p. 12), so this now applies to unbelief, which Taylor calls the 'immanent frame' (p. 542).

nesis, of recollecting knowledge hidden in the depths of the soul. In the *Meno*, we are not dealing with an interplay between theory and practice, but rather with the notion that knowledge itself is not accessible from the ‘outside’, being always already within us. Learning, then, is not a process of letting new content enter into the mind, but rather of remembering the forgotten, uncovering the hidden, explicating the implicit. In Christian Neoplatonism, anamnesis takes the form of a divine illumination theory. As Augustine argues in the *De magistro*, all human instruction ultimately does is make us aware of the Teacher who speaks within us, but whom we must learn to hear.<sup>7</sup>

Since the early nineteenth century, the circular structure that appears in different forms throughout the history of philosophy has been known as the hermeneutic circle.<sup>8</sup> It plays an important role in contemporary philosophy, where it found an influential proponent in Martin Heidegger. Far from being ‘vicious’, Heidegger emphasizes in *Being and Time*, the hermeneutic circle describes the necessary structure of all human understanding. Metaphysics, as Heidegger conceives it in 1927, is a painstaking explication of the implicit understanding of Being that belongs, part and parcel, to human existence. The issue, Heidegger remarks, is not how to avoid the hermeneutic circle, but how to enter into it in the right manner: how to ‘leap into’ it, ‘primordially and wholly’.<sup>9</sup>

This is precisely what, in his 1980 interview, Ratzinger invites the non-believer to do—enter into the hermeneutic circle of the Christian faith. At the beginning of this journey, there may be nothing more than restlessness, a longing for transcendence, a vague attraction to the faith: to the beauty of the liturgy perhaps, or to the example of a Christian life—nothing amounting to firm belief in God’s existence and offer of salvation in Jesus Christ. Yet this may be sufficient to gain entry into the circle, provided one risks the leap of beginning to act ‘as if’ the promise of meaning were real. For Ratzinger, at the heart of this promise stands divine providence, that is, the sense that I am ‘wanted’, that my existence is not the result of a series of historical accidents but, rather, forms part of a plan that carries me as part of a larger whole. God bestows meaning upon my existence even in moments when I fail to make sense of my life. I will begin to see a pattern, new avenues will open up, and life will gain in richness and depth. The initial decision to enter into the circle will be validated in that my new way of life will bear fruit.

One may wonder how this journey continues. Is it possible to leave the hermeneutic circle behind, such that acting ‘as if’ a divine providence existed is gradually superseded by certainty that my life is, in fact, carried by God’s grace? It seems clear that faith is able to grow, to progress in strength and depth. However, as Ratzinger writes movingly in the first pages of his *Introduction to Christianity*, the believer ‘has been assigned the ocean of uncertainty as the only possible site for his faith.’ Indeed, he finds

<sup>7</sup> For a synthetic account of Augustine’s position in relation to Plato and Plotinus, one may read Lenka Karfíková, ‘Augustine on Recollection between Plato and Plotinus’, in *Studia Patristica*, vol. 75: *Papers presented at the Seventeenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2015*, ed. by Markus Vinzent (Louvain: Peeters, 2017), pp. 81–102.

<sup>8</sup> See Dieter Teichert, ‘Zirkel, hermeneutischer’, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. by Joachim Ritter, Karlfried Gründer, and Gottfried Gabriel, 13 vols (Basel: Schwabe, 1971–2007), 12:1399–44. The word ‘hermeneutic circle’ made its first appearance in 1809 in the writings of the classicist August Boeckh.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), § 63, p. 363.



himself ‘choked by the salt water of doubt constantly washed into his mouth.’<sup>10</sup> Remarkable words from the pen of a future pope. So, perhaps, the Christian is able to enter ever more deeply into the hermeneutic circle, in which repeated, more fervent attempts to live ‘as if’ there were a divine meaning are rewarded by experiences that it all makes sense, that the ‘as if’ grants access to truth. Yet, as long as this life lasts, the circle remains the fundamental structure of Christian existence.

### The ‘as if’ at the heart of the Christian faith

While it seems that Ratzinger discovered the notion of the ‘as if’ in Pascal, its roots go deeper; it is, in fact, scriptural. It appears in the context of Paul giving advice to the Corinthians on how to prepare themselves for the kingdom. What is the proper attitude towards life in this world, in light of the expectation of the life to come? The ‘as if’ provides the key (1 Cor. 7. 29–31, NRSV):

<sup>29</sup> I mean, brothers and sisters, the appointed time has grown short; from now on, let even those who have wives be as though they had none,<sup>30</sup> and those who mourn as though they were not mourning, and those who rejoice as though they were not rejoicing, and those who buy as though they had no possessions,<sup>31</sup> and those who deal with the world as though they had no dealings with it. For the present form of this world is passing away.

In this passage, the ‘as if’ appears in its negative form, as an ‘as if not’ (ὡς μὴ). The Christian expectation of the return of the Lord, and of the discovery of the fullness of meaning in the world to come, relativizes our activities in this life. They are called into question without, however, being altogether negated. In adapting a typographical device that Heidegger invented to indicate the elusiveness of Being, one could say that Christian hope ‘crosses out’ the world; thus: ~~world~~.<sup>11</sup> In the Christian eschatological perspective, the world is still visible, but it is beginning to recede behind the cross.

The ‘as if not’ allows Paul to reconcile the radical, transgressive nature of the Christian vocation with the realities of everyday existence. Jesus’ own preaching does not seem to have known such concessions. Contrast, for example, what we just heard from St Paul with a pericope like Luke 14. 25–33, where Jesus tells a crowd following him not to underestimate the cost of discipleship:

<sup>25</sup> Now large crowds were travelling with him; and he turned and said to them,<sup>26</sup> ‘Whoever comes to me and does not hate father and mother, wife and children, brothers and sisters, yes, and even life itself, cannot be my disciple.<sup>27</sup> Whoever does not carry the cross and follow me cannot be my disciple. [...]’<sup>33</sup> So therefore, none of you can become my disciple if you do not give up all your possessions.’

In this text, the negation of worldly ties that Jesus demands of his disciples is not softened by any ‘as if’. The perspective adopted is that of life in the eschatological community, rather than that of a Christian existence subject to the constraints of worldly commitments. By the same token, in the Sermon on the Mount, Jesus formulates a rad-

<sup>10</sup> Joseph Ratzinger, *Introduction to Christianity*, pp. 19 and 20.

<sup>11</sup> On the Heideggerian device of *Durchkreuzung* and its Derridean adaptation, see Gayatri Chakravorty Spivak, ‘Translator’s Preface’, in her translation of Jacques Derrida, *Of Grammatology*, corrected ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), pp. xv–xviii. A theological treatment is to be found in Günter Bader, *Die Emergenz des Names*, *Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie*, 51 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), pp. 353–60.

ical call to deification—*theosis*, as the Greek Fathers would say: ‘Be perfect, therefore, as your heavenly Father is perfect’ (Matthew 5. 48). It is disingenuous of biblical commentators to interpret away such ‘hard’ passages, as though the discipleship envisaged by Jesus were like the life of middle-class Americans.<sup>12</sup>

Yet, there is the reality that most of us—those who are not martyrs or monks—must live the Christian vocation in our everyday lives as husbands, wives, sons, daughters, brothers, sisters, friends, bosses, employees ... This is where Paul’s ‘as if’ plays its role, putting our ordinary lives under erasure, as it were, as we await the world to come. Our eschatological hope transforms the way in which we view the world, enabling us to see through it, to treat it as an icon that leads us to the Lord rather than as an idol that arrests our gaze.<sup>13</sup>

Whereas in 1 Corinthians, we human beings appear as the agents of the ‘as if’—sustained by God’s grace, to be sure—in Romans, Paul associates the ‘as if’ with God’s own actions (Romans 4. 16–17, NIV):

<sup>16</sup> Therefore, the promise comes by faith, so that it may be by grace and may be guaranteed to all Abraham’s offspring—not only to those who are of the law but also to those who have the faith of Abraham. He is the father of us all. <sup>17</sup> As it is written: ‘I have made you a father of many nations.’ He is our father in the sight of God, in whom he believed—the God who gives life to the dead and calls things that are not as though they were.<sup>14</sup>

The context here is Paul’s argument in Romans 4 that God’s covenant with Abraham was meant to include all his children in the faith, Jews and Gentiles alike. Scripture scholars have found verse 17b challenging to interpret; N. T. Wright regards the transition to a new topic after the dash as ‘a bit abrupt’, but then suggests that the phrase in question—about calling things that are not as though they were—could be a reference to Gentiles brought to faith ‘out of nothing’, unlike the Jews.<sup>15</sup> In a completely different vein, Jean-Luc Marion has used Romans 4. 17 in his argument that God lies beyond being: God, whose foremost name is goodness rather than being, treats the difference between being and non-being as indifferent.<sup>16</sup>

Perhaps the clue to interpreting verse 17b can come from a comparison with a similarly worded phrase in the famous discourse on the foolishness of the Cross in 1 Corinthians 1. 18–29:

<sup>12</sup> Thus, for example, Eugene Boring finds the call to perfection in Matthew 5. 48 ‘troublesome’ and writes: ‘Contrary to the Greek abstract ideal of perfection, of being untarnished of concrete involvement in the material world, for Matthew it is precisely amid the relativities and ambiguities of concrete action in this world [...] that the disciple is called to be perfect’ (M. Eugene Boring, ‘The Gospel of Matthew’, in *The New Interpreter’s Bible*, ed. by Leander E. Keck et al., vol. 8 [Nashville: Abingdon Press, 1995], pp. 195 and 196).

<sup>13</sup> The language adopted in this sentence is that of Jean-Luc Marion, who developed it in works such as *The Idol and Distance*, trans. by Thomas A. Carlson (New York: Fordham University Press, 2001) and *God without Being*, trans. by Thomas A. Carlson (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

<sup>14</sup> The quotation is of the New International Version in its original form; later revisions have sadly replaced ‘calls things that are not as though they were’ with ‘calls into being things that were not’. The New Revised Standard Version likewise translates, ‘[...] who gives life to the dead and calls into existence the things that do not exist’.

<sup>15</sup> N. T. Wright, “The Letter to the Romans,” in *The New Interpreter’s Bible*, vol. 10 (Nashville: Abingdon Press, 2002), p. 497.

<sup>16</sup> See Jean-Luc Marion, *God without Being*, pp. 83–102.

<sup>26</sup> Consider your own call, brothers and sisters: not many of you were wise by human standards, not many were powerful, not many were of noble birth. <sup>27</sup> But God chose what is foolish in the world to shame the wise; God chose what is weak in the world to shame the strong; <sup>28</sup> God chose what is low and despised in the world, things that are not, to reduce to nothing things that are, [...].

Here, God is portrayed not as calling things that are not as though they were (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα), but as choosing that which is not (τὰ μὴ ὄντα) in order to annihilate that which is (τὰ ὄντα). Clearly, the topic of this verse is not metaphysical; the *creatio ex nihilo* is not what is at stake. Rather, Paul depicts God's call (τὴν κλήσιν) to faith as creating a new world, a counter-world, in which a transvaluation of all ordinary values occurs. Just as suffering and dying slave-like on the cross does not signify shame but salvation, so God negates the values of the world by choosing the weak and lowly as his people—social nobodies whom God's grace transforms into his children. This must be what it means to call things that are not as though they were: already in this life, God places a new world on top of the old which is destined to wither away; but this new world is accessible only to those who see with the eyes of faith and hope. These are people who are able to live married as though they were not married; to mourn or rejoice as though they were not mourning or rejoicing; to buy and sell as though they had no possessions. They live in the world without being of the world. It is God's very own 'as if' which allows them to accomplish this transformation of the present form (σχῆμα) of the world (1 Cor. 7. 31) into the 'good order' (εὐσχημον) of Christian living (1 Cor. 7. 35).<sup>17</sup>

At the beginning of our reflections, the 'as if' to which Ratzinger refers in his 1980 interview appeared as a crutch to help non-believers into the faith. However, as we entered into the hermeneutic circle more fully, letting ourselves be drawn into its dynamic—which is the dynamic of grace itself—we discovered that the 'as if' stands at the very heart of the Christian faith. For the 'as if' signifies our hope that the present world will pass away, being superseded by a kingdom in which the lives that we are already attempting to live 'as if' they were possible will have become a full reality.

### The heresy of the 'as if'

Immanuel Kant was the creator of a secular philosophical version of the 'as if', which fulfils an important function in both his theoretical and his practical philosophy. Kant believes he can demonstrate that knowledge concerns only that which is empirically given. When reason is brought to bear on the raw data of sense experience, which it processes and gives form in a framework that is itself not empirical—comprising *a priori* elements such as space, time, and notions such as substance and causality—then genuine experience and knowledge ensue. This fundamental Kantian move immediately cuts us off from knowledge of anything that is not empirically given, except the *a priori* forms of the understanding itself. Most importantly, responsible rational inquiry must bracket the 'things in themselves', that is, reality as it may be outside the framework of human understanding. Likewise, there is no empirical access to our soul, human freedom, or

<sup>17</sup> One wonders if Ratzinger had in mind Paul's notion of the 'good order'—or, more literally, the 'good schema'—when he spoke of the 'template' (*Muster*) of actions that lead the Christian to discover a richer, more meaningful life.

God. Yet Kant does find a place in his system for the realities of traditional metaphysics—though without regarding them as realities. His ingenious move works like this:

As follows from these considerations, the ideal of the supreme being is nothing but a *regulative principle* of reason, which directs us to look upon all connection in the world *as if* it originated from an all-sufficient necessary cause. We can base upon the ideal the rule of a systematic and, in accordance with universal laws, necessary unity in the explanation of that connection; but the ideal is not an assertion of an existence necessary in itself.<sup>18</sup>

In other words, working on the assumption that there is a God who created the universe allows us to explain the latter more satisfactorily and completely—namely, as a coherent totality—even within the empirical realm. For this regulative idea to be effective, the reality of God's existence is irrelevant; in fact—to repeat—for Kant there is no way to know or prove that God exists.

The 'as if' (*als ob*) has other important applications in Kant's philosophy, not least in ethics. Since following Kant's 'Copernican revolution', as he likes to term his critical approach, we no longer have access to metaphysical realities, nature cannot serve as a source for moral principles. These have to be generated autonomously by reason itself, as universal maxims that are binding precisely because reason presents them so. In one of its formulations, the categorical imperative reads like this: 'every rational being must act as if he were by his maxims at all times a lawgiving member of the universal kingdom of ends. The formal principle of these maxims is, act as if your maxims were to serve at the same time as a universal law (for all rational beings).'<sup>19</sup> Of course, the principles of my actions will never become universal law; however, in order to act ethically, I must behave 'as if' this were possible—'as if' the rules of my conduct could become the foundation of an ethical kingdom.

In Kant's own philosophy, there is little indication of any desire to subvert religious belief. Put differently, Kant's denial that proofs of God's existence are possible combined with his move of positing God as a regulative idea does not mean that Kant espoused atheism. His thought is nevertheless ultimately incompatible with authentic Christian belief—not so much because of the implications of Kant's theoretical philosophy as because of his ethics. Kantian morality is explicitly founded upon the autonomy of the human will, which must elevate itself into the position of a (hypothetical) universal lawgiver. To Kant, the idea of inserting oneself into a hermeneutic circle, to discover there a meaning that is graciously received rather than autonomously generated, is repugnant. In this absolute refusal of heteronomy, Kant is a thoroughly modern, secular thinker.

Followers of Kant took the 'as if' into a more blatantly atheist direction. Hans Vaihinger's work was at one point extremely influential in this regard: his massive *Philosophy of 'As If'*, which in its original comprised over 800 pages, was even issued in a 'people's edition' to make it more widely accessible.<sup>20</sup> The subtitle of Vaihinger's tome already makes clear into what direction his work takes Kant's thought: 'A System of the

<sup>18</sup> Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith (London: Macmillan, 1920), p. 517 (A619/B647). The emphases are in the original German text.

<sup>19</sup> Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, trans. by Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 45 (Ak 4:438).

<sup>20</sup> Hans Vaihinger, *Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der*

Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind.’<sup>21</sup> In this philosophy, the ‘as if’ loses the positive meaning that it still held for Kant. Instead, it needs to be revealed as a self-contradictory construct that separates us from reality. Kant himself would have been horrified by Vaihinger’s conclusions: ‘The whole framework in which we place what is perceived is only subjective; *subjective is fictional; fictional is false; falsehood is error*.’<sup>22</sup> ‘From the standpoint of Critical Positivism, then, there is no Absolute, no Thing-in-itself, no Subject, no Object. All that remains is sensations, which exist, and are given, and out of which the whole subjective world is constructed [...]’<sup>23</sup>

### Concluding remarks

Ratzinger was speaking spontaneously, but not naively, about the usefulness of the ‘as if’ in his interview with Ulrich Hommes. Following up on his references to Pascal and Charles de Foucauld was a first step that allowed us to gain a better understanding of his remarks. However, a scholar as learned as the pope emeritus must have had Aristotle, Plato’s *Meno*, the hermeneutic circle, St Paul, and Kant at least at the back of his mind when he formulated his answer. And who knows, he may even have heard of Vaihinger’s strange *Philosophy of As If*.

What the present essay has shown is that, interpreted in an orthodox manner, the ‘as if’ is more than a bridge into belief. Initially only a humble invitation to the non-believer to experiment with the possibility of meaning, the ‘as if’ becomes much more, leading to the very heart of the Christian faith. Conceived differently, however, the ‘as if’ encapsulates some of the most serious problems of modern thought. Taken to an extreme, it generates the kind of radical skepticism that forecloses the possibility of belief.

Philipp W. Rosemann

### Eine kurze Theologie des Als ob

*Zusammenfassung:* Ausgehend von einer scheinbar ganz beiläufigen Bemerkung, die Joseph Ratzinger in einem Fernsehinterview aus dem Jahre 1980 getätigt hat, beschäftigt dieser Aufsatz sich mit der Bedeutung des „als ob“ in der christlichen Theologie und modernen Philosophie. Ratzinger ermuntert den Nicht-Gläubigen, so zu handeln, „als ob“ der Glaube wahr wäre, um dadurch eine neue Welt von Bedeutung und Wahrheit zu erschließen. Dieser Aufsatz argumentiert, dass dieses „als ob“ mehr ist als ein bloßer Zugang zum Glauben; vielmehr gehört es ganz zu seinem Herzen, wie sich vor allem an den Paulinischen Briefen zeigen lässt. Schließlich wird die christliche Bedeutung des „als ob“ mit seiner Verwendung bei Kant und dem Neukantianer Hans Vaihinger kontrastiert.

*Keywords:* Ratzinger; ‘Als ob’; hermeneutischer Zirkel; Paulinische Theologie; Kant; Vaihinger

---

*Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, 7<sup>th</sup> and 8<sup>th</sup> ed. (Leipzig: Meiner, 1922).

<sup>21</sup> Hans Vaihinger, *The Philosophy of As If: A System of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind*, trans. by C. K. Ogden, 2<sup>nd</sup> ed. (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1935). Abridged English translation.

<sup>22</sup> Ibid., p. 108.

<sup>23</sup> Ibid., p. 77.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 715–721.

---

## Максим Васиљевић

Епархија Западно-америчка, Лос Анђелес  
maxim.bishop@gmail.com

### Еутаназија и личност

*Сажетак:* Различити начини поимања страха од смрти у нашој култури изазов су за Цркву, која прокламује и ужас смрти (као човековог последњег непријатеља) и Христову победу над њом (Христово васкрсење). Еутаназија није само проблем деонтологије који изискује психолошко, социолошко и правно разрешење. Аутор предлаже ревизију индивидуалистичког виђења човека кроз призму једног више персоналистичког приступа. Црква ће са својом теологијом испунити своју мисију уколико охрабри медицину и право да поштују и штите достојанство боголике личности и људску личност као идентитет у односу.

*Кључне речи:* личност, еутаназија (активна/пасивна), страх од смрти, биоетика, медицина, право, болест, достојанство

Присуство Православне Цркве у модерним биоетичким расправама знак је да модерна историјска стварност утиче на живот хришћана као и да хришћански став постаје цењен а понегде и незаобилазан. Предности које модеран човек ужива од медицинске науке која се убрзано развија довеле су до сада невиђеног поверења у моћ науке. Успеси су задивљујући, али је то положај који рађа и одговорност.

Шта би православна теологија данас могла да допринесе модерној медицини? За поједине, мисија Православља се састоји у томе да упозорава на опасности од биотехнологије. По другима, то би био веома ограничен и оскудан циљ. Ограничен због тога што богословски извори из предања пружају надахнуће и грађу за шире послање и у сваком случају суштаственије. Теолози могу да посведоче *εἰς* *живоῦσα* *и* *благодарносῖν*, који у себи носи православно предање и то лицем у лице са етосом културе утилитарности. Истовремено, они су позвани да покажу како се поштовање личности, другости и светиње живота може остварити у пракси.

### I Живот и смрт у историјском постојању

Дозволите да размотрим основни повод свога прилога у светлу претходних запажања. Најпре бих истакао темељни методолошки проблем: питање еутаназије није нимало лако не само у погледу његовог *решења* него и по питању *ἵρσιγυῖα*. Атински теолог Ставрос Јагазоглу је приметио да еутаназија није само проблем лекарске деонтологије која тражи психолошко, друштвено или правно разрешење<sup>1</sup>. Пре

---

1 Уп. С. Јагазоглу, „Еутаназија и људска личност“, *Богословље* 1-2 (2007) 19.



ће бити да се ради о једној егзистенцијалној дилеми између живота и смрти, пред којом се често раскрива наша немоћ да осмислимо у пуноћи како живот тако и смрт.

*Смрт* и *добро*: како да измиримо ове речи? Зар се оне узајамно не искључују? Није ли древна истина да је по дефиницији *смрт* *нейријател* *живош* и све му што је добро и лепо? Зар се човек као појединац и друштво као целина не гнуша смрти и на све начине не покушава да је одагна из свести и помисли? Уистину, барем у хришћанској традицији, представља *contradictio in adiecto* и сам говор о могућности еутаназије = благе или добре смрти. Зато што је *eu-einai* (благо биће, добро постојање) *циљ* ка коме тежи свака људска личност, а смрт, макар и као блага смрт, не престаје да буде „највећи непријатељ“. Према Библији, људски живот представља највећи дар Божији, чији се почетак и крај налазе у његовим и једино његовим рукама (Јов. 12,10). Чудом божанске воље произведен из небића, наш живот представља онај јединствени простор у коме свој израз налази *самовласнос*, то је место где се сусрећу благодат Божија и слободна воља човекова и где се савршава његово спасење<sup>2</sup>. Отуда тражење смрти — гле парадокса! — и то још *на вештачки начин* (какав импликује еутаназија) представља једну врсту огрешења како о човека тако и о самога Бога<sup>3</sup>. Живот је дар, нешто тако јединствено и непоновљиво, нешто што никад не можемо да стекнемо на аутономан начин, сопственим моћима. С оне стране сваког описа, живот се не дефинише (зато што се не може ограничити), осим у односу на своју супротност, а то је смрт као најпотреснији догађај и крај живота.

Смрт је гранични тренутак нашег живота те она, као уосталом и моменати немоћи (слабости), бола и наших невоља (искушења), скрива јединствену *свештениност* и сачињава тајну која тражи посебан однос поштовања од стране сродника, лекара, медицинара и целокупног друштва<sup>4</sup>. Свети Синод Јеладске Цркве у свом *Саопштењу о еуџаназији* (14. децембра 2000) подсећа да ови тренуци отварају простор за смирење, трасирају пут трагању за божанским и подстичу чудо и прилику за присуство и дејство божанске благодати<sup>5</sup>. Због тога је доживљај смрти незаобилазан и зато таквом пацијенту треба препустити да живи тајну смрти. Наша епоха тежи да заобиђе тај моменат, као и целокупни контекст упокојења и погребнења. Већ одавно влада тренд да се умрли што пре уклањају из видокруга, и то на разноврсне начине, како би модерни човек избегао контакт са умирућим. Жалосно је, али настојање да се тајна смрти измести *изван* заједнице ближњих (и повери се искључиво професионалним занатима), уклања темељне људске и друштвене врлине, попут блискости, здружености, солидарности и милосрђа. Човек који захтева активну еутаназију у суштини ставља под знак питања љубав других према њему, то јест њихову жељу да буду крај њега. Самим тим пропушта се и прилика за дејство благодати Божије и пројаву људске љубави<sup>6</sup>. С друге стране,

2 Уп. „Свети Синод Јеладске Цркве: Еутаназија / Εὐθανασία“, *Богословље* 1-2 (2007) 17.

3 За болеснике смрт је „добра“, ако је оправдан овај колико апсурдан толико и истинит оксиморон.

4 „Свети Синод Јеладске Цркве: Еутаназија / Εὐθανασία“, 17.

5 Свети „Свети Синод Јеладске Цркве: Еутаназија / Εὐθανασία“, 17.

6 Уп. „Свети Синод Јеладске Цркве Еутаназија / Εὐθανασία“, 17.

када и сам пацијент жели да умре физиолошки и мирно тада вештачка подршка одржавања живота помоћу апарата стоји у супротности са достојанством личности пацијента.

У историјском контексту, способност за истински живот дата је човеку у форми страсти/страдања (трајне борбе), што значи да претпоставља учествовање у *искусћиву Крстѿа*, то јест начину на који се остварује живот *и* као трагичан. Страдање је иманентно створеној и палој природи, па ће Св. Максим Исповедник рећи да творевина захтева *крстѿ*. Наравно, све ово важи за човека вере, отвореног за тајну (мистерију), за чудо<sup>7</sup>. Јер смрт је од самог почетка испреплетена са нашим животом, не само биолошки него и егзистенцијално. Време „мери“ пропадање и још више приближава смрт. У времену ми људи доживљавамо наше међуличне односе на драматичан начин; успехе, неуспехе, снове, наша очекивања и наше демантије (оспоравања), све што смо заволели осмишљава се или обесмишљава пред чињеницом смрти<sup>8</sup>.

## II Смисао болести и страха од смрти у људском животу

Различити начини перципирања страха од смрти у нашој култури представљају изазов и за Цркву, која никада не прећуткује истину да смрт јесте један „хорор“ (непријатељ човечанства), али ни истину да је Христос однео победу над њом (својим Васкрсењем). Хришћани признају да је *thanatophobia* сасвим сложена и оправдана фобија, будући да је реч о страху од реалног и коначног непријатеља свих створења. Сви људи, укључујући и Богочовека у Гетсиманији, били су уплашени од умирања. Без икаквог претварања, Христос је ненавидео смрт. Он никад није проповедао мирење са њом, будући да не може бити икаквог помирења између живота и смрти, него је, радије, указивао на Пасху, на пасхални пролазак кроз њу, што води са оне стране смрти и страха. Потпуно предавање самоодређујуће воље своје Богу Оцу омогућило је Сину да „смрћу уништи смрт“. У Цркви се то исповеда на славословни начин, као празник над празницима.

Разумљиво, постојање бола у људском животу, као и сваке несреће (искушења), може да доведе до гледишта да је бол својеврсни „сарадник ка спасењу“<sup>9</sup>. Ипак, признајући немоћ људске природе, Црква свагда човекољубиво тражи избављење „од сваке туге, гњева, опасности и нужности“ (богослужбена прозба), а често се моли и за ублажење самртних болова (молитва на самртном издисају). Као људи, ми се молимо за живот, знајући да га не контролишемо нити одлучујемо о њему.

Смрт, страх и болест су несумњива три симптома наше везе са ништавилом. У спречи са страхом (и, често, болешћу) смрт маркира и обликује како наша тела тако и нашу културу. Сви наши страхови и рефлексije о смрти окружују нас и прате као какав музички мотив, понекад узлазећи до *crescendo* пасажа, а некад се спуштајући до нечујног *pianissimo*. Стога не чуди да је у савременом друштву

<sup>7</sup> Статистика говори да да је еутаназија у уској корелацији са атеизмом. Вид. рад на социјалној медицини статистички урађен 2001: *Стивови стјудената БУ о еутаназији као социјално-медицинском проблему*.

<sup>8</sup> Уп. С. Јагазоглу, „Еутаназија и људска личност“, 23.

<sup>9</sup> Уп. „Свети Синод Јеладске Цркве Еутаназија / Εὐθανασία“, 17.

*избеђавање бола* повезано са такозваним *квалитетом* живота као највишег идеала постмодерне културе<sup>10</sup>. (Како је говорио проф. Владета Јеротић, нико не признаје нити жели да призна да је болестан). На тај начин је обликована „читава једна култура која жртвује другост и непоновљиву јединственост људске личности уместо некаквих општих и безличних идеја добра и зла“.<sup>11</sup>

Досадашња парадигма укључивала је сарадњу лекарске струке са духовношћу заједнице. То је било друштво које је при лечењу болесника узимало у обзир више димензија: стрпљење, људску подршку и молитву за божанским укрепљењем и утехом. Данас се оно са проблемом лечења суочава искључиво помоћу лекова, а однедавно и вештачки изазваном смрћу која се назива „добром“ (εὐθανασία), свдећи је на биолошки догађај сваког човека као индивидуе. Међутим, за искуство Цркве, губитак живота се не лоцира просто у биолошким функцијама. Погледајмо то мало ближе.

а) Човек није просто биолошко-смртно биће („биће-ка-смрти“ у хајдегеровском смислу), упркос настојању механицистичке неурологије и детерминистичке биохемије да га редукује на неку врсту комплексног система спона и трансмитера, чиме би он више личио на једну машину, која на крају ипак посустаје пред болешћу. Болести афектују људе, Божију творевину, а губитком живота у опасност се доводи његова личносна димензија, премда смрт не суспендује икону Божију у природи. Једино тако сагледан драматични доживљај неизлечиво болесних може бити проникнут и схваћен. Поништење (нихилизација) личног живота поставља питање о животу много шире, пошто демантује (потапа) његову наду и жудњу.

б) Стога је време да престанемо да мислимо о човеку само као „духовном“ или само као „соматском“ бићу и да почнемо да га сагледавамо као једно *тео-био-културно* биће. Ово значи да морамо допустити да у човеку постоји један трансцендентни порив који га оспособљава да превазиђе страх од смрти и да одлучи да ли ће живети у складу са Богом или са својом палом природом. У таквој слици, жеља за еутаназијом представља одустајање од личносног живота и губљење наде да постоји ишта с оне стране властитог биолошког постојања.

в) Било да је здрав или болестан, човек је некако инхерентно свестан да ће га избор да живи искључиво сходно својој палој *природи* на крају збрисати безосећајним дахом *thanatos*-а. Но, иста љубавна моћ кадра је да га „васкрсне“, уколико своју вољу увежбава да живи, ради Господа и јеванђеља (уп. Мк. 8, 35), кроз превладавање свог „селфа“ и умртвљивање своје себичне воље. Ако ова љубавна моћ (ерос за животом) није мотивисана онтолошким *смирењем*, тада ће бити лишена благодати и умреће услед паничног страха и анксиозности.

### III Достојанствена смрт?

Теоријски контекст страха од смрти се не може одвојити од практичног аспекта. Смрт је један трагичан практични проблем, посебно када је повезана са тешком болешћу. Иако је у свету окарактерисана као „достојанствена смрт“, еутаназија у

<sup>10</sup> Уп. С. Јагазоглу, „Еутаназија и људска личност“, 24.

<sup>11</sup> С. Јагазоглу, „Еутаназија и људска личност“, 24.

стварности представља потпомогнуто самоубиство, то јест комбинацију убиства и самоубиства. Но, ако је човек само биолошка индивидуалност без икакве тежње ка трансценденцији, тада је еутаназија дозвољена. Уколико је порив ка оностраном реалан, тада она није дозвољена. У том случају, уколико лекар прихвати да је феномен човек, на основу слободе која га одређује<sup>12</sup>, незамислив без стремљења ка трансценденцији, ка надилажењу дате му стварности, то ће га довести до егзистенцијалног питања о Богу као неизбежном елементу дефиниције човека<sup>13</sup> (Бог је човеков животодавац).

Када после овакве перспективе у игру уђу чисто економски мотиви у вези са еутаназијом, тада се налазимо пред иронијом модерне цивилизације, то јест њеном незаинтересованошћу пред смислом постојања. Тим поводом проф. Јагазоглу истиче и следеће. „Ако 20% трошкова за здравље у Европској унији отпада на пружање лекарске бриге за оне спремне на смрт (на уређајима за вештачко одржавање живота), тада можемо разумети каква врста користи се добија између осигуравајућих друштава, здравствених фондова и државних установа. У овим технократским схематизмима законодавна регулатива еутаназије може да уреди многе логистичке празнине у програмима здравља, и не само у њима“.<sup>14</sup> Стога није случајно да је на почетку трећег хиљадугодишта по Христу еутаназија по први пут у историји легализована.

Уистину, иза паролe „право и на смрт“ крије се економско-правна игра која лако може да доведе до следећег корака у десоцијализацији и обезвређивању људске личности: болесник који није способан да економски одговори на захтеве свога лечења и лекарског третмана налази се пред озбиљном животном претњом<sup>15</sup>. Ради се о тријумфу јавног и институционалног права над интимношћу нашег личног живота.

Хришћанска антропологија није нечовечно настројена према људском болу. За њу би пасивна еутаназија могла да буде прихватљива под одређеним условима. Пасивна еутаназија, да се подсетимо, подразумева не-примењивање свих оних поступака и мера који имају за циљ вештачко одржање човековог живота и унапређење његовог здравља. Оно са чиме се она не може сложити јесте тзв. „актив-

<sup>12</sup> Свети Оци су без изузетка човека видели као једино слободно биће у оквирима материјалне творевине, и то је оно што га *par excellence* разликује од свих животиња.

<sup>13</sup> Наравно, на другој страни, теолози пак и Црква треба да прихвате — да је човек незамислив као појам без своје телесности и, кроз ово, свог односа са својом природном околином, чији је он *орјански* део.

<sup>14</sup> Уп. С. Јагазоглу, „Еутаназија и људска личност“, 22. У саопштењу Синода Јеладске Цркве истиче се да као занимљиво да се захтев за еутаназијом појавио у земљама у којима доминира западни начин живота. 28. новембра 2000. влада Холандије је са 104 гласова за и 40 против одлучила да озакони еутаназију. Уистину то је први случај у историји човечанства да се такав чин или пракса законе законом (тј. легализацијом). Поштовање људског живота као светиње био је свагдашњи идеал. Изгледа да савремено друштвено схватање, вођено рационализмом, ово поштовање према животу и човеку лако жртвује на олтар хеудемонизма и уских интереса. Вид. „Свети Синод Јеладске Цркве: Еутаназија / Εὐθανασία“, 17.

<sup>15</sup> С. Јагазоглу, „Еутаназија и људска личност“, 22. Уп. „Свети Синод Јеладске Цркве: Еутаназија / Εὐθανασία“, 17.

на еутаназија“; која подразумева медицинску процедуру усмерену ка окончању пацијентовог живота, а на основу његовог добровољног и пажљиво размотреног захтева, у циљу насилног *ипрекраћења* неподношљивих патњи. Лекар који узима у обзир најдубље онтолошке димензије човекове слободе и његово вечно назначење свакако не може прихватити активну еутаназију.

Поменуто Саопштење Грчке цркве завређује пажњу због следећих момената. Као прво, оно полази од становишта да „Црква верује у човекову вечну судбу, у васкрсење тела, у вечну перспективу и реалност, у болове као „ране Господа Исуса на нашем телу“ (Гал. ст. 17), у невоље као поводе и прилике за спасење“<sup>16</sup>. Затим, оно истиче да „сваку смрт која представља резултат људских одлука и изборâ – како год „добрим“ се називала – ваља одбацити као „хибрис“ против Бога“<sup>17</sup>. Следствено, „свака пак лекарска пракса/чин који не доприноси продужењу живота, него изазива убрзање тренутка смрти, осуђује се као *антиидеонтолошко* и као оно које обезвређује лекарску службу“<sup>18</sup>.

Са теолошке тачке гледишта, индивидуална воља болесника није једини критеријум, будући да је човек личност која постоји у читавом једном сплету односа са другима који га и детерминишу. Личносно схваћен, болесник је део заједнице и фокус њене бриге у свим димензијама његовог личног, биолошког и друштвеног живота. Управо ово ме води ка следећим битним разматрањима.

#### IV Еутаназија и људска личност

Како је уопште могуће довести у везу медицинску терапију (која се убрзано развија благодарећи технологији) са чином еутаназије? Како *медицину* као *ипераију живота* помирити са чином *узроковања смрти*?

Аналогија са кривичним правом које допушта смртну казну (лишавање живота у појединим државама света), где се начисто поништава циљ и субјект права или казне, који је човек као личност, овде је сасвим умесна<sup>19</sup>. Не ради се, дакле, само о теолошкој перспективи личности него и о укидању самог субјекта права и медицине: ако неком, макар то био и неизлечиви болесник, активно помажете да изврши самоубиство, тада практично поништавате субјект живота, чиме се укида и циљ како медицинске тако и правне науке – очување *живоџа*. Дакле, нарушено је прво и основно начело медицине, засноване на Хипократовој заклетви: *primum non nocere*.

Сматрам да је потребно да *индивидуалистички* поглед на човека буде ревидиран једним персоналистичким приступом, ако нам је стало до сучељавања са проблемима који се све више умножавају у вези са овом темом.

Богодану људску природу не може да обесмисли људска логика. Ако личносни идентитет сваког од нас одређује однос са другима, тада опредељење за еутаназију (право самоопредељења на смрт путем активне еутаназије) крши права

16 „Свети Синод Јеладске Цркве: Еутаназија / Εὐθανασία“, 18.

17 „Свети Синод Јеладске Цркве: Еутаназија / Εὐθανασία“, 18.

18 Уп. John D. Zizioulas, “Law and Personhood in Orthodox Theology”, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today* (Los Angeles: Sebastian Press, 2010), 411.

19 „Свети Синод Јеладске Цркве: Еутаназија / Εὐθανασία“, 18.

других, посебно сродника или пријатеља, који су у односу љубави са датом личношћу. Тело није само индивидуални посед него је оно и *locus* односа са другима, то јест једини начин на који човек општи са другима. Можда би се могло рећи, уз опрез због ризика уопштавања, да моје тело на изванредан начин припада и другима. Црква је гарант тог односа, што се види у њеном старању код случаја када сродници и пријатељи желе да се преко умрлог тела опросте са оним са киме су били у личној заједници, а коју је смрт нарушила.

Тек на овом случају увиђамо колико ове теме измичу праву које се бави индивидуом. Управо ова логика оправдава трансплантацију. Древна књига *Стиречник* наводи пример Аве Агатона који је говорио: „Кад би ми било могуће да пронађем некога губавца и да му дам своје тело, а да узмем његово, био бих срећан. Јер, то би била савршена љубав“. Црква благосиља сваки чин који води афирмацији личности као реалности односа и похваљује сваку жртву (а посебно саможртвовање ради других). Црква се противи оној врсти еутаназије која непосредно пресеца живот и онда када га је могуће одржати (помоћу вештачких средстава или без њих)<sup>20</sup>. Међутим, она се моли и заинтересована је да крај човековог живота буде „безболан, непостидан, миран...“. У „Молитви за оне који су на издисају“ Православна Црква се, како каже С. Јагазоглу, с оне стране јуридичких или моралистичких критеријума, моли да смрт што скорије наступи онда када личност болесника посустаје пред болом<sup>21</sup>. У светлу реченог, сматрам да је тешко подржати избор да се пацијент по сваку цену одржава у животу искључиво вештачким средствима, без икакве позитивне наде, поготово када је трајно подвргнут једном продуктивном процесу споре смрти, губећи из дана у дан своје људско достојанство.

Уколико Црква својом теологијом подстакне право да поштује и штити личност човека као *идентичности односа, као и достојанство бојолике личности*, она ће тиме испунити своју мисију.

**Maksim Vasiljević**

## **Euthanasia and Personality**

*Abstract:* The various modes of perceiving the fear of death in our culture challenge the Church, which proclaims both the horror of death (humanity's enemy) and Christ's victory over it (Christ's Resurrection). Euthanasia is not solely a problem of deontology that demands a psychological, sociological, or legal resolution. The author suggests a revision of the individualistic view on man through the lens of a more personalist approach. The Church with its theology will fulfill its mission if it encourages medicine and law to respect and protect human person as an identity of relations and the dignity of god-like person.

*Keywords:* person, euthanasia (active/passive), fear of death, bioethics, medicine, law, illness, dignity



**Vittorio Hösele**

University of Notre Dame, College of Arts and Letters  
Vittorio.G.Hosle.1@nd.edu

## **Variationen, Korollarien und Gegenaphorismen zu den „Sucesivos escolios a un texto implícito“ von Nicolás Gómez Dávila**

*Summary:* The text offers variations, corollaries, and counteraphorisms to the brilliant aphorisms of the Catholic Columbian thinker Nicolás Gómez Dávila, who called himself a reactionary, due to his profound criticism of modernity. My answers deal both with his concept of God, his version of Catholicism, and his interpretation of the secular age.

*Keywords:* Nicolás Gómez Dávila, concept of God, criticism of modernity

Sogar im Zeitalter von Tweets als Hauptmedium US-amerikanischer politischer Willensbildung dürfen Systemdenker anerkennen, daß gelungene Bündigkeit eine Leistung ist. Innerhalb der philosophischen Ausdrucksformen vollbringt der Aphorismus eine Reduktion von Komplexität auf das Einfache und Eigentliche, wie sie das Wesen von Wissenschaft und Philosophie ausmacht. Aber ebenso simplifiziert er auf unverantwortliche Weise, ja, er verschafft dem Leser, der die Arbeit der Kondensation nur genießt, aber nicht selbst auf sich genommen hat, viel zu leicht das Gefühl, etwas begriffen, gar „durchschaut“ zu haben.

Dem positiven wie dem negativen Aspekt des philosophischen Aphorismus wird man am ehesten gerecht durch das Mittel des Gegenaphorismus. Indem er widerspricht, wendet sich der Gegenaphorismus gegen die magische Faszination, die von der Simplifizierung ausgeht; aber indem er der Form treu bleibt, erkennt er an, daß in ihr Vernunft waltet. Variiert man einen Aphorismus, zeigt man, daß er entweder in noch allgemeinerer Form gilt, als sein Autor gedacht hatte, oder aber, daß etwas ganz anderes, vielleicht Entgegengesetztes wahr ist als das, was der Autor dachte; die Form triumphiert hierbei über den Inhalt, der ausgetauscht oder umgekehrt wird. Korollarien schließlich bauen Brücken von Aphorismen zu möglichen Essays und skizzieren Begründungen.

Der Aphoristiker irrt, wenn er „sein“ Genre für das einzige eines Philosophen würdige hält, weil Denken stets fragmentarisch sei. Dieses Argument verwechselt persönliche Grenzen mit denen des Menschengeschlechts. Aber wer diese Grenzen an sich selbst erfährt, tut gut daran, auf Systembau zu verzichten und sich mit Aphorismen zu begnügen, deren Form besonders dann treffend ist, wenn sie auf die Brüchigkeit und Widersprüchlichkeit der menschlichen Natur zielt.

Wer den impliziten Text expliziert, beraubt die Scholien ihrer allusiven Kraft und damit eines Teils ihres Reizes. Aber er begründet sie und macht sie damit auch kritisierbar. Das sollte von demjenigen nicht unterschätzt werden, dem in der Philosophie an Wahrheit mehr liegt als an Schönheit.

Systemdenker brauchen vor der Form des Aphorismus nicht zurückzuschrecken; denn im Kosmos der Begriffe hat auch der Begriff des Fragments seinen festen Platz, in der Fülle der literarischen Formen der Philosophie auch der Aphorismus. Manche Systemdenker haben nur beiläufig Aphorismen angefertigt, wie etwa Hegel in der Jenaer und der Berliner Zeit. Doch sogar die Grundlagen des ersten Systems der modernen Geisteswissenschaften, die „degnita“ der „Scienza nuova“ Giambattista Vicos, sind aphoristisch formuliert. Ein System wird reicher, ja, systematischer, wenn es sein Anderes zu integrieren weiß.

(Die Wahrheiten widersprechen einander nur, wenn sie in Unordnung gebracht werden. 417) <sup>1</sup> Und da nur ein System den Wahrheiten ihren Platz in der Ordnung des Seins anweist, kann nur ein System selbst die wahrsten Aphorismen vor brudermörderischem Konflikte bewahren.

(Der Geist des Marxisten verknöchert mit der Zeit; der des Linken wird schwammig und schlapp. 417) Fossilien überleben wenigstens in Museen; Schwämme verwendet man in der Badewanne zur Reinigung schmutziger Körperstellen. Marxisten sind passé, aber man darf ihnen ein ehrendes Andenken bewahren; postmodernes Geschwätz dagegen landet im Mülleimer, wenn es seine Funktionen im Kulturbetrieb erfüllt hat. Diese sind die der der Unterhaltung und Ablenkung von unangenehmen Wahrheiten, und diese Funktionen werden dann plötzlich entbehrlich, wenn sich bestimmte Wahrheiten, etwa zu den Grenzen der verkraftbaren Umweltzerstörung sowie zur Notwendigkeit von Sachkompetenzen in der Politik, sogar physisch bemerkbar machen.

(Bei wichtigen Themen kann man nicht beweisen, sondern nur aufzeigen. 417) Da das Aufzeigen unterschiedlicher Wahrheiten vor Widersprüchen nur dann bewahrt, wenn man deren Ort im Ganzen der Wahrheiten weiß, und da dies am ehesten geschieht durch ein „Beweisen“, bei dem sich der *ordo cognoscendi* dem *ordo essendi* anzuschmiegen sucht, ist nur beweisendes Aufzeigen dauerhaft, da nur dies immun ist vor den Folgen weiteren Aufzeigens.

(Die Unterscheidung zwischen wissenschaftlicher und emotiver Verwendung der Sprache ist nicht wissenschaftlich, sondern emotiv. Man verwendet sie, um Thesen zu diskreditieren, die den Modernen stören. 417) „Emotiv“ ist der falsche Gegensatz zu „wissenschaftlich“ – denn man kann auch emotionslos auf unwissenschaftliche Sprachbestandteile hinweisen. Aber richtig ist, daß die positivistische Unterscheidung zwischen deskriptiven und normativen Urteilen, von denen allein die ersten zulässig sein sollen, selbst normativ ist.

(Der moderne Schriftsteller vergißt, daß nur die Anspielung auf die Gesten der Liebe dessen Wesen erfaßt. 418) Liebe hat mit der Erfassung der Verletzlichkeit des an-

---

1 Auf meine (eingeklammerte) Übersetzung der spanischen Aphorismen (nach der Ausgabe: N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*. Selección, Bogotá 2001, 415-477, auf die die Seitenzahl verweist) folgt mein eigener Text.

deren zu tun; die Explizierung dessen, was den Menschen als Geistwesen beschämen muß, ist daher nicht nur takt-, sondern auch lieblos.

(Der Feind einer Zivilisation ist weniger der äußere Gegner als der innere Verschleiß. 418) Gegen den externen Gegner kann man sich wehren, wenigstens zu wehren suchen; und er ist meist deutlich als solcher identifizierbar. Der innere Verschleiß beraubt einen dagegen nicht nur des Abwehrwillens, sondern oft genug selbst der Fähigkeit, den eigenen Verfall zu diagnostizieren. Die postmoderne Zersetzung von Philosophie, Religion, Kunst und Politik meint wirklich, Ausdruck überbordender Vitalität und kritischen Scharfsinns zu sein. Aber auch sie wird sich eines besseren besinnen, wenn bei allzu offenkundigem Verschleiß schließlich die Geier über ihr zu kreisen beginnen.

(In der Wiederholung alter Gemeinplätze besteht die eigentlich zivilisatorische Aufgabe. 418) Die moderne Hochschätzung von Originalität wird dann zu deren grotesker Überschätzung, wenn diese der Wahrheit übergeordnet wird. Die Achtung vor der menschlichen Vernunft, ja, sogar die transzendente Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Verstehbarkeit zwingen zur Annahme, daß nicht alle, aber viele der Gemeinplätze der Menschheit richtig sein müssen. Eine originelle Theorie kann somit dann nicht ernst genommen werden, wenn sich nicht aus ihr wenigstens einige der alten Gemeinplätze als Korollarien ergeben. Nicht daß sie falsch sind, ist das Problem der meisten Gemeinplätze (auch und gerade der moralischen), sondern daß sie nicht ausreichend begründet sind und zwischen ihnen keine klare Ordnung besteht. Begründung und Ordnung sind zwei zentrale Aufgaben (ja, wohlverstanden vielleicht nur eine einzige) der Philosophie. Aber sie hat nur dann eine Chance, sie zu erfüllen, wenn sie auf Gemeinplätze und ihre Bewahrung nicht verächtlich herabblickt. Sie aufzugeben, wenn sie noch nicht widerlegt, aber auch noch nicht ausreichend begründet sind, löst die Grundfesten einer Kultur auf, ohne einen Ersatz zu bieten, in dem der Mensch zu Hause sein könnte.

(Die Einsamkeit lehrt uns, intellektuell ehrlicher zu sein, aber sie verleitet uns, intellektuell weniger höflich zu sein. 418) Da die Wahrheit uns sogar lieber sein muß als Platon, ist Unhöflichkeit geringeren Geistern als Platon gegenüber (das ist der Rest der Menschheit) erst recht kein zu hoher Preis für Ehrlichkeit. Aber die intellektuelle Ehrlichkeit muß sich erstens ebenso unhöflich gegen eigene Fehler richten; und es muß zweitens spürbar sein, daß sie nicht nur der Liebe zur Wahrheit, sondern auch der Liebe zu den Menschen entquillt, denen ohne Wahrheit und Ehrlichkeit Entscheidendes fehlt.

(Man pflegt, Rechte öffentlich auszurufen, um Pflichten verletzen zu können. 218) Eine andere Strategie, sich eigenen Pflichten zu entziehen, besteht freilich darin, Rechte anderer – etwa des Hungernden auf Nahrung – zu bestreiten.

(Die gefährliche Idee ist nicht die falsche, sondern die partiell korrekte. 419) Und wenn die partiell korrekte Idee stilistisch elegant eingekleidet wird – wie bei Nietzsche und Gómez Dávila –, ist sie besonders gefährlich. Das Rettende wächst nicht von selbst; ja, bei weitgehendem kulturellem Verschleiß ist nicht davon auszugehen, daß Rettendes eine Chance hat, selbst wenn es ihm je gelingen sollte, ähnlich elegant aufzutreten wie jene Ideen.

(Der Schriftsteller, der sich nicht darum bemüht, uns zu überzeugen, läßt uns weniger Zeit verlieren und überzeugt uns manchmal. 419) Die Unfähigkeit der auf Aktivität schwörenden Moderne zu begreifen, daß bestimmte Dinge nicht intentione di-

recta zu erzielen sind (Glück und Liebe etwa), führt zu Tendenzliteratur und zu eiferner Moralphetorik, die von Glück reden kann, wenn sie nicht kontraproduktiv wird. Das Gute lehrt man am besten nur gelegentlich mit Worten; und dem Gras hilft man beim Wachsen nicht, wenn man es zupft.

(Die Relativität des Geschmackes ist eine Entschuldigung, die jene Epochen anführen, die einen schlechten haben. 419) Denjenigen, die Geltungsfragen mit genetischen verwechseln, ist eines zuzugestehen: Dem Relativismus, d.h. der Leugnung der Rangordnung von Werten, liegt fast stets psychologisch das Gefühl der eigenen Minderwertigkeit zugrunde. Und in diesem Fall ist das Aufdecken der Ursache fast schon eine Widerlegung.

(Nicht immer unterscheiden wir, was unser Zartgefühl verletzt, von dem, was unseren Neid reizt. 419) Die Unhöflichkeit, die oft der Ehrlichkeit des intellektuell Überlegenen entspringt, mag zu Recht verletzen; denn auch Überlegenheit entbindet nicht von dem Gebot, dem anderen die Achtung zu erweisen, die ihm als Menschen gebührt. Aber das Recht, verletzt zu sein, gewährt nicht das weitere, deswegen auch die Überlegenheit des anderen zu bestreiten; und wenn sogar seine liebevolle Höflichkeit als perfide Herablassung empfunden wird, der Überlegene also nichts mehr richtig machen kann, liegt sicher Neid vor – der noch verzehrender ist, wenn der geistig Maßgebende auch moralische Tugenden besitzt. In chemisch reiner Form schäumt der Neid, wenn er Menschen gegenüber empfunden wird, die einem selber gar nicht schaden können, etwa weil sie seit langem tot sind, und der Neidhammel deren Leistungen teils bestreitet, teils auf unsaubere Quellen zurückführt, die ihm immerhin aus der Innenperspektive reichlich vertraut sind.

(Die Geschichte scheint auf zwei alternierende Perioden zurückführbar zu sein: plötzliche religiöse Erfahrung, die einen neuen Menschentyp verbreitet; langsamer Prozeß der Demontage dieses Typus. 419) Aus der Plötzlichkeit des ersteren und der Langsamkeit des letzteren Prozesses könnte man vorschnell auf die Unvermitteltheit des religiösen Innovators schließen wollen. In Wahrheit geht auch ihm eine lange Inkubationszeit voraus, die aber vor dessen Erscheinen nicht als solche ersichtlich ist. Ist er aber einmal da, ist die Loslösung von ihm nicht nur langwierig, sondern auch schwierig und schmerzhaft, weil er immer im Blick bleibt. Die Zeit dieses Prozesses ist daher nicht nur an sich, sondern auch für das Erlebnis lang.

(Wo es keine Spuren der alten christlichen Nächstenliebe gibt, hat selbst die reinste Höflichkeit etwas Kaltes, Heuchlerisches und Hartes. 420) Die Höflichkeit existiert in zwei Gestalten: Entweder ist sie ein Panzer zum Selbstschutz, oder sie ist ein Umhang, der dem anderen liebevoll umgeworfen wird, um ihn weniger verletzlich zu machen. Wer diesen Mantel abreißt, weil er ihn mit jenem Panzer verwechselt, ist dumm, roh oder beides.

(Wir Reaktionäre verschaffen den Dummköpfen das Vergnügen, sich für verwendete Denker der Avantgarde zu halten. 421) Die Wut der philosophischen Avantgarde über die Zykentheorie der Philosophiegeschichte ergibt sich daraus, daß ihr der Verdacht gekommen ist, man könne sie für eine Nachhut halten, weil es nun der Reaktionär ist, der den Fortschritt vorwegnimmt.

(Wenn wir in die Höhe zielen, gibt es kein Publikum, das in der Lage wäre zu wissen, ob wir treffen. 420) Wer das Publikum braucht, um zu wissen, ob er getroffen hat, darf keine Leistungen anstreben, die erst die Nachwelt würdigen kann. Wer den Markt als die entscheidende Arena des Erfolgs ansieht, hat sich von jener Selbstmaßstäblich-

keit verabschiedet, die in einem transzendenten Prinzip verwurzelt ist. Kompatibel ist dieser Abschied mit dem Bedürfnis, sich von Schmeichlern und Schmarotzern allerlei über die Unsterblichkeit des eigenen Ruhmes vormachen zu lassen.

(Die einzige Überlegenheit, die nicht Gefahr läuft, eine neue Überlegenheit anzutreffen, die sie in den Schatten stellt, ist die des Stils. 421) Wissenschaftliche Theorien können ergänzt, ja, ersetzt werden; Kunstwerke sind aufgrund ihrer organischen Natur so, wie sie sind, vollkommen oder unvollkommen, aber auf keinen Fall ergänzbar. Vielleicht ist das der Grund, warum die Philosophie, eine Synthese von Philosophie und Kunst, sachlich stets präzisierbar bleibt und doch in ihren gelungensten Formen wie den Platonischen Dialogen oder den Cartesischen *Meditationen* keine überlegene Weiterentwicklung zu befürchten braucht.

(Wer lange Jahre lebt, erfährt die Niederlage seiner Sache. 421) Gerade deswegen darf, ja, soll man sich ein langes Leben wünschen: Nur wer den Zusammenbruch dessen erlebt hat, wofür er gekämpft hat, ist innerlich darauf vorbereitet, diese Welt voller Neugier auf eine andere hinter sich zu lassen.

(Die üblichen Faktoren der Geschichte reichen nicht aus, um die Erscheinung neuer kollektiver Mentalitäten zu erklären. Man muß in die Geschichte den geheimnisvollen Begriff der Mutation einführen. 421) Daß es in der Geschichte erlebte Diskontinuitäten gibt, also soziale, politische, künstlerische, religiöse, wissenschaftliche und philosophische Revolutionen, ist unstrittig. Aber es ist absurd, diese Vorgänge zuerst als geheimnisvoll zu feiern und dann das Geheimnis mit dem biologischen Begriff der Mutation zu explizieren. Wir ehren etwas nicht dadurch, daß wir auf der Suche nach seinen Ursachen die Waffen strecken. Der Geisteshistoriker hat vielmehr erstens zu verstehen, was die Revolutionen vorbereitet hat, und der Geschichtsphilosoph hat zweitens die Serie der Revolutionen so zu deuten, daß sie im Ganzen Sinn gibt. Eugen Rosenstock-Huussy bleibt Vorbild bei dem Versuch, die politischen Revolutionen Europas in beiderlei Hinsicht zu verstehen.

(Um zu erneuern, braucht man nicht zu widersprechen, es genügt zu vertiefen. 422) Das Vertrauen, daß man durch Vertiefung und Erweiterung eines alten Paradigmas der Wahrheit und der Neuerung zugleich dienen kann, hat die alten Meister ausgezeichnet und ihnen jene ruhige und aufbauende Arbeit ermöglicht, die der Gegenpol zur Innovationshysterie ist, die sich nur durch ein „Jenseits von...“ zu artikulieren vermag. Psychologisch befriedigt die Zyklentheorie der Philosophiegeschichte das doppelte Bedürfnis, einer großen Tradition anzugehören und sich zugleich von dem Lärm der eigenen Zeit abzusetzen – „jenseits ihrer“ zu sein gerade durch Rückgriff auf Uraltes und dessen kunstgemäße Weiterentwicklung.

(„Einer Generation anzugehören“ ist, mehr als eine Notwendigkeit, eine Entscheidung, die Herdengeister treffen. 422) Nur in seltenen Ausnahmefällen schließt man sich bewußt der eigenen Generation an; denn man wird in sie hineingeboren. Was man, oder besser: was einige wenige bewußt entscheiden, ist, aus der eigenen Generation herauszutreten.

(Viele gibt es, die glauben, Feinde Gottes zu sein, und es nur schaffen, Feinde des Küsters zu sein. 422) Manchmal ist es gerade der Freund Gottes, der zum Feind des Küsters, des Pfarrers, der Kirche werden muß, und wenn er Gott mit der Kirche verwechselt, wird er sich für einen Feind Gottes halten. Gott wird nicht denselben Fehler machen und ihm verzeihen.

(Der gemeinschaftliche Mensch lebt unter Gespenstern, nur der einsame geht unter Wirklichkeiten umher. 422) Heraklit hat recht, daß die Welt der Vernunft die gemeinsame ist – die der Träume und Halluzinationen ist die private, und nur wer aus ihr heraustritt, hat Zugang zur Wirklichkeit. Aber es gibt auch kollektive Halluzinationen; und ihnen entzieht sich nur derjenige, der über einen internen Maßstab verfügt, der ihm erlaubt, kollektive Wahrheiten von kollektivem Wahn zu unterscheiden. Dieser Maßstab ist ihm intern, stammt aber nicht aus seinem endlichen Selbst. Er ist mit großer Vorsicht anzuwenden. Zu den Gebrauchsanweisungen gehört eine Theorie über die sozialen Bedingungen, die kollektive Wahnbildung anregen, wie etwa der Verschleiß einer Kultur.

(Die konkrete sinnliche Wahrnehmung des Gegenstandes durch dessen abstrakte intellektuelle Konstruktion zu ersetzen läßt den Menschen die Welt gewinnen und die Seele verlieren. 422) Das gilt nur für den Techniker. Der theoretische Physiker und der Naturphilosoph gewinnen durch diesen Wechsel Geist, und es ist nicht ausgemacht, wer beim Tausch von Seele und Geist verliert. Hoffen darf man freilich, daß man beide haben kann.

(Das gute Buch von gestern erscheint nur dem Ignoranten schlecht; umgekehrt kann das mittelmäßige Buch von heute auch einem gebildeten Menschen gut erscheinen. 423) Daß allein die zeitliche Distanz das Schöne vom Gefälligen trennt, erklärt, warum es richtig ist, daß wir sterben.

(Die Epochen der sexuellen Befreiung reduzieren die reichen Modulationen menschlicher Sinnlichkeit auf einige wenige spasmodische Schreie. 423) Die Erschwerung des Orgasmus in repressiven Gesellschaften war zweifelsohne für Neurosen verantwortlich, aber eben auch für Erotik und Liebesdichtung. Kann man den seelischen Preis durch den geistigen Gewinn aufwiegen?

(Nur die Betrachtung des Unvermittelten rettet uns in dieser unverständlichen Welt vor Langeweile. 424) Man kann die Langeweile auch dadurch überwinden, daß einem die Welt nicht mehr unverständlich ist, weil man zumindest Teile des inneren Gewebes sieht, das das scheinbar Unvermittelte verknüpft.

(Der gemeine Menschenverstand ist das väterliche Haus, zu dem die Philosophie periodisch zurückkehrt, ausgemergelt und schlaff. 424) Ausgemergelte Philosophen sind nicht ideal, aber jene pausbäckigen, die das väterliche Haus erst gar nicht verlassen, gefallen mir noch weniger. Der Vater des verlorenen Sohnes und der Autor des Gleichnisses scheinen ähnlich zu denken.

(Nichts manifestiert so deutlich die Grenzen der Wissenschaft als die Meinungen des Wissenschaftlers über jedwedes Thema, das nicht genau zu seinem Beruf gehört. 424) Wenn die technologische Zivilisation an ihren ungewollten Nebenfolgen ökologischer wie waffentechnischer Art zusammengebrochen sein wird, wird man jene teils verlachen, teils verfluchen, die geglaubt hatten, der ungeheure Zuwachs an spezialisiertem Wissen sei nicht zu teuer erkauft mit dem Niedergang philosophisch inspirierter Allgemeinbildung und moralischer Instinkte.

(Tapfer und kühn ist das Denken, das dem Gemeinplatz nicht aus dem Wege geht. 425) Feige und spießig ist das Denken, das statt wahrer Gemeinplätze neue Absurditäten unterstützt.

(Die griechische Spur wird nicht dort ausradiert, wo die mythologischen Anspielungen aufhören, sondern wo man die Grenzen des Menschlichen vergißt. 425) Die



Spur des Christlichen schwindet nicht dort, wo die historisch-kritischen Methoden der Bibelinterpretation zur Geltung kommen und Christus vermenschlicht wird, sondern wo die Revolution im christlichen Menschenbild nicht mehr begriffen wird – der Bezug auf eine unbedingt fordernde transzendente normative Dimension, wie sie Aristoteles noch völlig fremd war, und das Wissen um die radikale Tendenz des Menschen, sich der sittlichen Forderung zu entziehen. Die optimistische Verdrängung der anthropologischen Wahrheit, die hinter der irreführenden mythischen Schale der Lehre von der Erbsünde steckt, ist einer der tiefsten Gründe für den Pessimismus, den jeder intelligente Beobachter der Gegenwart empfinden muß.

(Um die Revolutionen zu hassen, braucht der intelligente Mensch nicht darauf zu warten, daß das Abschlagen beginnt. 425) Um den gegenrevolutionären Populismus zu verabscheuen, braucht der historisch Gebildete nicht auf die formale Abschaffung der Gewaltenteilung und den ersten Aggressionskrieg zu warten – er spürt den Willen dazu schon an der Rhetorik, die das eigene Volk “über alles in der Welt” erhebt.

(Der Nächste irritiert uns, weil er uns eine Parodie unserer Fehler zu sein scheint. 425) Daher irritiert uns niemand mehr als unsere eigenen Verwandten, und von ihnen keiner mehr als derjenige, der uns am meisten ähnelt.

(Das Offenkundigste an jedem modernen Unternehmen ist die Diskrepanz zwischen der Unermeßlichkeit und der Kompliziertheit des technischen Apparates und der Geringfügigkeit des Endresultates. 426) Wenn Weisheit u. a. in einem angemessenen Verhältnis von Aufwand und Ergebnis besteht, sind jene begriffsanalytischen Studien unphilosophisch, in denen man mit enormen formalem Aufwand zu Trivialitäten durchdringt.

(Wenn die Menschheit ihren „Aufstieg“ beendet haben wird, wird sie die Langeweile antreffen, die sie auf dem höchsten Gipfel sitzend erwartet. 426) Und dabei wird es nicht bleiben. Diejenigen, die der Arbeit beraubt wurden, die sie erfüllte und ihnen Anerkennung und Ehre verschaffte, und die genau wissen, daß sie in der Welt der intellektuellen Muße die Verlierer sind, werden zur physischen Gewalt greifen, in der sie sich auskennen, und den populistischen Demagogen, der Landplage der Spätzeit der Demokratie, als persönliche Truppen dienen.

(Ohne frühere Laufbahn als Historiker sollte es nicht erlaubt sein, sich in den Humanwissenschaften zu spezialisieren. 427) Die Humanwissenschaften sind als empirische Wissenschaften auf Fakten angewiesen, und diese liefert die Geschichte. Aber erstens lassen sich Fakten nur dann adäquat erfassen, wenn man sie kategorisiert; insofern ist das Begründungsverhältnis zwischen Sozial- und Geschichtswissenschaften wechsel- und keineswegs einseitig. Und zweitens bedarf die Bewertung der Fakten normativer Prinzipien; und diese entstammen weder den Sozial- noch den Geschichtswissenschaften. Noch dringlicher als eine historische ist eine ethische und allgemein-philosophische Ausbildung der angehenden Humanwissenschaftler.

(Es gibt etwas definitiv Niederträchtiges in demjenigen, der nur Gleiche zuläßt, in demjenigen, der sich nicht mühsam Überlegene sucht. 427) Niederträchtig ist jeder, der den Überlegenen gar nicht mehr in seinem Eigenwert in den Blick zu nehmen vermag, sondern nur auf die Demütigung reflektiert, die darin besteht, daß ihm selbst dieser Wert versagt ist. Ganz besonders niederträchtig ist jedoch derjenige, der mit dieser Einstellung in einer Sphäre wirkt, die explizit prätendiert, durch die Suche nach höch-

ster Qualität charakterisiert zu sein, wie etwa der Wissenschaft oder der Kunst. Nicht nur untergräbt er damit das eigentliche Ziel seiner Berufsgilde; er beraubt sich auch selber der Möglichkeit des intellektuellen Wachstums. Die moralische Verzweigung eines solchen Menschen fällt noch schärfer auf, wenn neben ihn ein Kind oder ein Ungebildeter tritt, der freier atmet, wenn er die Chance erhält, zu bewundern und zu etwas Größerem aufzuschauen.

(Wenige Ideen erblassen nicht vor einem festen Blick. 429) Diejenigen Ideen, die es nicht tun, zwingen einen dazu, den eigenen Blick zu senken und vor der Kraft der Ideen zu erröten. Langfristig ist diese Erfahrung die einzige Weise, dem Ich Kraft zuzuführen.

(Eine Gegenwart im Namen einer Vergangenheit zu kritisieren mag vergeblich sein, aber sie im Namen einer Zukunft kritisiert zu haben pflegt sich als lächerlich zu erweisen, wenn diese Zukunft daist. 429) Die Irreversibilität der Zeit immunisiert den *laudator temporis acti*, anders als den *laudator temporis futuri*, vor der Widerlegung, von der Verklärung in der Erinnerung einmal abgesehen. Doch das allein ist keine Widerlegung einer teleologischen Geschichtsphilosophie.

(Die Welt füllt sich mit Widersprüchen, wenn wir vergessen, daß die Dinge eine Rangordnung haben. 430) Denn allein deren Rangordnung stützt die ansonsten inkompatiblen Geltungsansprüche zurecht.

(Die "moderne Kunst" scheint noch lebendig, weil sie noch nicht ersetzt worden ist, nicht weil sie nicht gestorben ist. 430) Die postmoderne Kunst hält keiner für einen Ersatz, auch nicht sie sich selbst. Das ist das einzige, was sie ehrt.

(Die Wurzel des reaktionären Denkens ist nicht das Mißtrauen der Vernunft gegenüber, sondern das Mißtrauen dem Willen gegenüber. 430) Ein anthropologisch aufgeklärter objektiver Idealist verbindet das Vertrauen in den Logos mit einem abgrundtiefen Mißtrauen gegenüber der gespaltenen Natur jenes Organismus, in dem allein der Geist innerweltlich erscheint.

(Nichts können wir auf die Güte des Menschen gründen, aber nur mit ihr können wir bauen. 430) Selbst wer eine Staatsverfassung für menschliche Teufel entwirft, tut dies guten Gewissens nur, wenn er dabei an das Wohl aller Teufel und nicht nur an das eigene denkt. Und sofern diese Staatsverfassung von derzeitigen Interessenlagen abweicht, kann er auf ihre Implementierung nur hoffen, wenn einige derjenigen, auf die es dabei ankommt, eben keine reinen Teufel sind. Die Güte des Menschen ist nicht der Normalfall; aber nur das Wunder ihres gelegentlichen Auftretens verhindert, daß sich der Normalzustand selber vernichtet.

(Der erlernte gute Geschmack erweist sich als von schlechterem Geschmack als der spontane schlechte Geschmack. 431) Es gibt Bereiche, in denen die Natur alles ist – lieber nicht geliebt zu werden als von jemandem nur deswegen geliebt zu werden, weil er gerade eine Kunst des Liebens durchgelesen hat, und sei es die Ovids.

(Gegenüber den verschiedenen "Kulturen" gibt es zwei symmetrisch irrtümliche Einstellungen: nur einen einzigen kulturellen Schutzheiligen anzuerkennen: allen Schutzheiligen gleichen Rang zuzubilligen. Weder der arrogante Imperialismus des europäischen Historikers von gestern, noch der verschämte Relativismus des gegenwärtigen. 431) Der relativistische Historiker ist deswegen noch lächerlicher als der imperialistische, weil er sich im performativen Widerspruch suhlt, die eigene relativistische

Einstellung, die ein Resultat der europäischen, und nur der europäischen, Geistesgeschichte ist, seiner Interpretation fremder Kulturen aufzustülpen, die angeblich den europäischen Imperialismus abgeschüttelt hat. Den allen alten Kulturen vertrauten Gedanken der Rangordnung dagegen vermag er nicht mehr zu verstehen.

(Die Geschichte weist zu viele unnütze Leichen auf, als daß es möglich wäre, ihr irgendeine Finalität zuzuschreiben. 431) Eine Geschichte, die aus der durch Mutation, intraspezifischer Konkurrenz und Selektion charakterisierten natürlichen Evolution hervorgeht, kann nicht umhin, unnütze Leichen vorzuweisen. Gelingt es ihr, deren Zahl zu reduzieren, darf durchaus von Fortschritt geredet werden; und die Perspektive eines solchen Fortschrittes mag selbst für die Opfer auf der Schlachtbank ein kleiner Trost sein, den ihnen zu nehmen verrucht auch dann wäre, wenn es bessere Argumente gegen die Hoffnung auf geschichtlichen Fortschritt als das genannte gäbe.

(Es gibt Unkenntnisse, die den Geist bereichern, und Kenntnisse, die ihn arm machen. 432) Die Dummheit eines Menschen erkennt man nicht nur daran, was er bei dem Referat eines Buches oder einer Rede übergeht, sondern auch und gerade an dem, was er hervorhebt.

(Die moderne Maschine ist jeden Tag komplexer, und der moderne Mensch jeden Tag schlichter. 432) Die Simplifizierung des Menschen ist, wie schon Platons Thamus wußte, eine notwendige Folge gerade der Delegation eigener Tätigkeiten an Techniken. Enden kann diese disparate Entwicklung nur in einem Zusammenbruch sowohl der Maschine als auch des Menschen, der jene nicht mehr zu bedienen vermag.

(Nichts ist wichtig genug, als daß es nicht darauf ankäme, wie es geschrieben ist. 432) Ist es schlecht geschrieben, spricht zudem viel dafür, daß es nicht einmal gut durchdacht ist.

(Das Leben ist ein täglicher Kampf gegen die eigene Dummheit. 432) Daß er erfolgreich sein kann, zeigt, daß Dummheit zwar keinem Menschen fremd, aber nicht bei jedem der Wesensgrund ist.

(Die Liebe benutzt den Wortschatz des Sexes, um einen Text zu schreiben, der dem Sex alleine unverständlich ist. 433) Da er die Sprache der Liebe nicht versteht, kann der reine Sex auch in dem von Liebe beseelten Sexualverhalten nichts lesen als seelenlosen Sex. Das heißt nicht, daß er recht hat.

(Hüten wir uns davor, „das Leben anzunehmen“ das zu nennen, was das widerstandslose Annehmen dessen ist, was erniedrigt. 433) Schon die primitivste Funktion des Lebens, der Metabolismus, kann nur bestimmte Nahrung aufnehmen; mit anderer konfrontiert, verhungert der Organismus. Das Leben eines Geistwesens darf nicht weniger wählerisch sein und muß selbst den Tod als dem Leben gemäßiger akzeptieren, statt gewisse Anpassungen nicht etwa an das Leben, sondern an das, was das Leben als Geistwesen vertilgt, zu vollziehen.

(Ich habe keinen Anspruch auf Originalität; der Gemeinplatz, wenn er alt ist, reicht mir. 434) Meine bescheidene Originalität gegenüber Gómez Dávila besteht darin, daß mir der Gemeinplatz nur dann reicht, wenn er wahr ist.

(Mehr als das, was er sagt, verrät den Idioten seine Redeweise. 434) Das Genie zu erkennen ist dagegen viel schwieriger, weil dies ohne die Bewertung des Inhaltes, den er mitteilt, nicht gelingt.

(Die Ehrlichkeit, wenn sie nicht sakramentale Beichte ist, ist ein Faktor der Demoralisierung. 434) Auch wer die theologische Problematik der Beichte genau kennt, muß bedauern, daß sie auf die Talkshows verlagert worden ist; wenn ihm ein moralisches Sensorium abgeht, dann zumindest aus ästhetischen Gründen.

(Nichts erzeugt eher wechselseitige Verachtung als der Unterschied des Zeitvertreibs. 434) Der Beruf ist nur zum kleinen Teil eigene Wahl; im Zeitvertreib zeigt sich, wes Geistes Kind man ist. Akte der Notwendigkeit verdienen Mitleid, Akte der Freiheit Achtung oder eben Verachtung.

(Das Maschinenartige verroht den Menschen, weil es ihn glauben macht, er lebe in einem intelligiblen Universum. 435) Nichts verzerrt einen Geist und den entsprechenden Gesichtsausdruck so sehr wie das Gefühl, endlich etwas begriffen zu haben, obgleich die Theorie, die dieses Gefühl vermittelt, nichts wirklich erklärt. Das triumphierende Grinsen des Marxisten, der die Religion durch wirtschaftliche Interessen, oder des Neodarwinisten, der das Bewußtsein durch die natürliche Selektion erklärt haben will, stößt ästhetisch fast ebenso stark ab wie die entsprechenden Theorien intellektuell.

(Der Philosoph verliert leicht sein Gleichgewicht; nur der Moralist pflegt seine Urteilskraft nicht zu verlieren. 435) Vielleicht sind Sokrates und Kant deswegen die idealen Philosophen, weil ihre moralische Sicherheit es ihnen gestattete, andere hemmungslos in die Aporie zu führen bzw. sich von den Intuitionen des gesunden Menschenverstandes in der theoretischen Philosophie meilenweit zu entfernen, ohne doch im Leben abzustürzen.

(Wer Gott nicht in der Tiefe seiner Seele sucht, findet dort nur Schlamm. 436) Die „Gott-Neurose“ ist kein zu hoher Preis für die – stets nur partielle – Trockenlegung der Moraste, die sich in der Seele ansammeln, wenn sie nicht mehr an objektive Ideale und ihre Gegenwart in der Wirklichkeit glaubt.

(Wer sich dafür einsetzt, blödsinnige Argumente zu widerlegen, tut dies am Ende mit dummen Gründen. 436) Da Dummheit ansteckend ist, geht man ihr am besten aus dem Wege, selbst wenn sie das als Feigheit interpretiert; denn was die Dummheit denkt, braucht einen nicht zu bekümmern. Wenn ein intelligenter Mensch einen kritisiert, ist das also stets ein Zeichen der Achtung.

(Kein Schriftsteller wurde geboren, der nicht zuviel geschrieben hat. 436) Unter den Dichtern ist Vergil die große Ausnahme – dank eines gütigen Geschicks, das nicht zugelassen hat, daß sein Frühwerk erhalten wurde, damit nur Vollkommenes überlebe.

(Die Philosophien beginnen als Philosophie und enden als Rhetorik. 437) Philosophische Aphorismen beginnen als Geistesblitze und enden als die Ideologie, nach der es nur fragmentarisches Denken geben könne.

(Der authentischen Berufung ist es gleichgültig, ob sie scheitert oder Erfolg hat. 437) Wer weiß, daß er berufen ist, braucht sich das nicht von anderen bestätigen zu lassen. Aber er gönnt es ihnen, wenn sie es begreifen.

(Der Individualismus ist die Wiege der Vulgarität. 437) Die lebendige Beziehung auf objektive Ideale, die einen transzendieren, ist der Sarg der Vulgarität, die dort am stärksten blüht, wo jemand die eigene Besonderheit deswegen herausstreicht, weil er sieht, daß alle anderen es auch tun.

(Die Dummheit eignet sich mit diabolischer Leichtigkeit das an, was die Wissenschaft erfindet. 438) Als Dummheit erweist sie sich freilich darin, daß sie deren Nebenfolgen gar nicht in den Blick bekommt.

(Unter den durch Volksabstimmung Gewählten sind achtenswert nur die Idioten, weil der intelligente Mensch lügen mußte, um gewählt zu werden. 438) In der Fähigkeit des Idioten, die Unwahrheiten, von denen er spürt, daß die Wähler sie hören wollen, auch selber zu glauben, zeigt sich freilich eine instinktive Vernunft, die man nicht unterschätzen sollte – sie katapultiert ihn an die Spitze der Klugen, da die Wähler nur den lieben, der so ist wie sie und sie nicht explizit anlügt, denn das entginge ihnen nicht. Darin liegt das Erfolgsgeheimnis der Trumps, Bolsonaros und Johnsons.

(Das Laster, das die Rechte bedrängt, ist der Zynismus, während es bei der Linken die Lüge ist. 439) Da auch der Zyniker lügt, wollen wir den nicht-zynischen Lügner vorziehen – und selber ein Festhalten an Idealen mit einer nicht-verlorenen Anthropologie verbinden.

(Humanität ist das, was Schweigen und Scham in der Tierheit des Menschen ausgearbeitet haben. 439) Ohne Schweigen und Scham wäre es nicht zur Menschwerdung gekommen, aber sie sind nur die Grundlage, auf der dann die Fülle des Seins in Worte gefaßt wird.

(Nichts beunruhigt den intelligenten Ungläubigen mehr als der intelligente Katholik. 439) Daß den intelligenten Katholiken der intelligente Ungläubige weniger beunruhigt, gereicht dem Katholizismus nicht notwendig zur Ehre. Wer auf die Weisheit dieser Welt Verzicht geleistet hat, immunisiert sich gegen Kritik.

(Der Realismus der Photographie ist falsch: Er läßt bei der Darstellung des Gegenstandes dessen Vergangenheit, dessen Transzendenz und dessen Zukunft aus. 439) Der Film dagegen verknüpft die Zeitlichkeit mit der Photographie; und in seinen besten Werken läßt er durch die bewegten Bilder hindurch die Transzendenz rinnen.

(Unser Leben ist eine Anekdote, die unsere wahre Persönlichkeit verbirgt. 440) Kierkegaard hat recht: Das Innere ist nicht das Äußere. Aber wenn das Leben nicht Gelegenheit gibt zu Anekdoten, die wie die Plutarchischen das Wesen eines Menschen hervorleuchten lassen, lohnt sich die Mühe des Lebens nicht.

(Der Anblick eine Niederlage ist manchmal weniger melancholisch als der eines Triumphes. 440) Das gilt trivialerweise, wenn der Triumph unberechtigt ist. Aber selbst wenn beide Seiten gleiches Recht bzw. gleiches Unrecht haben, darf man eher hoffen, daß aus einer Niederlage als daß aus einem Triumph gelernt wird, und auf das Lernen kommt es an.

(Bei der Explosion einer Revolution stellen sich die Begierden in den Dienst der Ideale; beim Triumph der Revolution stellen sich die Ideale in den Dienst der Begierden. 441) Nach dem Ende einer geschichtlichen Katastrophe wie des Zweiten Weltkrieges stellten sich die Affekte in den Dienst der praktischen Vernunft; ist die Erinnerung an die Katastrophe nicht mehr lebendig, lösen die Affekte die Vernunft wieder ab. Hegel war zu optimistisch, als er schrieb, daß Menschen nicht aus der Geschichte lernen. Die Wahrheit ist bitterer: Sie lernen aus ihr, aber sie verlernen nach zwei Generationen wieder, was sie gelernt haben, und führen die inzwischen weiter entwickelte Menschheit in einen noch tieferen Abgrund.

(Wer die Revolutionen verteidigt, zitiert Reden; wer sie anklagt, zitiert Fakten. 441) Wer das Christentum verteidigt, zitiert das Evangelium; wer es kritisiert, die Kirchengeschichte.

(Das moderne Streben nach Originalität läßt den mittelmäßigen Künstler glauben, das Geheimnis der Originalität bestehe im bloßen Unterschied. 442) Originalität heißt Ursprünglichkeit; und ursprünglich ist nicht das Ich, das sein Trachten nach Originalität ohnehin nur dem Zeitgeist entnimmt, sondern die ideale Quelle aller Geltungen. Ohne einen Bezug auf sie ist jede noch so neue Differenz nichts wert.

(Die eigenen Vorurteile verrohen nur denjenigen, der sie für Schlußfolgerungen hält. 443) Zwar sind zirkuläre Beweise für schon bestehende Grundüberzeugungen ein Zeichen von Rechthaberei und logischer Schlichtheit, aber sie weisen auf ein geistiges Bedürfnis, dessen völlige Abwesenheit bei demjenigen, der sich frank und frei auf seine Vorurteile beruft, viel eher ins Tierreich gehört.

(Nur den kann man wiederlesen, der mehr nahelegt, als er ausdrückt. 445) Nicht der allusive Stil allein lädt zur erneuten Lektüre ein; es genügt, daß der Text mehr enthält, als er explizite sagt – was auch immer des Autors Intentionen waren. Auch der Wissenschaftler, der nichts verbergen will, wickelt in seinem Text eine Fülle von Beziehungen ein, die er selber gar nicht entfalten kann.

(Mehr noch als der beunruhigende Anblick triumphierenden Unrechts ist es der Kontrast zwischen der irdischen Zerbrechlichkeit des Schönen und seinem unsterblichen Wesen, dem die Hoffnung auf ein anderes Leben entspringt. 445) Ästhetische Argumente sollen über moralische nie die Oberhand gewinnen. Aber man darf gerne den unschuldigen Opfern der Geschichte einen ewigen Genuß des Schönen wünschen, der den Henkern versagt ist.

(Nur die Religion kann populär sein, ohne vulgär zu sein. 446) Große Kunst von Homer bis Manzoni konnte es auch, solange sie einen gemeinsamen religiösen Hintergrund voraussetzen konnte.

(Die subalternen Wahrheiten pflegen die höchsten Wahrheiten in den Schatten zu stellen. 447) Daher rührt das souveräne Ignorieren der kleinen Wahrheiten, und damit die Jenseitigkeit, ohne die man in der Jugend nicht zum Philosophen wird. Der reife Philosoph jedoch vermag das Ausstrahlen der höchsten Wahrheiten bis in die Details der Welt zu verfolgen. Er ist in ihr zu Hause, obwohl er eigentlich woanders ist.

(Die Zweifel zerstreuen sich nicht einer nach dem anderen: sie lösen sich in einem Krampf von Licht auf. 447) Der Krampf von Licht ist die Selbstaufhebungsfigur, die uns zeigt, daß jeder neue Zweifel an derselben performativen Inkonsistenz leiden muß.

(Durchsichtig ist nur der Dialog zwischen zwei Einsamen. 447) Denn nur er ist ein Dyo-log, also ein Gespräch zwischen zwei Menschen, die Dritte weder im Blick noch im Hinterkopf haben.

(Die heutigen Probleme in einem traditionellen Wortschatz zu formulieren beraubt sie falschen Ansehens. 448) Wer Altbekanntes in präventiöser, weil überflüssiger Fachsprache verbreitet, macht sich nur der Wichtigtuerei schuldig; aber wer unter dem Glitter dieser Sprache bewährte Wahrheiten zersetzt, ist ein geistiger Giftmischer.

(In spirituell verwüsteten Jahrhunderten begreift, daß das Jahrhundert dabei ist zu verdursten, nur derjenige, der noch unterirdische Gewässer zu fassen sucht. 449) Schlimmer noch als die geistige Öde ist das Fehlen jeden Leidens daran; denn damit ist jede Hoffnung auf Besserung zunichte geworden. Erst muß die Unterhaltungs- und Ablenkungsindustrie zugrunde gehen, bevor der spirituelle Durst wieder allgemein gefühlt werden kann.



(Die letzte Wirklichkeit ist nicht die des Objektes, das die Vernunft konstruiert, sondern die der Stimme, der die Sinnlichkeit antwortet. 449) Als ob nicht „Stimme“ eine Kategorie wäre und als ob man Laute als Verlautbarung anders identifizieren könnte als durch Unterstellung von Vernunft! Freilich ist es richtig, daß die Vernunft nicht unsere Konstruktion ist; *sie* konstruiert uns, und wir sind nur, solange wir an ihr teilhaben.

(Die Humanwissenschaften sind genau genommen keine inexakten Wissenschaften, sondern Wissenschaften des Inexakten. 449) Der intelligente und ehrliche Literaturwissenschaftler bietet eine nicht-ambigue Theorie der Funktionen von Ambiguität in der Literatur.

(Das, was nahelegt, auf progressive und gewagte Meinungen Verzicht zu leisten, ist die Unvermeidlichkeit, mit der spät oder früh der Trottel sie schließlich vertritt. 449) Geltung hat nichts mit Genese und auch nichts mit Rezeption zu tun. Der Aphorismus beweist zu viel, denn er kann gegen jede erfolgreiche Weltanschauung gewendet werden, vom Christentum zum Hegelianismus.

(Nachdem es erfahren hat, woraus eine Epoche besteht, die praktisch ohne jede Religion ist, lernt das Christentum, die Geschichte des Heidentums mit Respekt und Sympathie zu schreiben. 449) Selbst die Menschenopfer der Phönizier sind harmlos, ja, würdevoll, wenn man sie mit den Hekatomben der Totalitarismen des 20. – und bald des 21. – Jahrhunderts vergleicht.

(Gegenüber dem Marxismus gibt es zwei gleichermaßen irrtümliche Einstellungen: verachten, was er lehrt, glauben, was er verspricht. 449) Angesichts der menschlichen Natur ist es im allgemeinen empfehlenswerter, eher den negativen als den positiven Prognosen zu vertrauen. Das gilt ganz besonders für die ökologischen.

(„Revolutionär“ bedeutet heute ein Individuum, für den die moderne Vulgarität nicht mit ausreichender Schnelligkeit triumphiert. 450) Da ihr totaler Triumph ihr Untergang sein wird, dient der Revolutionär – ohne es zu wissen, versteht sich – der schnelleren Beseitigung der Vulgarität. Das Mittel der Vorsehung wird der ökologische Zusammenbruch der auf zehn Milliarden ausgedehnten Konsumgesellschaft sein.

(Der Neid unterscheidet sich von den meisten Lastern durch die Leichtigkeit, mit der er sich als Tugend maskiert. 450) Die Maskierungsfreude des Neides hat drei Ursachen. Erstens baut der Neid zunächst auf einer kognitiven Leistung – der Anerkennung von Überlegenheit. Er ist also im Ausgang intelligenter als die meisten anderen Laster. Da aber diese Erkenntnis den, der nicht bewundern oder gar lieben kann, quält, muß er zweitens sich selbst dahingehend belügen, der andere sei in Wahrheit gar nicht überlegen. Wer aber es schafft, sich selbst zu betrügen, für den ist es ein Kinderspiel, es auch mit anderen zu tun. Drittens kann die Gehässigkeit gegen den Beneideten leicht als demütiger Dienst an der allgemeinen Gleichheit ausgegeben werden, manchmal sogar als heilsame pädagogische Maßnahme, die nur im Interesse des sich überlegen Gerierenden sei.

(Wenn der Rausch der Jugend vorbei ist, scheinen uns nur die Gemeinplätze sorgfältige Prüfung zu verdienen. 451) Mit der Veränderung der Proportion der noch erwarteten zu der schon gelebten Zeit, die ab der Mitte des Lebens kleiner als 1 wird, verändert sich unsere Neugierde, ja, unsere Geduld gegenüber dem ganz Anderen. Selbst wenn wir es nicht für absurd halten, wissen wir, daß wir es nicht mehr in unser Weltbild integrieren können, ignorieren es also teils aus objektiven, teils aus subjektiven

Gründen. Bedeutend freilich ist derjenige Geist, der in der ersten Lebenshälfte so viele Kategorien und Gesichtspunkte erworben hat, daß er sich immer noch auf sehr viel mehr als auf die Gemeinplätze einzulassen vermag.

(Sogar dumme Ideen zu tolerieren mag eine soziale Tugend sein; aber es ist eine Tugend, die spät oder früh ihre Strafe erhält. 451) Die Strafe ist fürchterlicher, wenn das Tolerieren nicht im bloßen Ignorieren, sondern im Kokettieren mit den Dummheiten bestand.

(Nie habe ich den Anspruch gehabt zu erneuern, sondern nur, das Vorschreiben nicht aufzugeben. 451) Vornehmer ist es, wenn man nicht einmal vorschreibt, sondern nur auf die Werte verweist, aus denen dann die Normen von selber folgen.

(Durch das Anzeigen von ihr verbreitet die Werbung der Presse die Korruption. 451) Skandale aufdecken soll man für den Staatsanwalt, nicht um das Publikum aufzuweilen. Immerhin hat die Demokratisierung des Internets dazu geführt, daß der Journalist seltener vor einer Gewissensentscheidung steht, ob er über Vergehen berichten soll, da der Psychopath seine Verbrechen gleich selber streamt.

(Mehr als die Immoralität der gegenwärtigen Welt ist es ihre zunehmende Häßlichkeit, die einen anregt, an den Mönchsstand zu denken. 451) Der wird kein guter Mönch, der es aus ästhetischen Gründen wird.

(Die Riten bewahren, die Predigten untergraben den Glauben. 454) Daß Riten eher das Verhalten leiten als Reden, ist eine anthropologische Wahrheit. Aber wer auf die intellektuelle Deutung der Riten Verzicht leistet, ist Heide und nicht Christ, dessen Gott der Logos ist.

(Die menschliche Wärme in einer Gesellschaft nimmt in dem Grade ab, in dem sich ihre Gesetzgebung vervollkommnet. 454) Aber es ist nur Gott gestattet, deswegen die Vervollkommnung der Gesetzgebung zu hintertreiben.

(Alles, was auf ein System zurückgeführt werden kann, endet in dumme Hände. 457) Man unterschätze den Griff der Dummen nicht – er erstreckt sich auch auf Aphorismen.

(Viele sind die Dinge, vor denen man lernen muß zu lächeln, ohne unehrerbietig zu sein. 457) Die katholische Religion ist, wie alle Religionen, eine wahre Schatzkammer solcher Dinge.

(Die klassischen Altertumswissenschaften erziehen, weil sie die elementaren Postulate des modernen Geistes ignorieren. 458) Sie erziehen nicht so sehr, weil sie eine Alternative zur Gegenwart bieten – suchte man eine solche, könnte man auch Akkadisch oder Sanskrit lernen –, sondern weil sie mit einer Form des rationalen Denkens vertraut machen, die die Verkürzungen des modernen Rationalismus vermied und sich deswegen noch in vollkommener Weise in der Kunst ausdrücken konnte.

(Der Mensch bemüht sich zu beweisen, um das letztlich unumgängliche Risiko zu umgehen, Annahmen zu machen. 458) Der religiöse Mensch will beweisen, um die Vielheit auf die Einheit zurückzuführen.

(Auch wenn die Geschichtsschreiber vieler Länder sich empören, entbehrt doch die Geschichte vieler Länder völlig des Interesses. 458) Und man ehrt die Angehörigen dieser Länder (z.B. auch diejenigen eines bisher weniger kreativen Geschlechts), wenn man ihnen unterstellt, sie wollten nicht so sehr die eigene Tradition fortsetzen als vielmehr das Bessere studieren.

(Der Moderne glaubt in einem Meinungspluralismus zu leben, während doch, was heute vorherrscht, eine erstickende Einmütigkeit ist. 459) Man werfe der Postmoderne ja nicht grenzenlose Beliebigkeit vor! Gewiß, in ihrem Freizeitpark ist jede noch so abartige Meinung herzlich willkommen – doch wer eine Rangordnung unter den Meinungen aufstellt und dies sogar für mehr als eine Meinung hält, wird unnachsichtig vertrieben. Immerhin hat auch Platon neben dem Marquis de Sade eine Chance, wenn er sich von Derrida interpretieren läßt.

(Was Menschenkenntnis betrifft, gibt es keinen Christen (den progressiven Christen stets ausgenommen), dem jemand etwas beibringen könnte. 459) Dafür bedarf der Christ dringend einer philosophischen Theologie, die ihm die Bibel nicht vermittelt.

(Die Resultate der modernen "Befreiung" lassen uns mit Nostalgie an die abgeschafften "bürgerlichen Heucheleien" zurückdenken. 460) Wer den moralischen Gedanken nicht zu fassen vermag, daß Ehrlichkeit nicht die einzige Tugend und Heuchelei nicht das einzige Laster ist, kann vielleicht durch das ästhetische Argument überzeugt werden, daß das offene Ausleben der eigenen Triebe die Welt nicht schöner gemacht hat.

(Man nennt die Krönung des Mittelmaßes "Förderung der Kultur". 460) Möglichst viele zu den Segnungen der Kultur emporzuheben wird nicht dadurch am effektivsten erreicht, ja, vielleicht sogar konterkariert, daß man die kulturellen Standards auf das Niveau des bescheidensten Intellektes senkt.

(In der Philosophie genügt manchmal eine einzige naïve Frage, damit ein ganzes System einstürzt. 460) Beim naiven Theismus leistet dasselbe Freitags Frage: Warum stoppt Gott den Teufel nicht?

(Unsere Meditation soll nicht in einem Thema bestehen, das der Intelligenz vorgesetzt wird, sondern in einem geistigen Brausen, das unser Leben begleitet. 460) Den wahren Philosophen erkennt man nicht so sehr an seinen expliziten Ideen als an der Art, wie er den gewöhnlichsten Tätigkeiten nachgeht, vom Sich-Verlieben über die Erziehung der Kinder bis zum Abschied von Sterbenden.

(Von den schlimmsten individuellen und sozialen Katastrophen pflegen die Opfer kein Bewußtsein zu haben: unbewußt verrohen die Individuen und erniedrigen sich die Gesellschaften. 461) Am allerschlimmsten sind die Verrohungen und Erniedrigungen, die vom Gefühl begleitet werden, jetzt werde das eigene Land erst richtig groß gemacht.

(Weder die Improvisation an sich noch die Meditation an sich erreichen Großes. In Wirklichkeit gilt nur die spontane Frucht vergessener Meditationen. 461) Die eigentliche Kunst des Genies besteht darin, instinktiv zu wissen, wann es das Nachdenken über eine Aufgabe unterbrechen muß, damit unbewußt und ungewollt ihre Lösung heranreifen kann.

(Es fiel der modernen Ära das Privileg zu, die Demütigen zu korrumpieren. 462) Die Demut auszutreiben galt als notwendig, um die Ausbeutung der sozial Schwachen zu beenden. Aber ihre Austreibung ohne adäquaten Ersatz hat nun alle in Mächtegern-Ausbeuter verwandelt.

(Ich habe die Philosophie allmählich zwischen meiner Skepsis und meinem Glauben verschwinden sehen. 462) Ich habe die Philosophie allmählich die Skepsis verdrängen und den Glauben neu aus sich generieren sehen.

(Es ist in Ordnung, von dem Trottel zu fordern, daß er Künste, Literatur, Philosophie und Wissenschaften respektiere, aber er tue das schweigend. 463) Und auch derjenige, der kein Trottel ist, überlege es sich zweimal, bevor er jemanden lobt, der ihm deutlich überlegen ist.

(Das Individuum zu erziehen besteht darin, ihm beizubringen, den Ideen, die ihm einfallen, zu mißtrauen. 463) Aus Gerechtigkeitssinn wird er aber dann auch denen der anderen mißtrauen, und wenn er sie widerlegt hat, darf er auf die eigenen zurückkommen.

(Die Monarchen sind in fast jeder Dynastie so mittelmäßig gewesen, daß sie wie Präsidenten erscheinen. 464) Aber die meisten Präsidenten haben so schlechte Manieren, daß man bald merkt, daß sie keine Monarchen sind.

(Nur die Jahre lehren uns, taktvoll mit unserer Unwissenheit umzugehen. 464) Gegenüber den eigenen Schwächen braucht man noch mehr Takt als gegenüber denen anderer, denn man ist ihnen ständig ausgesetzt. Wer ihn nicht hat, beginnt nach Komplimenten zu angeln.

(In den Humanwissenschaften gibt es eine Fülle von Problemen, die ihrer Natur nach sowohl dem nordamerikanischen Professor als auch dem marxistischen Intellektuellen unverständlich sind. 465) Daß der Fortschrittsgläubige konstitutionell außerstande ist, eine Verlustrechnung des Fortschritts aufzumachen, ist das stärkste Argument derjenigen, die am Fortschritt zweifeln oder gar verzweifeln.

(Die Bruchstücke der Vergangenheit, die überleben, beschämen die moderne Landschaft, innerhalb deren sie sich erheben. 466) Das gilt für die Philosophie nicht weniger als für die Architektur.

(Im Glauben gibt es einen Teil, der Intuition, und einen Teil, der Wette ist. 466) Pascal in Ehren, aber wer in der Religion wetten will, verwechselt sie mit einem Pferderennen.

(Der demographische Druck erzeugt Verrohung. 467) Die Weigerung der traditionellen Religionen, diesem Druck entgegenzutreten, mag zwar zu mehr Gläubigen führen, aber er führt sicher zu einer roheren Religion.

(Der Neid ist Schlüssel von mehr Geschichten als der Sex. 467) Zumindest von interessanteren Geschichten. Denn wenn Neid entsteht, ist oft Größe im Spiel, beim Sex relativ seltener. Man findet leichter einen asexuellen als einen unbeneideten großen Menschen.

(“An den Menschen zu glauben“ schafft es nicht, eine Blasphemie zu sein; es ist nur eine weitere Torheit. 468) Aber diese Torheit wird kriminell, wenn sie beim Bau einer Verfassung auf Mechanismen der Gewaltenteilung verzichtet.

(Wir wissen im Grunde nur das, von dem wir fühlen, daß wir es unterrichten können. 468) Es ist nie der soziale Akt, der epistemische Qualitäten rechtfertigt; aber es ist der soziale Akt, in dem sie sich bewähren.

(Die Kirche erzog; die Pädagogik der modernen Welt unterrichtet nur. 468) Der Unterricht ist auf das Funktionieren der sozialen Maschinerie bezogen; die Erziehung reicht in eine transzendente Dimension. Paradoxiertweise funktioniert auch die soziale Maschinerie auf die Dauer nicht ohne Bezug auf letztere.

(Seine Widersprüche definieren das Individuum weniger als die Art und Weise,

wie es sich an sie anpaßt. 469) Kein Philosoph schafft es, ohne Widersprüche zu denken, wenigstens solange er ehrlich die Phänomene aufnimmt; und an der Art, wie er mit ihnen umgeht, zeigt sich, welche Art Denker er ist. Er kann sich belügen und bestreiten, daß es Widersprüche gibt; er kann Evidentes leugnen, um sie schnell loszuwerden; er kann sich in den Widersprüchen suhlen und sie etwa als Ausdruck gesellschaftlicher Widersprüche goutieren; er kann an ihnen leiden und mit langem Atem Strategien entwickeln, um sie einmal aufzulösen.

(Thesen werden nur dann mit Klarheit dargelegt, wenn es ihnen passiert, daß ein intelligenter Mensch sie darlegt, der sie nicht teilt. 469) Aphoristikern kann nicht Besseres geschehen, als daß sie auf Gegenaphoristiker treffen.

(Was die Religion diskreditiert, sind nicht die primitiven Kulte, sondern die nordamerikanischen Sekten. 470) Die voraxialen Religionen haben das Soziale vergöttlicht; das war barbarisch. Aber die protestantischen nordamerikanischen Sekten vergöttlichen das Individuum; das ist noch furchtbarer.

(In der modernen Gesellschaft ist der Kapitalismus die einzige Barriere gegen den spontanen Totalitarismus des industriellen Systems. 470) Da er die Effizienz der Produktion erhöht, ist der Kapitalismus keine Barriere, sondern der Beschleuniger des industriellen Totalitarismus.

(Die moderne Welt ergab sich aus dem Zusammenfluß dreier unabhängiger kau-saler Ketten: der demographischen Expansion, der demokratischen Propaganda, der Industriellen Revolution. 473) Das Fehlen der Kapitalismus in dieser Ätiologie der Moderne spricht Bände.

(Die so sehr besungene "Herrschaft des Menschen über die Natur" erwies sich nur als eine unermeßliche Fähigkeit zum Töten von Menschen. 474) Das folgt einfach daraus, daß der Mensch zur Natur gehört und der Mitmensch einen an der Herrschaft über die Natur hindern kann.

(Es ist nicht einfach so, daß sich menschlicher Müll in den Städten ansammelt, es ist so, daß die Städte das in Müll verwandeln, was sich in ihnen ansammelt. 476) Ob der postmoderne Kulturbetrieb mehr Müll anzieht oder mehr selber hervorbringt, gehört zu den Rätseln, die ich gerne unentschieden lasse.

**Виторио Хезле**

**Варијације, короларије и противафоризми  
на „Sucesivos escolios a un texto“ Николаса Гомеза Давиље**

*Сажетак:* У тексту се дају варијације, короларији и противафоризми на бриљантне афоризме католичког колумбијског мислиоца Николаса Гомеза Давиље, који је себе називао реакционарем, услед његове дубоке критике модерности. Моји одговори се баве његовим поимањем Бога, његовом верзијом католицизма, као и његовим тумачењем секуларног доба.

*Кључне речи:* Николас Гомез Давиља, поимање Бога, критика модерности

**Vasilios N. Makrides**  
Universität Erfurt  
vasilios.makrides@uni-erfurt.de

## Liberalität aus Sicht des Orthodoxen Christentums

*Abstract:* This paper attempts to explore various Orthodox perspectives on liberality (understood in a neutral sense) as well as their differences to conceptualisations of liberality historically articulated within Western Christianity. These incogruities can be traced back to medieval times when the Orthodox East and the Latin West started drifting apart. In fact, the Orthodox were critical of the growing liberal attitudes of Western Christians vis-à-vis the inherited Church tradition and criticised them as initiating dangerous innovations that were deviating from the right path of Christian doctrine. Such differences between East and West became even more catalytic after the advent of the Reformation and the modern era with all their sweeping changes in numerous domains including the religious one. On the basis of selected case-studies, this paper tries to understand the varied background of this East-West divergence and its multifaceted repercussions across history, which are still observable in different contexts nowadays.

*Keywords:* Liberality, Orthodox Christianity, Western Christianity, innovation, change, modernity, secularity, individuality

### I

*Die Freiheit des Ethos (Ἡ ἐλευθερία τοῦ ἥθους)* – so lautet der Titel eines Buches des einflussreichen zeitgenössischen griechisch-orthodoxen Theologen und Philosophen Christos Yannaras (geb. 1935). Thematisiert werden darin besonders die Freiheit der menschlichen Person und ihr Potenzial, ein neues Modell von Ethos (d.h. einer von sittlichen Werten geprägten Gesinnung) des Menschen zu entwickeln. Dieses sollte, seiner Meinung nach, nicht mehr auf eine legalistische, fixierte und objektivierende Weise, sondern auf der Basis des Indeterminismus des persönlichen Ethos jedes Menschen formuliert werden, das nicht individualistisch, sondern gemeinschaftlich konstruiert sei. Der Archetyp dieser Beziehung bleibe der christliche trinitarische und persönliche Gott, der nicht als *essentia*, sondern vielmehr persönlich bzw. hypostatisch zu deuten sei.<sup>1</sup> Yannaras versucht also, den Freiheitsbegriff in der östlich-orthodoxen Trinitätslehre zu begründen, nach der der Vorrang den drei Personen/Hypostasen Gottes gegenüber dem göttlichen Wesen gegeben wird. Der orthodoxe Personalismus könne also ein Modell von Freiheit für die Menschen werden, während der Essentialismus, der in der

---

1 Christos Yannaras, *The Freedom of Morality*, Crestwood, NY 1996.



lateinischen Theologie stärker hervortrete, zu einer statischen und opaken Darstellung der Trinität neige.<sup>2</sup> Yannaras kritisiert hierbei das westliche Christentum insgesamt, insbesondere den Römischen Katholizismus des Mittelalters, als ein besonderes religiöses System, das wegen seines allumfassenden religiösen Geltungsanspruchs, seiner Weltlichkeit und seiner Etablierungsmethoden für die spätere Entwicklung des Determinismus, des Totalitarismus, des Intellektualismus und des Legalismus sowohl entscheidend als auch verantwortlich sei.<sup>3</sup> Ein weiteres Kennzeichen der orthodoxen Theologie, das von ihrer inhärenten Liberalität zeuge, ist nach Yannaras die Bevorzugung der Apophatik als theologischer Methode und zwar aufgrund der „*Unfähigkeit des menschlichen Verstandes, die Wahrheit des Seins begrifflich auszuschöpfen*“. Diese Methode unterscheidet sich wiederum von der *theologia negativa* des Westens.<sup>4</sup> Im Osten gehe es um eine Apophatik der Person, im Westen dagegen um eine Apophatik des Wesens, was „*zwei diametral entgegengesetzte geistige Haltungen, zwei Lebensweisen, schließlich auch zwei verschiedene Kulturen*“ begründe. Die Apophatik des Ostens basiere auf der Wahrheit der interpersonalen Beziehung und der existenziellen Erfahrung Gottes, die Apophatik des Westens dagegen auf objektiven Definitionen, individuellen Prioritäten und utilitaristischen Zwecken. Erstere bestätige die Freiheit des Menschen und die Wahrheit im Leben, letztere mache die Wahrheit zum Instrument und zu einem intellektuellen Gegenstand und führe zur Verfremdung des Menschen.<sup>5</sup>

Dies ist sicherlich nicht das erste und einzige Mal, dass orthodoxe Denker von einer Liberalität<sup>6</sup> eigener Art sprechen, und zwar in Abgrenzung zum westlichen Christentum. Das Prinzip der orthodoxen *oikonomia* im kanonischen Recht gilt ebenfalls als ein sehr liberales, das nicht mit der römisch-katholischen *dispensatio* deckungsgleich ist. Eher geht es um einen sehr flexiblen Umgang mit kirchlichen Vorschriften, die unter gewissen Umständen alles erlauben können (eine orthodoxe Variante von „*anything goes*“).<sup>7</sup> Auch in der Kirchenverwaltung blickt das Orthodoxe Christentum auf eine lange Tradition eines relativ liberalen und pluralen Synodalsystems zurück, dessen Konzi-

2 Christos Yannaras, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982. Zum orthodoxen Personalismus und seiner Wiederbelebung s. Aristotle Papanikolaou, „Personhood and its Exponents in Twentieth-Century Orthodox Theology“, in: Mary B. Cunningham/Elizabeth Theokritoff (Hg.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge 2008, 232–245; Alexis Torrance/Symeon Paschalidis (Hg.), *Personalism in the Byzantine Christian Tradition: Early, Medieval, and Modern Perspectives*, Abingdon/New York 2018.

3 Christos Yannaras, *Orthodoxy and the West*, Brookline, MA 2006, 3–44.

4 Interessanterweise ist die ostkirchliche Apophatik bei postmodernen Denkern im Westen, wie etwa bei Jacques Derrida, besonders beliebt. Dazu Vasilios N. Makrides, „‘O Mother of God, we See the Best of Rhetoricians Become as Mute as Fish in your Regard’: The Contingency of Rhetoric/Language and the Eastern Orthodox Apophaticism“, in: Holt Meyer/Dirk Uffelman (Hg.), *Religion und Rhetorik*, Stuttgart 2007, 237–256.

5 Yannaras, *Person und Eros*, 29–32.

6 „Liberalität“ meint in diesem Beitrag nicht im negativen Sinne Zügellosigkeit, sondern bezeichnet allgemein und positiv eine freiheitliche Gesinnung und ein entsprechendes Verhalten. Zu unterscheiden ist dies vom „Liberalismus“ als einer politischen Philosophie und Weltanschauung, beruhend auf Idealen von Freiheit und Gleichheit im Gefolge der Aufklärung.

7 Monica Elena Herghelegiu, „Zwischen oikonomia und akribeia. Überlegungen zum kanonischen Recht in der orthodoxen Kirche“, in: Andreas Weiß/Stefan Ihli (Hg.), *Flexibilitas Iuris Canonici. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main 2003, 137–149.

liarität gemeinschaftlich und nicht individuell funktionierte und das sich vom stärkeren römisch-katholischen Zentralismus im Kirchensystem und von der Autorität des Papstes deutlich unterscheidet.<sup>8</sup> Bei vergleichenden Untersuchungen der byzantinischen und der scholastischen Philosophie und Theologie wurde schließlich festgestellt, dass sich ihre jeweiligen Vorstellungen von Zeit und Zeitlogik teilweise deutlich unterscheiden. Dies wird beim Vergleich der jeweiligen Zeitmodelle hinsichtlich der Bestimmtheit der Zukunft, der Prädestination, der Willensfreiheit, des Rückgängigmachens von Vergangenen und weiterer damit verbundener Fragen offensichtlich. Generell bevorzugte der Osten einen freien, offeneren und flexibleren Umgang mit Zeitfragen, während der Westen mehr zu Determinismus, Fixierung und Inflexibilität neigte. Diese Unterschiede haben ihren Niederschlag im jeweiligen Sündenverständnis in Ost und West gefunden und hatten zusätzlich konkrete praktische Konsequenzen.<sup>9</sup>

Ergänzend zu den angeführten Beispielen aus dem orthodox-christlichen Raum, wird eine dem orthodoxen Osten eigene Liberalität auch von „unabhängigen Beobachtern“ bestätigt. Hören wir zunächst die Meinung eines herausragenden Erforschers der Spätantike, Peter Brown, der die Entwicklung des Christentums in Ost und West während dieser Periode vergleichend untersuchte und bestimmte Differenzen herausarbeitete, die für unsere Thematik von Bedeutung sind. Beispielsweise lokalisierte er im Bereich des jeweiligen Umgangs mit dem Heiligen im Osten eine gewisse „Überproduktion des Heiligen“; das heißt mit anderen Worten, dass es dort eine größere Flexibilität, Liberalität und Unbestimmtheit bei der Lokalisierung und Identifizierung von verschiedenen Formen des Heiligen gab. Im Unterschied dazu tendierte der Westen zu einer größeren Einschränkung der Suche nach dem Heiligen und zu einer stärkeren Reglementierung, Fixierung und Konkretisierung dieser Suche sowie zu einer Kontrolle von diversen Manifestationen des Heiligen, wenn sie als akzeptabel gegolten hatten.<sup>10</sup> Eine analoge Offenheit und Liberalität des Ostens im Bereich des Rechtssystems und der damit verbundenen Wertevorstellungen im Unterschied zum Westen stellte auch der Rechtswissenschaftler Friedrich von Halem fest.<sup>11</sup>

Diese festgestellten Unterschiede in der theologischen und kulturellen Entwicklung von Ost und West manifestieren sich meines Erachtens auch in einer gewissen Liberalität der orthodoxen Theologie, welche immer wieder in verschiedenen Ausprägungen zu beobachten und die mit der bereits erwähnten Apophatik aufs Engste verbunden ist. Mit anderen Worten: Es wurde festgestellt, dass die orthodoxe Theologie es in vielen Fällen vermeidet, endgültige und präzise Antworten zu verschiedenen Aporien oder Paradoxa zu liefern. Das Geheimnis des Glaubens wird hier stärker respektiert

**8** Theodor Nikolaou, „Die synodale Verfassung und die Ökumenischen Konzile der Kirche“, *Orthodoxes Forum* 5 (1991) 207–221.

**9** Stamatios D. Gerogiorgakis, *Zeitphilosophie im Mittelalter: Byzantinische und Lateinische Vorstellungen*, Erfurt 2006; ders., *Futura contingencia, necessitas per accidens und Prädestination in Byzanz und in der Scholastik*, Frankfurt am Main 2016.

**10** Peter Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley/Los Angeles 1982, 166–195.

**11** Friedrich von Halem, „Eine Skizze über Gesetz und Weltordnung in Ost und West: von der Antike bis zur Moderne“, *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 7 (2003) 15–51; ders., *Recht oder Gerechtigkeit? Rechtsmodelle in Ost und West von der Antike bis zur Moderne. Eine Aufsatzsammlung*, hrsg. von Leonid Luks, Köln/Weimar/Wien 2004.

und die begrenzten Möglichkeiten des menschlichen Erkenntnisvermögens angesichts der übernatürlichen Welt werden anerkannt. Es ist daher kein Zufall, dass die orthodoxe Theologie in Byzanz nie zu einer *scientia* im rationalistischen Sinne wurde.<sup>12</sup> Diesen bewussten Verzicht auf theologische Genauigkeit, Festlegung und Detailsuche interpretieren orthodoxe Theologen bis heute im positiven Sinne als klares Zeichen einer eigenen *Liberalität*. Diese habe die orthodoxe Theologie vor fehlerhaften Entwicklungen bewahrt, zum Beispiel vor denjenigen der Scholastik im westlichen Hochmittelalter, die mit ihren „Gottesbeweisen“ die übersinnliche Welt durchaus zu rationalisieren versuchte, die jedoch später einer scharfen Kritik im Rahmen der neuzeitlichen Metaphysikkritik unterworfen wurde.<sup>13</sup> Die Problematik ist auch mit der Rolle der Philosophie innerhalb der Theologie und der Entwicklung der theologischen Selbstreflexion und Selbstkritik verknüpft, Phänomene, die im Westen sehr früh und insbesondere nach Augustinus viel stärker hervorgetreten sind als im Osten. Hinzu kommt noch die Rationalisierung und Verwissenschaftlichung der Theologie, die während des Mittelalters im Westen andere Wege als im Osten ging.<sup>14</sup> Jedoch wird offensichtlich, dass wir es im orthodoxen Raum mit einer Liberalität *sui generis* zu tun haben, die von den orthodoxen Theologen systematisch aufgegriffen und aufgearbeitet wurde, nicht zuletzt um die eigene theologische Tradition von derjenigen des Lateinischen Westens zu unterscheiden.

## II

Es stellt sich jedoch die Frage, inwieweit eine andere Form von Liberalität in der westlichen Theologie jener Zeit anzutreffen ist und welche Unterschiede diese zur orthodoxen Liberalität aufweist. Diese Frage ist insofern interessant, als dass beim Phänomen der Liberalität – historisch gesehen – verschiedene Ebenen und Deutungen zu beobachten sind, die nicht unbedingt miteinander kompatibel zu sein scheinen. Auf diese Weise lässt sich auch im westlichen Christentum im Spannungsfeld von Tradition und Innovation ein Liberalitätskonzept unmissverständlich erkennen. Liberalität wird hier im theologischen Bereich als Versuch verstanden, über das Überlieferte hinaus zu blicken, mit der Tradition kritisch umzugehen und Innovationen vorzunehmen. Hier geht es um einen grundsätzlichen Unterschied zum Orthodoxen Christentum, das – historisch gesehen – ein anderes Verhältnis zu Tradition und Innovation hatte.<sup>15</sup> Bekanntlich übernahm der orthodoxe Osten etwa während der ersten acht Jahrhunderte bei den theologischen Entwicklungen und der Artikulierung der christlichen Tradition eine Vorreiterrolle und wirkte durchaus in vielen Bereichen innovativ, zum Beispiel was die Ikonenverehrung betraf.<sup>16</sup> Jedoch führte die endgültige Festlegung der Recht-

<sup>12</sup> John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1979; Antonio Rigo (Hg.), *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, Turnhout 2012.

<sup>13</sup> Panajotis Kondylis, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart 1990.

<sup>14</sup> Gerhard Podskalsky, *Zur Hermeneutik des theologischen Ost-West-Gesprächs in historischer Perspektive*, Erfurt 2002.

<sup>15</sup> Vasilios N. Makrides, „Orthodox Christianity, Change, Innovation: Contradictions in Terms?“, in: Trine Stauning Willert/Lina Molokotos-Liederman (Hg.), *Innovation in the Orthodox Christian Tradition? The Question of Change in Greek Orthodox Thought and Practice*, Farnham 2012, 19–50.

<sup>16</sup> Hans-Georg Beck, *Von der Fragwürdigkeit der Ikone* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1975, Heft 7), München 1975.

gläubigkeit später zu einer Erstarrung und zwangsläufig zu einer Tabuisierung der Tradition, die im Endeffekt zur einzigen Richtschnur für alle künftigen Entwicklungen erhoben wurde. Inwieweit in der Tat alle künftigen Entwicklungen im orthodoxen Osten als traditionell *stricto sensu* oder als traditionstreu allgemein zu erachten sind, ist natürlich eine andere Frage, denn es gab auch hier auf mehreren Ebenen innovative und originale Entwürfe.<sup>17</sup> Wichtig ist trotzdem, dass jede Veränderung später unter dem Deckmantel der Tradition eine Legitimierung finden sollte, um akzeptiert werden zu können. Ferner ging der orthodoxe Traditionalismus in Byzanz mit einem sozialen Traditionalismus einher. Ab etwa dem 6. Jahrhundert, das heißt nach der Zeit des Kaisers Justinian I. (527–565), wurden Begriffe wie Innovation (καινοτομία) und Neuerung (νεωτερισμός) in fast allen Bereichen negativ konnotiert.<sup>18</sup> Insofern ging durch die Etablierung bzw. Normierung der Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) die theologische Liberalität im Sinne der Weiterentwicklung im byzantinischen Osten zum großen Teil verloren. Die Mystifizierung der Vergangenheit ließ keinen Raum für wichtige und sogar bahnbrechende Entwicklungen zu, nicht nur in der Theologie, sondern auch in anderen Bereichen. Im Gegensatz dazu übernahm der lateinische Westen stufenweise eine Führungsrolle in der Reflexion und Innovation, insbesondere im Bereich der Theologie, in der nennenswerte Entwicklungen zu verzeichnen sind, wie dies im Aufstieg der Scholastik deutlich zu sehen ist – unabhängig natürlich von der Frage ihrer Deutung und Evaluation. Dies erfolgte unter anderem durch die Artikulation der *ratio theologica*, die sich als dritte Methode der Beweisführung (zusätzlich zur Bibel und zu den Konzilienbeschlüssen) in der theologischen Forschung im Lateinischen Westen allmählich etablierte. Es erübrigt sich zu erwähnen, dass gerade diese Methode im byzantinischen Osten größtenteils umstritten blieb.<sup>19</sup>

Werfen wir jedoch einen näheren Blick auf einen anderen Bereich, nämlich denjenigen der sakralen bildenden Künste im westlichen Mittelalter, der für unsere Thematik einleuchtend ist. Dies ist hauptsächlich auf die Entwicklung von neuen ikonographischen Sujets und künstlerischen Stilen zurückzuführen; ein Prozess, in dem die Liberalität eng mit einer Originalität im Sinne von Innovation verbunden war. Die Künstler versuchten dabei stets innovativer zu werden, ohne dies jedoch als schwerwiegenden Bruch mit der Tradition zu betrachten. Diese grundlegende Neuorientierung führte dazu, dass der schöpferischen Kraft und der Kreativität des Künstlers (z.B. des Malers oder Bildhauers) immer mehr Bedeutung beigemessen wurde, dessen Tätigkeit an die schöpferische Kraft Gottes erinnerte. Der Künstler wurde sogar als ein „zweiter Gott“ (*secundus Deus*) nach Nikolaus von Kues (1401–1464) betrachtet.<sup>20</sup> Die sakralen Motive wurden demgemäß nach dem freien Geschmack der Maler (*pro voluntate pictorum*) gestaltet, wie Guillaume Durand, Bischof von Mende (1285–1296), charakte-

<sup>17</sup> Antony Robert Littlewood (Hg.), *Originality in Byzantine Literature, Art, and Music*, Oxford 1995; Andrew Louth, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.

<sup>18</sup> Herbert Hunger, *Byzanz, eine Gesellschaft mit zwei Gesichtern. Eine J. C. Jakobsen Gedenkvorlesung*, Kopenhagen 1984, 26–27.

<sup>19</sup> Gerhard Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München 1977, insbes. 16–34; ders., *Zur Hermeneutik*, 6–9.

<sup>20</sup> Karl Bormann, *Nikolaus von Kues: „Der Mensch als zweiter Gott“*, Trier 1999.

ristisch schrieb.<sup>21</sup> Was noch wichtiger ist: Der Maler konnte nicht nur seine Kunst und seine Motive beliebig erneuern; er konnte auch in diesem Rahmen eine große Freiheit genießen und sogar von den relevanten Vorgaben der Bibel abweichen, wie Lukas, Bischof von Tuy (1239–1249), es einmal betonte: „*Since the aim of religious art is to arouse the emotions of the spectator, the artist must have liberty to compose his works, so as to assure to them the greatest effectiveness. The representation should not always be forced into traditional patterns. In order to avoid the dullness of accustomed formulas, the artist needs freedom to devise unusual motifs and to invent new ideas as they seem appropriate to him with respect to the location of the work of art and to his period, even if they contradict the literal truth.*“<sup>22</sup> Dementsprechend wurde die Liberalität des Künstlers zu einer neuen Quelle von Inspiration und auch von Innovation erhoben.

Gerade diese Art von Liberalität fehlte aber in der orthodoxen Welt, in der das schöpferische Element anders gedeutet wurde. Auch hier gab es zwar den schöpferischen Akt des Ikonenmalers, jedoch wurde nie der Anspruch erhoben, man sei bei diesem Prozess ein „zweiter Gott“. Andrew Louth unterscheidet hier passend zwischen der westlichen „künstlerischen Kreativität“ (*artistic creativity*), die immer auf der Suche nach dem Neuen ist, und dem östlichen „künstlerischen Schaffen“ (*artistic creation*), das traditionsgebunden blieb und anderen Kriterien gehorchte.<sup>23</sup> Der individuellen Kunstfertigkeit und einer willkürlichen Phantasie des Ikonenmalers waren insofern immer Grenzen gesetzt. Für den orthodoxen Osten war der Ikonenmaler kein freier und liberaler Künstler, sondern ein Diener Gottes und der Kirche. Das erklärt auch, warum der französische Archäologe Adolphe Napoléon Didron (1806–1867), als er Griechenland und den Heiligen Berg Athos im Jahre 1839 bereiste, den besonderen Sinn der orthodoxen Ikonenmalerei nicht nachvollziehen konnte. Ikonen sähen überall fast gleich aus – so schrieb er –, und die Mönche seien in der Lage gewesen, ohne Vorlagen mit erstaunlicher Präzision ähnliche Ikonen oder Fresken zu malen. Didron zeigte wenig Verständnis für diese Art der Malerei, die nur bloße Nachahmung und keine Kunst sei, die sich sehr traditionell verhalte und eine Sklavin der Theologen und der Kirche bleibe. Es fehlte also seiner Meinung nach die Originalität, die Grenzen allen Art sprengen sollte und die die westliche sakrale Kunst grundsätzlich charakterisierte.<sup>24</sup> Der Prozess der Innovation und die Verehrung des künstlerischen Genius und dessen Liberalität erhielten im Westen seit der Renaissance und während der Neuzeit und der Moderne weiterführende einschlägige Dimensionen, die auch mit der Entwicklung der Individualität zusammenhingen. Es ist kein Zufall, dass Jacob Burckhardt die Geburt des modernen autonomen und kreativen Individuums in der Renaissance verortete.<sup>25</sup> Diese Entwicklungen wurden jedoch im Gegenzug sehr oft von orthodoxer Seite als Abweichung von den wahren Prinzipien authentischer Repräsentation und als Verlust eines religiös-me-

<sup>21</sup> Zitiert nach David Scheffel, *In the Shadow of Antichrist: Old Believers in Alberta*, Peterborough, Ontario 1991, 227.

<sup>22</sup> *Ebenda* (Meine Hervorhebungen).

<sup>23</sup> Andrew Louth, „Orthodoxy and Art“, in: Andrew Walker/Costa Carras (Hg.), *Living Orthodoxy in the Modern World*, London 1996, 159–177, hier 162–163.

<sup>24</sup> Hans Belting, *Kult und Bild*, München 2000, 28–30.

<sup>25</sup> Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 10. Auflage, Stuttgart 1976, 121–143.



taphysischen Weltverständnisses kritisiert, wie zum Beispiel vom russisch-orthodoxen Kleriker, Philosophen und Mathematiker Pavel A. Florenskij (1882–1937).<sup>26</sup> Nach der Meinung von Philip Sherrard (1922–1995), eines englischen Konvertiten zur Orthodxie, führte die westliche Besessenheit von künstlerischer Originalität und Freiheit seit der Renaissance zur Destruktion wahrhafter Kunst und Kreativität, insbesondere der Möglichkeit sakraler Kunst im Westen überhaupt.<sup>27</sup>

Diesem konkreten Beispiel lässt sich die Entwicklung von unterschiedlichen Liberalitätskonzepten in Ost und West deutlich ablesen. Es soll hier nicht unerwähnt bleiben, dass die Reformation sowohl als weitere wichtige Etappe als auch als entscheidender Motor theologischer Liberalität im Westen betrachtet werden muss. Der Ausbruch des Protestantismus löste eine Dynamik aus, die einen Wandel im neuzeitlichen Christentum auslöste und die mit einer Liberalisierungssteigerung gegenüber der früheren Traditionsgebundenheit eng verbunden war. Jedoch sollte der antitraditionelle Zug im Protestantismus nicht missverstanden werden. Die christliche Überlieferung spielte für Luther und die anderen reformatorischen Akteure eine wesentliche Rolle, jedoch ging es hauptsächlich um eine andere, liberalere Art des Umgangs mit der Tradition. Scott H. Hendrix beschrieb den Umgang der Reformatoren mit den patristischen Autoritäten als einen Prozess von „Entparentifizierung“. *„To deparentify a person is to refuse any longer to attribute inappropriate authority to that person and to assume more responsibility for oneself [...] The reformers selected support from the fathers not only because it served their apologetic interest to do so, but also because they were secure enough in the biblical grounding of their own theology to choose patristic support if they wished. They were free to acknowledge both the contributions and the limitations of the fathers and to use them as resources accordingly.“*<sup>28</sup>

Im Gegensatz dazu blieb eine solche theologische Liberalität im orthodoxen Osten zu jener Zeit und auch später weitestgehend aus oder war nur in einem sehr eingeschränkten und traditionsbedingten Rahmen vorhanden. Die Orthodoxen lebten damals unter dem Einfluss eines starken religiösen Traditionalismus in Abgrenzung zum Westen und fühlten sich in der eigenen christlichen Überlieferung als alleinige Besitzer der Wahrheit nicht nur absolut vollkommen und selbstgenügsam, sondern auch gegenüber dem Westen überlegen. Historisch lässt sich dies anhand des ersten offiziell dokumentierten Dialogs zwischen Orthodoxen und Protestanten gegen Ende des 16. Jahrhunderts dokumentieren. Es handelt sich um den Briefwechsel aus den Jahren von 1573 bis 1581 zwischen dem Patriarchen von Konstantinopel Jeremias II. Tranos (1572–1579, 1580–1584, 1587–1595) und württembergischen Theologen aus Tübingen. Dabei offenbarte Jeremias II. wichtige Grundzüge der orthodoxen Denkweise und Traditionsgebundenheit, die in krassem Gegensatz zu den protestantischen liberalen Vorgehensweisen und Orientierungen standen. Dies verdeutlichte die Kluft zwischen den beiden Welten und war stets mit einer Kritik an den lutherischen Innovationen verbunden. Die prote-

<sup>26</sup> Pawel Florenski, *Raum und Zeit*, hrsg. von Olga Radetzka und Ulrich Werner, Berlin 1997.

<sup>27</sup> Philip Sherrard, *The Sacred in Life and Art*, Ipswich 1990.

<sup>28</sup> Scott H. Hendrix, „Deparentifying the Fathers: The Reformers and Patristic Authority“, in: Leif Grane/Alfred Schindler/Markus Wriedt (Hg.), *Auctoritas Patrum. Zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert*, Mainz 1993, 55–68, hier 57–58.



stantische, liberal gesinnte Beschäftigung mit Glauben wurde scharfer Kritik unterzogen, zwischen den Gläubigen (= Orthodoxen) und den Suchenden (= Protestanten) wurde eine strikte Trennlinie gezogen. Suche und Glaube wurden also als nicht-kompatible, ja sogar als völlig antithetische Größen dargestellt. Der oftmals zitierte alttestamentliche Spruch „*Verrücke nicht die uralten Grenzen [= Grenzsteine], die deine Väter gesetzt haben*“ (Spr. 22, 28) wurde auch hier verwendet, um Innovationen abzuwehren. Der Begriff „καινοτομία“ (= Innovation) wurde wiederum in einem negativen Kontext benutzt, nämlich zur Bezeichnung protestantischer Innovationen (z.B. bezüglich der Bibelauslegung). Das Hauptproblem der Protestanten war aus der Sicht des Patriarchen das fehlende Stillstehen ihres Sinnes und ihres Verstandes, weil sie nicht von der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern eines Wahren und Besseren belehrt worden waren. Die „Grundkrankheit“ des westlichen Geistes sei nämlich die Unzufriedenheit mit dem Tradierten und den bereits etablierten theologischen Erkenntnissen sowie das ständige, liberal gesinnte und unaufhörliche Fragenstellen, Antwortengeben und Streben nach Neuem. Es ging hier um eine Bewertung des Geistes des theologischen Fortschritts jenseits der Normen der Vergangenheit, der im Westen mit dem Protestantismus eine weitere radikale Wende vollzogen hatte. In dieser Hinsicht hat der Patriarch sogar zwischen der protestantischen und der römisch-katholischen Liberalität unterschieden. Er betrachtete nämlich die Katholiken als traditioneller verglichen mit den Protestanten, gerade weil letztere ganz dem Geist eines arbiträren und traditionslosen theologischen Subjektivismus und der Liberalität zum Opfer gefallen seien.<sup>29</sup> Diese Art von theologischer Liberalität, die hauptsächlich im Westen beheimatet ist, wurde immer und wird bis heute noch seitens des Orthodoxen Christentums kritisch betrachtet und in der Regel verworfen.

### III

Machen wir den Sprung noch weiter in die Neuzeit und die Moderne und betrachten wir die weitere Entwicklung von Liberalitätskonzepten, insbesondere mit Blick auf die politische und die damit verbundene religiöse Liberalität. Es sollte zu Anfang betont werden, dass das Orthodoxe Christentum in Ost- und Südosteuropa aufgrund konkreter soziopolitischer Ereignisse (z.B. die lange osmanische Herrschaft über den Südosten Europas und die Unterentwicklung im russischen Zarenreich) nicht in der Lage war, die bahnbrechenden Entwicklungen im Westen Europas im Bereich politischer Liberalität selbst zu erleben und davon zu profitieren. Im Gegensatz zum westlichen Christentum, das sich heute nach schmerzhaften Anpassungsprozessen größtenteils mit der Moderne abgefunden hat und sein Profil maßgeblich geändert hat, leben noch heute die Orthodoxen Kirchen (und zum Teil auch die davon beeinflussten Kulturen) in vielerlei Hinsicht in einem noch *vormodernen* Zustand. In ihrer Rhetorik scheint es oft so, als ob sie sich nach einer vormodernen und demnach qualitativ besseren Situation sehnen würden. Dies lässt sich deutlich erkennen, wenn sie moderne Probleme mit vormodernen Instrumenten und Argumentationsstrategien zu lösen versuchen.

<sup>29</sup> Vasilios N. Makrides, „Ohne Luther. Einige Überlegungen zum Fehlen eines Reformators im Orthodoxen Christentum“, in: Hans Medick/Peer Schmidt (Hg.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen 2004, 318–336.

Das „Sozialkonzept“ der Russischen Orthodoxen Kirche von 2000 zeugt deutlich davon.<sup>30</sup> Es ist deshalb kein Zufall, dass die Begriffe „Liberalität“ und „Liberalismus“ von den Orthodoxen meistens mit westlichen Entwicklungen in Verbindung gebracht werden und dementsprechend negativ beurteilt werden. Alles, was damit verbunden ist, wie etwa die bürgerliche Gesellschaft, die kapitalistische Marktwirtschaft, die individuellen Grund- und Bürgerechte, die liberale Demokratie und der weltanschauliche Pluralismus, wird von der Mehrheit der Orthodoxen Kirchen und Akteure grundsätzlich noch mit großem Misstrauen und kritisch betrachtet. Es ist kein Zufall, dass bereits die proklamierte „Freiheit“ der Französischen Revolution auf Ablehnung im orthodoxen Osten gegen Ende des 18. Jahrhunderts stieß.<sup>31</sup> Warum gibt es eigentlich diese Schwierigkeiten? Einige wichtige Gründe können hier angeführt werden:

i) Die Orthodoxen Kirchen haben aufgrund ihrer *normativen Wahrheitsansprüche* noch erhebliche Probleme mit der grundlegenden Anerkennung von Differenz und Pluralität und darüber hinaus beim Umgang mit Andersgläubigen religiöser oder anderer Provenienz. Defizite im Bereich der Toleranz gegenüber fremden Kulturen in mehrheitlich orthodoxen Gesellschaften zeugen davon (z.B. in postkommunistischer Zeit<sup>32</sup>). Die Orthodoxen Kirchen sind auch grundsätzlich nicht bereit, von ihren verbindlichen moralischen Normen abweichende Optionen zu tolerieren, geschweige denn freiwillig und offiziell anzuerkennen.

ii) Sie besitzen zudem nicht die Fähigkeit, ihre absoluten Geltungsansprüche mit säkularen Optionen zu vereinbaren und sich selbst zu liberalisieren, denn der neuzeitliche *Säkularisierungsprozess* wurde im orthodoxen Raum sehr eingeschränkt wirksam.<sup>33</sup> Die Staat-Kirche-Beziehungen, die sich deutlich von denjenigen im Westen unterscheiden, zeugen wiederum davon. Die starke Jenseitsbezogenheit orthodoxer Kirchen offenbart weiterhin ihre grundlegende Orientierung, die von dem Säkularisierungsprozess wenig berührt worden ist.

iii) Die Orthodoxen Kirchen haben insbesondere Probleme mit dem modernen *Wertesystem* an sich, das ihnen als zu relativierend erscheint. Das Liberalitätsideal gilt in diesem Rahmen als ernste Gefahr für die traditionelle und weitgehend patriarchalisch strukturierte moralische Ordnung. Familienwerte gelten als durch den voranschreitenden Liberalismus sehr stark gefährdet, da das Individuum auch über alle möglichen Fragen (z.B. der sexuellen Orientierung) frei und autonom bestimmen kann. Im Endeffekt richtet sich ein solcher Liberalismus gegen den Willen Gottes – so die gängige und sehr verbreitete orthodoxe Ansicht.<sup>34</sup>

iv) Generell werden Liberalität und Liberalismus in gegenwärtigen orthodoxen

**30** Alexander Agadjanian, „Breakthrough to Modernity, Apologia for Traditionalism: The Russian Orthodox View of Society and Culture in Comparative Perspective“, *Religion, State & Society* 31 (2003) 326–347.

**31** Dimitris G. Apostolopoulos, *La Révolution Française et ses répercussions dans la société grecque sous domination ottomane: Réactions en 1798*, Athènes 1997.

**32** Kent R. Hill, „The Orthodox Church and a Pluralistic Society“, in: Uri Raʿanan/Keith Armes/Kate Martin (Hg.), *Russian Pluralism—Now Irreversible?*, New York 1992, 165–188.

**33** Vasilios N. Makrides, „Östliches orthodoxes Christentums und Säkularität. Ein Vergleich mit dem lateinischen Christentum“, *Transit. Europäische Revue* 47 (Herbst 2015) 59–75.

**34** Alexander Agadjanian, „Liberal Individual and Christian Culture: Russian Orthodox Teaching on Human Rights in Social Theory Perspective“, *Religion, State & Society* 38 (2010) 97–113.

Diskursen als Produkte des *dekadenten Westens* angesehen, von dem sich die orthodoxe Welt unbedingt fernhalten sollte. Die westeuropäische Herkunft solcher Ideen und Projekte<sup>35</sup> macht diese in den Augen vieler Orthodoxen sehr verdächtig. Hier haben wir mit dem traditionellen orthodoxen Antiokzidentalismus zu tun, der bis heute noch in verschiedenen Ausprägungen wirksam und einflussreich ist.<sup>36</sup>

v) Die moderne Demokratie als politisches System wird zwar als eine unausweichliche Staatsform akzeptiert und die Orthodoxen Kirchen haben sich mit ihr weitgehend arrangiert, jedoch sehen sie erhebliche Probleme bei der Durchsetzung und Realisierung ihres orthodoxen Wertesystems, das meistens vordemokratischen Staatsformen entspricht.<sup>37</sup> Daraus erklärt sich die Vorliebe vieler Orthodoxen für Monarchie sowie für absolutistische und totalitäre Regimes, die in der Lage seien, den Willen Gottes besser, effektiver und autoritärer (d.h. ohne demokratische und liberale Gegenrede und Opposition) auf Erden zu realisieren.

vi) Das Orthodoxe Christentum hat auch erhebliche Probleme mit der modernen Individualität, die mit der Liberalität aufs Engste verbunden ist und die das emanzipierte, selbstbewusste und kritikfähige Individuum ins Zentrum der Aufmerksamkeit und der Geschichte stellt. Als Alternative schlagen die Orthodoxen ihre gemeinschaftliche und kommunitaristische Lebensvorstellung vor, die als die Lösung für die modernen gesellschaftlichen und auch existenziellen Probleme angesehen wird.<sup>38</sup> Deshalb verwundert es kaum, wenn orthodoxe Theologen und Denker sich gegen die individuellen Menschenrechte westlicher Provenienz äußern und ein eigenes, theozentrisches Menschenrechtenkonzept entwickeln.<sup>39</sup>

All dies bedeutet jedoch nicht, dass Orthodoxe Kirchen den modernen demokratischen und freiheitlichen Rechtsstaat formell nicht akzeptieren. Jedoch kommt eine solche Kritik am modernen liberalen Gesellschaftsmodell in der orthodoxen kirchlichen und theologischen Rhetorik sehr oft vor, was nicht selten zu Konflikten mit dem jeweiligen Staat führt (vgl. den Streit zwischen Staat und Kirche in Griechenland im Jahre 2000 bezüglich der Streichung der Angaben zur Religionszugehörig-

**35** Hans Joas/Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt am Main 2005, insbes. 164–218.

**36** Vasilios N. Makrides/Dirk Uffelman, „Studying Eastern Orthodox Anti-Westernism: The Need for a Comparative Research Agenda“, in: Jonathan Sutton/Wil van den Bercken (Hg.), *Orthodox Christianity and Contemporary Europe*, Leuven 2003, 87–120; Julia Anna Lis, *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Orthodoxie. Zur Konstruktion des „Westens“ bei Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides*, Berlin 2019.

**37** Vasilios N. Makrides, „Ost- und Südosteuropa: Orthodoxes Christentum und Demokratie - inkompatible Größen?“, *Ost-West-Gegeninformationen* 15/4 (2003) 16–22; Marko Veković, *Democratization in Christian Orthodox Europe: Comparing Greece, Serbia and Russia*, London 2020.

**38** Vasilios N. Makrides, „Gemeinschaftlichkeitsvorstellungen in Ost- und Südosteuropa und die Rolle der orthodox-christlichen Tradition“, in: Joachim von Puttkamer/Gabriella Schubert (Hg.), *Kulturelle Orientierungen und gesellschaftliche Ordnungsstrukturen in Südosteuropa*, Berlin 2010, 111–136.

**39** Alexander Agadjanian, *Russian Orthodox Vision of Human Rights: Recent Documents and their Significance*, Erfurt 2008; Vasilios N. Makrides, „Die Menschenrechte aus orthodox-christlicher Sicht: Evaluierung, Positionen und Reaktionen“, in: Mariano Delgado/Volker Leppin/David Neuhold (Hg.), *Schwierige Toleranz. Der Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen in der Christentumsgeschichte*, Fribourg/Stuttgart 2012, 293–320.

keit aus den Personalausweisen<sup>40</sup>). Selbst innerhalb der orthodoxen Diaspora in der westlichen Welt hört man Stimmen, die auf die Probleme der Orthodoxie mit der liberalen Demokratie hinweisen. Der in den USA lebende orthodoxe Theologe russischer Abstammung Thomas Hopko (1939–2015) sagte einmal folgendes: Als gebürtiger Amerikaner hätte er sich kein anderes politisches System gewünscht als die liberale Demokratie, doch als Orthodoxer Christ habe er die größten Schwierigkeiten, orthodox-christliche Prinzipien mit denen des in den USA herrschenden Liberalismus zu vereinbaren und diese in einem solchen liberalen Kontext zu verwirklichen.<sup>41</sup>

#### IV

Angesichts der angeführten Beispiele und Erläuterungen stellt sich abschließend die Frage nach einer allgemeinen Bewertung von orthodoxen Positionen zur Liberalität. Es wäre zunächst falsch, diese Positionen im Rahmen einer Defizitgeschichte des orthodoxen Ostens zu deuten. Es geht hier um unterschiedliche soziopolitische Entwicklungen im Osten und im Westen, die für die jeweiligen Positionen verantwortlich sind und die plausible Erklärungen für das Auftreten eines Phänomens im Osten und nicht im Westen liefern können. Beispielsweise können aus der fehlenden oder nur eingeschränkten Rezeption der Aufklärung im orthodoxen Raum die entsprechenden Positionen zur Liberalität durchaus besser verstanden werden. Dabei sollte man nicht vergessen, dass das westliche Christentum insgesamt ein post-aufklärerisches Christentum ist, was allerdings für das Orthodoxe Christentum sicherlich nicht behauptet werden kann.<sup>42</sup> Die orthodoxe Suprematie wurde eigentlich von der Aufklärung wenig berührt. Darüber hinaus: Betrachtet man die Staat-Kirche-Beziehungen in Ost und West historisch und vergleichend von der Spätantike bis heute, dann kann man besser verstehen, warum unterschiedliche Modelle entsprechend implementiert worden sind. Es geht also nicht um die Frage, welches von den beiden Modellen das erfolgreichste gewesen und heute noch ist. Ost und West hatten aufgrund von divergierenden soziohistorischen Erfahrungen letztendlich keine andere Chance als sich so zu entwickeln, wie sie geschichtlich und gegenwärtig aussehen. Das Aufzwingen eines westlichen Entwicklungsmodells ist also in der Orthodoxie, die historisch gesehen schmerzhaftes Erlebnisse mit dem Westen hatte, unerwünscht und stößt heute noch auf große (und nicht nur religiöse) Reaktionen.<sup>43</sup> Man darf überdies nicht vergessen, dass auch die Römisch-Katholische Kirche große Probleme mit dem Aufstieg liberaler sozialer, kultureller und politischer Optionen hatte. Eigentlich konnte sie nur erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) mit derartigen Herausforderun-

<sup>40</sup> Vasilios N. Makrides, „Between Normality and Tension: Assessing Church-State Relations in Greece in the Light of the Identity (Cards) Crisis“, in: ders. (Hg.), *Religion, Staat und Konfliktkonstellationen im orthodoxen Ost- und Südosteuropa. Vergleichende Perspektiven*, Frankfurt am Main 2005, 137–178.

<sup>41</sup> Zitiert nach Aristotle Papanikolaou, „Byzantium, Orthodoxy, and Democracy“, *Journal of the American Academy of Religion* 71 (2003) 75–98, hier 75.

<sup>42</sup> Vasilios N. Makrides, „Orthodoxes Christentum und westeuropäische Aufklärung: Ein unvollendetes Projekt?“, *Ökumenische Rundschau* 57 (2008) 303–318.

<sup>43</sup> Vasilios N. Makrides, „Orthodox Christianity, Rationalization, Modernization: A Reassessment“, in: Victor Roudometof / Alexander Agadjanian / Jerry Pankhurst (Hg.), *Eastern Orthodoxy in a Global Age: Tradition Faces the Twenty-First Century*, Walnut Creek, CA 2005, 179–209.

gen ein konstruktives Arrangement finden,<sup>44</sup> was auch für die orthodoxe Welt *mutatis mutandis* ein passendes Beispiel werden könnte.<sup>45</sup>

Es ist ebenso wichtig, die verschiedenen Ebenen von Liberalitätskonzepten sowie die unterschiedlichen Kontexte ihrer Formulierung näher unter die Lupe zu nehmen. Mit anderen Worten geht es nicht um die eine und einzige Liberalität, sondern um sehr unterschiedliche Konzepte, die wiederum von bestimmten soziokulturellen Kontexten geprägt worden sind. Beispielsweise entwickelte sich in der Russischen Orthodoxen Kirche in postkommunistischer Zeit eine starke antiliberale Haltung in Bezug auf westliche und säkulare Freiheitsgedanken.<sup>46</sup> Alles, was mit „liberal“ verbunden ist, wird im russisch-orthodoxen Diskurs sehr überwiegend negativ konnotiert.<sup>47</sup> Das offizielle Dokument der Russischen Kirche von 2008 zu Würde, Freiheit und Rechten des Menschen macht einen klaren Unterschied zwischen der Selbstbestimmung des Menschen, die mit der Sünde in Verbindung gebracht wird, und der Freiheit im Sinne der wahren und verbindlichen christlichen Lehre und Moral. Von diesem Standpunkt aus werden die individuellen Menschenrechte westlicher Provenienz kritisiert.<sup>48</sup> Darüber hinaus zeigen neueste Versuche in verschiedenen orthodoxen Kulturen, Formen der kirchlichen Zensur wieder zu beleben und die freie theologische Forschung einzuschränken, dass der theologischen Liberalität im orthodoxen Kontext oftmals Grenzen gesetzt werden.<sup>49</sup> Ohnehin wird Liberalität in rigoristischen/fundamentalistischen orthodoxen Kreisen sehr scharf kritisiert und verworfen.<sup>50</sup>

Jedoch ist dies nur die eine Seite der Medaille. Blickt man auf die orthodoxe theologische und philosophische Produktion in Russland (in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis 1917) sowie auf die ähnliche Produktion der russischen Diaspora im Westen nach der Oktoberrevolution, erkennt man eine ganze Reihe von innovativen und originellen Theorieansätzen im Sinne einer „kreativen Freiheit“.<sup>51</sup> Abgesehen von den vielen Facetten derartiger Freiheitsvorstellungen,<sup>52</sup> wurde die „kreative Freiheit“ ins-

**44** Rudolf Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)*, Paderborn 2005.

**45** Vasilios N. Makrides, „Der konstruktive Umgang mit der Moderne – oder was die Orthodoxie vom Katholizismus zu lernen vermag“, in: Dietmar Schon (Hg.), *Identität und Authentizität von Kirchen im „globalen Dorf“*. Annäherung von Ost und West durch gemeinsame Ziele?, Regensburg 2019, 103–127.

**46** Kimmo Kääriäinen/Dmitrij Furman, „Wertvorstellungen der russisch-orthodoxen Elite“, *G2W. Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West* 7-8 (2000) 20–23; Reinhard Thöle, „Russisch-orthodoxe Kritik am westlichen Wertesystem“, in: *MD - Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 57/3 (2006) 49–51.

**47** Joachim Willems, „Wie liberal ist die Russische Orthodoxe Kirche“, *G2W. Ökumenisches Forum für Glauben, Religion und Gesellschaft in Ost und West* 1 (2010) 15–19.

**48** Kristina Stoeckl, *The Russian Orthodox Church and Human Rights*, London/New York 2014.

**49** URL: <https://noek.info/hintergrund/1520-redeverbot-fuer-dozenten-an-der-theologischen-fakultaet-in-belgrad>

**50** Vasilios N. Makrides, „Orthodox Christian Rigorism: Attempting to Delineate a Multifaceted Phenomenon“, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 3 (2016) 216–252.

**51** Daniel F. Martensen, „A Synopsis of Eastern Orthodoxy and the Secular: A Historical Instance“, *The Greek Orthodox Theological Review* 13 (1968) 41–64, here 50–55.

**52** Dirk Uffelman, „Halbherzige Heterogenität. Der Freiheitsbegriff in der politischen Philosophie von G. P. Fedotov“, *Die Welt der Slawen* 39 [N.F. 18] (1994) 323–343.



besondere im Werk des Philosophen Nikolaj A. Berdjajev (1874–1948) ausführlich dargelegt und christlich-theologisch legitimiert als eine Quelle ständiger Inspiration und Entwicklung.<sup>53</sup> Es fehlt auch nicht, historisch<sup>54</sup> wie zeitgenössisch<sup>55</sup>, an orthodoxen Klerikern und Theologen, die als liberal bezeichnet werden könnten. Aus den vorangegangenen Beispielen wird deutlich, dass Liberalität im Orthodoxen Christentum auf mehreren Ebenen und in unterschiedlichen Kontexten zu untersuchen ist. Trotz der bereits erwähnten Probleme und Schwierigkeiten, sollte man die Orthodoxen Kirchen nicht als monolithische Gebilde betrachten, die keine internen Variationen oder Entwicklungen aufweisen. In der Tat gibt es in den letzten Dekaden zunehmend orthodoxe Stimmen, die sich für Demokratie, liberale Ideale und Anerkennung von Toleranz aussprechen und sich dafür einsetzen – man denke etwa an die „Volos Akademie für Theologische Studien“ in Griechenland<sup>56</sup> oder das „Orthodox Christian Studies Center“ an der Fordham-Universität in New York.<sup>57</sup>

An dieser Stelle sollte man auch nicht die postmoderne und postkoloniale Kritik übersehen, der die westliche Moderne und darunter auch die auf westlichen Entwicklungen beruhende Liberalität in den letzten Dekaden unterzogen wurde.<sup>58</sup> Der westliche Weg stellt keine Endstation in der Geschichte Europas und der Welt dar. Es ist daher notwendig zu untersuchen, unter welchen genauen politischen und sozialen Bedingungen jene religiöse Liberalität als originäre religiöse Entwicklung im abendländischen Christentum zur Gewohnheit geworden ist und deren Fehlen andernorts umso größere Spannungen und Probleme verursacht. Man geht hier von der Prämisse aus, dass grundsätzlich in allen Religionen Freiheitsgewinne eingebracht werden können, für die es bemerkenswerterweise in allen Religionen Anzeichen gäbe. Ein Aufzwingen der aus dem Westen stammenden Liberalität, die überhaupt keine Rücksicht auf orthodoxe Empfindlichkeiten nehme würde, ist daher für die orthodoxe Seite höchst problematisch.<sup>59</sup> Auf einen solchen Kulturimperialismus und imperativen Paternalismus des Westens würden die Orthodoxen genauso wie andere Religionskulturen reagieren, die ebenfalls mit der westlichen Liberalität erhebliche Probleme haben (z.B. der Islam).<sup>60</sup>

53 Nicolas Berdjajev, *The Meaning of the Creative Act*, New York 1962. S. auch Paul Klein, *Die „Kreative Freiheit“ nach Nikolaj Berdjajew. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt*, Regensburg 1976.

54 Mikhail Sergeev, „Liberal Orthodoxy: From Vladimir Solov'ev to Aleksandr Men“, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 23/4 (2003), URL: <http://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol23/iss4/2>

55 Otec Veniamin (Novik), *Православие. Христианство. Демократия*, St. Petersburg 1999; Radovan Bigović, *The Orthodox Church in the 21st Century*, Belgrade 2009; Aristotle Papanikolaou, *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*, Notre Dame, IN 2012. S. auch Alexander Kyrleschew, *Die russische Orthodoxie nach dem Kommunismus. Das byzantinische Erbe und die Moderne*, Herne 2014, 293–308.

56 URL: <https://acadimia.org/en/>

57 URL: [https://www.fordham.edu/info/23001/orthodox\\_christian\\_studies\\_center](https://www.fordham.edu/info/23001/orthodox_christian_studies_center)

58 Irena Zeltner Pavlović, „Postkoloniale und postsozialistische Studien. Repräsentierte Orthodoxie“, in: Andreas Nehring/Simon Wiesgickl (Hg.), *Postkoloniale Theologien II: Perspektiven aus dem deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2018, 226–241.

59 Bishop Hilarion Alfeyev, *Orthodox Witness Today*, Geneva 2006, 216–251.

60 Anastasija Mitrofanova, *Политизация православного мира*, Moskva 2004, 138–141; Nikolaj Mitrochin, *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы*, Moskva 2004, 443–460; Joachim Willems, „Das Verhältnis der Russischen Orthodoxen Kirche zum Islam in Russland und auf dem Gebiet der GUS“, *Ökumenische Rundschau* 54 (2005) 66–83.



Wo würden denn viele Orthodoxe eine originäre Leistung der eigenen religiösen Tradition in Richtung Liberalität sehen? Es gibt dabei verschiedene Möglichkeiten. Eine Richtung bezieht sich auf die Wiederentdeckung und gegebenenfalls Reaktivierung des liberalen Potenzials in den Schriften der griechischen Kirchenväter, wenngleich in kritischer Perspektive.<sup>61</sup> Eine andere Richtung betont stärker die notwendige Grenzziehung oder auch Widerlegung der westlichen Liberalität, die nur als eine Scheinliberalität verstanden wird. In dieser Hinsicht versucht der anfangs zitierte Yannaras sein Projekt orthodoxer, auf der Apophatik gründender politischer Liberalität zu entwerfen, deren Realisierung im Prinzip das Konzept westlicher Liberalität obsolet machen würde.<sup>62</sup> Es gibt auch weitere antiwestlich orientierte orthodoxe Theorieansätze, wie zum Beispiel gegen die lateinamerikanische Befreiungstheologie (*Liberation Theology*)<sup>63</sup>.

Jedoch wäre es nötig und wünschenswert, eine größere konstruktive Interaktion zwischen orthodoxen und westlichen Liberalitätskonzepten zu ermöglichen, die zu einem beträchtlichen Teil auf der gemeinsamen christlichen Tradition fußen. Sicherlich entwickelten sich die beiden christlichen Traditionen über längere Zeitabschnitte teilweise entfernt von einander, was nicht zu leugnen ist. Insbesondere konnte das westliche Christentum, trotz Spannungen und Konflikten, enger in Verbindung mit säkularen liberalen Theorien und Entwicklungen gebracht werden, wie zum Beispiel im Rahmen des modernen religionsneutralen Staatswesens, in dem Religion und Politik weitestgehend getrennt sind, entweder in freundschaftlicher Form (z.B. in Deutschland) oder nicht (z.B. in Frankreich). Andererseits hat die orthodoxe Welt andere Erfahrungen in der Geschichte gemacht, sei es mit autokratischer Herrschaft im russischen Zarenreich, sei es mit den totalitären und religionsfeindlichen kommunistischen Regimes im Laufe des 20. Jahrhunderts. Insofern lassen sich positive Aspekte sowie „Defizite“ genauso im Westen wie im Osten lokalisieren – dasselbe gilt speziell für antiliberale Strömungen.<sup>64</sup> Es gilt nunmehr alte und nicht fruchtbare Auseinandersetzungen und Konfrontationen zwischen Ost und West zu überwinden und die Liberalität gemeinsam als christliche Welt zu reflektieren.<sup>65</sup> Dies erscheint im heutigen globalen Umfeld umso dringender und imperativer, als antiliberale Ideologien, politische Programme, Regierungen, Institutionen und Akteure unterschiedlicher Provenienz und Art im Aufmarsch sind und einflussreicher zu werden drohen.

**61** Athanasios N. Papathanasiou, „Liberation Perspectives in Patristic Thought. An Orthodox Approach“, *Hellenic Open University: Scientific Review of the Post-Graduate Program "Studies in Orthodox Theology"* 2 (2011) 419–438.

**62** Christos Yannaras, „Apophatik und politisches Handeln“, in: Hermann Deuser *et al.* (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag*, München 1986, 374–379. Vgl. Vasilios N. Makrides, „Religion, Kirche und Orthodoxie. Aspekte orthodox-christlicher Religionskritik“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 15 (2007) 53–82.

**63** Georgios D. Metallinos, „«Θεολογία Ἐλευθερίας» καὶ «Θεολογία Ἀπελευθερώσεως»“, *Κοινωνία* 52 (1989) 51–61.

**64** Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, MA 1993; Laura Engelstein, *Slavophile Empire: Imperial Russia's Illiberal Path*, Ithaca/London 2009.

**65** Stephen Haynes, „Orthodoxy and Liberation Theology“, *Journal of Theology for Southern Africa* 73 (1990) 12–23.

Василије Макридис

## Либералност из перспективе православног хришћанства

*Сажетак:* Текст истражује различите православне перспективе о либералности (схваћене у неутралном смислу), као и њихове разлике у односу на концептуализације либералности које су историјски артикулисане у западном хришћанству. Те неподударности могу се пратити до средњовековног доба, када су православни исток и латински запад почели да се удаљавају. У ствари, православни су критиковали појачане либералне ставове западних хришћана *vis-à-vis* наслеђеног црквеног предања, као оне који уводе опасне иновације које скрећу са исправног пута хришћанског учења. Такве разлике између Истока и Запада постале су још израженије након појаве Реформације и модерног доба са свим њиховим силним променама у бројним доменима, укључујући и онај религијски. На основу одабраних „студија случаја“ овај текст настоји разумети различите позадине ове дивергенције између Истока и Запада, као и вишеструке реперкусије које су оне имале кроз историју, а које се и данас могу запазити у различитим контекстима.

*Кључне речи:* либералност, православно хришћанство, западно хришћанство, иновација, промена, модерност, секуларност, индивидуалност

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 754–778.

---

**Radoje Golović**

Univerzitet Crne Gore, Filozofski fakultet, Nikšić  
madjo.golovic@gmail.com

## Savremena demokratija u svijetlu ruske filofske refleksije

*Sažetak:* Rad se bavi eksplikacijom najznačajnijih duhovnih i kulturnih pretpostavki fenomena zapadne liberalne demokratije i kritičkom analizom njenih ideoloških i totalitarnih pretenzija na planetarnu hegemoniju kroz prizmu savremene ruske filozofije. Naročita pažnja posvećena je izlaganju tumačenja i savremenog razumijevanja demokratije u eri globalizacije. U fokusu interesovanja vodećih ruskih filozofa našla su se pitanja kao što su odnos slobode i ropstva čovjeka u savremenom društvu, teističkog (hrišćanskog) i ateističkog (savremenog) humanizma, pitanja odnosa morala i politike, civilizacijskog monizma i kulturnog policentrizma, ličnosti i zajednice, duhovnosti (stvaralaštva) i nihilizma (destrukcije i virtuelne stvarnosti).

*Кljučне rijeчи:* demokratija i sabornost, globalizacija i globalnost, ruska ideja, totalitarizam, humanizam, sloboda, ličnost i istina

„Užas ljudskog života sastoji se u tome da se dobro ostvaruje uz pomoć zla, istina pomoću laži, ljepota pomoću ružnoće, sloboda pomoću nasilja.“  
(Бердяев Н. А., Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. с. 320)

Ideja demokratskog uređenja društva i čovjekovog života predstavlja jednu od najznačajnijih ideja u istoriji savremene zapadne civilizacije. Po snazi i značaju ona ustupa mjesto još jedino ideji slobode koja se nalazi u njenoj osnovi i koja je suštinski određuje. Iako je demokratija kao socijalni i politički model istorijski nastala u Evropi i postala njena ključna civilizacijska odrednica, danas se ovaj ideološki „brend“ Zapada masovno eksportuje van njenih granica kao čarobni i spasonosni štapić koji može da riješi sve planetarne probleme. Demokratija zapadnog liberalnog tipa poslednjih nekoliko decenija uporno i sistematski se promovise i nameće kao vodeća ljudska i civilizacijska vrijednost, akcelerator društvenog razvoja čovječanstva, kao isključivo mjerilo njegovog progressa, humanosti i savršenstva i, konačno, kao garant mira i stabilnosti u svijetu. Oni narodi koji je ne žele i koji u svojoj kulturnoj tradiciji imaju drugačije aksiološke principe i prioritete sada moraju biti „obučene“ i „edukovane“, ukoliko se usprotive proizvođačima i distributerima „instant demokratije“ i nasilno „prinudene na demokratiju“. Od prvobitnog ideala i paradigme državnog ustrojstva i dobro uređenog polisnog

života građana demokratija se izvrgla u idola kojem se treba klanjati i prinositi žrtve.<sup>1</sup> Najveći spomenik i hvalospjev novom i velikom „zlatnom teletu“, novom ideološkom obliku ropstva savremenog čovjeka, predstavlja knjiga njegovog zagovornika i strasnog propovjednika Frensis Fukujame *Kraj istorije i poslednji čovjek* (1989)<sup>2</sup>. Američki autor tvrdi da je istorija dostigla svoju kulminacionu tačku u savremenoj liberalnoj demokratiji i tržišnom kapitalizmu. Teza o istorijskom trijumfu liberalne paradigme to jest o unifikaciji svijeta na osnovu zapadnog političkog i ekonomskog modela civilizacijskog razvoja čovječanstva, iako teorijski osporavana od nekih vodećih autoriteta sa zapada kao lažna i utopijska<sup>3</sup>, zbog činjenice ignorisanja fakticiteta kulturno civilizacijske raznolikosti svijeta, pokazala se kao veoma opasna. Težnja „demokratskog Zapada“ da inauguriše svoje vrijednosti kao univerzalne na nasilan i prinudan način izazvala je brojne otpore i suprotstavljanja drugih nezapadnih civilizacija. Instrumentalizujuć demokratiju kao sredstvo spoljašnje politike pomoću kojeg realizuje svoje vlastite interese zapadna civilizacija na čelu sa SAD želi da ekonomski zagospodari ostatak svijeta demonstrirajući bezalternativnost drugačijeg civilizacijskog izbora i razvoja.

**1** Demokratija ne samo da postaje instrument spoljašnje politike Zapada i SAD-a u savremenom krstaškom ratu protiv ostatka svijeta oličenom u procesu njegove sveopšte globalizacije već i ona sama zadobija obrise nove, samostalne ideologije. O tom izrođavanju savremene zapadne demokratije u totalitarnu ideologiju prvi će jasno i glasno govoriti još u prošlom vijeku dvojica ruskih mislilaca A. Zinovjev i A. Solženjicin. Brojni autori danas ističu ovu ideološku transformaciju (mutaciju) savremene demokratije. Od zapadnih autora treba pomenuti prije svega Džona Rolstona Sola koji u svojoj čuvenoj knjizi „Volterovi izrodi. Diktatura uma na Zapadu,“ piše: „...Fašizam, Nacizam, Komunizam, Monarhizam, Socijalizam, Demokratija i Kapitalizam kao i druge ideologije povele su svoje intelektualne, vojne i ekonomske armije u boj za osvajanje Zapada. I ne samo Zapada nego i čitavog svijeta...Posle skoro čitavog vijeka opšteg i žestokog rata zavladali su Kapitalizam i Demokratija sa primjesom Socijalizma.“ (John Ralston Saul *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West*, (1992).

**2** „Ono čega smo mi vjerovatno danas svjedoci nije prosto kraj hladnog rata ili još jednog poratnog perioda istorije već kraj svekolike istorije, završetak ideološke evolucije čovječanstva i zapadne liberalne demokratije kao definitivnog oblika vladanja“, Фукуяма Ф. *Конец истории? // Вопросы философии* 1990. № 3. с.134 -135. Ubrzo zatim nakon raspada Sovjetskog Saveza Zbignjev Bžežinski u svojoj poznatoj knjizi „Velika šahovska tabla“ (1997) i zvanično će ustoličiti SAD na pijedestal jedine i istinske globalne superdržave.

**3** Tako npr. njemački filosof O.Špengler u svojoj interpretaciji filosofije istorije odbacuje verziju jedne jedinstvene opštečovječanske kulture dijeleći je na osam posebnih ističući specifičnost svake od njih u pogledu načina razumijevanja života. Engleski istoričar A.Tojnbu će tezu o „civilizacijskom jedinstvu“ proglasiti „lažnom koncepcijom koja dovodi do najgrubljih izopačavanja činjenica i zapanjujućeg sužavanja istorijskog horizonta“. (Тойнби А.Дж. *Постижение истории*, М.,1991, с.81-82.) Kasnije će američki sociolog S. Hantington pisati da će „samobitnost civilizacija zadobijati sve veći značaj a karakter svjetske zajednice sve više zavistiti od uzajamnog djelovanja sedam ili osam glavnih civilizacija.“ (Foreing Affairs, New York, 1993, summer.) Interesantno je napomenuti da će već pomenuti američki ideolog Z.Bžežinski nedugo nakon vlastite tronizacije SAD u svjetskog političkog hegemonu i globalnog suverena revidirati svoj stav i dopustiti mogućnost pojave novih velikih igrača, „globalnih lidera“ na svjetskoj šahovskoj tabli i implicitno prihvatiti model kulturnog policentrizma. (Bžežinski Z. „Izbor.Svjetska dominacija ili globalno liderstvo.“ 2004.) Ovdje treba istaći gotovo zaboravljenu činjenicu da je skoro pola vijeka prije Špenglera ruski mislilac N.J.Danilevski u svom čuvenom djelu „Rusija i Evropa“ (1870) postavio temelje učenju o nacionalnim civilizacijama. Njegova teorija kulturno-istorijskih tipova predstavlja prvu izvanrednu i ubjedljivu kritiku vulgarnih i unifikovanih ideja o univerzalnom i pravolinijskom progresu čovječanstva koje zanemaruju i ignorišu fakat postojanja različitosti nacionalnih kultura. „Progres se ne sastoji u tome da bi svi išli jednim pravcem već u tome da bi se svekoliko polje koje predstavlja poprište istorijskog djelovanja čovječanstva širilo u različitim pravcima.“ Данилевский Н.Я. *Россия и Европа*, Спб., 1895, с.90.

Osnovnu intenciju ovog rada predstavlja pokušaj da se ukaže na opasnost apsolutizacije zapadne liberalno-demokratske ideologije i da se kritički sagledaju, iz perspektive savremene ruske filozofije, njene neopravdane univerzalističke (totalitarne) pretenzije na planetarnu hegemoniju. Pod maskom sveopštih i globalnih kulturno-političkih, ekonomskih, naučno-tehnoloških i informacionih integracija i prožimanja različitih civilizacija, zapadnocentrična imperijalistička kultura vrši bjesomučno razaranje njihovih samobitnih nacionalnih kulturnih vrijednosti, političkog i demokratskog suvereniteta i podriiva temelje ekonomske i pravne stabilnosti. Vještački proizvođači krize, nestabilnosti i konflikte i diskreditujući nepodobne i neposlušne režime i političke lidere, tvorci novog svjetskog poretka se ne libe da radi ostvarenja svojih merkantilnih interesa izazivaju građanske ratove i bombarduju one zemlje koje im se suprotstave. Žigošući druge kulture, narode i države kao nedemokratske, primitivne, fundamentalističke, arhaične i necivilizovane, savremena zapadna civilizacija nasilno inauguriše civilizacijsku paradigmu kojom se demokratija, sloboda, humanizam, istina i druge vrijednosti proglašavaju njenom ekskluzivnošću i monopolom, a ona sama njihovim „jedinim i autentičnim nosiocem i interpretatorom“.<sup>4</sup> Taj svojevrсни „demokratski rasizam“ po svojoj unutrašnjoj logici ne ostavlja prostor za dijalog i mir već generiše mržnju, netoleranciju i nasilje.<sup>5</sup> Legitimišući zakon jačeg i princip prirodne selekcije u kojoj su ekonomski slabije, tehnički zaostaliye i vojno inferiornije i neadaptirane kulture, države i narodi unaprijed osuđeni na poraz u borbi za planetarnu dominaciju sa moćnijim i prilagodljivijim protivnikom, zagovornici otvorenog globalnog društva legitimišu diskurs socijaldarvinizma koji suspenduje prioritet kulture i morala u interkulturalnoj komunikaciji, „težeći da ubijede sve da tamo gdje je sila tamo je i istina, da prirodna selekcija kao trijumf sile i moći poništava sve druge kriterijume koje je porodila ljudska kultura pomoću teško ostvarenih pobjeda uma nad instinktom, morala i pravde nad kultom moći i duha nad materijom“.<sup>6</sup> Ovim se ne samo negira očigledna činjenica postojanja planetarnog kulturnog policentrizma nego se nasilnom asimilacijom, nivelacijom i unifikacijom nezapadnih društava pod okriljem Zapada („vesternizacija“ i „globalizacija“) žele uništiti duhovni temelji i nacionalne osobenosti svakog pojedinačnog kulturno-istorijskog tipa ili civilizacije. Hermeneutička analiza heuristički plodnog pojma globalizacije ima za cilj da na primjeru ruske filosofije razotkrije i fiksira sve one suštinske, metafizičke (duhovne) pretpostavke istinske demokratije i njihovu profanaciju i degradaciju u savremenom dobu, kritički prevlada tradicionalne stereotipe u njenoj interpretaciji i *glorifikaciji*, demistifikuje i razobličii svaki pokušaj dogmatske apoteoze i apologije globalizacije od strane njihovih vodećih protagonista i konačno pokaže i dokaže da

4 Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. Алгоритм, с.16.

5 “Грађанско друштво данас представља рат свију против свих, борбу агресивних индивидуалиста, рудимент социјал- дарвинизма. Оно је испреплетано са расизмом и води ка њему, порађа грађански рат а не демократију, плурализам и консензус како сматрају веома наивни људи. У том друштву побједници не третирају побиједене као људе: у њему нема ни сажаљења, ни саосјећања ни сарадње“. Панарин А.С. Реабилитация бедных - логика метаисторического времени // Логика метаисторического времени, Под ред. К. И. Кийченко, В. И. Шамшурина Сост. К. И. Кийченко, В. Н. Расторгуев, В. И. Шамшурина. М., Издательство “Социально- политическа мысль,” 2004. С.25.

6 Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире с.25.

apstraktni zaključak o univerzalističkom razvoju svjetske civilizacije nije ništa manje prihvatljiv, naivan i opasan od tvrdnje o njenom postepenom socijalnom progresu.

## 1. Razumijevanje savremene demokratije u kontekstu ruske religiozne filofske

Još 1923. ruski filofs P. I. Novogorodcev je zapazio da „u XIX-om i XX-om vijeku riječ demokratija skoro svuda postaje vladajuća maksima i nije čudo što je kao i svaka takva maksima izgubila svoje određeno i jasno značenje. Postavši pomodna, riječ demokratija se koristila za sve moguće povode i svrhe tako da je počela da označava najrazličitije a često i apsolutno protivrječne pojmove“.<sup>7</sup> Šta pak reći o pojmu demokratije danas? Na početku XXI vijeka on je i definitivno izgubio svako značenje i smisao. Njega koristi svako ko poželi, ne razmišljajući o njegovoj semantici i sadržaju, a vrlo često rukovodeći se i nedemokratskim motivima i ciljevima. To je naročito vidljivo u sferi savremene politike u kojoj on figurira kao *flatus vocis*, kao isprazna retorička figura i izraz podesan za demagogiju i ideološku manipulaciju.

Realna demokratija predstavlja jedan od najsloženijih oblika vlasti za čije ostvarenje nije dovoljno nekoliko decenija već čak i više vjekova. Kao i svaki drugi socijalno-politički fenomen i ona ima kompleksan i višeznačan karakter.<sup>8</sup> Ovdje ćemo se skoncentrisati na one najvažnije činioce koji su presudno uticali na formiranje onog tipa demokratije koju je porodila zapadna (evropska) kultura. To je prije svega postojanje srednje klase kao većinskog dijela stanovništva koja predstavlja socijalno-ekonomsku osnovu demokratije, zatim postojanje privatne svojine, tržišne ekonomije, demokratskih institucija, pravne države itd. Imajući sve ovo u vidu, nužno se nameće zaključak da se demokratija ne može konstituisati i izgradjivati odozgo niti pak spolja i nasilno. Ona ne može biti uvedena donošenjem odgovarajućeg ustava, ukazom i dekretom predsjednika, premijera ili pak aklamacijom u parlamentu. Ona se takođe ne može roditi ni na ulicama i trgovima („događanje naroda“) u tučama sa policijom i sukobima sa vojskom niti pak „privođenjem k poznaniju demokratskih prava“, bjesomučnim bombardovanjem „nedemokratskih režima“ Avganistana, Jugoslavije, Iraka, Libije, Sirije... NATO avionima. Ona se ne može importovati, nakalemiti i transplantirati. Realna, suverena demokratija je vlast naroda, vlast za narod i ostvaruje se pomoću samog naroda. Ona predstavlja svakodnevni trud svakog pojedinačno, „njiva koju moramo stalno da obrađujemo“ (Volter) i djelo čitavog naroda u kojem najznačajniju ulogu svakako ima elita. Zbiljska demokratija i građansko društvo nastaju *odozdo*, kao što je to isticao i na čemu je insistirao A. I. Solženjicin.<sup>9</sup>

Istaknuti ruski filozof I. A. Iljin protivio se brzom uvođenju demokratije u Rusiji, smatrajući da ona „nije lako uvodiv i usvojiv režim. Naprotiv – on je najteži... Demo-

7 Новгородцев П. И. Демократия на распутье // Новгородцев П.И. Сочинения М.,1995. с.389.

8 O razumijevanju savremene demokratije i njenim izobličenjima u eri globalizacije iz perspektive ruske filofske vidi u: Нижников С.А. К проблематике понятия демократии // Философия в современном мире: диалог мировоззрений: Материалы VI Российского философского конгресса ( Нижний Новгород, 27- 30 июня 2012г.) В 3 томах. Т. I Н.Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Н. И. Лобачевского, 2012.с.132.

9 O ovome vidi takođe u knjizi: Махматов Т.М. Демократия как образ жизни народа. М., 2005.



kratija pretpostavlja istorijsku tekovinu koju narod stiče kao rezultat dugog opita i borbe, ona pretpostavlja kulturu poštovanja zakona, slobode i prava, ona zahtijeva od čovjeka snagu političkog promišljanja i snažno osjećanje lične odgovornosti. A šta da se čini kada svega toga nema? Kad čovjek nema ni svojine ni intelektualne i voljne samostalnosti? I kad je sve podređeno koristoljubivosti i licitaciji i gdje disciplina nije u stanju da spriječi ličnu i opštu samovolju? Da li treba uopšte uvoditi demokratiju i zbog čega? Da bi se uništila država i narugali svim demokratskim principima? Da bi se sve završilo korupcijom, užasnim nemirima i raspadom države? I sve to samo zbog same doktrine?<sup>10</sup> Danas ove njegove riječi zvuče proročki, budući da savremena Rusija krajem prošlog vijeka nije mogla da izbjegne sve ono na šta je upozoravao Iljin početkom XX vijeka.

Ruski mislioci su isticali da najveći problem u izgradnji demokratije predstavlja nivo razvoja samosvijesti građana a ne činjenica postojanja odgovarajućih institucija. Novogorodcev je, kao i Iljin, naglašavao da demokratija kao najsloženiji sistem organizacije vlasti „zahtijeva i veću zrelost naroda. U suštini ona predstavlja narodno samoupravljanje ali to mora biti narod koji je sazreo da upravlja samim sobom, svjestan svojih prava i koji poštuje prava drugih naroda, narod koji može da razumije vlastite obaveze i koji je spreman na samoudržavanje. Do takvog nivoa političke svijesti se ne dolazi odmah, već se on stiče posredstvom dugog i surovog životnog iskustva naroda“.<sup>11</sup> Zbog toga je demokratija nemoguća bez vaspitanja naroda, bez njegovog moralnog usavršavanja i razvoja političke kulture. U skladu sa moralnom tradicijom velike ruske literature, Solženjicin će najbolje izraziti smisao i suštinu principa humanističke politike: „Ako državnu, partijsku i socijalnu politiku ne temeljimo na moralu, onda za čovjeka apsolutno ne postoji budućnost. Naprotiv, ako su državna politika ili ljudsko ponašanje orijentisani u skladu sa moralnim kompasom, onda oni postaju ne samo najhumaniji već i u krajnjoj instanci najprihvatljiviji za njihovu budućnost“.<sup>12</sup>

Savremena zapadna demokratija je izrasla iz tradicije evropskog liberalizma dopunjenog i prožetog idejama socijal-demokratije. Zasnovana na principima privatne svojine, spoljašnje (pravne i ekonomske) individualne slobode i racionalističke vjere u progres, liberalne ideje i demokratizacija su praktički istovremeno postale vodeće odrednice u istorijskom, kulturnom i socijalno-ekonomskom i političkom razvoju zemalja Zapadne Evrope i sjeverne Amerike. Međutim, po mišljenju G. Fedotova, „odustajući od hrišćanskog ideala svoje mladosti kao i od racionalizma zrelih godina, savremena demokratija traži opravdanje principa većine u odredjenju svake istine i vrijednosti. Takav pogled na svijet uništava kulturu i obezličava čovjeka“.<sup>13</sup>

### 1.1 Mamardašvilijeva interpretacija pojma demokratije

M. K. Mamardašvili, kao i Leo Štraus, konstatuje da evropsko građansko društvo „kristališe jevanđeosko hrišćanstvo u sekularizovane socijalne i građanske institucije“. Sto-

<sup>10</sup> Ильин И. О грядущей России. Джорданвилл, с.144.

<sup>11</sup> Новогородцев П.И. поменуто djelo s.396.

<sup>12</sup> Солженицын А.И. Мы перестали видеть Цель (14 сентября 1993 ) Собрание сочинений, том 8, М.,2005, с.96-97. На другом mjestu Solženjicin će konstatovati: “Zaboravlja se da samo moralna politika daje dobre plodove u dugoročnoj perspektivi.” Солженицын А.И. Перерождение гуманизма, ibid. str.513.

<sup>13</sup> Федотов Г.П. Основы христианской демократии // Новый град. 1934. номер 8. с. 10.

ga demokratija može biti istinska demokratija samo onda kada je ona sekundarna a ne primarna; sekundarna u odnosu na onaj duhovno-moralni i kulturni fundament koji se formirao vjekovima i čak milenijumima i koji je stvorio naročitu „prostorno-vremensku kompaktnost istorije“. On dalje primjećuje da je ruski prostor „skoro prazan“ budući da u njemu nema dovoljno „istorijskih tačaka“, „kopči“ i „čvorova“ na osnovu kojih je i jedino moguća građanska pozicija, sloboda i odgovornost građana u državi. „Kopčice“ i „čvorovi“ „začinju istoriju“, pošto „ona sama po sebi ne teče“. <sup>14</sup>

Ako ne postoje predstave o neotuđivosti i neprikosnovenosti prirodnog prava čovjeka, onda neće važiti ni pozitivno pravo ma koliko ono dobro funkcionisalo. Mamardašvili uočava da se „prosta, mehanička ili prirodna zajednica ljudi jedino pomoću takve povezanosti pretvara u društvo. U tom svijetlu i građansko društvo nije društvo uopšte niti pak društvo nezavisno od drugih društava, već određeni kvalitet društva. Takvo kvalitativno društvo predstavlja građansko društvo. Ono nije društvo u cjelosti već društvo dovedeno u određeno stanje... Ako dignemo ruke od njega, nestaje i građansko društvo. To se desilo i sa Grcima. Čim je splasnula energija za njim, ono je i nestalo čak i prije nego su ga varvari uništili“. <sup>15</sup> Ista sudbina zadesila je i Njemce 20-ih godina XX-og vijeka, kada je bila stvorena Vajmarska republika sa njenim komplikovanim demokratskim institucijama. Mnogo jednostavnija i efikasnija je bila direktna i neposredna demokratija, čija je lozinka bila „Ein Führer, eine Sprache, eine Kirche“, koja je u obliku nacional-socijalizma proizvela užasne posljedice. U Rusiji je bio identičan scenario kada se takođe faktički neposredna demokratija, oličena u sovjetskoj vlasti, izvrgla u vlast tirana i totalitarnu partokratiju. Mamardašvili tvrdi da se 1917. desilo „kolektivno samoubistvo društva i državnosti“, društvo se našlo u „zoni raspada socijalnih veza“, što je imalo za posljedicu mnoštvo sudbonosnih događaja. I sve do danas „imamo taj maksimalno ispražnjeni prostor, prazan prostor“ u kojem „skoro da nema tačaka na koje bi se usmjerilo moje djelovanje“, rezultat čega bi bilo ostvarenje građanskog društva. <sup>16</sup> Sve što se dešava u društvu, po mišljenju Mamardašvilija, zavisi od djelovanja čovjekove ličnosti te stoga: „Ako socijalna teorija govori o nečemu što ja ne mogu da učinim, o nečemu u čemu ne mogu da učestvujem i čije razumijevanje ne može postati elemenat mog djelovanja, onda takva teorija ne postoji“. Ono glavno u socijalnom djelovanju je afirmacija ljudske slobode, a ako nje nema, ne samo da biva uništena sloboda nego i socijalnost koja je utemeljena na njoj.

„Zašto uopšte postoji istorija?“ – postavlja pitanje mislilac. I na njega odgovara da je „vrijeme napor, bivstvovni napor“. Nama je dato vrijeme, lično i istorijsko, da bismo se formirali i ostvarili kao građani, da bi na osnovu naših postupaka mogla nastati ona vrsta povezanosti koja se naziva građansko društvo. Nema drugih zaobilaznih puteva do njega. Ni predsjednik ni premijer ne mogu to uraditi za nas i umjesto nas. „Dramu duše“ Mamardašvili u duhu Dostojevskog određuje kao „jednu od istorijskih moći u čovjeku“: „Ono što nam se u stvarnosti čini kao socijalne reakcije, kao socijal-

<sup>14</sup> Мамардашвили М. К. О гражданском обществе // Опыт физической метафизики. М., 2008. С.234-235, 240- 241.

<sup>15</sup> Ibid str.242.

<sup>16</sup> Ibid str.242-243.

ne uloge... predstavlja uistinu dramu duše... Tako da trud duše i slobode, trud slobode i jeste zbilja istorija. Očigledno da u istorijskoj sferi ili u sferi svijesti (što je jedno te isto) pravi putevi su u biti krivi putevi (kao što je to očigledno u neuklidovskoj geometriji). Neposredno se ništa ne može postići jer je i „put do pakla popločan dobrim namjerama“. Otuda pokličići za neposrednom demokratijom i „građanskim društvom“ sada i ovdje mogu dovesti do destrukcije već postojećih veza koje kako-tako funkcionišu. Razuzdanost „demokratije“, kao što je pokazala Vajmarska republika i dešavanja u Rusiji 1917, kao i zbivanja u SFRJ nakon njenog raspada, mogu dovesti do destrukcije i razaranja društva a nikako do stvaranja realnog građanskog društva.

## 2. Građansko društvo i pravna država kao ključne pretpostavke savremenog zapadnog poimanja demokratije

Demokratija, pravna država, građansko društvo i drugi važni filozofski i socijalno-politički pojmovi predstavljaju, da se izrazimo jezikom Maksa Vebera, „idealne tipove“ koji strogo uzev i u čistom obliku se ne mogu objektivirati u realnosti, ali im moramo težiti da bi kao rezultat te intencije i napora nastala neka manje više vjerna kopija tog idealno uređenog ljudskog društva. „Liberalna demokratija nastajala je tokom XIX vijeka uz dosta truda i na relativno malom prostoru. I danas ona nije nešto dostignuto, ustanovljeno i završeno. Demokratija nije *fakt*, datost, već *zadatost*. Realizacija autonomije i slobode koja sačinjava njenu suštinu je beskonačni stvaralački zadatak usmjeren ka budućnosti“.<sup>17</sup> S tim u vezi demokratsko društvo kao i drugi pomenuti pojmovi predstavljaju u stvarnosti kontinuirani proces konvergencije i aproksimacije prema paradigmaticnim obrazcima čovjekovog pravnog, socijalno-političkog i kulturnog načina bivstvovanja koji u biti i jeste demokratija.<sup>18</sup> Upravo iz pomenutih razloga nekorektno je pitati gdje postoji demokratija i gdje nje nema. Ona uvijek u izvjesnoj mjeri postoji negdje manje a negdje više. I nijednu zemlju na svijetu ne možemo nazvati apsolutno

**17** Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. Нью-Йорк. 1993. Zajedno sa svojim učiteljem i jednim od tvoraca ruske škole filozofije prava P.I. Novogorodcevim Višeslavcev se smatra jednim od najznačajnijih predstavnika filozofije liberalizma i demokracije u Rusiji. Iako kod njega, za razliku od svog učitelja i većine njegovih kolega i savremenika nema ni traga od osude dogmatske forme koju je poprimila demokratija na Zapadu pretvorivši se u politički fetiš, ipak njegova apologija demokratije je filozofski motivisana i ima metafizičko opravdanje budući da koncept demokratije oslobađa prostor za ono do čega mu je najviše stalo a to je sloboda i stvaralaštvo, dvije najveće pokretačke snage u čovjeku. „Demokratija ima svoju vjeru i svoju filozofiju. Filozofija slobode nije sloboda od filozofije. Ideja slobode ne znači slobodu. Ideja slobode negira samo idejnu tiraniju, realizaciju ideja pomoću nasilja i terora... liberalna pravna demokratija gleda u budućnost i oslobađa horizont za stvaralaštvo.“ (Вышеславцев Б.П. Ibid.)

**18** „Demokratija je politički ideal našeg vremena... međutim ono što se naziva „demokratskim društvom“ prilično je daleko od demokratskog ideala... i upravo stoga što je demokratsko načelo idealno načelo, ono se nalazi izvan granica realnosti, istinska demokratija kao da je beskonačno od nas udaljena; njoj se može beskonačno približavati ali je nikada nemoguće dostići, ona nam može služiti kao ideja vodilja ali je snega nemožemo skinuti.“ (Редлих Роман Солидарность и свобода. Possev-Verlag, V. Gorachek KG, Frankfurt a. M. 1984. c.160.) Sasvim drugačije razumijevanje fenomena demokratije daje ruski filozof A. M. Pjati-gorski. Po njemu „demokratija nije određeni režim ili sistem vlasti već prije svega najvažnija pretpostavka takvog režima i sistema... demokratija nije apstraktna ideja, već istorijski fenomen koji ima svoje porijeklo, razvoj i...ko zna možda takođe i kraj kao i sve istorijsko.“ (Пятигорский А.М. Избранные труды. М. Школа Языки русской культуры 1996. c.358.)

demokratskom. Svaka pojedinačna zemlja nalazi se na određenom stadijumu nastanka ili razvoja demokratije.

Danas kada se govori o stepenu razvoja demokratije u određenoj zemlji vrlo često se kao važni parametri ističu javnost u radu državnih organa, sloboda imovine, govora, štampe, savjesti, transparentnost sudske i izvršne vlasti, navode se statistički podaci o učestalosti kršenja ljudskih i građanskih prava, procenat korupcije u javnim institucijama, itd. Međutim još je I. Kant tvrdio da kriterijum javnosti nije dovoljan da bi se društvo počelo demokratizovati i osloboditi od svojih poroka. Ni demokratija ni javnost ni drugi pomenuti principi nijesu cilj sami po sebi. Najuzvišeniji cilj i najveću vrijednost ljudskog roda po Kantu predstavlja „dostignuće sveopšteg pravnog građanskog društva“.<sup>19</sup> („Ideja sveopšte istorije“, odjeljci 4 i 5) Stoga glavni patos Kantove političke filofsije upravo i jeste apologija moralne autonomije ličnosti i prava čovjeka na unutrašnju slobodu<sup>20</sup> – dviju ključnih pretpostavki bez kojih taj cilj nije moguće ostvariti<sup>21</sup>. Međutim, ponekad se sloboda riječi i javnost kao i sama demokratija interpretiraju kao dovoljni razlozi za ocjenu demokratski djelovanja institucija a u stvari njihov uticaj je destruktivan i nanosi štetu ličnosti, društvu i državi. To se dešava kada se demokratija shvata kao svedozvoljenost i anarhija a sloboda riječi se pretvara u samovolju lišenu svih moralnih skrupula, pravne i građanske odgovornosti. S druge strane, represivno i nasilno ograničenje slobode riječi (cenzura) nije ništa bolje od njene slijepe samovolje. Kontrola sredstava masovnog informisanja treba da ima prevashodno društveni, profesionalni i moralni karakter a tek potom i u značajno manjoj mjeri državni predznak. Građansko društvo na prirodan način treba da uz asistenciju svojih specijalnih institucija da pravnu i moralnu ocjenu rada medija.

Opštepoznata činjenica da savremeno građansko društvo podrazumijeva postojanje autonomnih društvenih institucija koje obezbjeđuju uslove za realizaciju privatnih interesa i potreba ljudi čije funkcionisanje ne zavisi od države i političkih struktura je novijeg datuma. Ranije nije bilo tako. Naime, dugo vremena pojmovi države i društva su bili poistovjećivani. Svijest o njihovoj razlici postepeno je sazrijevala tako da se društvo počinjalo shvatati kao entitet širi od države i instanca koju ona direktno ne reguliše. Aristotel je prvi pokušao da odredi suštinu građanskog društva, da bi taj problem u novom vijeku promišljao Hegel kao sistem mnogostruke zavisnosti, kao „diferencijaciju koja zauzima središnje mjesto između porodice i države“. On je smatrao da se građansko društvo prvi put istinski formiralo u njegovo vrijeme i da ga suštinski konstituišu sledeća 3 momenta: 1. sistem potreba koji se ostvaruje radom, 2. sistem pravosuđa kao oblik zaštite svojine i 3. policija i udruženja koja bi trebalo da „vode računa o spreča-

**19** Кант Иммануил. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. Соч. в 6 томах. Т.4. Ч.1. М., Мысль, 1965. Положены 4, 5.

**20** “Pravo čovjeka se treba smatrati svetinjom pa ma kakvih žrtava to koštalo aktelnu vlast. Ovdje nema sredine i nemože se izmišljati neko srednje pragmatički uslovno pravo...svokolika politika treba da klekne pred pravom i da se nada da može dosegnuti savršeni nivo na kojem će blistati poput njega.“ (Кант Иммануил. К вечному миру. Приложение I // Кант Иммануил Идея всеоб. ист....).

**21** “Istinska politika, dakle nemože napraviti ni korak bez respekta prema moralu iako je i sama politika tegobno umijeće, međutim sjedinjena sa moralom ona više nije uopšte umijeće budući da moral raskida čvorove koje politika nije mogla da razveže dok su oni bili u međusobnom sporu.“ (Кант Иммануил Ibid.)

vanju eventualnih slučajnosti u pomenutim sistemima“. Po Hegelu, građansko društvo počinje da se razvija tek nakon razvoja države. Država kao jedinstvo različitih pojedinaca već samo po sebi, to jest po definiciji predstavlja građansko društvo ali ne i u obliku pojma. On potencira da su u građanskom društvu „sredstva za egzistenciju i dobro pojedinca i njegovo pravno postojanje najtješnje povezani sa sredstvima za egzistenciju, dobrom i pravom svih i utemeljeni na njima i samo zahvaljujući toj povezanosti su stvarni i zaštićeni“. Subjekt građanskog društva je „građanin uopšte (kao *bourgeois*)“, a građanin u pravom smislu može biti jedino vlasnik.<sup>22</sup>

Danas se građansko društvo shvata kao sfera organizovane i unutrašnje regulisane ljudske aktivnosti slobodne od uticaja države i njene administracije. Ono predstavlja branu svakom potencijalnom pokušaju nasilne i represivne samovolje vlasti i vladara spram svojih građana i uslov realizacije slobode ličnosti kao njegove vrhunske vrijednosti. U građanskom društvu i posredstvom njega ljudi ostvaruju svoje lične interese, udružuju se u grupe i organizacije. Ono obuhvata porodicu, društvene zajednice, sferu obrazovanja i vaspitanja, nauku i kulturu, religiozna društva i organizacije (crkve), sindikate, medije itd. Građansko društvo objedinjuje pravno jednake, slobodne i od države ekonomski nezavisne ljude a njihov odnos prema državi biva regulisan na pravni način.

Pravna država nastaje istovremeno sa građanskim društvom i jedno bez drugog su nemogući. Svojim zakonima pravna država određuje mjeru slobode ličnosti u formalnom smislu, dok u sadržajnom smislu to čini građansko društvo. Pravna država predstavlja formalnu a građansko društvo sadržajnu stranu ljudske slobode. Samo pravna država može da obezbijedi neuplitanje državnih činovnika u privatni život građana i jemčiti im slobodu izbora i drugih građanskih prava, jednom riječju, sve ono što nije zabranjeno zakonom i što nije u suprotnosti sa moralom. S druge strane jedino razvijeno građansko društvo može biti garant snage i stabilnosti pravne države.

Kao najznačajnija obilježja pravne države mogu se izdvojiti sledeća: vladavina zakona (djelovanje pravne države ograničeno je Ustavom i zakonom; ono se uređuje, strukturira i funkcioniše na osnovu zakona); zajemčenost prava i sloboda ličnosti i građanina, jednakost svih pred zakonom, princip podjele vlasti, nezavisno sudstvo. Iako ima sva pomenuta obilježja u svom aktuelnom Ustavu, Crna Gora se nalazi tek na početku njihove praktičke realizacije.

Demokratija, pravna država i građansko društvo su nemogući bez uzajamne odgovornosti vlasti i naroda. Građani su takođe obavezni da poštuju zakon i da snose odgovornost u skladu sa zakonom za njegovo eventualno kršenje. „Svaki narod zaslužuje svoju vladu“ (Hegel), međjutim ni svaka vlada ne zaslužuje svoj narod (a ponekad se dešava da ni biračko tijelo ne zaslužuje svoju vladu). Vlast je takođe odgovorna pred narodom. Ona je odgovorna i pozvana da obezbijedi jednake mogućnosti svim građanima da koriste zakonsku zaštitu, da prizna neotuđiva prava čovjeka koji ne smije da krši zakon. Međutim, danas smo svjedoci toga da i snaga pravne države *per se* nije u stanju da spriječi erupcije različitih vidova varvarstva u savremenom društvu. Još je Didro upozoravao da se „u civilizovanom društvu dešava više zločina nego li u divljem“.<sup>23</sup> XX vijek i prve decenije

<sup>22</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права.М., 1990. с.235.

<sup>23</sup> Дидро Д. Последовательное опровержение книги Гельвеци “О человеке “ - Соч., т.2, М.,1991, с.352.



našeg vijeka potvrdile su taj njegov pronicljivi uvid. Izvore i uzroke krize koja potresa svekoliku evropsku kulturu i društvo najznačajniji predstavnici ruske filozofske misli vide u „metafizičkoj inflaciji“, antihristijanizaciji života i gubitku njegovog duhovnog smisla. Kriza je posledica „otuđenog-društvenog progressa“, duhovne praznine zapadne civilizacije u kojoj „pobjeđuje mehanizacija, tehnizacija, obezličujuća civilizacija...“ Dominiranje tehnike, racionalizacija svih sfera društvenog života progone „kvalitetnu“ kulturu koja više „nije u stanju da se suprotstavi poplavama socijalne diktature i procesima njene vulgarizacije i varvarizacije“. <sup>24</sup> Zapadna, pravno savršena, liberalno-demokratska i „prosperitetna“ civilizacija, u čijoj se osnovi nalazi slijepa volja za moć, direktno je odgovorna za dotad neviđenu tragediju čovječanstva. Porodivši dva svoja totalitarna mutanta: fašizam i komunizam i izazvavši dotad neviđena civilna stradanja i ratna razaranja (Hirošima, Nagasaki), kao i nezapamćene monstruozne pogrome nedužnog stanovništva (Gulag, Aušvic...), ideologiju hladnog rata, hedonizma i amoralizma, bitku za resurse i energente velikih sila, trku u nuklearnom i svemirskom naoružanju, izlive političkog, rasnog, mafijaškog i terorističkog nasilja, ekološke katastrofe, bolesti, manipulaciju i varvarizaciju svijesti i podsvijesti savremenog čovjeka („novi Vavilon“), eskalaciju destruktivnog i autodestruktivnog ponašanja, pauperizaciju, obespravljenost i unutrašnju prazninu, moralni nihilizam i besmislenost života čovjeka u dehistijanizovanom, atomizovanom i ideologizovanom društvu lišenom duhovnih i nacionalnih vrijednosti (*homo sacer*) ona širi potrošačku psihologiju i ustoličava kult novca i vladavinu profita kao glavne vrijednosti. <sup>25</sup> Sve pomenuto predstavlja simptome velike krize u kojoj se nalazi zapadna civilizacija i koji prijete apokaliptičkim tendencijama. Međutim, pri svojoj toj eshatologičnosti i apokaliptičkim notama, ruski mislioci predlažu moguće puteve za prevladavanje krize i spašavanje evropske kulture. Izgubljeni smisao života čovjeka i svrhu njegovog zajedničkog bivstvovanja sa drugim ljudima moguće je naći samo ako se vratimo najdubljim unutrašnjim, duhovnim i moralnim osnovama našeg bića, onom aspektu njegovog biv-

**24** Бердяев Н.А. Социальный кризис культуры // Новый град.1935. номер 3.с.50.

**25** Već je I.V.Kirjejevski ukazivao na „razdrobljenost duha i na odsustvo centra duhovnog bivstvovanja“ zapadnog čovjeka. (Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1998 М.,1998. С.293, 307.) V.Solovjov je naglašavao da „zapadna civilizacija teži prije svega ka apsolutnom ustanovljenju bezbožnog čovjeka... i da njenu poslednju riječ predstavlja atomizam u životu, nauci i umjetnosti.“ (Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения в двух томах. Т.2 М., 1999.с.171.) P.Florenski ističe „duhovni atomizam koji kao rak nagrizi i uništava savremenu dušu“ (Флоренский П.А. Оправдание Космоса. СПб; 1994. S.32.) Višeslavcev piše o „gubitku ličnosti i kulture srca“, o duhovnoj „sklerozi srca kao bolesti savremene civilizacije.“ ( Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии // Путь. 1925, № 1. С.88,91.)Bulgakov i Berdjajev govore o „gubitku duhovnog centra“ u savremenoj kulturi i društvu kao rezultat otpadanja od Boga, od centra duhovnog života. (Булгаков С.Н. Тихие дум. М., 1996. с.24.: Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2- х томах. Т.1. М.,1994. С.420.) A Pjin ukazuje na „unutrašnji raskol, duševnu raspolućenost i duhovnu necjelovitost“ savremenog čovjeka koji živi u „kulturi bez srca“ kao i na „bolest duha koju je neophodno prevladati i od koje se treba izliječiti.“ (Ильин И.А. Путь к очевидности. М.,1993. с.312.) Frank govori o zatamljenom i lako aktivirajućem, varvarskom instinktu mnogih evropljana (Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. с.408.) a Dostojevski o krucijalnom gubitku vjere u Boga i besmrtnost i ‚brisanju i nestajanju razlike izmedju dobra i zla.“ (Достоевский Ф.М. Бесы. Роман в трех частях. М.,1990. С.244.) Na tragu njegovih misli i N.O.Loski tvrdi da vrijednosti odvojene od ličnosti gube smisao i da je većina ljudi u tzv. „kulturnim zemljama“ izgubilo vjeru u „hrišćanski ideal“... „izgubilo Boga i sposobnost za individualnu ljubav.“ (Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание. // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994.с.146.)



stvovanja kojeg je drevnoruska filozofska misao nazvala „unutrašnji čovjek“ i „skriveni čovjek srca“ (*homo absconditus*). Vječne, metafizičke univerzalije Istina, Dobro i Ljepota ne smiju više biti recipirane na antički i sholastički način, kao apstraktne i hipostatičke opštosti, kategorije našeg razuma ili pak nominalistički *flatus vocis*, već kao živa realnost živog duha, kao egzistencijalne univerzalije i vrijednosti naše slobodne i duhovne ličnosti. To premještanje ili bolje reći interiorizacija centra aksiološkog univerzuma iz spoljašnjosti u središte naše duše (*heart of soul*) koje je filozofska refleksija ranog hrišćanstva fiksirala u onom avgustinovskom stavu „in te redi, in interiore homini habitat veritas“, mora opet postati duhovni kredo Zapada ukoliko želi da izbjegne vlastitu diluvijalnu regresiju. Duh i duhovne vrijednosti se ne mogu redukovati na racionalnost instrumentalnog tipa i njegove vrijednosti, kao što se ni filozofsko znanje ne može svesti na naučnu i tehničku informaciju. To je velika i opasna zabluda evropskog Zapada. Projekat hrišćanske civilizacije, „civilizacije ljubavi“ (Patrik de Lobje), nosivši u sebi istinski duhovni i etički univerzalizam, doživio je na Zapadu neuspjeh. On je bio zamijenjen sasvim drugačijim tipom civilizacije, racionalističkom, naučno-tehničkom civilizacijom, u čijoj se osnovi nalaze slijepa vjera u progres i destruktivna volja za moć. Za razliku od hrišćanski usnule Evrope Rusija je, hraneći se duhovnom ambrozijom istočnog, vizantijskog krila hrišćanstva, sačuvala nenarušenim zavjet božanske ljubavi („Bog je ljubav“ i „čovjek je ljubav“; istina je ljubav a ljubav sloboda) kao princip duhovnog života. Stoga su opservacije uzroka krize zapadne kulture kod gotovo svih poznatijih ruskih mislilaca najčešće prožete kritikom njenih ateističkih i racionalističkih osnova (prosvetiteljstvo) i vezane za teme duhovnog preporoda, religioznog i kulturnog preobražaja i vaskrsenje zaboravljenih hrišćanskih vrijednosti Evrope. U krajnjoj instanci, sudbina istinske demokratije i pravne države presudno zavise od sudbine ličnosti kao njenog duhovnog centra i najveće vrijednosti, kao i od moralne supstance i duhovnog zdravlja njenih građana.<sup>26</sup>

### 3. Berđajevljeva kritika zapadnoevropske demokratije

Tekovine zapadne liberalne demokratije, ma koliko bile privlačne predstavnicima tzv. ruskog zapadnjaštva, bile su podvrgnute žestokoj kritici ruske kulturne i političke elite. Isticanje u prvi plan vrijednosti individualnih sloboda i prava građana, promovisanje duha egoizma i utilitarizma bili su u suprotnosti sa tradicionalnim vrijednostima ruske nacionalne pravoslavne kulture koja je počivala na sabornim principima. Postojanje spoljašnje, formalne slobode najčešće se tumačila kao iluzija i fikcija (G. Fedotov). Za Berđajeva savremena demokratija predstavlja naročitu opasnost, budući da ideološki eksploatiše ideju slobode i sugeriše čovjeku da odustane od svog istinskog metafizičkog predodređenja, od nezamjenljivog opita bestemeljne slobode, to jest od unutrašnje, duhovne slobode, koja ima apsolutni prioritet u odnosu na spoljašnju, koju reglamentira društvo i država.<sup>27</sup> Zato će on izjaviti da se „u dubini ruskog naroda nalazi

<sup>26</sup> O štetnom uticaju antiljudskih i antinacionalnih ideologija („velikih učenja“) koje podrivaju duhovno zdravlje nacionalnih kultura i o načinu borbe protiv njih vidi u knjizi: Панарин А.С. Судьба русской духовной традиции как великого суперэтического текста // Народ без элиты. М., 2006. С.280.

<sup>27</sup> „...formalna sloboda, svojstvena liberalnoj ideologiji je apstraktna sloboda ravnodušna prema bližnjem i u suštini deklamatorsko- retorička.“ Бердяев Н.А. Парадоксы свободы в социальном мире // Новый град. 1931. С.63.

više duhovne slobode nego u slobodnijim i prosvćenijim zapadnim narodima... Stihija slobode je jedno od polarnih načela u ruskom narodu i sa njom je povezana „ruska ideja“.<sup>28</sup> Ona se mora izvojevati, njeno ostvarenje zahtijeva žrtvu i asketski, to jest stvaralački podvig svekolikog čovjekovog bića. Međutim, htenje i želja da se bude slobodan nikako ne može biti ostvarena na prinudan način i spolja, kako nam to pogrešno sugeriše Ruso svojim stavom da ljude treba natjerati na slobodu (*force de libre*). Prava sloboda je djelo duha a duh je ovaploćenje apsolutne slobode, te stoga čovjek nikada ne može biti prisiljen na slobodu niti pak lišen duhovne slobode, pa makar se i u zatvoru nalazio. Slobode ili ima ili je apsolutno nema. Ova ekskluzivna disjunkcija predstavlja aksiom ruskog religiozno-filosofskog pomanja slobode. Takva, metafizička sloboda transcendirira svako njeno empirijsko ograničenje, te se ona nikada ne može poistovjetiti ili iscrpiti individualnom, spoljašnjom, građanskom, pravno-političkom slobodom. Elementarna prava i slobode na kojima insistira zapadna liberalna demokratija samo su polazna osnova i infrastruktura slobode a ne nikako njen posljednji osnov i konačni smisao. Ruskom čovjeku je takva sloboda inherentna i urođena, dok je na zapadu ona nedostižni ideal za većinu i privilegija malobrojnih. Ukoliko uopšte može biti i riječi o nekoj „prisili“, ona mora da bude dobrovoljna i djelo nas samih. Stvaralačka sloboda po Berdjajevu predstavlja izraz našeg najdubljeg humanizma i nevidljivu branu svakom pokušaju totalitarne dresure i depersonalizacije ljudske prirode. Ona označava istovremeno i veto svakom nasilnom projektu uspostave neslobodnog društva i represivnog režima koji sopstvene građane pretvara u svoje poslušnike i podanike. Dakle, da bi se stvorilo građansko društvo neophodno je prethodno vaspitati samog građanina sposobnog da suzbije svaki pokušaj restauracije autoritarnog društva. Jedino *ličnost* može biti član građanskog društva i stvarati ga. Najveći naš problem jeste nedostatak ličnosti ili njihov nedovoljan broj. Samo ličnost može da bude inelektualno nezavisna i odgovorna, to jest moralna. Ona je garant slobode čovjeka i društva i brana svakoj vrsti neslobode i totalitarizma bez obzira na to niču li oni u uslovima demokratije ili tiranije. Stoga se može reći da poprište borbe za istinsku demokratiju i građansko društvo predstavljaju škole i univerziteti a ne vještački simulirano i ideološki fabrikovano javno mnjenje, parlament i političke stranke. Sem ovog važnog prosvetiteljskog motiva, kao drugi, ništa manje važan zahtjev u procesu demokratizacije društva predstavlja i onaj etički. Da bi se prevladala duhovna i moralna hipokrizija našeg društva neophodno je povratiti moralni senzibilitet u kontekst socijalno-političkog života ljudi kao i oživjeti duh tolerancije koji podrazumijeva pravo da postoji Drugi, da misli, osjeća, djeluje i slobodno oblikuje vlastitu ličnost na način različit od našeg sopstvenog. Sve je to *conditio sine qua non* stvarne demokratije. Samo na taj način mogu biti inhibirani autoritarni instinkti totalitarnih ideologija i njihovi recidivi koji se skrivaju pod plaštom pseudodemokratije i predstavljaju najveću opasnost za svako građansko društvo. Istorijski opit XX-og vijeka upozorava nas da je prelazak iz jednog totalitarizma u drugi neobično lak, ali da prelazak iz totalitarizma u demokratiju iziskuje ogromne napore zbog promjene cjelokupnog mentalnog sklopa. Tek pomoću opisane fundamentalne revolucije duha, a ne s nekim tobožnjim ideološkim frazama o „demokratskim preo-

---

28 Бердяев Н. Русская идея, Париж, 1971, с.48.

bražajima i civilizacijskom iskoraku našeg društva“, ispraznim novinarskim floskulama poput „događanja naroda“ i borniranih političkih konstatacija o „uspješnom zatvaranju novih poglavlja“ dolazi se do demokratije i istinskih demokratskih promjena.

#### 4. O nemogućnosti funkcionisanja pravne države i uspostavljanja građanskog društva u Crnoj Gori

U Crnoj Gori još nije zaživjelo građansko društvo kao sistem nezavisnih institucija koje su kadre da ostvare suštinski uticaj na državu i aktivno kontrolišu njeno djelovanje. Ono se nalazi na početku tog napornog i trnovitog puta, čija je prohodnost otežana balastom tradicionalne duhovne i političke neprosvijećenosti, pasivnošću, defetizmom i apolitičnošću stanovništva, ideološki obezglavljenim srljanjima vlasti, ćutanjem i poltronstvom inteligencije, kratkovidim politikantstvom i potkupljivošću opozicije, a ponajviše kolektivističkim ideologijama i totalitarnim režimima koji vjekovima guše svaki pokušaj spontane narodne inicijative. Ukoliko se ne desi jedan suštinski preporod duha oličen u revitalizaciji ideja političkog prosvjetiteljstva i duha moderne uopšte, utonućemo opet u vode novog kolektivismu (globalizacija, vesternizacija) i odložiti naš izlazak iz „stanja samoskrivljene nezrelosti“ (Kant) u neodređenu budućnost „za daleka neka pokoljenja“. „Nezrelost je nemogućnost da se upotrebi razum bez tuđeg vođstva. Ta nezrelost je samoskrivljena onda kada njen uzrok nije u nedostatku razuma već u nedostatku odlučnosti i hrabrosti da se čovjek njime posluži bez tuđeg vođstva“, pisao je Kant. Povratak načinu mišljenja prosvjetiteljstva, ne u doktrinarnom već u emancipatorskom smislu, gdje se insistira na određenju čovjeka kao samosvjesnog i umno punoljetnog bića koje osvaja slobodu tako što „svoj um javno upotrebljava u svim djelovima“, trebalo bi da predstavlja duhovnu osnovu savremenog vaspitanja i obrazovanja, a ne neke isprazne radionice i kursevi građanskog obrazovanja kojim se fingira, simulira i dezavuiše njihov smisao i značenje. Ovaj Kantov zahtjev treba da bude novi kategorički imperativ svijesti i savjesti stegonoša i pristalica ideje istinskog, ideološki imunog i demokratski zrelog građanskog društva. To samoosvješćenje biva eksplicitno modelirano sledećom maksimom: „uvijek treba misliti svojom glavom“. To je apel da se probudimo iz dogmatskog dremeža našeg svekolikog neautentičnog političkog bivstvovanja i pokušamo da uspostavimo autoritet vlastitog uma u sferi svekolikog našeg praktičkog djelovanja kao jedino legitiman i neprikosnoven autoritet. Sloboda se ne dobija na poklon niti pak nasleđuje testamentom. Kako je isticao Žan Žak Ruso, onaj ko hoće da bude slobodan taj je i stvarno slobodan.

Kada se govori o građanskom društvu u Crnoj Gori, postoji nekoliko mitova pomoću kojih vladajući politički *mainstream* pokušava da destruiira njegovo ionako krhko i ranjivo biće. Ovdje ćemo se ukratko osvrnuti na jedan od najopasnijih. To je prije svega mit o tobožnjoj suprostavljenosti građanskog društva i države, kao da zadatak i jednih i drugih nije jedan te isti a to je stvaranje otvorenog i dobro funkcionišućeg društva. Umjesto da, kada prave velike greške, prihvate dobronamjerne i konstruktivne kritičke opaske od strane predstavnika civilnog društva, vladajuće strukture ili nadmeno i *a priori* ignorišu politički dijalog sa njima ili ih pak diskredituju kao eksponente njima konkurentskih opozicionih interesa. Poistovjećujući sebe sa državom („država to smo mi“), vlast ide čak dotle da optužuje neke slobodno misleće predstavnike i institucije civilnog društva za podriivanje ustavnog poretka, suspendujući mogućnost bilo kakvog dijaloga sa onim

političkim drugim, ne shvatajući da je društvo uistinu društvo samo ako je ono jedinstvo u različitosti. Upravo taj politički autizam i nihilizam, koji se nalazi u službi volje za moć, razara državu i onemogućava stvaranje građanskog društva. Crnoj Gori je potrebna istinska narodna vlast a ne vlast „demokrata“ bez demosa ili pak socijalista bez *socium*-a. Ona vapi za slobodom ali ne za vlašću „liberala“ sa slobodom kao neodgovornošću i amoralizmom i slobodom samo za izabrane. Vrijeme će pokazati da li će brod nade zvane građansko društvo zaploviti našim morem ili će ga globalistički vjetrovi evroatlantskih integracija oduvati u vode novog „demokratskog totalitarizma ili totalitarne demokratije“.<sup>29</sup> Njenu suštinu najeksplicitnije će izraziti S. Hatington stavom: „The West and the Rest!“

## 5. Solženjicinova kritika zapadnoevropske demokratije i ruska ideja

Za razliku od Hane Arent, koja izvore totalitarizma vidi u autoritarnim sistemima, A. Solženjicin u skladu sa cjelokupnom ruskom religiozno-filozofskom tradicijom konstatuje da su njegovi korijeni mnogo dublji, da on „ne nastaje iz autoritarnih sistema, koji su vjekovima postojali i nikada ga nijesu porađali, već iz krize demokratije, iz kraha nereligioznog humanizma“.<sup>30</sup> Ovaj humanizam, „izgubivši hrišćansko nasleđe, umislivši da ni na nebu ne postoji nikakva istina i proglašivši mjerom svih stvari nesavršenog čovjeka, vodi civilizaciju najprije ka bezduhovnosti, a zatim ka katastrofi, kao njenoj prirodnoj posledici“.<sup>31</sup> U istinitost njegovih uvida možemo se uvjeriti danas kada vidimo kako savremena demokratija bez duhovnih vrijednosti postaje totalitarna ideologija novog tipa ništa manje opasna od njegovog analogona na evropskom istoku – komunizma, koji je doživio istorijski krah. Demokratija i komunizam, uprkos svim razlikama, imaju zajednički metafizički korijen – zapadno novovjekovno mišljenje koje je nastalo u renesansi. Demokratski Zapad i komunistički Istok dva su opasna izdanka jednog te istog pogrešnog istorijskog razvoja savremenog čovječanstva, te stoga, ma koliko bili suprotstavljeni na političkoj pozornici, ne mogu biti antipodi, niti pak alternativa jedan drugome. Oni su dva lica istog ateističkog duha zapadne civilizacije.<sup>32</sup> Dakle, Rusija se nalazi pred novim civilizacijskim izborom. Ili će nastaviti da se razvija oslanjajući se na temeljne vrijednosti njene moćne i hiljadugodišnje pravoslavne nacionalne kulture i tradicije, čuvajući i njegujući svoju religioznu duhovnost i transcendentno shvaćen smisao bivstvovanja, ili će pak prihvatiti ideje modernizacije i globalizacije koje joj spolja i nasilno nameću njeni tvorci, a koje počivaju na hijerarhiji sile i moći i koje zahtijevaju transformaciju njenog mentaliteta.<sup>33</sup> Pokušaji da se pomoću zapadnih obrazaca modernizuje i

**29** Зиновьев А. Коммунизм и посткоммунизм // Феномен Зиновьева. М., 2002. с. 242.

**30** Солженицын А. И. Сахаров и критика “Письма вождям”, Собрание сочинений, том 7, М., 2005. С. 173.

**31** Солженицын А. И. ” Речь в Гарварде..”, Собрание сочинений, том 7, М., 2005. С. 252-253.

**32** Ateistički korijen savremenog svijeta Solženjicin je snažno istakao u predavanju nakon uručjenja Templtonove nagrade: „Ako bi od mene tražili da ukratko odredim glavnu karakteristiku čitavog XX vijeka, onda ja i sada ne mogu naći ništa tačnije i sadržajnije od sledećeg: „Ljudi su zaboravili Boga.“ (A. Solženjicin, 1983.) Racionalistički, ateistički humanizam je “zajednički element sadašnjeg zapadnog pogleda na svijet i komunizma, i upravo stoga zapadna inteligencija tako dugo i uporno gaji simpatije prema komunizmu.“ (A. Solženjicin, 1998-1999).

**33** „Dakle, alternativa je očigledna: ili će se Rusija razvijati oslanjajući se na bazne vrijednosti, tradiciju, čuvajući religioznu duhovnost, usremljenost na transcendentne smislove bivstvovanja ili će pobijediti

civilizacijski preobrazi kulturno i političko biće Rusije nijesu urodili plodom. Antiruski surogati poput reformi Petra I i Katarine II u prošlosti nijesu ostavili dubljeg traga dok je opit sovjetskih reformatora (N. Hruščova i M. Gorbačova) i radikalno liberalne revolucije B. Jeljcina imao dramatične socijalno-političke posledice. Svi ti opasni eksperimenti su još jednom jasno i nedvosmisleno pokazali da je *fons et origo* ruskog kulturnog i socijalno političkog života različit od onog koji se istorijski formirao na Zapadu. Kvintesenciju te kulturno-istorijske i mentalitetske različitosti i drugosti evropskog Istoka od evropskog Zapada predstavlja ruska ideja<sup>34</sup>. „Ta ideja formuliše ono što je ruskom narodu već svojstveno, što predstavlja njegovu blagodatnu snagu i što ga čini pravednim pred licem Božijim i samobitnim među svim drugim narodima. Ona nam istovremeno pokazuje naš istorijski zadatak i duhovni put, to je ono što mi treba da čuvamo i njegujemo, da vaspitavamo kod naše djece i budućih pokoljenja kao i da ostvarimo u svoj njenoj istinskoj formi i bivstvovnoj punoći u svemu, u našoj kulturi i načinu života, u našim dušama i u našoj vjeri, u našim institucijama i zakonima. Ruska ideja je nešto živo, prosto i stvaralačko. Rusija je živjela u skladu sa njom u svim svojim periodima nadahnuća, u svim svojim vremenima blagostanja i sa svim svojim velikim ljudima“<sup>35</sup>

Ruska nacionalna misao predstavlja pokušaj da se odgonetne *magnum mysterium* Rusije i ruske duše, da se dokuči ruska ideja u svoj njenoj metafizičkoj dubini i odredi njen zadatak i uloga u svijetu. Hraneći se životodavnim religioznim sokovima bogozabranosti i bogonositeljstva još od XVI-og vijeka (ideja starca Filoteja o Moskvi kao „trećem Rimu“) preko slovenofilstva, Dostojevskog, Solovjova pa sve do savremenih neoslovenofila, ona je sušinski odredila specifičnosti kulturno-istorijskog i političkog razvoja Rusije. Ruska ideja je neiscrpni duhovni majdan iz kojeg su crpili materijal za svoje veličanstvene građevine njeni tvorci,<sup>36</sup> počev od Puškina<sup>37</sup> Karamzina i Homja-

---

ideja globalizma amorfnog tržišno-pravnog društva u kojem se duhovnost svodi isključivo na informisanost što će značiti gubitak nacionalne samosvijesti, nepovratno razaranje nacionalnog mentaliteta što je identično propasti nacije.“ Париллов О.В. Путь России: органический консерватизм как альтернатива глобализму // Человек в истории русско философии (К 60-летию Льва Евгеньевича Шапошникова). Сборник научных трудов/ Под ред. А.А.Федорого. - Н.Новгород: НГПУ, 2009. – 192 с. с.76.

**34** Ovu ideju u čijoj se osnovi nalazi zahtjev da se duhovna kultura ne oponaša i pozajmljuje od drugih naroda već da se stvara na svoj i autonoman način, na ruski način, „svoja osobita, nova ruska kultura volje, misli i organizacije,“ (A.I.Iljina) koja je imala sudbinski značaj u razvoju duhovne kulture u Rusiji prvi je na veličanstven način formulisao njen tvorac F.M.Dostojevski: „Mi znamo da se više nemožemo kineskim zidom ograditi od čovječanstva.Mi predosjećamo da karakter našeg budućeg djelovanja treba da bude u najvećoj mjeri opštečovječanski, da ruska ideja može da bude sinteza svih tih ideja koje sa takvom upornošću i hrabrošću razvija Evropa kod svojih pojedinih naroda.“ Достоевский Ф.М.Полн.собр.соч., т.18., с.37. Svoju sistematsku razradu i utemeljenje ruska ideja je zadobila u djelima V.Solovjova i N.Berdjajeva a njen glavni promoter i propagator Ivan Iljin (1882- 1954) najbolje će izreći njenu suštinu sledećim riječima: „Rusija nije prazno mjesto u koje se može samovoljno i na mehanički način staviti sve što se poželi a da se ne suočimo sa zakonima njenog duhovnog organizma.Rusija je živi duhovni sistem sa svojim istorijskim darovima i zadacima.Štaviše u njenom zaleđu se nalazi neki božanski istorijski zamisao kojeg nesmiјemo poricati i od kojeg nemožemo odustati sve i da hoćemo...I sve to se naziva ruska ideja.“ Ильин А.И. Для русских. Избранное. М.,1995. с.71.

**35** Русская идея. М.,1992.с.436.

**36** O suptilnoj i dubinskoj analizi pomenute problematike izloženoj u obliku svojevrzne i neponovljive biografije ruske ideje vidi u knjizi: Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., Изд- во Эксмо, 2003.

**37** Puškin će tu fundamentalnu različitost dvaju civilizacijskih krugova formulisati sledećim riječima:



kova preko Fjodorova, Dostojevskog, Solovjova<sup>38</sup>, Rozanova, Berdjajeva<sup>39</sup>, Bulgakova, Franka, Loskog, Karsavina, Iljina<sup>40</sup>, Višeslavceva, Florenskog, Loseva, Zenjkovskog pa sve do Solženjicina i Panarina.

Društvo organizovano na liberalno-demokratski način veoma je nesavršeno i ranjivo jer ne vodi računa o onom najglavnijem, o priznanju apsolutne vrijednosti ličnosti<sup>41</sup> i ideje srca<sup>42</sup>. Ona daje primat opštem, socijalnom u odnosu na ličnost. Međutim, „u hijerarhiji duhovnih vrijednosti prvo mjesto pripada ličnosti, drugo mjesto društvu a tek treće mjesto državi.“<sup>43</sup> Preobražaj čovjeka, obnova društva i spasenje svijeta u cjelini moguće je samo pomoću blagodatne i spasonosne božanske ljubavi koja izvire iz ljudskog srca i koja se mu se u vidu božanske blagodati ponovo vraća. „Put ka obnovi vodi kroz pokajanje, očišćenje i samovaspitanje.“<sup>44</sup> Ove riječi I. A. Iljina, koje su aktuelne i danas, izražavaju opšti kredo i vodeću intuiciju ruske religiozne i socijalne filozofije. Stoga demokratija u interpretaciji ruskih filozofa mora imati metafizičku<sup>45</sup> (hrišćansku) osnovu i sačuvati neoskrnavljenom najveću svetinju hrišćanske kulture, bogoliku i duhovno stvaralačku ličnost i slobodu čovjeka. U protivnom, ona nosi na sebi pečat nesavršenstva i profanacije i lako se izobličava u novu despotiju i totalitarnu ideologiju.

Dehristijanizacija zapadnoevropske civilizacije započeta renesansom dovela je u pitanje njene osnovne vrijednosti kao što su vjera, moral, ličnost, sloboda, zakon, demokratija i dr. Njena intenzivna industrijalizacija, tehnogenizacija i kapitalizacija dovela je do prevrednovanja svih vrijednosti. Ona postaje civilizacija volje za moć, vladavine novca i kalkila, individualizma, egoizma, materijalizma, malograđanskosti, konformizma i hedonizma.<sup>46</sup> I svo to duhovno izrođavanje i „truljenje“ („гниение“ – omiljena

<sup>38</sup> „Rusija nikada nije imala ničeg zajedničkog sa ostalom Evropom njena istiroja iziskuje drugačiju misao i drugačiju formulu...“ Citat preuzet iz: Франк.С.Л. Русское мировоззрение. Спб., 1996.с.284.

<sup>39</sup> Ruska ideja po Solovjovu „nema u sebi ničeg isključivog i partikularnog, ona je samo novi aspekt same hrišćanske ideje, i da za ostvarenje te nacionalne misije mi nemoramo djelovati protiv drugih nacija već sa njima i za njih.“ Соловьев В.С. С. Соч. В 2 тт.,М.,1989,т.2, с.246

<sup>40</sup> U svojoj knjizi „Ruska ideja“ Berdjajev ističe da je njen smisao „bratstvo naroda, traženje sveopšteg spasenja.“ Бердяев Н.А.Русская идея.Париж, 1971, с.96.

<sup>41</sup> „Ruska ideja jeste ideja srca.Ideja sozercavajućeg srca...Ona tvrdi da je glavno u životu ljubav i što se upravo pomoću nje gradi zajednički život na zemlji, jer se iz ljubavi rađa vjera i sva duhovna kultura.“ Ильин И.А. Собрание сочинений, М., 1993 т.2,кн.1.с.420.

<sup>42</sup> Takav pristup najočitije je izražen u članku ruskog filozofa Fedotova“ Основы христианской демократии” // Новый град. 1934. № 8.

<sup>43</sup> Razmišljajući o sudbini savremene zapadne civilizacije Višeslavcev ističe da „svokolika naša civilizacija, koja potiče od Renesanse, sva ta nereligiozna civilizacija hoće da centralno značenje srca ustupi umu, nauci i saznanju...“ (Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии. Путь. 1925,№ 1. с.88.)

<sup>44</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М.,1993. с.175.

<sup>45</sup> Ильин И.А. Путь к очевидности. М.,1993. с.234-235.

<sup>46</sup> „Problem sudbine i budućnosti svjetske civilizacije ima metafizičku dimenziju koja se nemože ignorisati i zaobići ako želimo doprijeti do najdubljih uzroka krize savremene civilizacije.“ Степин В.,Толстых В. Демократия и судьбы цивилизации // Вопросы философии. Бр.10.1996.с.12.

<sup>47</sup> „Čovjek mase, postavši mjerom svih stvari za svoju mjeru uzima zadovoljstvo.I tada se ruše sve najviše vrijednosti: molitva je ponekad prijatna,ali je seks prijatniji dok narkotik proizvodi još jače uživanje.Kao odgovor na to dolazi do jačanja fundamentalizma, religije zabrana zasnovane na slovu iz Pisma.“ Померанц Григорий Распадающаяся Вавилонская башня // Вестник Европы XXI век, журнал европейской культуры. том III М., 2001.с.33.



metafora slovenofila) Zapada nazvano je prosvijećenošću i civilizovanošću demokratske Evrope. Krucijalno humanističko pitanje „biti ili imati“, koje je prvi pokrenuo Berdjajev i kojeg će kasnije aforistički formulisati E. From, već tada je bilo uveliko riješeno u korist ovog drugog. Bezbožna vlast, moralni nihilizam, otuđen i depersonalizovan čovjek i obezduhovljena kultura postali su meta kritike poznatih ruskih filozofa 19-og i 20-og vijeka. Hercen, rani slovenofili, Danilevski, Fjodorov, Dostojevski i Leontjev pisali su o disocijaciji i fragmentarnosti duhovnog života zapadnog čovjeka, koji se u svom mišljenju i djelovanju rukovodi dekartovskim *dubito, cogito ergo sum* umjesto neuporedivo dubljeg i humanijeg *amo ergo sum* i „mislim, dakle svejedinstvo jeste“. Oni su predosjećali i proročki predskazivali da ta duhovna praznina malograđanskog idolopoklonstva<sup>47</sup> Zapada predstavlja plodno tle za nastanak totalitarnih režima.

## 6. Sudbina savremene demokratije u epohi globalizacije:

### A. Zinovjev i A. Panarin

Sada ćemo ukratko baciti pogled na razumijevanje demokratije u kontekstu medija i savremene međunarodne politike. Od političkog ideala vlasti naroda demokratija se u savremenom dobu izvrgla u idol kojemu neprestano treba prinostiti žrtve. Kao i ostali s njom povezani pojmovi poput „liberalizma“, „slobode“, „ljudskih prava“ i ona je postala talac određenih svjetskih geopolitičkih interesa ili, kako se to popularno naziva, žrtva procesa globalizacije svijeta i tvoraca novog svjetskog poretka. „Inicijator globalizacije je zapadni svijet. Korijeni globalizacije potiču sa Zapada. Ona se ostvaruje zapadnim moćima i predstavlja njegov prioritetni interes“.<sup>48</sup> U početku, ona je označavala amerikanizaciju zapadne Evrope i „vesternizaciju“ (termin A. Zinovjeva) ostatka Evrope da bi se potom proširila na čitav zemljin šar i postala svojevrsna „amerikanizacija svijeta“ (A. S. Panarin). Suština procesa globalizacije ostvaruje se na mikro i makro planu. Najprije se „naročitim distancionim upravljanjem velika učenja uz pomoć takvih pojmova kao što su ‘demokratija’, ‘liberalizam’, ‘sloboda’, ‘prava čovjeka’ i dr. vrbuju vojnici svjetskog ideološkog fronta Zapada koji mu vjerno i istinski služe“<sup>49</sup> to jest globalizuju se političke elite pojedinih zemalja koje ostaju van nacionalnih kontrola. Intelektualno kratkovida, politički neodgovorna, diletantska i korumpirana, povodeći se najnižim instiktima tzv. elita ne libi se ni nacionalne izdaje. Na taj način dešava se fenomen kojeg je Panarin kratko i tačno nazvao: „Narod bez elite“. Podrivajući temelje vlastite kulturne tradicije, ti „duhovni primati“, koji su se voljom slučaja dočepali najviše vlasti, predano i revnosno služe interesima „evropske demokratije“ i „evroatlanskih integracija“ i

<sup>47</sup> Savremeni jermenski filozof K.Svasjan konstatuje da je za duboku krizu zapadnog načina života odgovorna samoskrivljena dehistijanizacija vrijednosti zapadne civilizacije koja je postavši civilizacijom materijalizma i potrošnje evoluirala u civilizaciju intezivnog nasilja i zla, gdje je pod izgovorom o pravima čovjeka i demokratiji „teorija bezduhovnosti najzad našla potvrdu u praksi bezduhovnosti.“ Свасян К.Европа. Два некролога.М., 2003.с.65.

<sup>48</sup> Зиновьев А. Глобализация как война нового типа // М., 2002. С.309

<sup>49</sup> Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. Антология современной философии хозяйства. В 2 т. Т.1. М., 2010. С.482 О tim novokomponovanim vazalnim elitama Zinovjev piše: „Takav čovjek predstavlja poslušnu marionetu nevidljive ideološke mašine koja umišlja da je slobodna od svake ideologije.“ Зиновьев А. Западнизм. // Феномен Зиновьева. М., 2002 с.240.

tako se stvaraju pretpostavke za ustanovljenje „kolonijalne demokratije“.<sup>50</sup> Odsutstvo kritički misleće i istinske narodne inteligencije samo pospješuje taj proces varvarske vesternizacije. Na makro planu se standardi liberalne demokratije američkog tipa i nje-ne masovne kulture nameću drugim kulturama, neutrališući njihove nacionalne vrijednosti i generišući pravno-političku krizu i ekonomsku nestabilnost. Taj scenario dekonstrukcije suverenih nacionalnih država i društava najplastičnije će opisati Zinovjev:

Diskredituju se osnovni atributi društvenog sistema zemlje koju treba pozapadniti. Ona se potpuno destabilizuje. Podstiče se kriza ekonomije, državnog aparata i ideologije, provociraju raskoli stanovništva... vrši se njegova atomizacija, podržavaju se sve vrste opozicionih aktivnosti, korumpira se intelektualna elita i privilegovani slojevi. Istovremeno se pomoću propagande sugerišu narodu prednosti zapadnog načina života. Budi se strast prema zapadnom izobilju kod stanovništva zemlje koja je podvrgnuta vesternizaciji. Stvara mu se iluzija da je to izobilje moguće dostići za kratko vrijeme. Takođe, ono se zaražava porocima zapadnog društva predstavljajući poroke kao manifestaciju istinske slobode ličnosti. Njoj se pomaže samo u onoj mjeri koja doprinosi uništenju njene ekonomije i čini je zavisnom od Zapada, a Zapadu daje reputaciju nesebičnog spasitelja.<sup>51</sup>

Ovaj mehanizam djelovanja dobro je razrađen u zemljama istočne Evrope nastale raspadom Sovjetskog Saveza kao i u zemljama bivše Jugoslavije.

„Demokratija“ danas predstavlja ovaploćenje geopolitičkog monizma i izraz volje za svemoći SAD-a i njene ideologije sa pretenzijom na planetarnu dominaciju. „Svijet je moguće ekonomski i kulturno osvojiti. SAD su podlegle toj iluziji“.<sup>52</sup> Kao posledicu toga, imamo sveopštu unifikaciju svijeta i njegovu manihejsku podjelu na centar dobra i centar zla, na „dobre“ i „loše momke“, kao u vestern fimovima. Tobožnje objedinjavanje i uzajamno prožimanje civilizacija i kultura, koje retorički proklamuje i sprovodi Zapad, nije ništa drugo do njihova unifikacija i redukcija na jednu jedinstvenu – zapadnu. Univerzalne pretenzije Zapada u svojoj biti su antihumanističke, budući da potiru pluralizam i jednakost kultura i civilizacija, tako što se njegova sopstvena liberalna civilizacija vještački i nasilno nameće drugima kao jedino vrijedan i prihvatljiv način života i mišljenja. Pod plaštom globalizacije zapadna civilizacija ukida prirodni pluralizam kultura. Razmatrajući svijet kao jednorodan materijal, globalizacija ostaje slijepa za njegove principe, vrijednosti i osobenosti i postulira vladavinu novca.<sup>53</sup> Međutim, iako je mnogi autori povezuju sa ekonomijom, globalizacija je kompleksan fenomen koji se manifestuje na različitim nivoima. Zahvaljujući savremenoj elektronskoj tehnologiji (internet), ona je prodrla u sve pore ljudskog života.<sup>54</sup> Savremena demokratija predstavlja najnoviji oblik oružja za masovno uništavanje svih onih političkih režima koji

**50** Зиновьев А. Западнизм // Феномен Зиновьева М., 2002.с.242

**51** Ibid. str.231.

**52** Iz Solženjicinovog „Intervjua“ datog Vitoriju Stradi (Italija, 24-25. decembar 2000).

**53** „Danas se sve svodi na novac.Otadžbina, religija, savjest, sve što ima ili za čim čovjek teži se računa novcem ili se kupuje pomoću njega.“ O značenju i različitim aspektima pojma globalizacije (nasilnog, ideološkog jedinstva i unifikacije ljudi) i njegovog hrišćanskog korelata globalnosti (duhovnog jedinstva ljudi) vidi u izvanrednoj studiji savremenog grčkog bogoslova Georgija Manzaridisa. Манзаридис Г. Глобализация и глобальность: химера и истина. М., 2004.

**54** “Globalizacija nije isključivo i prevashodno ekonomski fenomen ona obuhvata sve nivoe ljudskog života: politički, moralni, društveni, naučni, kulturni, religiozni i duhovni.“Ibid str.11.

se suprostavljaju ideološkim diktatima svjetskog šerifa. Takva demokratija je efikasnija od atomskog oružja i instalacijom i daljinskim upravljanjem i podržavanjem „liberalnih i satelitskih opozicija“ uništava kako spolja tako i iznutra sve one zemlje koje joj se protive. Pod izgovorom slobode i zaštite ljudskih prava sve je dozvoljeno. Targetiranje i satanizovanje čitavih naroda („civilizovani rasizam“), ekonomske sankcije i politička, kulturna i sportska izolacija, izazivanje gladi i bolesti i konačno, ono najužasnije, uništavanje bombama sa osiromašenim uranijumom na stotine hiljada nedužnih ljudi kao i strahovita materijalna razaranja. Sve su to istorijske „tekovine“ i „civilizacijska postignuća“ savremene demo(n)kratije. I prije događaja u Jugoslaviji i Iraku Solženjicin je upozoravao da „demokrate znaju da koriste fašističke metode“.<sup>55</sup>

S. L. Frank, V. V. Rozanov, I. A. Iljin, A. I. Solženjicin i drugi ruski mislioci su ukazivali da demokratija predstavlja način pomoću kojeg dobro organizovana manjina upravlja neorganizovanom većinom zarad društvenog dobra.<sup>56</sup> U tom smislu, demokratiju možemo predstaviti kao način dovođenja na vlast najboljih. Još u antičkoj grčkoj demokratiji imamo instituciju pritaneuma kao savjetodavnog organa skupštine koga su sačinjavali najumniji i najmoralniji ljudi grčkog društva čija su mišljenja bila od presudnog značaja u donošenju važnih političkih odluka oko kojih nije postojao konsenzus. I zaista, u zemljama gdje je demokratija stvarna postoji aristokratija. U pravoj državi, kako je tačno smatrao Platon, može postojati samo jedan oblik potčinjenosti ili autoriteta i to onaj koji je zasnovan na faktičkom duhovnom, moralnom i intelektualnom prevashodstvu jednih građana u odnosu na druge. Stoga je moralno usavršavanje i intelektualno, to jest filozofsko obrazovanje građana predstavljalo najuzvišeniji politički zadatak antičke grčke države (polisa). Ako demokratija nije kadra da prepozna u svojoj sredini one najbolje i povjeri im vlast koju narod treba da kontroliše, onda se ona pervertira u ohlokratiju kao vladavinu neprosvijecene mase i tiraniju<sup>57</sup> ili, kao što je to slučaj danas, u instrumentalizovanu, nenarodnu, satelitsku, doziranu i instant kvazidemokratiju. Drevna Grčka predstavlja istorijsko svjedočanstvo da je demokratija često smjenjivana ohlokratijom i tiranijom, zbog čega su i najveći filozofi tog doba poput Sokrata, Platona i Aristotela bili žestoki pritvници takve vrste „demokratije“.

## 7. Civilizacijski izbor Rusije

Svi najznačajniji ruski mislioci počev od Puškina i Gogolja i zaključno sa poslednjim velikim ruskim filozofom XX-og vijeka A. S. Panarinom, smatrali su da istinska demokratija u Rusiji ne treba da bude kopija zapadne liberalne demokratije<sup>58</sup> osavremenjene

**55** Солженицын А.И. Выступление по английскому радио, Собрание сочинений, том 7: Публицистика, М., 2005. С.192. On je kritikovao Ujedinjene nacije i njen Savjet bezbjednosti za nemoć da preinači i suspenduje odluke NATO-a i SAD i spriječi iniciranje ratova od strane ovih poslednjih, a sve pod izgovorom zaštite „humanih ciljeva“.

**56** Солженицын А.И. Как нам обустроить Россию? // Собр.соч. В 9т. Т.8. М., 2005.с.48.

**57** Ovdje treba pomenuti i onaj granični, neobični ali i nerijedak istorijski slučaj političke vladavine u kojem se manifestacije tiranske volje autoritarnog suverena zdušno i iracionalno podržavaju od strane njegovih podanika kao poželjne i dobronamjerne. O ovom neordinarnom fenomenu političke tiranolatrije vidi u knj. Etjen De La Boesi „Rasprava o dobrovoljnom ropstvu“, Filip Višnjić, Beograd, 1986.

**58** Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. // Антология современной философии хозяйства В 2 т.Т.1.М., 2010. С.482.

na američki način (globalizacija) koju je porodilo novovjekovno zapadno prosvetiteljstvo niti pak eksperimentalni poligon za testiranje njoj tuđih i destruktivnih vester-nističkih projekata („pseudoliberalno pozapadnjavanje Rusije“). Savremena Rusija i danas kao i ranije nalazi se pred problemom civilizacijskog izbora. Kao alternativa eksportnom neoliberalnom projektu Zapada, koji bezuspješno pokušava potčiniti Rusiju svojim centrima moći, na političkoj sceni ove posljednje pojavljuju se snage koje pokušavaju restituisati i rehabilitovati ideje neoslovenofilstva, neozapadnjaštva i neokomunizma, ali i snage koje kao model kulturno-civilizacijskog razvoja Rusije predlažu njeno udaljavanje pa čak i raskid sa zapadnom civilizacijom, idući tako u drugu krajnost, u svojevrstu isternizaciju Rusije, kao što to čini ideologija neoevroazijstva. Međutim, najznačajniji predstavnici klasične i savremene ruske filozofije i kulture nikada nijesu poricali njenu pripadnost evropskoj hrišćanskoj civilizaciji i uvijek su prihvatili pozitivna iskustva Zapada<sup>59</sup>. Oni su ga kritikovali zato što se on od renesanse pa naovamo sve više udaljavao od izvornih hrišćanskih vrijednosti i pošao opasnim putem ateističkog humanizma, putem čovjekoboštva („bogoubistva“), dok su autentični postulati hrišćanske vjere ostali sačuvani, razvijani i njegovani pod okriljem ruske pravoslavne nacionalne kulture (ruska kultura kao bogočovještvo a ruski čovjek kao „bogonosac“). Zbog toga će i Dostojevski na jednom mjestu izjaviti da u Evropi ima mnogo hrišćanstva ali pogrešno shvaćenog. Ustajući protiv jedne takve kulture, koja je ekskomunicirala Boga iz ljudskog srca i uma, zloupotrebila sveto ime slobode i obezbožila sve sfere njegovog djelovanja i življenja, ruski mislioci ustaju i protiv civilizacijskih postignuća i vrijednosti te iste zapadne kulture oličene u liberalnoj, obezduhovljenoj demokratiji koja promovira materijalizam i egoizam, hedonizam i konzumerizam kao najveće vrijednosti. Demokratija „hoće tako da politički uredi društvo kao da istine neće biti“ – primijetiće Berdjajev. On se kritički odnosi prema parlamentarnoj demokratiji zapadnog tipa, vidjevši u njoj „beznadežno traženje umrle volje naroda“ a ne izraz njegovog živog i cjelovitog duha. Određujući parlament kao „arenu borbe za vlast“, u kojoj se teško može čuti glas „iz glave cijelog naroda“, a izbor „svenarodno izabranog“ lidera kao aritmetičku realnost demokratije, Berdjajev dolazi do zaključka da je „demokratija, sama po sebi tuđa prostom ruskom čovjeku koji živi po sabornoj tradiciji... Narod je... mistički organizam, saborna ličnost... on ujedinjuje sve klase i grupe, sve žive i umr-

**59** Čuvene riječi Dostojevskog da Rusi „nikako ne mogu da odbace Evropu, da im je ona druga otadžbina“, samo potvrđuju ono što će s tim u vezi kasnije izjaviti V.Zenjkovski. Problem „Rusija-Zapad“, označava „našu istorijsku i duhovnu neodvojivost od Zapada...ne može se odvojiti Rusija od Zapada, kao što se ona isto tako ne može prosto uključiti u sistem zapadne kulture i istorije“. Stoga je radikalno antizapadnjaštvo „netačno i neostvarivo“ kao što je sa druge strane nemoguće i istorijski sterilno „elementarizujuće zapadnjaštvo.“ (Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С.63.) Svaki pokušaj da se to jedinstvo različitosti prevlada na jednom višem nivou je unaprijed osuđeno na neuspjeh jer je „loše mjeriti Evropu ruskim aršinom a još gore mjeriti Rusiju aršinima Evrope. Zbog miješanja tih dvaju mjerila nastaju sve naše unutrašnje nesuglasice.“ (Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2-х тт./ Составл., вст. ст., примечания Бойкова В.Ф. СПб., 1991. Т.2.с.6.) Frank eksplicitno tvrdi da ruska i zapadnoevropska kultura „osjećaju svoje duhovno srodstvo“, koje je zasnovano na njihovom zajedničkom porijeklu: „obje kulture, kako zapadnoevropska tako i ruska u konačnom potiču iz sinteze hrišćanstva sa duhom antike i predstavljaju samo različite grane jednog te istog stabla.“ (Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 499-500.)

le... Narod može da se pridržava apsolutno nedemokratskog načina mišljenja, može da bude potpuno nedemokratski orijentisan. Demokratija ne može da bude izraz duha naroda, jer duh<sup>60</sup> naroda može biti izražen samo u obliku organizma a demokratija je mehanizam“. <sup>61</sup> Parlamentarizam je možda svojstven Zapadu, ali je ruskoj duši, sabornoj svijesti i samosvijesti genetički tuđ. Vrijednosti ruske kulture su vječne i univerzalne. One u prvi plan ističu spasenje duše, vječni život i prioritet duhovnih vrijednosti. Dakle, postoje nesumnjivi duhovni, religiozno-metafizički razlozi zbog čega, po njihovom mišljenju, socijalno politički način bivstvovanja ruskog čovjeka treba da se temelji na vlastitoj pravoslavno-vizantijskoj duhovnoj tradiciji koja „više od hiljadu godina predstavlja dominantani oslonac“<sup>62</sup> i čiju kvintesenciju predstavlja princip sabornosti, princip kojeg ne poznaje duhovnost i demokratija evropskog Zapada.<sup>63</sup> Simfonijski i harmoničan odnos države i Crkve, s jedne strane, i države i građanskog društva, sa druge, predstavljaju ideal kojem ona treba da teži. Jedna takva, „saborna demokratija“, demokratija sa božanskim licem, iako nije nikada bila istorijska datost, treba da bude luča makrokozma, svetionik novog i dubljeg humanizma, spasonosna alternativna varijanta nakaznim i kancerogenim mutacijama savremene demokratije u ateističkom, obezduhovljenom i depersonalizivanom globalističkom društvu čiji su tvorci doveli čovječanstvo na ivicu samouništenja. Scijentizam, pozitivizam i tehnokratizam, oblikujući duhovnu optiku savremene, postindustrijske civilizacije, doveli su do disperzije pojma ličnosti i nestanka čovjeka kao cjelovitog i duhovnog bića.

Nadovezujući se na otkrovenja o čovjeku F. M. Dostojevskog, Solženjicin piše o površnosti humanističke svijesti, koja poriče postojanje *unutrašnjeg zla u čovjeku* i koja redukuje sva njegova maštanja na zemaljsko blagostanje i zadovoljavanje materijalnih potreba. Upravo ovakva prizemna, konformistička i konzumeristička svijest nalazi se u osnovi savremene zapadne materiokratske civilizacije, koja, namećući svoju paradigmu razvoja svekolokom ostatku svijeta, želi raznolikost i bogatstvo nacionalnih kultura svesti i upodobiti svom pravno političkom sistemu i na taj način ostvariti projekat svjetske globalizacije.<sup>64</sup> Ukoliko ne dođe do temeljnog duhovnog preporoda savremene civilizacije, oličenog u konstituisanju jednog novog, „humanijeg“, religioznijeg i odgovornijeg humanizma nego što je bio onaj na kojem je ona počivala i koji će rehabilitovati sve najveće vrijednosti hrišćanske kulture, kao što su bogolikost, sloboda ličnosti, bratska ljubav, pravednost, solidarnost, milosrđe, krotkost duha, čisto srce, čast i dostojanstvo, strmoglavićemo se u novi, još već i opasniji varvarizam i diluvijalnost od bilo kojeg dosadašnjeg. Obezboženi um i srce su ekstremne manifestacije antropološke krize savremene zapadne civilizacije koja je stvorila, po riječima pape Jovana Pavla II, „kulturu smrti“. Epidemije samoubistava i eskalacije destrukcija i autodestrukcija, nar-

<sup>60</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. М.,1918.с.77.

<sup>61</sup> Бердяев Н.А.Философи неравенства. М.,1990.с.162-163.

<sup>62</sup> Громов М.Н. Цивилизационный выбор России. // Громов М.Н. Изборник 70. Тверь Альфа -пресс, 2013.с.384

<sup>63</sup> “Takvog termina nema na Zapadu”- naglašava A.Guljiga. Гулыга А.В. Русский философский ренессанс.// Русская идея и современность М., 1992.С.82.

<sup>64</sup> Солженицын А.И. Интервью на литературные темы с Н.А.Струве (Париж, март 1976), Собрание сочинений, том 7, М., 20005.с.226.



kotizacija svijesti, tanatoidna i tanatofilna kinematografija, štampa i TV, pa čak i ozakonjivanje eutanazije i abortusa u najrazvijenim zemljama Zapada, nedvosmisleno govore o duhovnoj patologiji i deficitu ili čak o odsutstvu smisla i cilja života u njima koju će pojedini zapadni psiholozi i sociolozi nazvati „noogene nerveze“ (termin Viktora Frankla) odnosno „psihoneurotički nihilizam“ (Volfgang Kraus).<sup>65</sup> Na opasnost približavanja jedne takve duhovne kataklizme, da se izrazimo solovjovskim izrazom, na mogućnost dolaska Antihrista, upozorava nas već pomenuti izvanredni ruski mislilac A. S. Panarin sledećim riječima:

Danas se u svijetu rešava sudbinsko pitanje koje se tiče karaktera postindustrijske epohe. Ili će ona biti prost nastavak industrijske epohe na suptilnijoj tehnološkoj osnovi ili će doći do preokreta u jednom humanističkom smislu, tičući se više samih naših vrijednosti, smisla života i ideala negoli samo sredstava za proizvodnju... Velika ideja ruske civilizacije treba stalno da uključuje u sebi alternativni projekat postindustrijske budućnosti, ona je prizvana da okonča ekonomski i moralni nihilizam tehnopotrošačkog društva.<sup>66</sup>

Bez te „objedinjuje ideje“ (Dostojevski), koja nije ništa drugo do duh istinskog hrišćanstva (pravoslavlja) i izraz našeg najdubljeg ličnosnog i sveopšteg savršenstva (ipostasno jedinstvo uma i srca), ne mogu opstati ni ličnost ni nacija ni patriotizam ni kultura, pa samim tim ni demokratija i građansko društvo. Ona nije ni retrospektivna utopija ni futuristička socijal-politička maštarija već put zbiljskog duhovnog preporoda, put prosvjetljenja naših duša, ideal ka kojem treba da teži ne samo autentična ruska demokratija već i svekolika savremena zapadna demokratija. Samo jedan takav novi (stari) hrišćanski humanizam može da rezultuje duhovnim preobražajem čovjeka i zaštititi njega i društvo od tehnogene civilizacije i totalitarizama svakojake vrste koji prijete da ga unište. Kao što je Hajdeger svojedobno uočio da je za krizu zapadne metafizike odgovorna ona sama jer nije obratila pažnju na ontološku diferenciju bivstvujećeg i bivstvovanja, tako je i Dostojevski mnogo prije njega, razmišljajući o simptomima duhovne krize čovječanstva, primijetio da je krivac za nju njegova kratkovidost za etičku diferenciju, to jest neuočavanje i zanemarivanje razlike između dobra i zla. Na tragu njegove misli, najprije će B. P. Višeslavcev,<sup>67</sup> a potom i Ivan Iljin, ukazati na činjenicu da je zlo u savremenom dobu poprimilo sofisticirani oblik i razvilo i usavršilo najsuptilniju tehniku vlastitog maskiranja, organizacije i multiplikacije i apelovati na potrebi za vaspitanjem osjećaja za njegovu detekciju i identifikaciju. Postojanje u svijetu destruktivnih sila, kao što su prije svega međunarodni terorizam, nacionalistički i religiozni fanatizam, postojanje atomskog i biološkog oružja, ne umanjuju već još više akcentuiraju značaj egzistencijalno-personalističkog humanizma, koji treba da preuzme odgovornost za sudbinu čovječanstva i spase i očuva njegove najveće vrijednosti. Samo jedan takav, spa-

65 “Kraj svijeta ima gnijezdo u njedrima samog čovjeka otrovanog smrtonosnim toksinima.” Семенова С.Г. “Философия общего дела” Н.Ф.Федорова и глобальные вызовы нашего времени.// Русская философская мысль на Руси, в России и за рубежом: Сборник научных статей посвященный 70- летию кафедры истории русской философии / Под общ. ред. В.А.Кувакина и М.А.Маслина; составитель М.А.Маслин. М., Издательство Московского университета, 2013. С.339.

66 Панарин А.С. В поисках большой идеи // Российская политическая наука: В 5 ти тт. Т.5. М., РОССПЭН, 2008. С.608,609.

67 Вышеславцев Б.П. Богооставленность // Пут.Орган русской религиозной мысли.Париж, 1939 – 1940.Октябрь - 1939 март -1940. с.15- 21.



sonosni, produhovljeni humanizam može biti temelj svakog drugog humanizma, uključujući i onaj demokratski, kojeg karakterišu pluralizam, jednakost kultura, dijalogizam, antropocentrizam i nenasilje. Duh vremena u kome živimo nameće ne samo filozofiji već i svakom pravdoljubivom i istinoljubivom čovjeku novi kategorički imperativ, da zlo mora biti demistifikovano, razobličeno, demaskirano, da mu se moramo suprotstaviti čak i nasilno ukoliko njegovi toksini prijete da izazovu smrtonosnu infekciju. Taj detektivski i forenzički zadatak filosofije decidirano će biti formulisan sledećim riječima: „Nama je potrebna oštroidnost za ljudsku licemjernost, osjetljivost za tuđu neiskrenost, sluh za laž, pronicljivost za zlo, utisak savjesti. Bez toga mi ćemo biti prevareni kao glupe ptice, ulovljeni kao zečevi i zgnječeni kao muve na staklu“.<sup>68</sup>

Cilj i smisao našeg života u savremenoj civilizaciji sada treba da bude spasenje od zla neprirodnih i totalitarnih mutacija demokratije ili demokratskog totalitarizma koji pod velom globalizacije pokušava da uništi sve ono do čega nam je najviše stalo: egzistenciju i transcendenciju, ličnost i kulturu, slobodu i savjest, vjeru i istinu, dobro i ljepotu. On hoće svojim otrovima da nam zatruje spasonosne i blagodatne izvore „živog života“, pomuti radosti istinske realnosti, stvaralaštva i ljubavi, zatre primjere čojstva i junaštva i na taj način nas pretvori u mrtve duše njegovog lažnog, htonskog carstva simulakruma i iluzija virtuelne realnosti. Mi živimo u lažnom i nepravednom svijetu i moramo se svim svojim bićem, i umom i srcem i voljom i osjećanjima, suprotstaviti njemu i izboriti za istinski i pravedan svijet. Treba da izmijenimo svoj odnos prema svijetu. Ne pasivnim, fenomenološkim *epoche*, već egzistencijalnim i stvaralačkim *anagoge*. To je „put oslobođenja“, kaže Berdjajev, „od grijeha, prevladavanje zla, koncentracija duhovne snage za božanski život“.<sup>69</sup> To je istovremeno i prodor ka ljubavi i slobodi jer „sloboda je ljubav a ropstvo je mržnja“.<sup>70</sup> Pad u defetizam i indiferenciju *statusa quo* koju nam sugerišu ideolozi globalizacije značio bi i našu definitivnu degradaciju kao slobodnih i moralnih bića i odustajanje od paradigmatičnog i ljudski jedino dostojnog, duhovnog, bogolikog načina bivstvovanja. („Duha svojeg ne gasite!“ kaže apostol Pavle). Stoga moramo odbaciti fatalizam uniformnog, neljudskog i neduhovnog civilizacijskog razvoja u koji nas dreakvci civilizacijskog progressa i vojnici globalističkog carstva milom ili silom žele ugurati i zakazamatiti u rezervate njihove, „prave demokratije“. Najmanje što svako od nas treba da učini jeste da ne učestvuje u toj velikoj i opasnoj laži i da na taj način da skroman ali ipak važan doprinos odbrani istinske demokratije koja počiva na duhovnim temeljima i moralnim autoritetima. Svaki drugi izbor je izraz vlastite nezrelosti i građanske neprosvijećenosti i neodgovornosti, patvođenje našeg *humanitas*-a, našeg čojstva, jer „tirjanstvu stati nogom za vrat, to je ljudska dužnost najsvetija“ (Njegoš). Borba protiv laži u ime vječne istine je osnovni zadatak čovjeka i istinski smisao njegovog života. Kategorički imperativ vladike Rada: „Šta je čovjek a mora biti čovjek!“ – ne prestaje da opterećuje svijest i savjest savremenog čovjeka, jer to je apel da budemo ono što bi uistinu trebalo da budemo – luča mikrokozma koja i u tami svijetli i stalno nas podsjeća na našu nebesku, duhovnu otadžbinu. Vrije-

68 Ильин И. А. Наши задачи. М., 1992. с.125.

69 Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. с.255.

70 Ibid. str.261.

me u kojem danas živimo je vrijeme duhovne astenije, stvaralačke nemoći, moralnog nihilizma i mimikrije, neodgovornosti, kukavičluka i dezertstva od istine i istinskih vrijednosti, jednom riječju, vrijeme smrti ličnosti. Vrijednosti savremenog sekularnog čovječanstva su desakralizovane, to jest izgubile su apsolutno važenje. Relativizovanje vrijednosti ima za posledicu aksiološku dezorijentaciju čovjeka, duhovno sljepilo i samim tim falsifikovanje duhovnosti njenim banauzijskim surrogatima. Umjesto kategorija dobra i zla, koje su počivale na apsolutnom autoritetu religiozne etike, na scenu stupaju utilitarne i pragmatične kvazivrijednosti korisnosti i štetnosti. Rušenjem starih ideala i sistema vrijednosti i postuliranjem postmodernističkog carstva simulakruma stvorio se duhovni vakuum, koji onemogućava svako kulturno stvaralaštvo, obesmišljava smisao života, suspenduje odgovornost, solidarnost i empatiju, ukida postojanje religioznog i aksiološkog apsoluta a samim tim promovira imoralistički princip svedozvoljenosti. Primitivni nagon za samoodržanjem i prizemni egoizam i egocentrizam sputavaju mogućnost drugačijeg viđenja i interpretacije stvari i događaja. Čovjek prepušten instinktima ostaje indiferentan, slijep i neosjetljiv za sve ono što predstavlja viši smisao i poslednji razlog njegovog postojanja, kao što su istina, sloboda, ljubav, pravednost, savjest, vjera, čast, dostojanstvo, jednom riječju, postaje muzilovski *der Man oder Eigenschaft* ili agabmenovski *homo sacer*. Berdjajevljeva dijagnoza da je sa „smrcu Boga na Zapadu umro i čovjek“ definitivno se obistinila. Sledeća Solženjicinova konstatacija možda najbolje ilustruje tu otužnu sliku duhovne smrti čovjeka u savremenoj neduhovnoj civilizaciji:

Mi smo se u tolikoj mjeri dehumanizovali, da smo za današnje skromno korito spremni da izdamo sve principe, dušu svoju, sve tekovine naših predaka, sve mogućnosti za naše potomke, samo da ne bismo ugrozili svoje bijedno postojanje. [...] Mi možemo sve! – kažemo varajući pritom sami sebe, samo da bismo umirili svoju savjest. Nipošto nijesu oni krivi za sve. Mi smo sami krivi i jedino mi! [...] i upravo se ovdje nalazi najvažniji ključ za naše oslobođenje: lično neučestvovanje u laži! Neka laž sve pokrije, neka laž vlada svima, ali ustrajmo na jednom: samo osim mene!<sup>71</sup>

Ukoliko ne dođe do istinskog duhovnog preobražaja i vaskrsuća čovječanstva i ukoliko se ne suprotstavimo planetarnoj epidemiji virusa nečovječne globalizacije, naći ćemo se pred smrtonosnom opasnošću da izgubimo ono bez čega naše bivstvovanje i stvaralaštvo gubi smisao i bez čega je istinsko demokratsko društvo nemoguće, a to je ljudska ličnost, duhovna ipostas, blagodareći kojoj smo slika i prilika Božija. Vaspostavljanje istinskog, hrišćanskog, duhovnog načina bivstvovanja čovjeka, koju Manzariadis naziva globalnost i koja zbližava čovjeka sa Bogom i svojim bližnjim (bogočovječanska ljubav), moguće je samo ukoliko pobijedimo njegovog najvećeg i najopasnijeg, smrtnog neprijatelja, a to je egoizam (autarkično samoljublje i čovjekoboštvo) koji pervertira našu istinsku suštinu i prizvanje i destruiira čovjekov lični i društveni život. „U smirenju i ljubavi, što su dvije strane iste medalje, čovjek djeluje globalno i postaje globalan.“<sup>72</sup> Globalnost nije neka natprirodna, transcendentna i teško ostvariva misija. „Ona je moguća unutar čovjeka i u istoriji i postiže se sa naporom i uz žrtvu.“<sup>73</sup> Samo

<sup>71</sup> Сольженицын А.И. Образованщина, Собрание сочинения, том 7, М., 2005. с139 -141 и с.95- 97.

<sup>72</sup> Манзаридис Г. Ibid str.25

<sup>73</sup> Ibid str. 25

ukoliko počiva na jednom takvom principu moguće je sveopšte, nenasilno, organsko i harmonično jedinstvo svijeta, to jest njegova globalnost. Svaki drugi način postizanja zajedništva denaturiše njen sakralni karakter i degradira je u despotiju, tiraniju i totalitarizam, odnosno globalizaciju (amerikanizaciju), koja u svojoj biti predstavlja unifikaciju ljudskog bivstvovanja, mišljenja i djelovanja, što u krajnjoj instanci ima za posledicu nestajanje svetosti, a samim tim i nestajanje čovjeka kao ličnosti.

**Радое Голович**

### **Современная демократия в свете русской философской рефлексии**

*Аннотация:* Данная работа посвящена исследованию самых значительных духовных, культурных предпосылок феномена западной либеральной демократии и критическому анализу ее идеологических, тоталитарных претензий на планетарную гегемонию через призму современной русской философии.

Особое внимание уделено изложению трактовок и современного понимания демократии в эпоху глобализации. В фокус интересов ведущих русских философов вошли вопросы: свободы и рабства человека в современном обществе; теистического (христианского) и атеистического (современного) гуманизма; отношений морали и политики, цивилизационного монизма и полицентризма культуры; проблемы личности и сообщества; духовности (творчества) и нигилизма (деструкции и виртуальной реальности).

*Ключевые слова:* демократия и соборность, глобализация и глобальность, русская идея, тоталитаризм, гуманизм, свобода, личность и истина

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 779–794.

---

### Александра Манчић

Институт за књижевност и уметност, Београд  
aleksandra.mancic@gmail.com

## Преклопљена читања

*Сажетак:* Симона Вејл је аутор који открива читања кроз која се успостављају везе између удаљених историјских момената и различитих културних и религијских традиција. У тим читањима, одређене тачке које бацају ново светло на добро познате текстове прекривају се и прецизним се потезима повезују кроз историју, одбацујући сваки „временски провинцијализам“. У овом тексту следимо тај поступак, који је Симона Вејл назвала „преклопљена читања“, као алатку у разоткривању дубљих веза између различитих слојева прошлости и процеса њихових смештања у оквире српске културе. У преклопљеном читању текстова из хришћанских предања, грчких митова, јужнословенског фолклора и апокрифних списа, пратимо трагове њиховог проласка кроз преображаје, преумљења и преобраћења, премештања становишта кроз историју и њихова одсликавања у књижевности, зарад делотворнијих читања садашњости.

*Кључне речи:* Симона Вејл; јарац живодерац; Дионис; преобраћење; мистицизам

Године 2000. Сергеј Аверинцев је писао да ће, „ако 21. века буде, наиме, ако човечанство не изгуби своје физичко, природно, и интелектуално биће, ако не одустане од поштовања памети и доброте, тај век бити, у извесном суштинском смислу, и век Симоне Вејл [...] Она нас чека напред, иза угла“ (Аверинцев 2000, 7). Симона Вејл и данас остаје питање на које није нађен одговор. Њени религиозни погледи и цела њена филозофија јесу стремљење ка саздању безусловно човечног братства. Тај циљ људима је недостижан, али заправо је то циљ стремљења лепоти како га види Симона Вејл. Њено интелектуално наслеђе данас се ставља напоредо са Монтењевим *Огледима* и Паскаловим *Мислима*. У Марсеју, Симона Вејл бележи своја критички беспопштена запажања о томе како функционише људска психа, разрађује систем духовних вежби, и додаје исписе, одломке из текстова других аутора, податке о књигама које треба имати на уму, или потражити... За њу је филозофија рад на себи, нужен да би се допрло до истине. Приступање истини претпоставља мењање, трансформисање, премештање, преобликовање. Нема истине без *преобраћења*. Истина нам се даје само по цену да у свој *рад на истини* уложимо и само своје биће: „Филозофија [...] ствар искључиво на делу и практична“ (Weil 2006, 392). Истина коју Симона Вејл тражи јесте „истина која постаје живот [...] Истина преображена у живот“ (Weil 2008, 371). У записима сачињеним

у Марсеју, на хиљадама страница које је исписала између септембра 1940, када је ту стигла из Париза, који је окупирала немачка војска, и 7. јуна 1942, када је кренула за Америку, одакле ће потом у Лондон, постоји и један под насловом „Нека размишљања о појму вредности“ (« Quelques réflexions autour de la notion de valeur »). Тај текст читам као објаву филозофског поступка и као упутство за читање свих других текстова које је Симона писала у Марсеју. Филозофија је, каже, успостављање хијерархије вредности. Када мислимо, када деламо, наш напор окренут је добру. Али, зашто се радије окрећемо једном добру него неком другом? Који систем вредности усмерава наш живот, и зашто? Ако филозофија има задатак да вреднује вредности, то вредновање није просто интелектуална операција, него претпоставља *промену целе душе*:

Филозофија се не састоји у стицању знања, као што је то случај са науком, него у промени душе. Вредност је нешто што успоставља однос не само са сазнањем него и са сензибилношћу и са акцијом; нема филозофске рефлексije без суштинске трансформације у сензибилитету и у практиковању живота, трансформације која има једнаког утицаја на најобичније, као и на најтрагичније животне околности. (Weil 2008, 54)

И наставља: „Рефлексija претпоставља онај преображај у усмеравању душе који зовемо одвајање; она за циљ има да уведе хијерархију вредности, дакле још једно, ново усмеравање душе“ (57). Не теоријско и спекулативно знање, него пракса, преображавање. Филозофија као преображавање целокупног живота и ствар која се тиче сваког човека, свих човекових знања и активности. У текстовима писаним у најтежим тренуцима у животу, Симона сасвим природно спаја оне области које се често мисле одвојено, науку и религију. Симона Вејл се рано заинтересовала за кризу европских наука, већ у својим двадесетим годинама, као студенткиња филозофије. И њено занимање за религију дуго је трајало, али је у последњим годинама живота постало свеprisутно. У априлу и мају 1942, уочи поласка за Америку, најдубља тема њених записа је Божија љубав: шта кажемо када кажемо да је Бог љубав и да је свет створио из љубави? Како можемо волети Бога и шта то значи? За Симону Вејл, то значи загледати се у Бога, с пажњом и љубављу, и чекати, те тврдећи да Паскалова изрека „не би ме тражио да ме ниси већ нашао“ није прави израз односа између Бога и човека:

Човек не треба да тражи Бога, није потребно чак ни да верује у њега. Само треба да одбије да пружи љубав свему што није Бог. То одбијање не претпоставља никакво веровање. Довољно је утврдити оно што је очигледно сваком духу, а то је да сва добра овде доле, прошла, садашња или будућа, стварна или имагинарна, јесу коначна и ограничена, радикално неспособна да задовоље жељу за бесконачним и савршеним добром која вечито гори у нама. То сви знају, и по неколико пута у животу признају то себи, на тренутак, али одмах затим почну себе да лажу зато да више не би знали, зато што знају да, када би то заиста знали, не би више могли да живе. [...] Нема никаквих питања која човек себи поставља, нема за чиме да трага. Ако човек истраје у том одбијању, пре или касније, Бог ће доћи код њега. [...] Једини избор који се човеку нуди јесте да своју љубав веже или не веже овде доле. Ако одбије да веже своју љубав овде доле, и ако остане непомичан, не тражећи, не мрдајући, у ишчекивању, не трудећи се чак ни да сазна шта га чека, потпуно је извесно да ће Бог превалити цео пут све до њега. Онај ко тражи, омета Бога у његовом послу више него што му олакшава. (Вејл 2020, 76-77)

У есеју „Божија љубав и несрећа“, Симона Вејл излаже синтезу својих рефлексива о Богу и искустава са Богом у тренутку када се спрема да се придружи покрету Слободна Француска у Лондону. Ту пише о свом виђењу суштине хришћанства као познања Крста и о познању Крста као неминовности у трагању за истином. „Крст је наша отаџбина“, каже. У тексту који је десетак година раније написала под насловом „Први услов за неропски рад“ (« Condition première d'un travail non servile »), анализи коју је извела из личног искуства у раду у фабрици 1934–1935, као и у тексту „Пројекат за јединицу болничарки на провој линији фронта“ (« Projet d'une formation d'infirmières de première ligne »), који је развила као начин за борбу против нациста на основу сопствене анализе суштине нацизма, јесу облици Крста који Симона Вејл има у виду. Године 1943. писала је пријатељу:

За мене лично, живот нема други смисао и у суштини никада није ни имао други смисао него чекање на истину. [...] Дубоко у себи уверена сам да ће ми та истина, ако ми уопште буде дата, бити дата тек у тренутку када ја лично будем физички у несрећи, и то у једном од екстремних облика садашње несреће. (Weil 1957, 213)

У кратком есеју „Мисли без реда о љубави Божијој“, Симона Вејл каже да приступање истини, добру, претпоставља „шегртовање“ које „тражи напор и време“, промену начина на који опажамо и начина на који осећамо, трансформацију самог нашег бића. Симонина херменеутика људског стања за своја оруђа узима појмове послушност, читање, обраћање, па и *преобраћење* погледа, пажња, али такође и дистанца. И космологија, и антропологија, и онтологија Симоне Вејл, различите области њене филозофије, своје место налазе у функцији позива на *преобраћење погледа*. У есеју „Три Нојева сина и историја медитеранске цивилизације“ (Вејл 2020, 30–43), као и у „Белешци о првобитним односима између хришћанства и нејеврејских религија“ (« Note sur les relations primitives du christianisme et des religions non hébraïques »), Симона Вејл даје своје тумачење историје цивилизације и предлаже нову херменеутику културе. У својим истраживањима, Симона прати велике текстове из историје човечанства. Платон је стална референца (*Држава*, *Федар*, *Гозба*, *Тимај*), као и *Илијада*, те древноегипатска *Књија мрјивих* и *Књија о Јову*, и *Посишање*, и Питагора, и грчки стоичари. Симона износи тезу о јединственом надахнућу које је водило ове различите текстове, правећи мрежу која на свом сплету носи „најлепше и најважније“ Христове речи: „А ко истину чини иде к виделу“ (Јн 3: 21). Реч је, дакле, о томе да се истина *чини, ствара*.

Симона је свој симболички језик стварала под утицајем Платона и Спинозе, али и бајки браће Грим. Бајке ће за њу до краја остати неисцрпан извор симбола. Можда и то црпење симбола из бајки долази са истог места као и Симонин захтев да се, и у филозофији и у историји поставимо на становиште нишчег: од рада у фабрици, рада у винограду, рибарења са рибарима, па до људског разумевања које су запамтили чак и полицајци који су 1941. претресали њену кућу... Са тим местом са којег је Симона изабрала за своју филозофију повезујем и чињеницу да су на њеном гробу у Ешфорду, који је петнаест година остао без споменика, споменик поставили не њена породица него париски радници са којима је Симона радила у Реновој фабрици. Старо ја мора умрети да би живело ново ја, каже *Посланица Ефесцима* (4: 22–24): „Да одбаците, по првome живљењу, старогa човје-



ка, који се распада у жељама преварљивијем; и да се обновите духом ума својега, и обучете у новог човјека, који је саздан по Богу у правди и светињи истине“. Одбацавање старе одеће и облачење нове; одбацавање старог тела и облачење новог. Ове слике су снажне. Привукле су и Симонину пажњу. Разлика између бољег ја, које нуди филозофско преображење грчких филозофа, и новог ја, које нуди хришћанство, није просто реторичка, она укључује и потпуно други антрополошки и космолошки поглед. У Грчкој, таква промена идентитета могла би се наћи, на пример, у неким орфичким записима, попут оног на златним таблицама што каже „умро си данас, и данас си рођен“, или још, „постао си бог од човека који си био“, како наводи шпански класични филолог Ереро Хауреги у занимљивом чланку о појму преобраћења (Herrero de Jáuregui, 2010). Хришћанство је есхатолошке наде које су у Грчкој постојале на маргини претворило у кључ за разумевање човека. А до тога је, кажу истраживачи, довело теологизовање филозофске традиције преобраћења. Климент у полемикама, додаје Ереро у свом чланку, на једном месту најпре каже како „грех изгледа као да је стара, а истина као да је нова ствар“, а на другом наставља, „и моја песма спасења, немојте мислити да је нова као што је нов намештај, или кућа: она је постојала пре звезде Данице, и у почетку беше Реч, и Реч беше у Бога, и Реч беше Бог“. (Herrero de Jáuregui, 2010.) Хришћански Логос је вечан, то је оно што Климент говори, и зато претходи свему, али је истовремено и нов: преобраћајући питање новине у космичке термине, хришћани су успели да комбинују позитивне вредности древности и новине и тиме су повезали библијску традицију и грчке појмовне категорије. Изненадно вредновање новине, које је са собом донело хришћанство, донело је и метафизички и антрополошки проблем. Ко је личност којој се обраћају хришћански позиви на преобраћење? Та личност мора поштовати новог Бога, обављати нове обреде и водити нови живот. Изненада, човек се позива да гледа унапред, у потрази за својим циљем, уместо унатраг. Ново схватање развоја историје и напредовања човечанства проистекло је из ове промене временске перспективе. Есхатолошке наде ту играју велику улогу; тренутак преобраћења значи стварање новог идентитета. Напетост између новине и традиције протеже се све до данашњег дана, али је нераскидиво повезана са значајем које преобраћење има у одређеном историјском тренутку. Промена становишта и промена погледа доводи до других увида, других знања. Промена сопственог ја води ка другој истини. И то је паралела коју Симона види између филозофских и религиозних трагања за истином, која се, како она својом филозофијом показује, а која свој ослонац налази и у речима Павла из Тарса, остварује живљењем у одређеним историјским околностима.

У Марсеју, Симона Вејл размишља о медитеранској цивилизацији. Међу текстовима који су за њом остали везани за ту тему, „Три Нојева сина и историја медитеранске цивилизације“ јесте текст у којем се Симона усредсређује на библијску причу о Нојевом пијанству из *Посјања* (9: 18-29) и о проклетству Хамових потомака. Када се Потоп окончао, каже Библија, Ноје је изишао из ковчега са својима, засадио винову лозу и опио се од вина. Хам је видео голотињу свог оца Ноја и испричао о томе браћи Симу и Јафету. Ноје је проклео Хамово потомство да буде „роб робова своје браће“ и благословио Сима и Јафета. Нојеви синови оче-

ви су седамдесет народа од којих се по Библији састојало човечанство. Различите егзегезе ове библијске приче имале су значајне историјске последице: Јафетови синови, тумачено је, то су народи који су живели на северу Медитерана, дакле европски народи; Симови синови су народи које и данас зовемо семитски, народи Блиског Истока и Северне Африке; створен је и мит о хамитској раси, који је у својим најизопаченијим облицима послужио као религиозни изговор за понижавања црне расе у Африци и као оправдање за трговину робљем. Симона Вејл тридесетих година прошлог века жестоко је писала о европским колонијалним подухватима. У својим текстовима о нацистичкој Немачкој говорила је да Хитлер напросто у Европи спроводи политике истребљења какве су европске земље до тада водиле ван Европе, у својим колонијама. И зато је управо овај текст о Ноју и његовим синовима и медитеранској цивилизацији текст у којем читам одбијање да се пристане на искључиву усредсређеност на сопствену садашњост, и потребу да се најнепосредније повезују традиције које сежу у дубоку, најдубљу прошлост, са садашњим тренутком. Симона то чини на начин који погађа у срж њеног времена. У свом есеју она Нојево пијанство тумачи као мистичко пијанство у којем је Ноју дато божанско откривење. После низа доказа које за то проналази, Симона на крају каже:

Има још један доказ да је Ноју дошло откривење. А то је да у Библији пише како је Бог чинио завет човечанству у Нојевој личности, завет чији је знак дуга у облацима. Завет Бога човеку може бити само откривење. То откривење стоји у вези са појмом жртве. *Удишући мирис жртве* коју је Ноје принео, Бог одлучује да више никада неће помислити да уништи човечанство. То жртвовање било је испуштељско. Чак бисмо могли помислити да се ради о предосећању жртвовања Христа. (Вејл 2020, 41-42, истакла А. М.)

Прво што примећујем јесте да Симона овде слика старозаветног Бога као античког Зевса: он *удише мирис жртве*. Богови су, по грчким митовима, удисали мирисе који су се дизали док су људи пекли жртве које су боговима приносили и потом их јели. Одједном ми се укаже сва сложеност Симониних преклопљених читања када пронађем чланак о полупеченом Дионису (Herrero de Jáuregui, 2006), али ми овај чланак неочекивано отвара и могућност за читање српске народне приче о јарцу живодерцу. Показује ми се замршеност путева који воде између њих, и јарац живодерац одједном постаје слика преплитања и преклапања између грчких митова, словенских предања и хришћанских апокрифа који говоре о обраћењима, о промени погледа, и то не само, а можда не ни првенствено, у религијском смислу. Да бих објаснила о чему је реч, најпре се ослањам на Хаурегијев чланак. Олимпиодор Млађи у свом коментару уз Платоновог *Федона* пише о томе како су се Титани дрзнули да раскомадају Диониса и овог бога заправо хтели да принесу као жртву. Зевс их је згромио чим су окусили Дионисово месо. Олимпиодор каже да су Титани то урадили због неке сплетке коју је смислила Хера. Титани су били њени чувари. Када су раскомадали Диониса и окусили од његовог меса, Зевс се разгневио на њих и згромио их, тако да се из њих дигао дим и пара; та пара створила је некакву твар из које су настали људи. Каже и да је забрањено убити се зато што је људско тело диониско. Смисао је загонетан и неки тумачи предлажу читање овог одломка као енигме која указује на реинкарнацију. (Herrero de Jáure-

gui, 2006.) У људима остаје и део Диониса зато што порекло воде од паре потекле из Титана, који су окусили његово месо. Међутим, Титани су само *окусили* Диониса, почели су да га једу, али га нису, да тако кажем, *дојели*, зато што их је Зевс спречио у томе. Зевс се појавио да би зауставио Титане у гозби која постаје скрнављење. Антрополошке консеквенце мита су, међутим, такве да су људи титанске и диониске природе, а то је могућно само ако су Титани појели бар део Дионисовог тела. Ереро Хауреги наводи одломак текста Климента из Александрије који показује да се у хришћанству на известан начин препознаје веза између мита о Дионису и хришћанске мистерије евхаристије: „Иако из сасвим различитих разлога, овај паралелизам открива одређену перцепцију, можда делимично несвесну, о извесној дубокој идентичности теофагије из мита о Дионису и теофагије у евхаристији. Модерни ће потом рећи да у миту о евхаристији опстаје сублимација нагона жртвовања. Ова антрополошка идентичност не сме се побркати са зависношћу хришћанске евхаристије од грчких митова, и та идеја данас губи убрзање“, пише Ереро (Herrero de Jáuregui, 2010). Напротив, треба се упитати може ли се теофагија открити и у приношењу животиња на жртву? У приношењу жртве има три елемента напетости, а то су човек, животиња и бог: поистовећивање бога са животињом која се једе доводи до потпуног мешања све троје: човек једе божанство у обличју животиње. Међутим, оваква тумачења даје модерна антропологија, која у себи садржи мање-више свесну пројекцију хришћанске евхаристије. Стари аутори нису тако тумачили приношење жртве.

Џејн Харисон, а са њом и Е. Р. Додс, сматрали су да у миту о комадању Диониса треба читати схватање менадизма по којем су Менаде растргле Диониса у обреду у којем се јело сирово месо, и које је требало да доведе до потпуног сједињења са овим богом. У својим тумачењима полазили су од теорије тотема у семитском жртвовању које је развио Вилијем Робертсон Смит у *Предавањима о религији Семитца*, из 1894. Он је изнео теорију о причесном жртвовању везаном за тотем, где племе заједнички једе тотемску животињу и тиме ствара међусобне везе, али и везе са богом. Ова теорија била је веома утицајна у време када је Симона Вејл проучавала митологије и религије. Нека од највећих имена антропологије прихватила су ову теорију, а њен утицај и данас остаје велики. И Сигмунд Фројд добро ју је познавао када је писао *Тотем и њабу*. Међутим, касније је она све више оспоравана, дотле да је један од оснивача социјалне антропологије, Едвард Еванс-Причард, 1965. писао да су докази за ову теорију занемарљиви. У својим такође утицајним *Теоријама њрвобитне религије (Theories of Primitive Religion)*, оспоравајући претходне теорије њрвобитних религијских пракси, писао је да антрополози ретко успевају да уђу у ум људи које проучавају, па им зато приписују мотивације које су ближе самим антрополозима и њиховим културама, као и то да религиозни и нерелигиозни антрополози проучавају религију на веома различите начине. Еванс-Причард додаје и то да је „на тај начин Робертсон Смит заведе и Диркема и Фројда“ (Evans-Pritchard, 1965, 51-52). Џејн Харисон је својим *Пролегоменама за њроучавање ѡрчке религије (Prolegomena to the Study of Greek Religion, 1903)* започела пионирска антрополошка проучавања митова у историјском и археолошком контексту, и ту је тврдила да је грчка религија обично проучавана из књижевних пре-

причавања митова и легенди, а да је „прво што претходи сваком научном разумевању грчке религије подробно проучавање ритуала“. Комбинујући тек настале дисциплине етнологије и антропологије, показала је како одређене митске приче код Грка стварају систем веровања или филозофију која није јединствена за грчку цивилизацију него је раширена и међу „примитивним“ и међу „напредним“ друштвима. И њена проучавања имала су утицаја на каснија истраживања у књижевности, уметности, антропологији и психоанализи (Додс, 187-196). С друге стране, Улрих фон Виламовиц-Мелендорф и Андре Жан Фестижјер тридесетих година су писали да је једење сировог меса последица бакхантске егзалтације а не оруђе за достизање сједињења с богом. Међутим, идеја једења бога као мистерије, свете тајне, није сасвим одбачена.

У неколико хришћанских текстова, код схолијаста Климента, као и код Фотија, налазе се тумачења диониских ритуала комадања животиња као ритуала у спомен черечењу Диониса. Прво спомињање хришћанске евхаристије, у *Првој њосланици Коринћанима* 11: 23-26, изричито поистовећује хлеб и вино са Христовим телом и крвљу: „...Узе хлеб, и захваливши преломи и рече: узмите, једите, ово је тијело моје, које се за вас ломи; ово чините мени за спомен. Тако и чашу, по вечери, говорећи: ова је чаша нови завјет у мојој крви; ово чините, кад год пијете, мени за спомен“. Идентичност жртве и бога, обредно једење као пут ка сједињењу са богом, тумачење жртвовања као свете тајне у диониским митовима није изречено до краја; хришћанско евхаристијско тумачење показује дубоке везе са митом о Дионису и Титанима, али је ту реч и о високом степену симболизације. Испитивање текстова у којима се Зевс појављује да би зауставио Титане у гозби што постаје скрнављење довело је истраживаче до увида у то на који начин исти мит представљају хришћанске апологете, које га осветљавају са супротстављеног становишта, тако што су га ставили напореда са паганским становиштем о миту код античких аутора. Мит се нуди за различита читања, која се, међутим, преклапају: теофагија остаје у зони двосмислености (јесте се догодила / није се догодила / само су *окусили*). Средишњи елемент мита постао је средиште транспозиција хришћанске свете тајне евхаристије у грчко паганско жртвовање Диониса. Тумачење изведено у обрнутом смеру показује да је механизам несвесне грешке прорадио на местима на којима је отклон лако направити. Модерни истраживачи који су их следили у евхаристијском читању жртвовања Диониса дали су спољашње виђење које, ма колико било далеко од стварности која је градила грчке митове, ипак доприноси и разумевању античког виђења мита. Понекад се неке грешке, чак и када једна другу повлаче за собом, показују продуктивне у осветљавању зона сенки, и више него по свим прописима изнете тврдње и непобитни докази, који су, уосталом, веома ретки када су у питању древне религије. Ереро Хаурегги подсећа на то да Кикерон пише: „Када за жито кажемо Керера, за вино Либер, наравно да употребљавамо обичан језик, али ко мислиш да би био довољно луд да помисли да је та храна бог?“ (Herrero de Jáuregui, 2006) Веза која је успостављена реторске је природе; у равни обреда, поистовећује се вино и крв бога Диониса. А ипак, у Грчкој је пре реч о обредном једењу и пијењу него што би се могло рећи да су ту биле у питању неке свете тајне: таква теологизација туђа је грчком приноше-

њу жртве, рећи ће савремени истраживачи религија. У античком свету не постоји појам трансупстанцијације, али се вино поистовећује са крвљу бога. Насупрот томе, поистовећивање тела бога и мяса принете жртве захтевало је много виши ниво симболизације, који ће на крају и хлеб поистоветити са телом. Међутим, мит о Титанима који су окусили Диониса открива још један дубоко скривен траг: гозба је започета, али је остала *недовршена*, Дионис је печен да би био принет на жртву, али није *гојечен*, био је *јеген*, али није *гојеген*: овакво читање подупире претпоставку да је јарац живодерац из српске народне приче везан за мит о Дионису, али показује и то да комадање Диониса, које заузима амбивалентно место између ритуализованог жртвовања и менадског растрзања, садржи чудне одлике што указују на извртање које приношење жртве претвара у просто кажњавање, божанско биће враћа у обичну животињу. Тако од мита и легенде остаје бајка и басна, али у њој остају и збуњујућа фантастика и гротеска. Иза њих, назире се другачије читање.

Да бисмо разликовали истинито и лажно читање, Симона Вејл као метод предлаже пажљиво читање прича и легенди, зато што нам фолклор помаже у раздвајању стварности и привида, прозирању илузија, примицању *истинијом чииању* и *чииању истинијој*. Стварност се чита кроз привиде; читање натприродног позвања човека чита се кроз природу. Читању истинитог учимо се и усавршавамо кроз вежбу, као што се и у пажњи усавршавамо кроз вежбу, а идеал којем треба тежити, вели Симона, јесте не-читање у натприродном смислу, које се посредно може назрети кроз читање бајки. Ако је истинити текст недостижан, он је ипак тачка ка којој су усмерена сва друга читања. Пажња није довољна, потребно је и вратити се на сопствена ранија читања, и постати свестан њихове вишеструкости и њихове релативности. Да би се дошло до истинитог читања, треба се одвојити од места са којег се чита, схватити да то место није средиште, прелазити са једног места на друго, претварајући свако од њих у привремена средишта. Промена читања, промена погледа, промена становишта, воде у преобраћење које за Симону пре свега означава смештање у тачку *ѝрисне дисѝанце*. Напоредо са радом на мишљењу којем су алатке појмови, Симона истражује и други метод, који је приближава неизрецивом, сажимањима исказа који стварају муњевите слике. Тај тајанствени спој она остварује преклапајући читања текстова за која бисмо на први поглед рекли да су непомирљива. Када Симона чита причу браће Грим о шест лабудова, она је чита истовремено из историје и из мита, из филозофије и из књижевности. Међу записима насталим у Лондону, у последњим месецима њеног живота, постоји и запис о ћутању. Он гласи: „Ћутање девојке код Грима које спасава лабудове, њену браћу. Ћутање праведног Исаије. Ћутање Христа. Нека врста божанственог договора, уговор Бога са самим собом, овде доле осуђује истину на ћутање“.

Симона прави чудесну мрежу, кроз времена, просторе, историје, традиције. „Најлепше Платонове мисли јесу оне које је нашао захваљујући посредовању митова. Ко зна да ли и из наших митова нема идеја које би се могле извући?“ И, бирајући причу о шест лабудова, каже да ће, „попут Сократа, говорити као истинито све што буде говорила“ (Weil 2017, 805). Такво повезивање садашњости и дубоке прошлости подсећа ме на то како је Аница Савић Ребац, пишући о веза-



ма хеленских митова и наших народних предања, између њих видела неку сличну *ѝрисну дисѝианцу* не само у народним творевинама него и у уметничкој поезији. Нарочито, код Његоша:

Многи наши песници 19. века гледали су хеленску и нашу прошлост у *једној* визији, дакако доста упрошћеној, тако да су антички култ врлине и слободарски идеал сливали са нашом националноослободилачком тежњом и борбом. У овоме је било књижевног утицаја колико и старобалканског наслеђа; али углавном и уопште, хеленство живи код нас животом сасвим другачијим од оног којим на Западу потиче од извесног дивљења и угледања – живи животом органског трајања и непосредног наслеђа, животом духовног обнављања из врло давних, подсвесних традиција које потичу из старобалканске агонистике и мистике, из хеленских елемената источног хришћанства, и богумилске гнозе, из инфилтрирања последњих, позних културних напора Византије. (Савић Ребац, 641)

Аница Савић Ребац пише о „настављању моћних животних и духовних традиција“ и о „саосећању са „латентним и често дубоко затрпанним струјама у народу“. Сви се сећамо приче о јарцу живодерцу: старац и старица имају два сина и две снахе; сиромашни су и немају ништа осим једнога јарца, који је стално гладан. Старац шаље, редом, млађу снаху, старију снаху, млађег сина, па старијег сина, и на крају своју жену, да води јарца у шуму, „да му накреше да не би крепао од глади“. Јарац се стално враћа и дрско се „стане дрекењати око куће: Мехехе!“ Нико од послатих укућана се, међутим, не враћа. Јарац говори да му „натичу гужву на губицу“, па не може да једе. На крају и старац „пође сам с њиме; а јарац исто онако уради и њему“: „Тада се старац разљути, и како дође кући, одмах јарца закоље, одере га, осоли, натакне на ражањ и припече га к ватри, а мој ти јарац скочи с ражња, па бјежи! бјежи! те у лисичију јаму“. Не, овде јарца нико није спасао од печења, побегао је сам, и то у шуму, животињама. Лисица „не бјеше код куће“, каже прича. Кад се врати, лисица се од страха не усуђује да уђе и моли зеца да јој помогне. Тада јарац први пут говори: „Ја сам јарац живодерац, жив клан недоклан, жив сољен недосољен, жив печен недопечен! Зуби су ми као колац, прегришћу те као конац“. Чак ни уз помоћ вука, медведа и лава, нису успели ништа да учине док нису срели јежа, коме јарац исто одговори, али га јеж дочека поспрдним одговором: „Ја сам јеж, свему селу кнез, савићу се у трубицу, убошћу те у гузицу“. И прича се завршава речима: „А мој ти јарац бјежи!“ Јарац, кога су клали, драли, солили, пекли, али и даље има „зубе као колац“, пред подсмехом бежи и нестаје у шуми.

Јеж који га је натерао у бескство, међутим, није макар каква животиња. Стари Римљани и Грци повезивали су јежа са интелигенцијом; причали о томе како јеж сакупља грожђе из винограда на својим бодљама тако што се котрља по гроздовима и носи у скровишта за зиму. То је животиња која није без искуства ни са Дионисом, дакле. У нашим бајкама, у сукобу са лисицом, лисица је та која има хиљаду лукавстава, а јеж само једно, али делотворније од лисичиних хиљаду: да се савије у клупко. У јужнословенским бајкама он учествује и у стварању света (Цивьян 2006): јеж је заслужан што је Бог створио планине и провалије на површини Земље, која је била равна, створио је структуру Земље. У неким балканским верзијама космогоније, сачуваним у народним причама, и у библијским апокри-



фима који се везују за богумилску традицију, и у легендама из 12–13. века, Бог је створио небо и земљу свако за себе, а земља је остала већа него небо. У невољи му у помоћ притиче јеж. Саветује му да стисне земљу онако како се он, јеж, смотавача у клупко. Бог га послуша, и небо покрије земљу, и тако се на њеној површини појаве планине, долине и раселине. Мирча Елијаде у томе види слику архаичног *deus otiosus*, Бога који се уморио од стварања и повлачи се да се одмори, али би се могао видети као преображај виђења Постања као *гела* повлачења Бога, како га је видела Симона Вејл, а пре ње и Исак Лурија, развијајући мисао из Кабале, учење звано *цимцум*. То је грчење Бога и његово изгнаство, како пише Јовица Аћин (Аћин 2009, 69–77). У бајкама се јеж склупчава, грчи се, показујући како свет треба да изгледа. Јеж је најстарији, те стога и најмудрији међу животињама; зову га „јеж старе вере“. Чувар је најдубљих тајни, од којих неке нису познате ни самом Богу, тајанствено створење које познаје земаљске и небеске просторе, један од најмоћнијих зооморфних симбола стварања, читам у тексту Флорентине Бадаланове (Badalanova 2007, 177–179), која је прикупила изванредан материјал о јужнословенским, у овом случају пре свега бугарским легендама и бајкама и њиховим преплитањима са библијским текстовима као „Библији у настајању“. Није тешко увидети логику одвијања приче о јарцу живодерцу, и лако се препознају разлози зашто је јеж тај који успева да се наруга јарцу и да га отера. Откривамо да прича о јарцу живодерцу није тек шаљива басна. Али, о чему је та прича?

Преношење кроз миленијуме, кроз различите народе и културе, различите језике и различите религије, водило је и кроз различита преображавања и преобраћања. Понекад су та преображавања водила и ка сиромашењу, пошћењу, губицима смисла. Колико прича уме да се промени, показују апокрифна дела апостола Томе. Преобраћање у новог човека у њима се доводи у везу са дословним свлачењем коже. Томислав Јовановић пише о томе како је апокрифима уопште својствено да, поред одређене тематске заснованости на Библији, уводе значајну дозу фантастике, пре свега у сликању пакла и раја, као и наивност виђења појединих појава (Јовановић 2006, 13–14). Преписивани из века у век, правећи понекад огромне скокове кроз векове, и тако, заправо, миленијумима – Јовановић српске преписе апокрифа прати све до 19. века – текстови су пролазили кроз свакојаке преображаје. У апокрифима се измешта логичка стварност и намећу фантастичне представе оностраног које су у контрасту са земаљским поретком ствари. Фантастичан и гротескан најчешће је ђаво, али и слике раја, па и апостола и святих људи. Томислав Јовановић превео је низ апокрифних записа о делима апостола Томе у Индији (Јовановић, 2005), у којима најснажније одјекују две фантастичне слике: слика дворова које дрводеља Тома гради индијском владару као небески стан, који ми у сећање дозива *Унујрашњи замак или Сјанишија душе* Терезе из Авиле, и слика коже коју Тома, након што му је кожа била одрана, узима и носи са собом по индијским градовима, полаже је на главе умрлих и тако их диже из мртвих: та слика ми се указује као произишла из *Посланице Ефесцима* (4: 22–24): „Да одбаците, по првоме живљењу, старог човјека, који се распада у жељама преварљивијим; и да се обновите духом ума својега, и обучете у новог човјека, који је саздан по Богу у правди и у светињи истине“.

Прича о јарцу живодерцу каже нам да јарац одвлачи људе од куће у шуму, и да људи нестају у шуми. Јарац и сам од нечега бежи: да не буде поједен, да не буде мрцварен. Поставка приче наводи на помисао о бакхантским ритуалима: јарац одводи у шуму сељакове снахе и синове, жену, али преломни тренутак настане када сељак схвати да га је јарац преварио; тада га закоље и почне да га пече. Али не успева до краја. Јарац, недоклан, недопечен, попут Диониса остаје недоједен, али не спасава се од титанског жртвовања уз божанску интервенцију, него сам бежи, међу животиње. Некакав сукоб постоји и неко непријатељство, заједничко људима и животињама, против јарца. Поновно бекство, и коначно нестајање у шуми: мртав или жив? Печен, али недопечен. Прича показује извесну раскалашност, дрскост, и сталну глад. Глад за храном и глад за шумом. Неки српски истраживачи повезивали су јарца живодерца са Сатиром, али има ту елемент који говори да је ово чудновато створење и више од тога: оно доживљава тешке муке, а затим и ругање, пре него што ишчезне. „Натприродно поређење за људе може бити само учествовање у Божијој самилости, која је Страдање“, каже Симона у свом есеју.

Прича је поједностављена, али читања која нуди нису нимало једноставна и полако почињу да се разоткривају тек када преко ње преклопимо друге текстове, историје, легенде, бајке и предања, различите културе и различита времена. Аница Савић Ребац, поводом Његоша, говори о присном „нарочитом односу нашег народа према старој Хелади“, о „старом Балкану, херојском и мистичном“, „компликованом по сплету мотива а једноставном по изражају“, о „народној поезији која износи старе мудрости нагомилане и подсвесно ношене кроз векове“ (Савић Ребац, 640). Могућно читање се назире, али га треба повезати са историјским околностима, преклопити са другим читањима. На Балкану, у провинцији Горњој Мезији, која се простирала у областима средишњег Балкана, култ Диониса је био, судећи по досадашњим археолошким налазима, веома раширен у првим вековима нове ере. У њему су се тесно сплитали грчки Дионис, римски Бахус и Либер, као и Сабазије, оријентално божанство које се често поистовећивало са Дионисом. Било је то у првим вековима нове ере, све до 4. века, и сви ти различити богови стицали су се са локалним божанствима и традицијама (Пилиповић, 133). Места која сведоче о трајању Диониса у та времена су многа: Текија, Сингидунум, Ритопек, Виминацијум, Неготин, Гамзиград, Гроцка, Прахово, Космај, Рудник, Равна, Најсус, Дољевац, Лесковац, Улпијана, Исток, Скопље, Велес, Видин, Барово, Кладово... Богу Либеру, једној од римских варијанти Диониса, жртве су се приносиле и на другим местима. У натписима и записима у камену који прате Либерове фигуре, има грешака у писању и граматички. Горњу Мезију насељавали су војници ветерани и погранични трговци. Људи који су се много кретали и често се селили, широм Римског царства. Овог бога поштовали су мушкарци и жене, сиромашни и богати, па чак и ослобођени робови. Али нарочито ветерани. Камене плоче, кипови, олтари, прављени су од кречњака и од порозног пешчара, али и од мермера. Прстење, огледала и посуде, од сребра, бронзе или гвожђа, понекад од злата. Игле од слоноваче. Накит остављан у гробовима. Различите су и многе представе Диониса на којима је бог заогрнут козијом кожом, међу њима и она на рељефу на плочи од тридесетак центиметара, од крупнозрног мермера,

где Либер има венац од бршљана или ловора. Наг је, само је пребацио јарећу кожу преко десног рамена. Кожа се обавија око њега и пада му напред између ногу. У левој руци му је штап, у десној врч, из којег поји пантера. У подножју, испод њега, рељеф приказује, кажу археолози, Пентејеву смрт: Менаде с подигнутим рукама, женска фигура са подигнутим кратким мачем у десној руци, док у левој држи одсечену главу човека чије је наго тело без удова крај ње. У самом углу, Сатир свира у свиралу (Пилиповић, 154; III).

Диониса су поштовали и моћни људи. Поштовао га је и цар Галерије. Ако познајемо историју, јасно нам је да је напетост доводила до пуцања. Галерије је био цар који је до поткрај живота прогањао хришћанство, да би те прогоне последњих година свог живота донекле ублажио. Едикт познат под именом Галеријев едикт из 311. пошао је у правцу којим је потом Константин у Миланском едикту из 313. хришћанство увео као званичну религију Рима. Какве су трагове та превирања оставила и како су се ти трагови преносили и трајали у миленијумима који су уследили? На мозаику, на светлој позадини, у пољу уоквиреном тракама, са виновом лозом са сваке стране, у лице нас гледа Дионис. Седи на ниској клупици, на глави му венац од цвећа, око главе плави нимб. У левој руци тирс, штап са црвеном траком на врху, обавијен виновом лозом, у десној врч, кантарос. Наг је, са пурпурном тканином која му прекрива тело од препона до стопала. Крај њега лежи леопард. Диониске теме имале су посебно место и у иконографији Галеријеве касноантичке палате у Гамзиграду: мозаик и надвратник са Дионисом, глава Бахуса детета, Сатири, Менаде, берба грожђа, бршљан, виновна лоза, гроздови и мали храм можда посвећен Либеру, како истиче низ истраживача, почевши од Драгослава Срејовића (Пилиповић, 111-112; 155; IV). Галерије је имао посебан однос према Дионису, поштовање Диониса било је део његовог политичког програма, у којем је овај тирански владар и прогонитељ хришћана повезао идеју слободе у односу на непријатеља са идејом личне слободе грађанина тек као пропагандни гест (Душанић, 1995). Симона је инсистирала на томе да не треба да заборавимо да идеја Трећег рајха почива на идеји Римског царства. Костур који нам је од приче о јарцу живодерцу преостао призива у сећање Диониса, истина, смањеног и пониженог, у причи која је и сама крња, и само преостала. Надживела у препричавањима. Али можда је и то деградирање приче укључено у ругање. Та транслација питање конверзије поставља као кључно. Има различитих конверзија: између филозофске, која је наговор на филозофију, који тражи да се направи избор између различитих путева, и религиозне метаноје, преумљења, преношења ума на друго место. Филозофија полази од значења грчког термина *μετάνοια*, састављеног од предлога *μετά* (оно што превазилази, обухвата) и од глагола *νοέω* (мотрити, мислити), те значи „промена гледања“, „преокрет у мишљењу“, „преумљење“. У психоанализи, Карл Густав Јунг у свом разумевању процеса индивидуације користи овај термин у значењу трансформације психе које подстичу силе несвесног, потпуне трансформације личности, која личи на метаморфозу гусенице у лептира. У теологији, у библијским текстовима, обично се преводи као покајање. Међутим, на неким местима у Новом Завету та реч добија и смисао прео-

браћења ка Богу. Мада стајући изван поља филозофије и рашчлањујући смисао који та реч обично има у религиозним текстовима, Рене Генон види је као свеобухватан појам: „На потпуно уопштен начин, можемо рећи да је свако ко је свестан јединства традиција [...] истински преобраћен...“ (Guénon, 1952, 93).

Пратећи себи савремена антрополошка истраживања, у есеју о Ноју и меди-теранској цивилизацији, Симона Вејл размишља и о везама библијске приче о Ноју, грчког мита о Дионису, и евхаристије:

Хришћанска литургија доводи у везу Ноја и Крст. Ноје је, изгледа први, попут Диониса, садио винову лозу. „И напив се вина опи се, и откри се насред шатора својега.“ [...] Вино је, напротив, било забрањено свештеницима Израиља током служења Богу. Али Христос, од почетка до краја свог јавног живота, пио је вино међу својима. Поредио је себе са чокотом лозе, што је симболичко станиште Диониса у очима Грка. Прво што је учинио било је да претвори воду у вино; последње, да вино претвори у крв Бога“ (Вејл 2020, 30-31).

Не треба заборавити да је преклапање читања метод којим се Симона Вејл користи у трагању за истином које је истовремено и *прављење* истине. Шта значи прављење истине, видим на овом месту у њеном тексту, које постаје кључно зато што даје тумачење Хама као сина упућеног у тајну откривења које је дато његовом оцу Ноју, и зато што га Симона пише у одређеном историјском тренутку. Наиме, ако је прича о Нојевом пијанству оправдавање трговине робљем и колонијализма, Симона Вејл, као и увек, на страни робова – а та реч у њеној филозофској мисли постаје термин који обухвата све људе у несрећи – проналази тумачење исте приче које ће назвати потомцима Хама све који су у несрећи, и сасвим сходно њеном виђењу познања Крста као неминовности у трагањима за истином, у оне којима је дата благодат откривења. Симона Вејл каже:

Свако ко има мали или велики, посредни или непосредни, свесни или имплицитни, али ипак аутентични удео у Нојевом и Мелхиседеховом вину, у Христовој крви, сваки је брат Египта и Тира, усвојени син Хамов. Али данас, синови Јафетови и Симови праве много већу буку. Једни су моћни, други прогањани, раздваја их језива мржња, али су браћа и много личе. Личе по томе што одбијају голотињу, због тога што су им потребне хаљине, сачињене од колективних тела, и нарочито, колективне топлоте, која заклања од светлости оно зло што га свако носи у себи. Испод тих хаљина, Бог постаје безопасан, равнодушно дозвољава да га поричу или да га потврђују, да га призивају лажним или правим именима; дозвољава да га називају његовим именом и да при томе не страхују да ће им душа бити преображена натприродним моћима тога имена. [...] За меди-терански басен, легенда о три брата јесте кључ историје. На Хама је стварно бачена клетва, али то је клетва која је заједничка свим стварима, свим бићима која вишак лепоте и чистоте осуђује на несрећу. Мноштво инвазија следиле су једна за другом током векова. Освајачи су увек потицали од драговољно слепих синова. Кад год би се народ освајача повиновао духу места, а то је Хамов дух, и опио се надахнућем, настала би цивилизација. Кад год би му драже било гордо незнање, било је варварства, а тама гора него смрт ширила се вековима. Нека Хамов дух брзо поново процвета на обалама ових вода. (Вејл 2020, 39–40, 41)

Библијска предања Симона Вејл овде транспонује у читања своје садашњости. Дух Хама, имајући на уму сву патњу и страдања народа у Африци, Симона

повезује не са расним одређењима него са свима које „вишак лепоте и чистоте осуђује на несрећу“: отуда су синови Јафетови и Симови, једни моћни, други прогањани, и отуда синови Хамови имају онај дух у чији се процват нада. Изопачене митове из своје садашњице Симона издиже на ниво симбола који повезују историјски тренутак у којем живи, кроз преклопљена читања текстова, традиција и историја, са библијским предањима и древном историјом, да би дошла до онога што Валтер Бенјамин зове „чиста историја“. То је историја састављена од разбијених комада које треба распоредити тако да се укаже првобитни облик. Та творевина је крхка, јер није реч о лепљењу и рестаурацији, него о састављању комада, крхотина које, тек овлаш се прислањајући једна уз другу, треба да покажу слику посуде која је разбијена (Бенјамин 2017, 151-179; Бенјамин 2016, 17-40).

А диониско читање јарца живодерца окреће се у новом правцу када се доведе у везу са загонетком: „Жив јарац живодерац, жив дрт неодрт, жив клат незаклат, жив печен неиспечен, жив једен неизеден“. Одгонетка је *језик*. Зашто је решење загонетке језик? Разуме се да је прва и очигледна асоцијација орган, а не функција, али одгонетка се протеже, баш као и значење речи, са једног на друго. „Као што животиња чува истину чулних ствари прождирући их“, каже Ђорђо Агамбен, „препознајући их као ништа, тако и језик чува оно неизрециво казујући га, узимајући га као одрицање“ (Агамбен, 2020). И у тим његовим речима проналазим некакав траг: ако прихватајући скривено изостајање у свету морамо прихватити и језик као *маску* Бога, како пише Јовица Аћин (Аћин 2009, 75), ту мора бити да је реч о некаквом превођењу. Када је говорила о конверзији, Симона ју је представљала у слици конвертовања једних слова у друга: кроз искуство треба пролазити онако како се уче непозната слова туђег језика, каже она. Ако хришћански позив на конверзију садржи позив на ново и позив на кретање ка увек новом, позив на чување традиције ствара напетост. Супротности стоје напоредо и не разрешавају се, учи ме Симона. Остати веран извору кроз прелажења на нова места: то је тумачење које води корак даље ка превођењу у смислу у којем говори Валтер Бенјамин. И питање глади, огромно питање за Симону Вејл. И питање печења, кувања, жвакања, једења сировог меса. Гозба остаје недовршена. Онај ко не чека на Бога, него крене да га тражи, забасаће у лавиринт у чијем средишту га Бог чека да га поједе, каже Симона, у очигледној алузији на Минотаура и лавиринт. То, међутим, уопште и није Бог, него буба богомољка, поучава нас психоанализа, објашњавајући појам тескобе; стојимо пред њом и не знамо шта од нас хоће. Како нас види? Могли бисмо се огледати у њеном оку, видети у њему свој одраз: али ми преко лица носимо маску.

У Београду, јуна месеца 2020. године.

## Литература

- Аћин, Јовица. *Гађања њо њејелу*. О изгнанствима и логорима трагом писања. Загреб: Антибарбарус, 2009.
- Agamben, Giorgio. „Jezik i smrt. Seminar o mestu negativiteta (drugi dan)“ *Filozofski magazin*, 02. 2020. S italijanskog preveo Luka Kuvedžić.

- Аверинцев, С. О.. „Предисловие.“ Симона Вейль. *Укоренение. Письмо клирику*. Киев: Дух и литера, 2000.
- Badalanova, Florentina. 'The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories.' Chapter Eight. *Imagining Creation*. Markham Geller and Mineke Schipper eds. Leiden: Brill, 2007, 161-365.
- Бенјамин, Валтер. *Анђео историје*. Приредио и превео Јовица Аћин. Београд: Службени гласник 2017.
- Бенјамин, Валтер. *Искусство и сиромаштво*. Приредио и превео Јовица Аћин. Београд: Службени гласник 2016.
- Цивьян, Т. В.. Реконструкцији на космогонични мит по данни от бестиариите („Странстванията“ на таралежа в предания и традиции). *Български фолклор*, XXXII/2006, 3-4, 20-31.
- Додс, Ерик Р. *Грци и ирационално*. Превео Бранимир Глигорић. Београд: Службени гласник, 2005 (1951).
- Dušanić, Slobodan. Imitator Aleksandri and Redditor Libertatis. Two Controversial Themes of Galerijus' Political Propaganda. Dragoslav Srejšović ed. *The Age of The Tetrarchs*. Beograd: SANU, 1995, 77-98.
- Evans-Pritchard, E. E.. *Theories of Primitive Religion*. Oxford University 1965.
- Guénon, René. À propos de « conversions ». *Initiation et Réalisation spirituelle*. Paris: Les Éditions traditionnelles, 1952.
- Herrero de Jáuregui, Miguel. « Dionysos mi-cuit: l'étymologie de Mésatis et le festin inachevé des Titans ». *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2006, mis en ligne le 28 janvier 2010, consulté le 20 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/rhr/5210> ; DOI: 10.4000/rhr.5210. 402-410.
- Herrero de Jáuregui, Miguel. 'Ancient Conversion between Philosophy and Religion: Conversion and Its Literature.' Michael Labahn and Outi Lehtipuu (Eds). *Anthropology in The New Testament and Its Ancient Context*. Papers from the EABS-Meeting in Piliscsaba/Budapest. Leuven – Paris – Walpole, MA: PEETERS, 2010. 135-150.
- Јовановић, Томислав. *Апокрифи новозаветни*. Београд: Просвета, Српска књижевна задруга, 2005.
- Јовановић, Томислав. „Гротескно у апокрифима“. *Научни саставник славистика у Вуковогане*, 35/2. Београд: 2006, 13-21.
- Народне приповијестике*. Прикупио и на свијет издао Вук Стеф. Караџић у Бечу 1870. у штампарији Јерменског манастира.
- Пилиповић, Сања. *Култи Бахуса на централном Балкану. I-IV век*. Београд: САНУ, 2011.
- Савић Ребац, Аница. *Дух хеленства*. Претплатонска еротологија. Студије и огледи. Античка естетика и наука о књижевности. Приредили Мило Ломпар и Ирина Деретић. Београд: Службени гласник, 2015.
- Вејл, Симона. *Бој у иопирази за човеком*. Духовна аутобиографија. Превела Александра Манчић. Београд: Службени гласник, 2020.
- Weil, Simone. *Cahiers* (juillet 1942 -- juillet 1943). *La connaissance surnaturelle, Œuvres complètes*, tome VI, volume 4, Paris: Gallimard, 2006.
- Weil, Simone. *Écrits de Londres et dernières lettres*, coll. « Espoir », Paris: Gallimard, 1957, p. 213 Lettre à Maurice Schumann.
- Weil, Simone. *Écrits de Marseille. Œuvres complètes*, t. IV, vol. 1, *Philosophie, science, religion, questions politiques et sociales*. Florence de Lucy (dir.). *Intr.* Robert Chenavier. Paris: Gallimard, 2008.
- Weil, Simone. *Œuvres*. Florence de Lucy (dir.) Paris: Gallimard, 2017 (1999).



**Aleksandra Mančić**  
**Overlapping Readings**

*Abstract:* Simone Weil is an author who discovers readings through which connections are established between distant historical moments and different cultural and religious traditions. In these readings, points of contact are revealed that shed new light on well-known texts, rejecting any “temporal provincialism”: our culture’s vanishing sense of cultural stewardship. Connecting precisely determined points throughout history with precise strokes, in this text we follow this procedure, called by Simone Weil “overlapping readings”, which helps us reveal deeper connections between different layers of the past and the process of placing them within the framework of Serbian culture. In such an overlapping reading of texts from Christian traditions, Greek myths, South Slavic folklore and apocryphal writings, we follow the traces of their passage through transformations, rethinkings and conversions. They show shifts in the viewpoints through history, and their reflection in literature, enabling more effective readings of the present.

*Keywords:* Simone Weil, Goat Half-skinned, Dionysus, conversion, mysticism

## Зоран Арсовић

Универзитет у Бањој Луци, Филозофски факултет  
arsovic@blic.net

### Читач

*Сажетак:* Описујући фигуру читача настоји се не само представити филозоф (оно што он јесте и мора бити), него и приближити суштина филозофске дјелатности. Шта је читач и како се чита вријеме, његови знакови? Шта су ти знакови и шта претпостављају да би били ваљано одгонетани? – на ова питања, више у форми приче, овај рад покушава понудити нешто као одговор.

*Кључне ријечи:* филозофија, вријеме, читач, логос, оријентација, човјек, Бог

Још од давнина филозофа пореде са ронцем (не оним из забаве, већ ронцем из љубави и страсти). Кажу, оличење је оне храбрости која је се без икаквог зазора спушта у бездане свијета и живота, урања у дубине времена, не би ли некако свој тренутак ухватила за косу. И данас, као некоћ Платон, филозоф се логосом (као са кисеоником) мора спуштати у оно „неизмјерно и неисказано времена“ (ἀπλετόν τι καὶ ἀμήχανον), у „неукрашено свијета и човјека“. Својом вољом „себе самог убацивати у посвемашњу рђавост“. Онда ту издржати, „искусити а не бјежати“ (ὡς χρή γεύεσθαι καὶ μὴ φεύγειν, *Закони*, 646а-б). Са своје душе не скидати бремене људске и грађанске дужности, и још важније, никад не одбацити „трагично бремене васељене“.<sup>1</sup> У овом *овгје* (и сада) ићи до краја. Научити читати *ta semeia tōn kairōn* – знакове времена.

Али како се чита вријеме, његови знакови? Шта су ти знакови? Шта претпостављају да би били ваљано одгонетани? Шта је уопште наше вријеме? Шта је то *ганас*?<sup>2</sup> Ми у њему, ко смо?<sup>3</sup> Најзад, то *овгје* и *сага* стоји ли само за себе? Може

---

1 И. Иљин, *О суйроисџављању злу силом*, Београд, 2012, стр. 15.

2 Шта је наше стољеће? У односу на шта мјеримо времена, одређујемо доба? Најзад, како и на основу чега уопште саставити стољеће, успоставити га као објект мишљења? Није ли то сваки пут изложити га сингуларној вољи каква је спекулација? А ко кога у ствари обликује: стољеће спекулацију или спекулација стољеће? (видјети: А. Badiou, *Stoljeće*, Zagreb, 2008, стр. 7-9)

3 Након Канта питање *шија је ганас?* у себи садржи обавезни додаток: *ко смо ми ганас?* „Када је 1784. године поставио питање *Was heist Aufklärung*, Кант је желио рећи: шта се догађа у овом тренутку, шта нам се дешава, или другачије: ко смо ми уколико смо *Aufklärer*, уколико смо сведоци велике Просвећености? Декарт пита *ко сам ја?* Ја као јединствен, али универзалан и неисторичан субјект? Ко сам ја, јер за Декарта Ја је сви, није важно где и у ком тренутку. Кант међутим поставља другачије питање: ко смо ми управо у овом тренутку историје? Критичка анализа света у којем живимо од тада постаје велики филозофски задатак“ (М. Фуко, *Сјиси и разговору*, Београд, 2010, стр. 338).

ли уопште тако стајати? Или га увијек и нешто сасвим другачије, много древније, посјећује, па хоће да се обликује у једном језику, у једној мисли, који су му по све страни. Како сад одољети искушењу, а да се не урбанизује та провинција, да се не разведри једна мука и не насели једна осама? Може ли се, барем на неко вријеме, апстинирати од сјаја сопствених очију и допустити да нека друга и другачија свјетлост дође, па макар и сасвим заслијепила? Стрпити се, не заскакати друго, пустити га да уђе – повући се(бе) у страну и примити госта! Читати. Уистину, зар не постоје „неке ствари“, „констелације“, чак и „материје“, које по себи тендирају да се развију, које су спонтано спремне изаћи на видјело и према неком своме такту (пре)дати се разумијевању?

Никако на чистац са овим питањима! И никад. Шта бих са њима не знам, али знам да без њих не могу. Као да срце сваки пут удара у главу да би опоменуло. Ко зна, можда још само његови откуцаји подсјећају да је *било некад једно вријеме*... И да у том *некад* и ово *сад* може уститрати. Зачас заигра неки збијен смисао. Срце поскочи. Откуцаји губе физиолошки и смјеста добијају метафизички смисао. „Срце открива време, срце које осећа и мисли. Онај који га нема и не зна да време постоји, зато без проблема *живи у времену*“.<sup>4</sup> Само манија, неко лудило срца, вади из времена. А срце луди онда кад му је вријеме скучено, скврчено и мало; кад осјећа да тон времена није његов тон, кад му је каденца осјетно варљива. Парадоксално, али да се срце „не вади из времена“ у њега никад не би накапао „осјећај за вријеме“. Па може ли се онда вријеме читати а да се из њега не изађе? Може се ли се читати и при том не говорити оно што *лежи на срцу*?

Нешто се враћа, посјећује, почиње игру раскривања *овдје* и *сада* – полако се начиње и отвара. Начињање неизоставно иде кроз начетост бића: нека је изворна потресеност и погођеност – драма сусрета.<sup>5</sup> И филозофија се догоди! Догађај осјетно развлашћује властито, окрене мишљење, *заврти му мозак у глави*. Радикална питања оно више не може одбијати,<sup>6</sup> а на весеље и радост почиње да дочекује и оне ријечи које су му изградиле сјећање и позвале га да мисли. Чини све за шта је донедавно мислило да никад неће чинити (што му је уосталом и наређено

<sup>4</sup> Видјети: Е. Сиоран, *Сузе и свеци*, Нови Сад, 1996, стр. 101.

<sup>5</sup> Кажу: „за свијест нема боље школе“ него да се учи на драми и то драми рађања. Ако искрено и без предумишљаја (тј. дисциплинарних ограничења) „биљежи ударце“ може се надати, како каже Слотердијк, да ће саму себе „сачувати од силних деформација које подједнако творе ослобођена теорија и разуларена пракса“, јер искрено биљежећи јасно види оно за филозофију одлучно: у њој се изворно не додирују теорија и пракса, већ загонетност и транспарентност, игра тмине и просјаја, догађања и увида, Другог и Истог (П. Слотердијк, *Мислилац на њозорници*, Сарајево, 1990, стр. 43).

<sup>6</sup> У међувремену овдје се произвела збрка, која је понајприје резултат једне широко распрострањене поремећености: наиме, већ дуже вријеме постоји опште сматрање по којем само онај који ни у шта не вјерује може радикално да пропитује (јер ништа га не омета, никакви ауторитети за њега не постоје). Другачије речено (а увијек и увијено) само атеиста посједује ту способност. Пазите сад: ми сматрамо, дакле ми вјерујемо, да онај који вјерује за то није кадар. Може изгледати чудно, но прије да је тупаво. Узме ли се у обзир стварни смисао радикалног питања веома брзо се показује да управо то атеизму суштински недостаје. Јер, радикално питање јесте оно пред којим бивам потпуно разголићен. Оно ме дубински пропитује, онолико колико ми узима сваки ауторитет над собом. Чини се ја сам тај који га поставља, а у ствари, оно се постваља по себи, намеће. А признаћете, атеисти се управо од тога заврти, најзад и смучи.

да не чини). Копањем по дубинама властитих спомена мишљење пажљиво слуша древну причу о себи самом. Друго се утисне у њега (увијек драматски) као „знак на новчићу“ (χαρακίρα) – дајући му карактер, једну заиста неуобичајену „чврстину и постојаност“. Тек тад се може рећи – мишљење је рођено. А кад се оно роди и читач устаје.

Нужда му је поћи од отиска (трага) времена у себи – сакупити и разлистати све тетоваже разбацане и по тијелу и по души. Ова работа није искључиво теоријска, већ за биће које смо ми, има превасходно практичан значај. Читањем времена човјек се смјешта у постојање, ситуира. Покушава да се оријентише. Али како се оријентише у времену? И чиме?

Ослонимо ли се на оно временом уоквирено, временито, оријентација неће бити ваљана. Тачније, то уопште неће бити оријентација. Јер, како нешто пролазно, трошно, да оријентише? Како на основу њега да живот изнађе *cursor*, кад је данас ту, а сутра већ није? Прије да обмањује, даје привид оријентације, те варака у погледу циљева. Додуше, понуди неке смјерове, али циљ (и правац) изостаје. Смјерови без циља (правца) ништа не значе. И ничему не служе. Осим да сакрију да циљева и нема. И онда ово сулудо, метежно, кретање. Прије, расипање. Свако је заодјенут својим смјеровима неповратно дезоријентисан. Да се може живјети и кроз живот пловити без оријентације ми смо понајбољи свједоци. Али колико је то још увијек живот? Што рече Сенека: „Зар ћеш сматрати да је много пловио онај кога је јака олуја, по изласку из луке, повлачила тамо-амо и која га је, захваљујући наизмјеничним вјетровима који су бјеснили одасвуд, вртјела по истом простору укруг? Није он много пловио, већ се много мучио“.<sup>7</sup>

Оријентација у времену могућа је само помоћу оног што вријеме надмаша, оног што остаје. Читати видљиво можеш само помоћу оног ἄδηλον (невидљивог) – рекао би Платон. Сјетимо се, Каликле подругљиво приговара Сократу да говори „увијек исто“ (ἀεί ταῦτά), а Сократ, не желећи остати дужан, смјеста допуњава приговор: „не само то, него и о истим стварима“ (*Горџија*, 490e–491b). Тако од самог Каликла тражи да чини исто што и он, мада зна да овај за то није кадар, јер ослањајући се искључиво на природни разум нигдје и ни у чему он не умије више наћи било какву константност (ἀεί ταῦτά – оно исто). А филозофија се увијек са истим мотивом враћа истом питању и понавља исту основну идеју: ἀεί ταῦτά λέγειν... καί περὶ τῶν αὐτῶν – *јоворијии истіо и о истіом* (*Горџија*, 490e). Никада на „празно“ и не упркос времену, него баш из времена, читајући *ta semeia tōn kairōn*. Отуд она добија снагу да укаже на далекосежне посљедице које релативитетни назори на свијет имају у животу. Кроз њихово демонтирање показује једностраност испод које вребају и тоталитарне амбиције: ако релативизам себе поставља као једино важећи и ако је он тај који успоставља важења, тад хоће да вриједи апсолутно. У том смислу, софистички, али и модерни, разум у усредсређености на властито савршенство забрањује сваку спекулацију о недокучивом и показује емфатичку нетрпељивост према могућностима рационалног приступа подручју не-видљивог (ἄδηλον), неизрецивога. А управо у том подручју мишљење, ако је

7 Л. А. Сенека, *Дијалози*, Београд, 2002, стр. 64.

ваљано, проналази „оно исто“ помоћу којег познаје и спознаје и оно промјењиво (и може да га чита).

Отуд је питање читача уско повезано са одлуком о употреби људског разума. Платон модификује једну стару причу, која се у Грчкој стално прича (преноси се од Хомера до Опијана) – причу о мѣтис (метис), да би представио првог читача у повијести духа – Сократа. Слика га по аналогији са Еросом. Ерос је Метидин потомак, насљеђује њене квалитете, што га чини ловцем без премца (θηρευτής δεινός) – „увијек вреба, храбар је, брз, сабран и без престанка смишља неко лукавство (ἀεί τινας πλέκων μηχανάς)“. Интересантно је да се истим терминима лова и рибарења Платон служи и када описује софисте. Тиме хоће указати на ону изразиту способност која се тиче и богова и људи – мѣтис (метис), домишљати ум, или како је Еурипид још зове „интелигенција са много лица – ποικιλία πρᾶξιδων“. Дакле, Сократ и софисти баратају умијећем које не измишљају, већ га насљеђују. Оно што користе исто је или слично. И слично се користи: мѣтис или δόλος (долос) се увијек плету, снују, слажу, као што се плете мрежа или слаже ловачка замка. Отуд полиморфност, дволичност и двосмисленост, инверзија и преображај. То су напросто вриједности интелигенције. Да би се снашла у свијету промјене и несталности (у којем на њу увијек вреба оно непредвидиво), она мора присвајати нарав сâме природе, те уз помоћ властите флексибилности „себе претворити у стални покрет, обрат, хибру и дволичност“ (у ствари, постати лукава). Ријеч је о вриједностима „које се такође приписују кривуљи, свему свинутом, недиректном и двосмисленом, у разлици према оном равном, крутом, једнозначном“.<sup>8</sup> Те вриједности кулминирају у представи круга, у вези која је савршена, јер се у потпуности затвара сама у себе, без почетка и краја, предње и стражње стране, а која је у својој вртњи и покретна и непокретна, крећући се истовремено у оба смјера. Сједињујући у себи својом трајном и затвореном закривљеношћу више супротности које се рађају једна из друге, круг се чини најнеобичнијом, најчудноватијом ствари на свијету. Маневри које кружност допушта имају парадоксалан учинак – чине могућим да мањи и слабији влада већим и јачим. Богови овом способношћу обдарише човјека, али не само њега већ и животиње. Аристотел ће причати да и најспорија риба нађе начина да прогута ону најбржу (*Испираживање о животињама*, 620б).

А како је онда човјеку да користи дар богова? Која је сврха хитре и лаконоге мисли и њеног кружења? Да ли да акробатски кружи и самозадивљено себи хвата реп или круг иде ка томе да се у правом тренутку (каирс) раз-кружи?

На овим питањима Сократ и софисти се разилазе. Гдје се разилазе умијећа, они се и као људи разилазе. Очигледно баратајући истим или сличним умијећем не користе га у исте сврхе, нити га управљају према истом правцу (циљу).

Мѣтис јесте брза, хитра „попут прилике коју мора дохватити у лету, а да је притом не пропусти“. Живахна и оштра – ἀρχίνοια (*Хармиг*, 160а) брза је у рјешавању одлуке или замисли. Њено вријеме увијек измакне ономе који на њу мотри. Наликује коси која је толико кратка да се не може ни шишати – ἀκαρής. Али у тој

<sup>8</sup> Видјети: M. Detienne/J. P. Vernant, *Lisica i hobotnica*, у: *Lukava intelegencija u starih Grka*, Zagreb, 2000, стр. 40–42.

хитрости она је увијек некако и према нечему нациљана, па је веома важно да не гријешу у вези са правцем којег треба слиједити и циљем који треба досећи. Добро нациљати (στοχαζεσθαι) увијек значи најприје претпоставити – τεκναιρεσθαι, односно, уз помоћ знакова отворити себи пут, при чему очи ваља држати упртим у циљ, као што то чине поморци кад се уздају у знакове врачаева и сјајна обиљежја на небу. Човјеково путовање, с обзиром на његове смртне прилике, личи путовању кроз пустињу. Сигурних и видљивих путева нема, правац треба погађати и стално се управљати према некој тачки на далеком хоризонту.<sup>9</sup> Човјеково знање је шепаво, каже Алкмеон, и тапкајуће, али не мора остати и узалудно, вели Платон, уколико поглед држи тако да „не лута око многих циљева, већ да пред очима има само један циљ и да на њега увијек, да се тако изразим, одапиње своје стријеле“ (*Закони*, 962д).

Отуд ни ρήτις, упркос својој хитрини, нипошто није лакоумна, те ни лакома на успјехе. Оптерећена цјелокупном тежином прикупљеног искуства, то је ми-сао која је тешка, збијена, једра. Умјесто да лебди тамо-амо, препуштена околностима и сопственом нахођењу, она темељно учвршћује дух у божанској основи из које потиче. Ниједно лукавство се не кује у свемиру „а да преко њега није прешао божански дух“. Сократ ово зна и узима за озбиљно (за разлику од софиста), те постаје сасвим налик Еросу: бос и сиромашан, увијек тумара путевима, кружи. Све знање које има изгледа му ништавно узето за себе, но ако са њиме тежи потпуном, свеобухватном, идеалном знању, оно му смјеста постаје све. Сократ кружи да се послични ономе што га на кружење и позива. Па своје вријеме мјери мјерилима божанског, оном правом мјером. Јер, шта је сво то мноштво, тај од бога окренут бескрај? Силен, изнутра празан, избачен из океана вјечности као мртва шкољка на обалу мора. Уласком у нарав праве мјере,<sup>10</sup> Сократ постаје *чијишач*, изласком из ње (у ослону на своје мјере) софист остаје алфабета. У том погледу ствари се не мијењају до данас.

9 М. Detienne/J. P. Vernant, *Krug i spona*, у: *Lukava intelegencija u starih Grka*, стр. 267.

10 Мјерити нешто са нечим, вели Платон, није само стављати у међусобни однос, већ стално доводити у везу са *последњим односом*, са исконом. Ако он (последњи однос) постоји, постоје и умијећа, а ако она постоје постоји и он, али ако не постоји једно од тога, ниједно од тога двога неће никада постојати (*Држава*, 284д). Платон помиње „два начина мјерења или два умијећа мјерења“ (описујући их, у ствари слика „два соја“ људи). Један је онај када се мјере број, дужина, дубина, ширина и дебљина према њиховим супротностима (*Државник*, 284е), односно кад се *велико* и *мало* мјере с обзиром на међусобни однос (283е), док је други начин када се мјера односи на оно примјерено (τό μέτριον) на оно долично (τό πρέπον), на прави час (ὁ καιρός), оно прикладно (τό δέον), те на све оно што пребива по средини крајности (284е). У првом начину мјерења заснива се релативизам, док други начин или умијеће, пошто се односи „на постанак оног примјереног (πρός τήν τοῦ μετρίου γένεσιν, 284д)“, отвара могућност да бића постају и буду у складу са неком јасном и чврстом нормом, коју успоставља оно примјерено. Примјерено, као оно средње између супротности, Платон још зове и „тачност сама“ (αὐτό τὸ ἀκριβές), да би је разликовао од „чисте тачности“, коју срећемо у бројевима и мјерама (која одликује математику). То је „тачно погађање“, која је често недоступно математици, а присутно у хармонији, складности и љепоти. У њима је и најмање одступање лоше. Један једини криви тон у музици, као и у међусобном опхођењу људи, већ омета хармонију, као и расположење. Чак се не може ни рећи шта би заправо било то примјерено, а ипак са пуном извјесношћу знамо шта је било непримјерено које је омело хармонију. Дobar живот не тражи „чисту тачност“ математичке врсте, већ „разбориту одмјереност“ добро смијешаног животног напитка (видјети: Н. G. Gadamer, *Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*, Hamburg, 1983, стр. 78).



Заиста, наш ум зарођен у вријеме користи сва оруђа да зближи испита нарав. Кад категорија покрије појаву, то се узима као одговор. Развија се знање. Сјајно је и моћно кад објашњава градива, кад воду ствари окреће на млин наше користи. Али из њега се ништа не може извући а да није оно сáмо. Зато штуча сваки пут кад треба разумијевати. Покушам ли да разумијем збиљу, бесједим ли са њоме лице у лице не прибјегавајући појму, схватим да ум увиђа тек танак слој дубински нераскривенога (ἄδηλον), неки „валић окопјеле шутње, непробојне за радозналост и знатижељу као далеке крошње у сутон“.<sup>11</sup> Космос је неизмјеран наговјештај, унутрашњи живот безимен навод, а само је курзив мој. Могу ли провјерити навод, препознати му извор и сазнати шта ствари као цјелина назначују? Хоћу ли знати повући црту између незнаног исходишта и знаног исхода? Гдје престаје извор, а почиње изградња? Шта сам ја без ових питања? Ко сам без односа са цјелином? Јесам ли само у поређењу са њом? Уистину, можда и јесам поређење које нешто говори. Али шта?

Узалуд ум одгонета. Као горући грм у мени ово пламти, али да никад не сагори. У себи носим више од разума, јер ево хватају ме трудови неизрецивога! У њима чујем Платона, Његоша, кроз њих... њихов сам савременик. Само неизрециво умије духове да свезује. У Једно. И преслижи их у читаче.

Онда ни људски живот није само *с времена на вријеме*, како се данас воли показивати. Постоји нешто као традиција живота. Човјек је, и поред свега, каже Г. Кригер, једно „стационарно стање“, једна врста „равнотеже међу процесима“. Данас смо ту, једнако као и Грци некада, препознајемо се као то и такво дато – за себе бивствујуће самство (душа) – и то, не захваљујући себи (како је хтјела модерна свијест са својим појмом слободе који човјеку даје божанске овласти), него оном Другом, извањском, од нас различитом и независном, оном „стварном, које нас тек позива да будемо“. Стога човјек „у традицији увијек проналази, оно што сам треба да буде – иначе би изгубио и себе и свој идентитет и никако 'се' не би могао мијењати. У рјечци 'се' крију се суштина и традиција“.<sup>12</sup>

Кроз традицију човјек сам себи долази, оријентисан увијек ка ономе што у сваком времену премаша вријеме. Пред њега постављен и њиме упитан, једнако као што сви прије њега бијаху постављени и упитани. Дугује му своје *јесће*, на исти начин као и они што му дуговаше. То дужништво васпитава и обликује човјека.

Онда, бити уистину човјек значи бити читач. Читач је и трагач. Човјек стално трага за неком нити у лавиринту, пропитује о својој јабуци, ризикује пад у нехуманост, раскол, расуло, те се увијек раздире питањем: *чему овај живоїи уої-шїе*? Он је хијатус који зјапи у свијету, не чита из хира, већ што не може другачије. Све пролази, али само се у њему та пролазност доживљава као таква. У игру тад улази ништавило које постоји само у свијести, а не и напољу, у свијету.<sup>13</sup> Ко сам, онда, кад свјешћу се(бе) већ трујем? Могу ли се од себе спасити? И на кога се при том ваља ослонити?

<sup>11</sup> Видјети: А. J. Heschel, *Їовјек није сам*, Ријека, 2010, стр. 11.

<sup>12</sup> Г. Кригер, *Повијести и ѿтрадиција*, у: *Филозофски јодишњак*, Бања Лука 5/2007, стр. 287–310.

<sup>13</sup> Видјети: Р. Зафрански, *Време*, Београд, 2017, стр. 123.

Питајући, можда већ одговарамо милости а да тога нисмо ни свјесни. Шта ако смо у искушавању мистерија егзистенције милошћу већ ношени, а да је не умијемо назвати именом? Можда стога наше усне више не цвјетају, а ријечи нам не доживљавају полет! Оно што у сваком времену налаже хитност мишљења никад није одлазак у неки онострани пакао, него западање у глиб и сужен поглед на овом свијету. То је у ствари паклена тамница, адов жвал.

Никоме времена нису спремала добродошлицу, па неће ни нама. Одрода су тамна. Уплагана својим ранама и властитим болом који их бичује. Наивно би било „бол и ране“ сводити на површ „овога дана“. У њима има нешто много дубље и значајније, нешто што се не може ни наслутити ако се не болује и из рана не крвари. Ко на тај начин (дакле у цијелости) захвати „свежањ тмина свог времена“ (Агамбен) савременик је. Онда су Платон, апостол Павле, били савременици на исти начин као што су то били Ниче или Хајдегер. И кад год прокопавамо власти-те тмине сретемо се и са њиховим.

У сваком времену прегршт је вијести које баш и нису радосне. Откад зна за себе човјек зна и за кризу. Мање-више она је на почетку хришћанства (прича о дрвету спознаје добра и зла, о људском братству које је прво братоубиство), засигурно је на почетку филозофије (повлачење Дике, божанског реда, и западање у а-дикиа, повлачење номоса и западање у а-номиу). Критична ситуација временом се само понавља. „Богови су отишли“, каже Платон, „свијет гори“ – вели Тереза Авилска, прије њих краљ Давид констатује: „ужас одасвуд“. Ова искуства модерност понавља: распада се веза времена (Шекспир), оскудна су времена (Хелдерлин), битак се повлачи (Хајдегер), све ово пустиње је усред пустиње (Дерида).

Неко искуство ноћи, затамњења, свеприсутно је. Но, мора ли ноћ нужним начином бити ужас и пропадање? Има ли у њој и неке љепоте? Зашто би уосталом она била мање божанска од дана? Шта ако је првоздајнија, стихијнија? – пита Берђајев.<sup>14</sup> Уосталом, зар се бездани не раскривају само у ноћи? Зар то није доба кад се бездан разгали, губи се јасност обрису, сталност граница, полако скидају се копрене? Ноћ је мајка онтологије, не говори се узалуд. Па хоћемо ли онда умјети искористити нашу ноћ? То ће зависити искључиво од тога како ћемо је ишчитавати.

Криза је огромна. С почетка, од почетка. До дана данашњега. Криза, ако је то уистину, налаже радикално довођење у питање. А радикално пропитивање, оно човјека натјера да се усмјери према првим узроцима. Ту је љековитост кризе. Она није само површинско буркање, већ прокопава све до костију, до душе, до Другога. Никакав пораз није у стању згаснути свјетло. Подрхтавање земље Небо додуше може узнемирити, али га не може опустошити. Није ли онда, полазећи од тог извора снаге *ogozoio*, могуће чувати и градити упркос сталним разарањима? При том још и пјевати! Чак и кад сутрашњица не пјева. Па није ли онда „ствар човјека“ одувик била у томе да се од двије могућности определијели само за једну: или је све ништавило или је све милост!

14 Н. Берђајев, *Ново средњовековље*, Београд, 1990, стр. 8.

Као да се одређење истиха надаје већ у самом искушењу кризе. Иако је криза од почетка, сваки пут кад се са њом суочимо збива се нека врста запрепаштења. Како је могуће да смо до овог дошли? – пролама човјеков глас временима.

Запрепаштење, вели Хађађ, може имати само два мотива. Или наслућујемо да је „човјек створен за неки милосни позив па наша критичка ситуација, колико год банална била, није посве нормална; или још увијек вјерујемо у прогрес, у будући успјех, не у божанску објаву него у друштвену револуцију, у човјека који се спасава властитом снагом и властитим плановима“. Зато и не можемо никако да схватимо како се криза могла догодити када су сва предсказања свијета и сви научни прорачуни предвиђали мир и сигурност. Први од двају мотива је тајанствен, мистеријски. Међутим, свјedoци смо да се тај мистериј данас лако може оспорити као опскуран. Па или глуматамо равнодушног циника па кажемо: „Криза је нормална, ужас је својствен људима“ (и смјеста упадамо у противрјечје, а да то и не видимо: јер ако нам је ужас својствен, зашто се онда доима тако ужасним?); или одмах прелазимо на други мотив, који засигурно није мистериозан, али је изузетно глуп, „будући да се темељи на утопији напретка кога одавно демантују и тоталитаризми и либерализми“.<sup>15</sup>

Онда, искуство мрака мора да подразумејева постојање неког извора који није мрачан. Да би се тмине препознале, зар се најприје не мора припадати некој свјетлости? Да би се искусила несрећа у пуном капацитету, зар најприје не мора постајати радост? Моје тмине бијаху обасјане свјетлошћу која није од мене. Радост је од те свјетлости! Радост је у темељу бића. Није ова истина психолошка – говори се о темељу, не о стању; о суштини, не о расположењу. Ако би права радост била у преливању мојих осјећаја, била би неуредна попут њих, нестална и површна, само трајна мјешавина разних мудролија. Кад сам тјескобан морао бих је глумити како бих сам себе увјерио у њену стварност. Дакле, морао бих криво творити. С друге стране, жеља да се трајно буде задовољан изузетно је опасна. Врело радости може затворити заувјек, као што нам је и затворила, па хрлимо несрећу мијењати за несрећу, мислећи да гањамо радост и срећу.<sup>16</sup> Већина више и не види да радост није осјећај којим смо ганути, већ елемент у којем се крећемо. Као тло које носи наше кораке и наговјештава у даљини неку своју величанствену планину, „радост је упориште свих наших помака, хоризонт свих наших постајања, жудња свих наших страхова. Када не би била наше тло, не би ни несре-

<sup>15</sup> Видјети: Ф. Нађадј, *Kako danas govoriti o Bogu?*, Split, 2018, стр. 143-144.

<sup>16</sup> Може то, каже Платон, створити привид неког дјеловања, душевног кретања. Душа се заиста и креће, али само унутар привида. Кретање душе унутар економије свакодневице не може бити истинско кретање, јер се она увијек у истом креће (и по истом). А кад се тако креће не дешава се истинска промјена – „неће бити права замјена за храброст мијењати сласт за сласт, бол за бол, страх за страх, и веће за мање, као новце, већ ће само онај новац бити прави који треба све то мијењати, наиме, спознаја“ (*Федон*, 69а). Не може се десити промјена без промјене увида – истинско куповање је кретање и мијењање спознајом. Спознавајуће мијењање води промјени у друго, а не из истог у исто – јер оно је себе-размицање за искуство неумољиве другости божанског. Ова промјена, конкретан преображај бића, могућа је само на подлози оне храбрости која се спушта у бездан живота, јер само она „погађа бога“. Погађајући бога погађа човјек и своју мјеру (видјети: З. Арсовић, *Сокрајџ. Мелодија филозофије*, Београд, 2012, стр. 143).

ће и кризе имале учинак тла које се губи под ногама<sup>17</sup>. Када радост не би била од заумне свјетлости ни туга наших дана не би изгледала као помрачење.

А оно неугасиво свјетлуцање које истовремено одбија и истиче ноћ одувијек је било мишљење, људско мишљење као мјесто на којем одбјегли богови оставају трага.

Окрет богова, показује Платон, буди мишљење. Суспрезање истине порађа филозофску свијест. Ако се порађање свијести мисли у смислу разрешења саме истине (одлуке као крисис, одлучења саме истине) јасно је да тај догађај отвара цијелокупну духовну стварност човјека.<sup>18</sup> Он „приноси свијест“, али поред свијести човјеку дарује (отвара) и душу као његово истинско, потпуно биће. У душу се сад божанска истина смјешта како би била поново откривена. Кад се свијест обрати бићу своје душе имамо филозофско мишљење. Филозофија је, према томе, својеврсан налог вјечног (божанског) за очувањем истине у времену (спасити је од удара времена, понајприје од удара бројних и увијек крвожедних људских истина и перспектива). Она је памтитељица. Дар људима од богова – θεῶν μὲν εἰς ἀνθρώπους δόσις (Филед, 16ц). А нама су је предали „древни људи који су били бољи од нас и који су боравили блискије са боговима – ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες“ (Филед, 7–8 ц). Будућност мишљења онда није у нашим изумима и новотаријама, већ увијек и нужно у сарадњи са прецима.

Нешто слично говоре и схоластици: *Intellectus supra tempus*, интелигенција у својој дубини надвисује вријеме. Додуше у времену се користи, али у цијелости ипак не зависи од њега.

Но, свако вријеме хоће да узме мисао и да је стави „под своје“. Кидише на оно најбоље у њој – на свјетлост мисли која није с мисли. Ако њу угаси и са мишљењем је готово. Додуше, може оно још увијек бити ту, али расвјетљавајући стварност само лампицама на своме шљему, *као га није*. Ослањајући се на своју свјетлост, гасне.

Ако будућност памети у времену увијек бива угрожена, како је онда спасити? По овом питању традиција је кадра још увијек шамарати наше вријеме: будућност интелигенције није у некој будућој интелигенцији, то јест некој посве другој интелигенцији (коју ми сањамо и на којој радимо) која би, докинувши напокон вјечна питања, постављала сасвим друге проблеме, практичном животу много примјереније. Интелектуална будућност једино је (и само) у продубљивању прошлости. Читати Библију, Хомера, Достојевског, мислити са Платоном, Његошем... за нашу памет најбоља је земаљска будућност, а сав напредак (прогрес) сањан на начин прекидања или *tabula rasae* у овом случају само је назадак (регрес). Култура је или продор безвременског у вријеме или уопште није.

Иако свако вријеме угрожава будућност памети, чини се да она никад није била угрожена као данас. На такав начин и до те мјере да су напросто превршене све мјере. Не знам колико се још увијек може говорити о угрожености у ситуацији кад више нико није сигуран да је памет карта на коју уопште треба игра-

<sup>17</sup> Видјети: F. Hadžadij, *Raj na vratima. Ogled o radosti koja uznemiruje*, Zagreb, 2015, стр. 184-185.

<sup>18</sup> Видјети: M. Cipra, *Metamorfoze metafizike*, Zagreb, 1999, стр. 118–119.

ти. Наше је вријеме потпуна абдикација памети, а кад памет абдицира онда на све стране „блиста луђак непоражен“ (Ненадић). Од тог блистања свјетлост је овог свијета.

Заиста, загази ли се у наше вријеме, смјеста се пропада у једну чудну, али очиту, збрканост. Збрка вани, збрка унутра. И најзад, збрка као норма. Могло би то да важи као општи доживљај времена. Однекуд долазимо, некуда и желимо, али не можемо себе лагати: околности у којима се налазимо нису прегледне, прије да наликују шуми: шума знакова, шума информација, шума тумачења и интерпретација, шума сигнала. У свему томе залутали смо. Не знамо гдје се налазимо, деозоријантисани смо. Савршено и потпуно. У стању смо конфузије. Њу прате колективне халуцинације и делузије, емотивна лабилност и анксиозност. Изгледа, делириј је наше друго име. И умјесто да та ситуација (а није она од јуче) неког забрине, очигледна је журба да се она претаче у нормално стање. Тад ни питање није више како се оријентисати, већ како се на делириј привићи. И тако из једног делирија у други, у неке увијек нове реалности, нове нормалности. Привикавајмо се... јер, даље се мора.<sup>19</sup> А у том новом ни зрна реалног, ни трунке нормалног. Какве нове реалности за оног који се давно са њом опростио! Шта су те нове нормалности ако не програми и пројекти? Шта год у њима да заопчнеш већ си пропао, јер ниси ни имао шансу. На тебе нико и не рачуна, јер одавно са тобом рачунају. Вријеме је залеђено у нечијој вољи и одлуци, али то засигурно више није Бог. Све се креће тек привидно. Али се тај привид сулудо убрзава. Ето како вријеме постаје кошмар. Претвара се у затворени простор. Тачније: у затвор.

Изаћи из затвора, побјећи одавде – ἐντεῦθεν ἐκφυγεῖν – зар то није одувијек била филозофија? А ко стварност заиста чита (као филозоф) „радо напушта овај свијет“, јер радо се напушта управо оно у шта се не може поуздати. А шта значи поуздати се у овај свијет, у земаљске ствари? Ништа друго него према њима се односити тако као да би тај однос био оно поуздано. А управо је то непоуздано. Дакле, нису непоуздане ствари, већ то да човјек може поузданост утемељити у свом односу према стварима. Тачније: страшна, најстрашнија, обмана јесте ми-сао, умишљај, да *поузданост свој основ има у човјеку!* Бити на овај начин самопоуздан значи себе окупљати (темељити се) у грешци, зашто не и гријеху? Слобода самопоузданих већ је промашеност, а њена употреба смјеста и злоупотреба (Шелинг). Такви стварност не читају, већ подешавају себи. И пећине вазда зидају. Када филозоф бјежи из свијета не жели да се надмудрује око ствари које су далеко (филозофија би тад била обична сјепарија), већ хоће ствари, које гледа и обичан смртник, видјети одозго, полазећи од Духа. У том погледу он чита, али кроз њега увијек је већ и рашчитан.

А како се тај поглед у даљем развоју све више гаси, све мање је и читача. Дакле, њих нема не стога што нема више шта да се чита, већ што се добрано иста-

<sup>19</sup> Заблудјело човјечанство, вели Нојрат, одавно је у принуди да „на пучини поправља свој брод“ (цитирано из: U. Steinvorh, *Doklosigkeit oder zur Metaphysik der Moderne. Wie Fundamentalisten und Philosophen auf die menschliche Fehlbarkeit reagieren*, Paderborn, 2006, str. 11). Тумачење те метафоре и скицирање њене разнолике судбине имало би за резултат добар дио повијести идеја 20. вијека (видјети: H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a/M, 1979, стр. 79).

њила способност читања.<sup>20</sup> Она је на историјском минимуму, јер на минимуму су и духовне праксе оријентисања. Овај минимум истовремено је максимум науке и њене форме знања. Сасвим се препуштајући науци савремени је човјек изгубио умијеће оријентације. Могло би се рећи: усмјерење на сигурна, егзактна, знања потпуно га је дезоријентисало.<sup>21</sup> А лијепо је некад речено: пропаст можда и није у томе да имамо црну душу, већ да се предајемо *својим јасноћама*. Нису то хтјели слушати савремени змајеви јасности и крепости који се по правилу сад гуше у бјеснилу. Себе зову *људима од стјруке*. Зарањају у море књига да би на сцену изашли увијек блистави, фркћући горди као да су Посејдону успјели украсти трозубац.

За разлику од њих читач је учесник збивања, свједок. Зато умије да окреће перспективе, размиче наносе времена, баш као *слајар ишћо слова размиче*. А кад слагар размиче, вели Агамбен (тумачећи Бењамина), то увијек значи: *хийер-чийање*. Читати два пута, двоструко читати.<sup>22</sup> Не само разумом разлагати, већ и чуђењем обасјавати. Ако разум свијет прилагођава појму, чуђење ум прилагођава свијету. Разум је коначан, чуђење вјечно. Као стање ума, оно не мотри збиљу кроз решетку знања нити било шта узима за готово, јер *све је изненађење*. Битак је *невјероватан!* Никад неће бити одговора на корјенито људско чуђење, јер оно и не излази из упитаности. Није естетски ужитак, већ бескрајна напетост. Кроз чуђење поставаљени смо пред питање, али сад неизрециво пита. Наше је побјећи или шутјети. Ко послушкује, с њега се постепено љушти окорјелост и охолост. Носи бремене чуда и хоће га одмијенити за пристодушни увид о ономе за шта треба живјети. То бремене нити може одложити нити га довијека носити не знајући циља. Ето како из душе извире пријемчивост за трансценденцију. Смисао јој не схватам кад је шире гласине и намеће наук, запазим је кад сјевне као искра са наковња ума. Вазда ловим ријечи што умичу, а пред највећим искуством замукнем. Живећи од изрецивога ваљам се у прабини умјесто да прекопавам земљу. Ништа не читам. А и како бих кад „не хајем за отајство са којим ме сам опстанак испреплиће и везује, кад се оглушујем на космичке откуцаје што душом танано одјекују?“<sup>23</sup> Једино чуђење, попут сјеверњаче, одбацује ка полу смисла. Гради читача. Дакле, читам, урањам у језгро, само ако ме битна цјелина занесе па застанем, а не утекнем у забо-

<sup>20</sup> Заборавили смо: „читање је духовна вјежба, једна од најтежих. Људи, говорио је Гете, не знају колико времена захтијева да се научи читати. Требало ми је осамдесет година за то, а да још не могу рећи јесам ли успио“ (P. Ado, *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Zagreb, 2013, стр. 58).

<sup>21</sup> Каже се: човјек је дезоријентисан у ситуацији када не зна гдје се налази, и када због тога не зна како да са мјеста на којем се затекао дође тамо гдје треба да буде. Кризе оријентације, показује Х. Либе, имају структуру *кризе њраваца*. На примјер, упућени смо у кориштење средстава наше цивилизације и по правилу добро их употребљавамо, а дезоријентација настаје онда када кориштење средстава постаје сасвим бесмислено. А да је бесмислено свједочи то што проблеми изазвани кориштењем расту брже него способности за њихово рјешавање (више не знамо да ли ће бити могуће да се катастрофе које предвиђамо отклоне прије него досегну тачку са које нема повратка). Дакле, дезоријентација је *ћоћћуна* у ситуацији када *не знамо да ли ћемо знати ишћа ћреба да знамо* да би се могли носити са оним што нас већ сада, на *све више начина*, притиска и мучи. А *савршеном* постаје онда када се побрише (измакне) свака могућност стајања у истини (Х. Либе, *Релићја ћосле ћросвјетћићелствва*, Београд, 2012, стр. 56).

<sup>22</sup> G. Agamben, *Vrijeme što ostaje. Komentar uz Poslanicu Rimljanima*, Zagreb, 2010, стр. 132.

<sup>23</sup> Видјети: А. Ј. Heschel, *Їовјек није сам*, Rijeka, 2010, стр. 56.



рав. А кад цјелина занесе, у звоно сачини и онда... у овом времену одјекне нешто што од њега није, у пролазно и трошно накапа нешто од онога што је *увијек њу*.

Да битна цјелина јесте – ту спора нема, али *како* она јесте – смјеста рађа раскол. Стога, разних прича о њој има, дијаметралано супротних, јер временом се однос човјека са цјелином мијења, различито се доживљава, што је уској вези са начинима саморазумијевања. Европски је човјек прошао пут од осјећања битне цјелине живота као пуноће (логосности) до модерног осјећаја празнине. Од хармоније сфера, гласа смислености, до вјечне тишине бесконачних простора. Од милости до сиромаштва. Од радости до очајања. Но, да ли је тај пут дефинитиван (у смислу да располаже правом на истину), како воли да се приказује? Јесмо ли сигурни да је промјена предзнака цјелине у складу са истином?

Кад Шопенхауер каже: „У бескрајном простору безбројне свјетлеће кугле, а око сваке кружи десетак мањих освијетљених, изнутра врућих, а хладне стврднуте коре на којој је слој плијесни произвео жива спознајна бића“, онда се мора признати да такво самоопажње једва да се разликује од депресивног стања. Спознајни живот открива себе као слој плијесни на охлађеном пленету! Ако ум тако може гледати на цјелину, зар нас данас он, између осталог, „не погађа попут болести“!<sup>24</sup>

Цјелина је постала апсурдна. Има ту неке, за разум, неупоредиве сласти. Јер кад је тако, он може да доминира над њом, разум увијек доминира над апсурдом. Не свијетли више цјелина, сад блиста разум у својој доминацији. Није ли то већ знак болести? Изопачења? Кад хоћу да будем свјетло свијета! Та и таква доминација управо разум стропоштава у очај, јер шта значи доминирати у ничему? Који је смисао доминације на охлађеном планету? Бити први у студенима... И шта би уопште значила доминација плијесни? Од властитог свјетла разум се помрачује, не умије да чита. Очито, уби га аутономија.

А кад је цјелина надрационална разум не може да доминира, већ се најприје пред њом скруши, среће се са тајном, напреже онкрај својих могућности да га облије нека виша свјетлост. Тад чита. У свему томе може се чинити заиста неспретним, смијешним, чак траљавим. У најгорем случају сличи жаби која би хтјела бити великом попут вола, а у најбољем је попут мачета које покушава да ухвати зраку сунца. Сократ, Платон, као и апостоли, често изгледају смијешно, трапаво. Није ријеткост да читачи личе на клоновне. Све због диспропорције између оног о чему говоре и онога што јесу. Њихова уста премала су за бесконачност, њихова срца одвећ уска за неизмјерну љубав. Ко се заогрне Христом, ко се заогрне Добром, „одаје утисак лакрдијаша у превеликој одјећи: губи се у њој, заплиће, спотиче о предуге ногавице и најзад стропоштава на тло. Пада у истом тренутку кад је почео зазивати небеса“. Смијешан је, а не покушава насмијати. Смијешан је на властити рачун. Нужно. Јер, „Дух је врло духовит“.<sup>25</sup>

Модерни разум не заогрће се ничим. Био би то знак недораслости и бедастоће. Разум је на својој висини онда кад није компромитован другим. Кад је само свој. Чист. Го. Као какав нудиста. И не жели више да чита, јер хоће само да забли-

<sup>24</sup> Видјети: R. Safranski, *Koliko globalizacije čovjek može podnijeti?*, Zagreb, 2008, стр. 8.

<sup>25</sup> Видјети: F. Hadjadj, *Kako danas govoriti o Bogu?*, Split, 2018, стр. 111-113.

ста. Али, зар и Сатана није више волио блистати него пустити да га прожме виша свјетлост? Нису ли то хтјели и писмозналци, као и софисти – многозналци? Зар то неће и савремени филозофи? Поготово, оне научне карикатуре – стручњаци? Но, онај који блиста у ствари и не прихвата свјетлост, већ бљеска одбијањем свјетлосних зрака почев од своје површине. Док онај који свијетли обасјава прозирношћу почев од темељне расположивости.<sup>26</sup>

Ко пожели бити своја свјетлост, утрнуће. Једно вријеме учини се да бљеска, но веома брзо постаје јасно: *све је ѿашићина*. Кажем: све је празно, ништавно. И ја ништаван сам. Али ипак, док то утврђујем осјећам се као неко и нешто. Из тога извлачим гомилу фраза (битак је тек сан ништавила, права је незгода незгода рођења...). За властиту ријеч кажем да је само фарса материје. И док све то говорим, бљескам. Прилично је угодно упркос привидном гнушању. Осуђујући се на самог себе постављам се за врховног суца. Није да мистериј постојања не наслућујем, али уживам сводити га на таму. Уочавам бесплатност постојања, али у очима без погледа та бесплатност није повезана са милошћу, што би изискивало понизну захвалност. Не, моја је бесплатност безразложност апсурда која ми допушта да пљујем на љепоту, на истину, како бих избјегао да ме оне ометају у извршењу послова. Треба ли онда да чуди наше дубоко и неповратно потонуће у неморал?

Не знам да ли је уопште могло другачије за оне који су увјерени да морално чувство извире из разума (да је тако сви учени одреда би били морални, што свакако није случај)? Ако прикријеш да је његово родно мјесто осјећај цјелине, јединства, вредновање општељудског, моралом можеш само да изневјераваш. Можда најосновнији етички израз пружају ријечи задњег пророка Израилља: „Немамо ли сви једног Оца? Није ли нас један Бог створио? Зашто смо онда један другом невјерни и скрнавимо Савез својих отаца?“ (Мал. 2. 10). Крајње етичко начело, дакле, није императив, већ онтолошка чињеница. Премда морални став краси свијест и дужан сам га извршити, мој чин није добар јер ја то осјећам, већ тако осјећам, јер је добар. Добро је, онда, исто што и живот, срасло са свијетом, док је зло болест и смрт. Зло је неслога, збрка, оно што људе откида од других, од Бога, од свијета, и најзад од себе самог, а Добро је слога, заједништво, свезаност, једном рјечју, логосност. Добро и зло постоје, марили ми за то или не. Не рађамо се у празнини, хоћеш-нећеш у односу си са људима, свијетом, Богом. Као што сами не стварамо протезање геометријских ликова, не стварамо ни моралне и духовне односе. У њима се само сналазимо.<sup>27</sup> Добро не ниче у људској свијести, озбиљује га логос цјелине, сарадња свих бића, оно што бића себи (међу собом) значе. Свемир не чине збир звијезда, стијена, честица, већ њихова веза, са-однос, узајамност. По једној старој изреци, чак и камен доноси плод и обилује непризнатом добротом кад својом снагом подупире зид. А ми модерни, читању невични, увијек смо играли на збир. Игнорисали невидљиву прошивку која мноштво свезује у Једно и запрјечавали смисао. Огњиште је збир камења, а не љубав. Небески свод збир планета, не Божје краљевство. Народ је збир појединаца, а не завјетно миловање

<sup>26</sup> Видјети: F. Hadjadj, *Vjera zlih duhova. Ili ateizam koji je premašen*, Zagreb, 2013, стр. 198.

<sup>27</sup> Видјети: A. J. Heschel, *Џовјек није сам*, Rijeka, 2010, стр. 121.

нараштаја. Ако је врт заиста збир биљака, а пјесма збир ријечи, нема више ни врта ни пјесме. Побрисани су и баштован и пјесник, јер откачен је смисао у који су се упредали и који их је здјевао и тако ослобађао љепоту врта и непролазност поеме.

\* \* \*

Својих истина, којима се данас китимо, читачи немају. Оно што је истина некад била и код њих је истина. Јер, Истина је једна. Као дрво је, каже Свети Василије, разраста, али увијек остаје то дрво, не мијења свој род. Разрастајући, богати се. Богате је они који који јој се подају и који јој својим искуством дају профил никад виђен. Од истине ништа не одузимају, али свему придају личну молитвену боју. Читачи... Попут сјемена су дивотних. Духовни дар за наша утврђења...

Такав дар нама је Богољуб Шијаковић. Истински читач. Један од ријетких. Да није загазио у наше животе, изнутра их освијетлио пламеном древности, ко зна на шта бисмо испали. Многима од нас прокрчио је улаз у филозофију – учио да у њој чујемо увијек нешто *молийвено*, да видимо старо звоно којег треба заљуљати, врата на која увијек ваља куцати. Ако се некад и отворе, повешће само до других врата, корак по корак. Можда се једино тако хвата „свој корак“; он је „свој“ кад одзвони са другима! Кораке других поновити не могу, али шта пријечи да им у свом спремим добродошлицу; да пустим да одјекну у мени, да ме пресложе и ту на моје очи излистају. И тако прочитаног... спреме за читача...

Знам да је мало, готово ништа, али нека ова *мала* прича (о читачима) буде једно *велико хвала* драгом професору, из дубина душе и скровитих одаја срца (и нека се само тако и чита).

**Zoran Arsović**

**The Reader**

*Abstract:* Description of the reader figure is an attempt not only to present the philosopher (what he is and has to be), but also to approach the essence of philosophical activity. What is the reader and how is time read, its sings? What are those sings and what do they require to be deciphered properly? Imagined sooner as a story, this text aims to provide something of an answer.

*Keywords:* philosophy, time, reader, logos, orientation, man, God

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харисџија  
у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година,  
приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем,  
Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 809–814.

---

**Радојка Вукчевић**

Универзитет у Београду, Филолошки факултет  
vukcevicradojka@gmail.com

## **Тумачења и разговори са истакнутим критичарима америчке књижевности**

*Сажељак:* У раду ће се испитивати могућности тумачења америчке књижевности на основу низа интервјуа које је ауторка овог рада водила са критичарима/теоретичарима америчке књижевности у тродеценијском периоду двадесетог вијека и дводеценијском периоду двадесет првог вијека. Истражиће се и могућности интервјуа као жанра. Пратиће се кроз разговоре помјерање акцента са једне критичке школе на другу у оквиру савремене пролиферације књижевних теорија. Рад ће истражити интервјуе сакупљене у књизи *Разговором кроз Америку*. Посебан акценат ставиће се на теоретичаре и изучаваоце америчке књижевности и културе који су значајно помјерили границе у њиховом тумачењу (Клинт Брукс, Лоренс Бјуел, Хоми Баба, Стивен Гринблат, Нина Бејм, Линда Хачен, Томас Мекхејни, Лери Данијелсон, Зорка Милић и Хоми Баба).

На крају рада даће се дио интервјуа у коме Мирослав Марковић помиње изврсну дисертацију Богољуба Шијаковића.

*Кључне ријечи:* америчка књижевност, америчка књижевна критика, интервју, пролиферација књижевних теорија, Богољуб Шијаковић

Америчка књижевност посматрана кроз разговоре са истакнутим критичарима, теоретичарима културе, лингвистима, писцима, универзитетским професорима и истраживачима у књизи *Разговором кроз Америку* открива се на специфичан начин: неодвојива је од интервјуисаног саговорника. У питању је, како га дефинише Чарлс Руас (Charles Ruas), „ненаметљиви тихи глас“ који обликује једну специфичну естетику разговора (Vukčević 2019: 5). Могла би се прихватити и дефиниција Владимира Вујошевића да „чак и успутне напомене о локацијама интервјуа, о атмосферском времену, обликују једну посебну интимну естетику“ (Вујошевић 2020).

Неодвојивост погледа интервјуисаних аутора (Клинт Брукс, Лоренс Бјуел, Стивен Гринблат, Нина Бејм, Хоми Баба, Линде Хачен...) на књижевност и књижевну теорију (културу) од самих аутора и преломних тренутака у њиховом животу присутна је већ у првом интервјуу са истакнутим новокритичарем и тумачем Фокнерове (W. Faulkner) поетике Клинтон Бруксом (Cleant Brooks). Брукс говори о трауми америчке и јужњачке историје на коју Фокнер даје специфичан одговор истовремено наглашавајући како му слаби вид, те да му је скоро преминула супруга читала књиге („њене очи биле су моје“). Овдје Вујошевић препознаје како „у тим тренуцима свједочимо једном лиризму живота који посебном

естетском снагом снабдијева чак и кратке биографске и атмосферске напомене које претходе интервјуу“ (Вујошевић 2020).

Код готово свих саговорника неизбјежно је присуство компаративне перспективе која потврђује Вујошевићеву дефиницију о „интимној естетици“. Култура и књижевност могу се читати као „интимни“ текст. Ријеч је о неком дубљем виду идентитета који омогућава проналажење неочекиваних сусрета дијалога, културних дослуха, аналогичности, сродности људског искуства и доживљаја свијета: непрестано подсећање да америчка књижевност не одговара само на локално и национално, већ носи у себи и снажно универзално искуство. Многа мјеста из америчке књижевности могу бити било која мјеста, било гдје, што и у једном од интервјуа дефинише Клинт Брукс рекавши да америчка књижевност увијек говори о нечему далеко дубљем.

То „нешто дубље“ лајтмотивски повезује *дијалогичност* попут теме коју Вујошевић дефинише као дубљи увид „у саму природу књижевности и културе као суштински дијалогским садржајима“ (Вујошевић 2020). Дијалог се води локално и глобално, теме непрестано путују са једне стране океана на другу, будући да сваки монолошки глас у једном тренутку постаје глас контрадикције. Ово се односи и на „само контрадикторно искуство америчког културног идентитета, нације која своје почетке има у противрјечним исходиштима калвинистичког вјерског заноса и секуларног оптимизма просвјетитељства, а које је наметало потребу за дијалогским измирењем ових симултаних, но ипак различитих гласова исходишта“ (Вујошевић 2020).

Да теме путују, као и теоријске парадигме тумачења, које се некад ненаметљиво смјењују, а све чешће жилаво и паралелно опстају у све већој пролиферацији књижевних теорија, показују окупљени разговори у поменутој књизи, отварајући нове перспективе и откривајући многа до тада неуочена мјеста или слојеве значења у америчкој књижевности. Вујошевић уочава и присуство поткатегорија (опште теоријске теме, разговори о природи поезије и проповједања, нека специфична питања књижевности, инспиративне сажете и успутне опсервације о дјелима).

Хронолошки поређани, разговори о природи књижевности почињу Бруксовим тврђењем да је књижевност мудрост јер изражава наш однос према свијету. Она говори сопственим језиком и мора се поставити у одређене историјске оквире да бисмо од историјског узели само оно што је битно за њено тумачење (Bruks 2019: 15). Њему се придружује Зорка Милић која каже да књижевност не даје само одговор на период у којем је настала, већ и на многе његове сегменте: политичке, економске, психолошке, те додаје да „ово не значи да суштина људског искуства није универзална, већ да су неопходни и сви ови остали моменти да бисмо могли да тумачимо књижевност“ (Milić 2019: 89).

Персонална нарација Ларија Данијелсона (Larry Danielson) и њена улога у савременом свијету може подстакнути многе истраживаче да увиде снажну преплетеност фолклористике и књижевности. Традиција траје и морамо је пратити и записивати: „потребно је да замрзнемо проблем у времену помоћу записивања да бисмо могли да се измакнемо и поставимо питања“ (Danielson 2019: 57). У њој се утврђује оно универзално: „наш однос једних према другима, концептуализација духовног и физичког свијета, начин на који су одвојени један од другог или на-

чин на који су интегрисани“ (Исто: 58). Љепота фолклорне традиције огледа се у томе што омогућава да академске теорије супротставимо реалном свијету. Посебну улогу у овом преплету игра персонална нарација која је веома комплексна у распону од друштвеног ка психолошком и од колективног ка личном. Омеђавањем доживљаја причом она уноси смисао и заводи ред у хаотичном искуству, јер „немогуће је да постоји неко ко не може испричати неку причу“ (Исто: 60).

Опсервације Томаса Мекхејнија (Thomas McHaney) о Фокнеру као америчком Шекспиру (W. Shakespeare) могу бити више него инспиративне за многе младе истраживаче. Његова употреба „било је“ постала је „јесте“ у његовој поезици, и то „јесте“ „дио је Фокнерове митологије“ (Мекхејни 2019: 49), што одговара дефиницији мита као светог мјеста и светог времена. Фокнер је писао о најскривенијим дубинама човјековог бића, страстима „које су закопане у најдубљим и најмрачнијим нивоима нашег ја и конфликтима које ове страсти стварају“ (Исто: 49). То је од њега захтијевало да стално трага за новим стиловима, што подсећа на Пикаса. Фокнерове романе, као и све велике романе, морамо изнова читати са свијешћу о томе да, о чему год да пишемо, у ствари, увијек пишемо о себи.

Имала сам два сусрета са Лоренсом Бјуелом (Lawrence Buell) и два изузетно инспиративна разговора о природи књижевности и могућностима њеног тумачења. Први се тицао енвајронменталне критике, термина који је увео умјесто еко-критике као неки вид стратегије и студија књижевности на Харварду. Књижевност се на Харварду изучава као скуп „дјелимично такмичарских, дјелимично интерактивних критичких приступа“ (Buell, 2019: 129) због чега је тешко заузети јединствен став о књижевности. Постоји велико интересовање за транснационални приступ, дијаспоричку перспективу; присутан је заокрет ка културолошким студијама „и једна од њених импликација јесте брисање граница између висококано-нских текстова и текстова који се баве популарном културом и друштвом”, што

истовремено компликује изучавање америчке књижевности, али и проширује дефиницију онога што се валидно може сматрати књижевношћу, баш онако као што транснационално размишљање о књижевним текстовима Сједињених Држава, на свој начин, проширује домен онога што смо до скоро сматрали одговарајућим предметом изучавања (Исто: 130).

Исто тако, истиче Бјуел, постоји

извјестан однос између транснационалног заокрета у изучавању књижевности и овог заокрета у односу на животну средину, који је, сам по себи, пут до поновног промишљања књижевности, не само књижевности Сједињених Држава већ било које нације, са већом свијешћу о глобалном, у овом случају односу Земље као физичке планете и миграције њених култура (Исто: 131).

Хоми Баба (Homi Bhabha), чији се главни допринос савременим разматрањима књижевне теорије огледа у његовом схватању конструкције идентитета и субјективности са становишта колонизованог, истиче да је дошло до продора постколонијалног романа или глобалног романа. У њима су присутне транснационалне, културолошке и политичке перспективе због чега је значајан начин на који се та глобална перспектива ствара кроз процес *превођења*, „који такође ствара ситуацију у којој се језик, језик колонизације, језик господара, пише и говори од стране оних који потичу из колонијалног простора, са периферије” (Баба



2019: 148). Сам тај процес представља неку врсту *īpreheī īpocīōra*, тако да се могу дефинисати као глобални, што не значи да представљају просту комбинацију Запада и Истока јер представљају

дио огромне креативности колонизованих народа који, оног тренутка када су схватили да су наслиједили ове језике, знају да се у трансмисији тог културног наслеђа садржи и сам процес превођења, и они користе предност тог превођења, и кроз превођење они стичу свој ауторитет (Исто: 148).

Стивен Гринблат (Stephen Greenblatt) је својим тумачењем књижевности, који је дефинисао као *нови исџоризам*, бунтовнички реаговао на деконструкцију и изазвао аисторичност њене методологије, нову и архетипску критику. Његова побуна била је усмјерена против књижевног формализма, али она није искључила *īомно чииање* које је примјенио и на оне текстове који нису чисто књижевни. Откривши Фукоову (M. Foucault) концепцију историје, дошао је до споја љевичарског историзма и деконструкције. Питања која су му се отворила тичала су се културолошке историје: стабилности књижевног језгра, откривања предмета проучавања, преговарања, канона, веза између књижевних и некњижевних текстова, историје као нарације, могућности спајања умјетности и политике, језика, културе и моћи, субверзивности, опстанка храбрих писаца, као Шекспира на примјер, у једном крајње сложеном свијету. Примјер ових погледа на књижевност Гринблат даје у свом дјелу *Хамлеј у чистиилииџу* које, како каже, „испитује феномен који показује драмског писца као некога ко је заинтересован за употребу онога што је култура одбацила или напала, како да пронађе начин да све то креативно употријеби“ и додаје:

Мислим да ме је интересовало да посматрам шта се догађа, шта би се десило када би у случају Хамлета, феномена духа, повратка из необичног средишњег мјеста назад у свијет, поставио захтјев за животом. Рецимо, шта би било када би визију духа очистилишта изокренули у секуларни заплет са осветом (Grinblat, 2019: 156).

Нина Бејм (Nina Baym) је ставила акценат тумачења америчке књижевности на пређугане женске гласове, оне које је историја књижевности превидјела, са циљем да их, како је говорила, „врати у нашу свијест“ (Вејм, 2019: 159). У тој потрази схватила је да је књижевност увијек преговарала са стварношћу; она је исто тако национална иако је ова нарација нестабилна, будући да се представе о писцима константно мијењају; представа о нацији мора да одрази присуство маргинализованих гласова; умјетник никада није потпуно сам, већ је увијек дјелимично производ културе и потреба културе; постоји међусобна интеракција између идеја и стварности коју представљају; ограничења родом извиру из књижевних теорија. Схватила је и да увијек и свуда „умјетници додају нешто јединствено култури захваљујући свом таленту и раду у одабраном медијуму“ (Исто: 163). Теорија Ролана Барта (R. Barthes) да не постоји „аутор“, да он представља само ставку у мрежи културних интеракција, појавила се у тренутку када су се поново откривале многе ауторке, због чега је сматрала да је „књижевна теорија у то вријеме представљала одбрамбени зид против 'феминизације' професије (све више жена постале су професорке књижевности у то вријеме), као и феминизације саме књижевности“ (Исто: 165). То је за њу био знак да жене у академским круговима не смију да прихвате антиженску теорију, са чиме се нису сложи-

ле феминисткиње, због чега сада у Америци постоје „феминистичка теорија“ и „родне студије“ умјесто „женских студија“ (Исто: 166).

Линда Хачен (Linda Hutcheon) уводи специфичан угао у промишљање књижевности које потиче из схватања „да је историја књижевности обично условљена нацијом или националним језиком“ (Наћен, 2019: 183). Умјесто тога употријебила је термин „књижевна култура“ са циљем да у оквиру обимног пројекта прати како се кретала *вербална* култура кроз вријеме. Тако се у фокусу нашло регионално а не национално, потом, усмена и писмена култура на разним језицима, додирне тачке између књижевних култура и, коначно, хибридни и маргинални културни феномени. Култура је неодвојиво полазиште за изучавање теорије, истиче Линда Хачен, и каже да није случајно то што је теорија усмјерена ка читаоцу била популарна 80-их година:

У вријеме процвата постмодерне метафикције и једно и друго јавило се као реакција на културни *цајџџајсти* који се успротивио критичкој и теоретској преокупацији пишемом намјером и аутономијом текста, захтијевајући херменеутичко укључивање читаоца (Исто: 185).

Почела је од пародије и ироније, будући да су јој умјетничка дјела 20. вијека показала да је потребно да отворено приступи простору ироније и пародије, што ће касније и теоријски протумачити. Пародија је упутила ка изучавању адаптације, што је, како каже, „један вид ироничне адаптације“ (Исто: 188). Фасцинирала је потреба да стално причамо старе приче на нов начин, одакле је потекла идеја о теорији адаптације: ријеч је о мјешавини старог и новог. Откуда толика популарност адаптација за различите облике које она поприма, запитала се, као и „шта се дешава када се једна прича приповиједа у различитим културама... да ли постаје 'транскултурализована', односно да ли се прилагођава датој култури“ (Исто: 188).

Неодвојивост тумачења књижевности од филозофије, на што нас упућује наш истакнути филозоф Мирослав Марковић, оставила сам за закључну ријеч овог свечаног текста написаног у част Богољуба Шијаковића, ништа мање истакнутог у нашој средини, јер га Мирослав Марковић у разговору помиње на начин на који би био поносан сваки научник и истраживач. Рекао ми је како његов свијет „чине стара Грчка, која обухвата Блиски исток, нарочито Малу Азију, данашњу Турску, и римска империја, која сеже до Шпаније и Енглеске на сјеверу, као и Византија, која је неописиво важна за српску културу“ (Marković 2019: 74). Рекао ми је и да је на њега највише утицао Аристотел, јер „читати Аристотела у грчком оригиналу и схватити да је то ипак четврти вијек старе ере значи и схватити да су проблеми које је он поставио, у било ком пољу, од логике до биологије, од физике до метафизике и етике, дубоко људски“ (Исто: 80).

И, коначно, упитала сам га да ли има контаката са Црном Гором, а уважени професор Марковић ми је одговорио:

Нико ме од црногорских издавача није позвао да сада. До скоро нисам ни знао да се у Црној Гори изучава филозофија, све док ми се није јавио један млад човјек, др Богољуб Шијаковић, веома учен човјек. Послао ми је своју дисертацију, ремек дјело. Обещао сам му да ћу написати нешто за ваше студенте (Исто: 76).

## Цитирана дјела

- Вујошевић, Владимир. „Разговори о књигама и људима”. Зборник матице српске за књижевност и језик, Нови Сад: Матица српска (текст прихваћен за штампу, 2020).
- Baba, Homi. „Kolonijalna i postkolonijalna teorija”, u Radojka Vukčević, *Razgovorom kroz Ameriku*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Bejm, Nina. „Pluralistička pozicija”, u Radojka Vukčević, *Razgovorom kroz Ameriku*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Bjuel, Lorens. „Priroda u književnosti”, u *Razgovorom kroz Ameriku*, Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Grinblat, Stiven. „Putevi novog istorizma”, u Radojka Vukčević, *Razgovorom kroz Ameriku*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Hačen, Linda. „Promišljanje književne istorije”, u Radojka Vukčević, *Razgovorom kroz Ameriku*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Marković, Miroslav. „Grčka, Rim i Vizantija čine cio moj svijet”, u Radojka Vukčević, *Razgovorom kroz Ameriku*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Mekhejni, Tomas. „Fokner je za Ameriku ono što je Šekspir za Englesku”, u Radojka Vukčević, *Razgovorom kroz Ameriku*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Milić, Zorka. „Tragovima usmenih istorija”, u Radojka Vukčević, *Razgovorom kroz Ameriku*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.
- Vukčević, Radojka. *Razgovorom kroz Ameriku*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2019.

## Radojka Vukčević

### Interpretations and Interviews with Distinguished American Literary Critics

**Abstract:** The work has dealt with the possibilities of interpretation of American Literature based on the interviews which the author of the paper conducted with critics/theoreticians of American literature (Cleanth Brooks, Lawrence Buell, Homi Bhabha, Stephen Greenblatt, Nina Baym...) during the three decades of the twentieth century and two decades in the twenty-first century. The pathways of the interview as a genre were discussed. The accent was put on the theoretical approach of Charles Ruas who insists on the double perspective: internal and external. This enabled to study of literature in the frame of a wider context of psychological, sociological and political tendencies in culture. It also made possible to follow the shifting of accent from one critical school to another as a part of the contemporary proliferation of literary and cultural theories.

The paper has explored the interviews collected in the book *Razgovorom kroz Ameriku (America Through Conversations)*. It included conversations with many scholars, critics, and writers, but the focus was put on the most distinguished literary critics who moved the boundaries in the interpretation of literature and culture (Cleanth Brooks, Thomas McHaney, Larry Danielson, Miroslav Marković, Zorka Milić, Lawrence Buell, Homi Bhabha, Stephen Greenblatt, Nina Baym and Linda Hutcheon).

The paper is closed by an extract from the interview with the distinguished philosopher Miroslav Marković who highly evaluates the scientific work of Bogoljub Šijaković.

**Keywords:** American Literature, American Literary Criticism, Interview, Proliferation of Literary Theories

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѝрија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 815–824.

---

**Александар Лукић**

Београд  
aleks.lukic@mail.ru

## Постистина, медији и стварност

*Айсѝпракѝ:* У овом раду истражује се проблем постистине у контексту слободе медија и њиховом односу према стварности. Аутор се критички односи према ситуацији у медијима на глобалном нивоу, истичући да се слика света у медијима разликује од реалне ситуације и у битним стварима креира, заснивајући се на лажним вестима. Феномен постистине, међутим, није лажна слика, већ специфичан мозаик лажних и истинитих вести. Тај мозаик чини виртуелну игру сенки у којој учествују сви и која се доживљава као права стварност.

*Кључне речи:* Постистина, медији, слобода, стварност, лажне вести, игра сенки, индоктринација.

Израз „постистина“ (*post-truth*) проглашен је за реч године у Оксфордском речнику 2016. године. Оно што је занимљиво, према неким изворима, тај израз потиче од Стојана Тешића, америчког сценаристе и драмског писца пореклом из Ужица који је у чланку у часопису *Nation* о америчком скандалу Иран контра и о рату у Персијском заливу писао да смо као слободни људи одлучили да хоћемо да живимо у некаквом постистинском свету. У Оксфордском речнику наводи се да је значење префикса *post* постало шире, то јест да нема само ону временску одредницу која указује да је нешто после нечега, као на пример у речи *post war* (послератни), већ да у термину „постистински“ добија значење припадања времену у којем је концепт истине постао неважан. Реч „постистина“ дефинисана је тако да означава околности у којима објективно дате чињенице мање утичу на обликовање јавног мњења од емоција и личних уверења. На основу овако дефинисане речи, може се говорити и о постчињеничном односу према стварности. То значи да нису битне саме чињенице, него њихово после, али у онтолошком и аксиолошком смислу. Битна је интерпретација стварности, превасходно у медијима, како би се на одређени начин утицало на јавност, или другим речима, како би та иста јавност била или изманипулисана, или блаже речено, усмерена ка одређеним емоцијама, то јест у пожељном правцу. Објашњавајући овај избор, К. Гретвол (Casper Grathwohl), шеф уредништва Оксфордских речника, каже да „не изненађује да наш избор одражава годину у којој је доминирао политички и друштвени дискурс набијен емоцијама... Подстакнут успехом

друштвених медија као извора вести и све већим неповерењем у чињенице које нуди естаблишмент, 'пост-чињеничан' као концепт већ неко време проналази своје лингвистичко упориште<sup>1</sup>. Дакле, он посебно истиче важност емоција када је реч о овом изразу. Нису важне чињенице, већ емоције и лична уверења. Пост-чињенични поглед на свет као примарну ствар нема општи или друштвени интерес, већ интерес политичких или економских елита. Пост-чињенична манипулација постаје тако легитиман метод у настојању да се ти интереси остваре. У складу са оним хераклитовским принципом да магарци радије бирају сламу него злато, јер не знају шта би са златом радили, тако и у данашњем друштву истина као одраз чињеничког стања у складу са принципом *adequatio rei et intellectus* престаје да буде важна, постаје као непрофитабилна - ирелевантна. У данашњим медијима тешко је разликовати лажне вести (*fake news*) од истинитих. Они који вести креирају, народ као свог конзумента третирају као хераклитовског магарца, сматрајући да му истина није ни потребна.

Феномен постистине, међутим, није сасвим лажна слика, већ специфичан мозаик лажних и истинитих вести. Тај мозаик чини виртуелну игру сенки у којој сви учествују и која се доживљава као права стварност. Било би лако када бисмо знали да су све вести лажне, као и када би све биле истините. Ово стање подсећа на платоновску пећину у којој они који окованих вратова гледају сенке верују да виде праву стварност. И као када се оковани ослободи и окрене, па увиди да има и нешто друго, не знајући и даље шта је истина, тако и данашња јавност гледа сенке и предмете, који су толико вешто помешани да у том миксу не може да се разлучи шта јесте, а шта није. Из тог мозаика или, боље рећи, лавиринта играоказа стварности тешко је изаћи, као што је тешко изаћи из платоновске пећине на светлост дана и сагледати праву стварност. Онај који успе у том интелектуалном подухвату да пређе из сфере чулног у сферу умног и досегне у својој свести свет идеја, како би то Платон рекао, не жели да остане тамо, већ се враћа у пећину како би остале обавестио о истини. Међутим, као што се у почетку тешко сналазио напољу, заслепљен светлошћу знања (ἐπιστήμη), тако и сада у мраку пећинског мњења (δόξα) не види добро и не сналази се у тим условима. Пећински људи, као савремени постистински људи у томе су много бољи и све ће учинити да га, демократски, пошто представљају већину, као истинског човека, ућуткају.

Упркос томе, постоје људи који се упорно враћају у пећину и делују сократовски. Њихово деловање је усмерено на енергетизацију пећине. А шта то заправо значи, да пећина треба да буде енергетизована од стране умних људи? То значи да знање треба да буде о-дело-творено: филозофи треба да делују, а пракса треба да следи теорију. Да парафразирамо Платона, филозофи треба да владају, или да владари делују филозофски. Маркс није био у праву када је у чувеној и толико цитираној 11. тези о Фојербаху рекао да су досад филозофи само тумачили свет, а ради се о томе да се он промени. Платон је један од најстаријих примера филозофа који су стварност настојали да промене, о чему сведоче и његова путовања на Сиракузу код Дионисија Старијег.

1 Види о томе: <https://time.com/4572592/oxford-word-of-the-year-2016-post-truth/>

О својеврсном ућуткивању пише Богољуб Шијаковић када разматра појам балканизације. Он каже: „Наравно, наводни монопол Балкана на варварство<sup>2</sup> не само да фалсификује историјску истину и прикрива одговорност него представља вербално приморавање Балкана на ћутање. [...] Принудити Балканце да ћуте – то је потребно да би други могли да говоре не само о њима него и у њихово име“.<sup>3</sup> Представе о Балкану и Балканцима представљају идеолошки конструкт. Циљ такве конструкције, која претпоставља негативну конотацију појма, састоји се у томе да се сами Балканци одрекну свог идентитета, културе, историје и традиције, како исправно примећује Шијаковић и додаје да се управо томе треба одупрети. Међутим, многи на Балкану подлегли су таквим конструкцијама и као платоновски пећински људи верују да су они који указују на то да је у питању лажни конструкт, заправо негде покварили очи и зато ће настојати да их ућуткају. Из тог разлога разоткривање лажне конструкције представља метод који треба користити како би се сагледала истина.

Постчињенична слика света често подразумева организоване медијске кампање које имају за циљ манипулацију која меша извештаје са терена и њихово тумачење. У том погледу Слободан Вуковић примећује да се то чини на следећи начин: „једном се селекционишу чињенице, други пут се лансирају вешто укомпоноване полуистине, да би се убрзо прешло на познат метод којим се појединим чињеницама помера значење, а затим се у њих уплићу вредносни судови, при чему је немогуће разлучити чињенице од вредности...“<sup>4</sup> Свему томе у даљим корацима додаје се конструисана чињеница и тако добијени мозаик онда се представља као право стање ствари. Са друге стране, чињенице које не одговарају прокламованој политици, сакривају се или се маргинализују.

Током југословенске кризе деведесетих година пропаганда у Немачкој и Аустрији била је толико јака да је, како пише Вуковић, томе било готово немогуће супротставити се „сем да то не повуче за собом и супротстављање целокупној немачкој политици не само на Балкану, него и у Европи“.<sup>5</sup>

2 Овде је потребно да напоменемо да реч „варварин“ сама по себи нема негативну конотацију. Објашњавајући везу између имена Вавилон и старозаветне пометње језика, Шелинг је дошао до становишта да је реч *Babel* (Вавилон), настала сажимањем речи *Balbel*, која у себи садржи нешто ономотопејско, а што је нестало у речи *Babel*. Ову реч он упоређује са грчком речју βαρβαρος, (варвар/барбар), чије значење не изводи из халдејске речи *bar*, што значи „споља“ или „изван“, на основу чега би се дошло до значења *сцџраници*, тврдећи да је ова реч код Грка и Римљана имала другачије значење – онога ко неразумљиво говори. Овидијеви стихови: *Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli* (Овде сам ја варварин, јер ме нико не разуме), Цицероново мишљење да је супротни пар реч *disertus* (разговетан), и Платонову употреба речи βαρβαρίζειν у значењу неразумљивог говора послужили су му као добри аргументи. У европским језицима пронашао је еквиваленте: *balbus* у латинском, *babeln* у немачком, *babiller* у француском језику, *babble* у енглеском итд. У српском језику добар еквивалент била би реч „блебетати“. Шелинг одлично увиђа да без језикословља не може да се замисли било каква свест, мада се чини да речи настају некако случајно. Што дубље продиремо у језик, каже он, то нам се више открива да та дубина превазилази дубину најсвеснијих творевина. У контексту проблематике ове теме, истраживање етимологије и језика уопште може значајно да допринесе разумевању саме природе постистине, као накнадног говора о ономе што би требало да јесте, а није. Види о томе: Лукић 2018.

3 Шијаковић 2016: 77.

4 Вуковић 2009: 45.

5 Вуковић 2009: 22.



Новинари који би покушали да пишу другачије, трпели би различите консеквенце, све до тога да им каријера бива уништавана. Тако је, на пример, Дејвид Бајндер (David Binder) успео да објави чланак у *New York Times*-у где наводи да америчка обавештајна служба сматра да Милошевић може да разреши балканску кризу. Бајндеру после тога више није пошло за руком да објави ниједан чланак. Бројни су у том смислу и други примери новинара који због цензуре нису успевали у водећим западним часописима да пишу текстове који би били критички оријентисани према политици која се води према југословенској кризи (Стивен Кинцер, Петер Брок, Џорџ Кени, Ев Крепен и др).<sup>6</sup>

О тешкоћама у разоткривању лажних вести сликовито говори пример новинара Томаса Дајхмана (Tomas Deichmann). Он је у чланку у часопису *LM* показао да је енглеска телевизија ITN у свом прилогу о Босни и Херцеговини 1992. године лажно приказала концентрациони логор, тако што је екипа ушла у празан ограђени простор и снимила људе изван као да су у логору. Посебно упечатљива је сцена са Слободаном Коњевићем, Србином болесним од туберкулозе, који је у ТВ прилогу приказан као изгладнели логораш Фикрет Алић. Овај лажни прилог о „српским логорима смрти“ обишао је читав свет, а новинар који је доказао превару тужен је од стране ITN-а за клевету јер је тврдио да су они то са намером урадили. Суд је сматрао да намера није доказана, не улазећи у саму чињеницу преваре коју је наведена телевизија учинила. Часопис *LM* изгубио је спор и кажњен је са милион фунти одштете и тиме практично уништен, а ITN није претрпео никакву штету због лажног извештавања.<sup>7</sup> Овај пример говори о томе да је супротстављање званично прокламованој линији извештавања опасно и да захтева велику храброст, али и жељу за истином. Већина новинара, међутим, између истине која доноси проблеме и постистине која доноси бенефите, бира ово друго. Треба истаћи да у стварању пост-чињеничне слике света ипак не учествују само новинари, већ су у то укључени сви сегменти друштва и појединци различитих професија: политичари на високим функцијама, плаћени аналитичари, лекари, књижевници, (псеудо)филозофи, маркетиншке агенције, али и опортунисти различитих врста. Зато је одговорност за постистинску стварност много шира.

Југославија је имала ту „несрећну“ околност да крајем прошлог века буде увучена у пост-чињенични виртуелни свет који производи стварне последице. Како изгледа та постистинска конструкција о догађајима у Југославији деведесетих година, одлично је описала Дијана Џонстон (Diana Johnstone):<sup>8</sup>

Југославија је била „тамница народа“ у којој су Срби „тлачили“ све друге. Она је разорена са појавом лидера Слободана Милошевића, који је био зао и хтео да створи „Велику Србију“ елиминацијом других народа кроз процес назван „етничко чистићење“. Други народи су настојали да то избегну стварајући сопствене државе. Југословенска армија, заправо српска, извршила је инвазију на њих. У Босни, српски завојевачи су поку-

6 Види о томе више: Вуковић 2009: 60.

7 Види: Вуковић 2009: 85–86.

8 Дајана Џонстон је била универзитетски професор у Минесоти у САД, а због својих ставова против вијетнамског рата, то јест због противљења ономе што ми сада називамо „постистина“, била је присиљена да емигрира у Француску. Тамо се посветила журналистици.

шали да протерају муслимане, који су желели да овековече мултиетничко друштво. У српском етничком чишћењу ликвидирано је 200 000 ненаоружаних муслимана, док је међународна заједница не само равнодушно посматрала, већ и спречавала муслимане да се наоружају ради одбране. У Сребреници, УН су дозволиле Србима да изврше геноцид. Само захваљујући бомбардовању које су предузеле САД, Милошевић је био присиљен да дође за преговарачки сто у Дејтону. Мировни уговор који је тамо потписан донео је мир и демократију мултиетничкој Босни. Међутим, међународна заједница је пропустила да спасе албанску већину на Косову од апартхејда. Мадлен Олбрајт је 1998. године упозорила да НАТО мора да интервенише како би спречио Милошевића да „постигне на Косову оно што му није пошло за руком у Босни“. У јануару 1999. године снаге безбедности масакрирале су беспомоћне цивиле у косовском селу Рачак, што је навело владе земаља НАТО на закључак да је нужно интервенисати да се спречи геноцид. Након прекретнице у Рачку, Срби су позвани на мировне преговоре у Рамбује у Француској. Милошевић је тврдоглаво одбијао да преговара. НАТО није имао другог избора доли да почне да бомбардује Србију и Црну Гору. Албанске масе су намерно протериване у складу са претходно припремљеним тајним планом названим „операција потковица“. Милошевић је најзад попустио и НАТО је ослободио „Косоваре“ од њихових мучитеља. Закључак: од сад па убудуће хуманитарна интервенција сачињава основну мисију НАТО, као продужене руке међународне заједнице, која је на себе преузела обавезу да од сада штити људска права.<sup>9</sup>

И Џонстонова о таквој слици југословенске кризе каже, и са тим се у доброј мери можемо сложити, да је готово све у том наративу заправо лаж, али да се са таквим лажима иза којих стоје моћне елите тешко може изборити без обзира на то што су бројне новинске агенције извештавале супротно и тиме оспоравале наведену слику. Извештаји тих агенција, међутим, нису се налазили у првом плану или се уопште у главним медијима нису објављивали.

Џонстонова у својој анализи користи реч „мит“ како би показала да се ту ради о измишљеним причама које не кореспондирају са стварношћу. Међутим, изворно реч „мит“ нема то значење. Етимологија грчке речи μῦθος упућује на то да у најранијој филозофији мит и ум нису били супротстављени. Ирина Деретић у том погледу каже: „У уобичајеној хомеровској употреби лексема μῦθος обележава реч, говорење, из чега се може извести закључак да је она изворнија ознака за говор, него логос“.<sup>10</sup> Њено значење није другачије ни код Хесиода. Етимологијом речи μῦθος, бавио се и Богољуб Шијаковић у свом делу *Mythos, physis, psyche*.<sup>11</sup> Он сматра да је реч μῦθος изведена из корена \**meuth*, из чега се изводи готско *maudjan*, и значи памћење или сећање, исто што и старословенско *мысль* (од \**mūd-sļio*) – „мисао“.<sup>12</sup> На тај начин, закључује Шијаковић, μῦθος изворно упућује на памћење и мишљење.

Реч μῦθος и код Парменида има веома важно место и није употребљена пежоративно. Наиме, та реч означава говор богиње и уместо ње може да се упо-

9 Џонстон 2005: 9–10.

10 Деретић 2014: 14

11 Шијаковић 1991.

12 Шијаковић се у свом истраживању ослања на Боазакров етимолошки речник и др. (E. Boisacq, *Dictionnaire étimologique de la langue grecque*, Heidelberg 1950). Види: Шијаковић 1991: 106.

треби реч λόγος, а да се значење истинитог говора не промени. Дубље посматрајући, може да се дође до увида да митска форма није случајно употребљена, јер истина која се ту износи има божански карактер. Мит и логос, дакле, нису две супротстављене форме мишљења. Платон је у својим делима често користио митску форму. Али мит код њега није лажно или фантастично казивање, већ оно које представља смисаону целину која треба да укаже на неку дубљу истину.<sup>13</sup>

Дакле, медијска сфера на Западу такође је строго контролисана и зависна од својих влада или других формалних и неформалних центара моћи који се данас обично означавају као дубока држава. Лажне вести (*fake news*) су тамо уобичајена ствар. Ућуткивању и цензури био је изложен чак и председник Сједињених држава Доналд Трамп. Он је током свог мандата све време водио тешку борбу против медијских манипулација. У једној од својих објава, 28. маја 2016. године на Твитеру написао је: „По мом мишљењу, многе информације које процедуре из Беле куће су исфабриковане лажи које измишља медијска кућа Лажне вести (*Fake News Media*)“.<sup>14</sup> Та медијска кућа у ствари је CNN, један од главних глобалних медија чија је улога у стварању постистинске слике о југословенској кризи била огромна. Делује збуњујуће да амерички председник на тај начин говори о једном од главних глобалних промотера „постистине“. Зашто? Зато што је тиме имплицитно подржао ставове које у својој књизи износи Џонстонова о томе да је читава прича о догађајима у Југославији далеко од истине и да је конструисана како би се могли остварити геостратешки интереси западних сила који су подразумевали разбијање Југославије и стварање малих држава које би биле у полуконијалном статусу и међусобно посвађане.

Трампу такви наступи нису опроштени. Избори у Америци који су одржани у новембру 2020. године показали су да тамо демократије као владавине народа заправо нема. Трамп је морао да изгуби изборе по сваку цену. Његовом „поразу“ допринели су проглашена пандемија, крајње сумњиво гласање поштом у неким америчким државама, али и пропаганда најмоћнијих медија против њега. Главни медији које је Трамп означио као произвођаче лажних вести прогласили су победника избора пре званичних резултата, а скоро цео западни свет тако проглашене резултате је признао. Тиме је учињен веома снажан притисак на судове у Америци који су се налазили пред извесним процесима због пријављених нерегуларности. Независност судства остала је мртво слово на папиру. Председнику је чак одузето право да на тим истим медијима, али и на друштвеним мрежама уопште, изнесе своје виђење ствари. Када је на конференцији за штампу говорио о неправилностима у изборном процесу током бројања гласова, водеће медијске куће прекинуле су пренос. Догодила се необична преокренута ситуација. Сједињене Америчке Државе су „балканизоване“, да употребимо тај израз у значењу који он има на самом Западу, од стране самих себе. У питању је историјски преседан, а Трампов противкандидат Џозеф Бајден постао је постистински председник.

<sup>13</sup> Види о умности митског мишљења: Лукић 2018.

<sup>14</sup> „It is my opinion that many of the leaks coming out of the White House are fabricated lies made up by the #Fake News media.“ ([https://twitter.com/realDonaldTrump/status/868807327130025984?ref\\_src=twsrc%5Etfw&ref\\_url=http%3A%2F%2Ftime.com%2F4796842%2Fdonald-trump-jared-kushner-twitter-media-leaks%2F](https://twitter.com/realDonaldTrump/status/868807327130025984?ref_src=twsrc%5Etfw&ref_url=http%3A%2F%2Ftime.com%2F4796842%2Fdonald-trump-jared-kushner-twitter-media-leaks%2F))

Оно што је добро у америчкој изборној јесени јесте то да је ствар огољена. Сада се много јасније види да је појам стида као политичке врлине у нашем времену готово нестао, али да је, како то добро увиђа Јован Аранђеловић,<sup>15</sup> преко потребан пре свега у критичкој мисли уопште, а посебно код угрожених и обесправљених народа. Такозвано варварско деловање представника оног народа који себе сматра изузетним окренуло се против сопственог народа. На бруталан начин задовољавају се интереси отуђених елита, најчешће на штету других народа, али у овом случају и на штету сопственог.

Насиљу постистинског деловања многе државе нису у стању да се одупру, да очувају своју слободу као највишу вредност, да своја богатства самостално користе. Томе велики ослонац дају домаће елите које су отуђене од народа и одане светским носиоцима моћи. Слично онима који у таквим државама владају, пише Аранђеловић, понашају се и поједини елитни интелектуалци којима је често најважније да заслуже неко признање Запада, које може, али не и нужно да подразумева и одређену материјалну корист. Због симбиозе таквих „великана“ и власти у националним оквирима, циљеви светске политике веома успешно се спроводе.

Медијска сфера заснована је и на давању тзв. „алтернативних чињеница“. Тај појам креиран је 2017. године, а први пут га је употребила Трампова саветница Келијан Конвеј (Kellyanne Conway), а под којим се подразумева да без обзира на који начин медији извештавају, Влада САД има своје „алтернативне чињенице“. Циљ ове алтерације била је нека врста одговора на извештавање *Fake News Media*, које није одговарало влади, а чиме се производи и одређена реакција у јавности.

Примера медијског искривљавања стварности има много у различитим кризним ситуацијама. Државни удар и оружана побуна у Украјини 2014. године у западним медијима представљени су као воља народа и отпор недемократском режиму, а народно опредељење на Криму да живи у Русији – као руска анексија Крима и нарушавање суверености Украјине. У Венецуели је била слична ситуација са председником Мадуром и његовим опонентом кога је Запад прогласио за председника. Пре тога у Либији је линчован Гадафи, итд.

Ноам Чомски један је од усамљених западних мислилаца који се критички односи према медијским манипулацијама на Западу. Чомски пише: „Погледајмо структуру читавог система. Какве вести очекујете? Прилично је очито. Узмимо на пример *New York Times*. То је једна корпорација која продаје свој производ. Производ је читалачка публика. Они не зарађују кад ми купимо новине. Чак су и срећни што их могу ставити бесплатно на интернет“.<sup>16</sup> Информације су роба која се продаје. Исто тако и конзументи тих информација за власнике тих медија представљају робу коју ће продати својим оглашивачима. Чомски то одлично увиђа, читаоци представљају објекте-конзументе који се нуде другим корпорацијама да буду и њихови конзументи. Дакле, све је на продају. Са једне стране, дакле, стоји корпорација која производи информације, а са друге корпорација која производи нешто друго и рекламира се преко оне прве, а између су потро-

<sup>15</sup> Види: Аранђеловић 2019 (Поглавље: Стид и правда као политичке врлине).

<sup>16</sup> Чомски 2003: 17.

шачи који истовремено представљају и конзументе и робу, а да тога веома често опште нису свесни.

Структура медија је таква да ће увек подржавати интересе моћних. На високим позицијама налазе се такозвани „одговорни људи“ који бирају кадрове за важне позиције у држави. У том смислу, само дубоко индоктринирани људи бирају се на утицајна места и тек тада имају слободу да мисле. Тако се конструише друштво које подразумева систем контроле „збуњеног стада пасивних посматрача“<sup>17</sup> који имају једнака права сабраних нула, како је писао Ниче.<sup>18</sup>

Веома важно је следеће питање: Ко заправо креира акционе планове медија, како се бирају теме и на који начин се оне презентују јавности? Такође, поставља се питање како се одлучује који су то догађаји вредни да постану вест. Који су то критеријуми у редакцијама на основу којих се о томе одлучује? Шта значи појам уређивачке политике и да ли то подразумева да се у оквиру једне редакције догађаји представљају само са једног становишта, то јест у оквиру задате парадигме која не сме да се напусти. У одговору на ово питање налази се и одговор на суштину пост-чињеничног стања ствари, јер се вести у већини случајева не креирају у складу са реалијама и општим друштвеним интересом, већ у интересу политичких и економских моћника који су са одређеним медијима повезани, по познатом принципу, да ако чињенице не одговарају стварности – тим горе по чињенице.

Нескривено власништво у медијима може да допринесе спречавању таквог стања и спреге између политике, економије и медија која води инструментализацији медија што подразумева стварање претпоставки пост-чињеничног стања ствари.

Из свега наведеног може се закључити да је, с обзиром на недостатак демократије и слободе, али и на уплив државе у сферу приватног живота, на делу настајање нове врсте тоталитаризма.<sup>19</sup> Овакав закључак може да изгледа прејак, али имајући у виду одлике савременог западног света, које подразумевају постојање неприкосновене и недодирљиве службене истине, готово непроменљиво друштвено уређење слично једнопартијском, монопол над војском и полицијом, цензуру у медијском информисању чак и на друштвеним мрежама, где се одскора појављују факт-чекери (*fact checkers*), државну контролу економских токова која је посебно видљива у временима економских криза, концентрацију политичке власти у отуђеној бирократији (дубока држава) која је практично несмењива (то је посебно било видљиво у случају председника Трампа), губитак личних слобода уз оправдање помоћу безбедносних разлога, репресиван однос према политичким противницима итд. – такав закључак у целисти оправдавају.

Тоталитарност новог постистинског доба огледа се првенствено у непостојању суштинске и фактичке променљивости система унутар друштвеног бића, иако се прокламује супротно. Различитим еуфемизмима неолиберални демократски системи ту непроменљивост представљају као променљивост, промовишући раз-

<sup>17</sup> Чомски 2003.

<sup>18</sup> Види о томе више у: Лукић 2017.

<sup>19</sup> Тоталитаризам као појам настао је у 20. веку, а обично се дефинише повезивањем са фашизмом и стаљинизмом, или се чак односи на све системе који се не одређују као либерални и демократски. Најчешће подразумева потпуну власт државе у свим доменима јавног и приватног живота.

личите врсте слобода које су у великој мери само симулација слободе. Симулирана слобода као квази слобода избора у основи је такозваних неолибералних друштава, из чега произлази да су у питању само номинално либералне демократије, док су реално прикривене тоталитарне олигархије. У таквим условима избори су вешта или невешта симулација јер на њима се ништа суштински не мења. Уколико се појави неко као Доналд Трамп и постане председник САД, он се проглашава за инцидент у „демократији“, који политички треба да буде елиминисан. Притом све полуге моћи такозване дубоке државе употребљавају се у ту сврху. Сва средства су дозвољена да се демократија „одбрани“. Случај са Трампом није ни први ни једини. Макартизам из педесетих година у Америци представља можда и бољи пример.

Тоталитаризам неолиберализма је посебно видљив данас у време проглашене пандемије, када се у име очувања здравља не поштују основне слободе и људска права која се, може звучати парадоксално, односе и на само здравље. У име здравља, угрожава се и само здравље.

Хана Арент је крајње прецизно и тачно уочила да тоталитаризам одликује неслободом, али и да се у таквим системима не влада само тако што се користе спољашња средства принуде и огољеног насиља, већ да се људима влада тако што се тероришу изнутра.

Постистински тоталитаризам може да се сагледа и у ономе што Арентова каже о конструисању истине тако што се из стварности бира оно што гради фикцију која се изолује и уопштава. Из тог разлога не подлеже никаквој провери у стварности. Проблем је управо у томе, као што смо већ писали, што у постистинској тоталитарној фикцији постоје елементи стварности, али је тешко утврдити шта је ту стварност а шта фикција. Тоталитарна пропаганда управо помоћу таквих уопштавања гради виртуелни свет који народ доживљава као нешто реално постојеће. Систем је цементан, а савремени човек живи у виртуелном свету медија и барата „фактоидима“ уместо фактима.

## Литература

- Аранђеловић 2019: Јован Аранђеловић, *Како настају дуговечна дела*, Београд: Српско филозофско друштво.
- Арент 2015: Хана Арент, *Извори тоталитаризма*, Загреб: Диспут.
- Брдар, Вуковић 2006: Милан Брдар, Слободан Вуковић, „Семиотика антисрпске пропаганде: Од студије случаја српске кривице до парадигме“, *Нова српска политичка мисао* XIII, 1–4 (2006), 291–315.
- Вуковић 2009: Слободан Вуковић, *Етика зајадних медија*, Сремски Карловци, Нови Сад: ИКСЗ.
- Деретић 2015: Ирина Деретић, *Платонова филозофска митологија*, Београд: Завод за уџбенике.
- Лукић 2018: Александар Лукић, *Обрнути Вавилон – Филозофско исцртавање о Шелинговој умној митологији и стварима које су са њим повезане*. Београд: Просвета.
- Лукић 2017: Александар Лукић, „Слобода медија и слика света“, у: М. Недић, М. Петровић, (ур.) *Филозофија, књижевност и нови медији*, Крушевац: Крушевачка филозофско-књижевна школа 2017, 109–115.



Платон 1983: Платон, *Држава*, Београд: БИГЗ.

Чомски 2003: Ноам Чомски, *Медији, њројџаџа, сисџем*, Загреб: Друштво за промицање књижевности на новим медијима.

Џонстон 2009: Дајана Џонстон, *Сулуди крсџаши*, Београд: ИГАМ.

Шијаковић 1991: Богољуб Шијаковић, *Mythos, Physis, Psyche. Оџедање у њредсокраџовској „оџџолоџији“ и „џсихолоџији“*, Никшић: Универзитетска ријеч, Београд: Филозофско друштво Србије.

Шијаковић 2016: Богољуб Шијаковић, *Оџџор забораву*, Фоча, Београд: ПБФ Св. Василија Осторшког, ХКЦ Др Радован Биговић.

**Aleksandar Lukić**

### **Post-truth, media and reality**

This paper will examine the problem of post-truth in the context of media freedom and their relation to reality. The author critically refers to the situation in the media at the global level, pointing out that the image of the world in the media differs from the real situation and is essentially created based on fake news. The phenomenon of post-truth, however, is not a false image, but a specific mosaic of fake and true news. This mosaic makes a virtual shadow game in which everyone participates and is perceived as a genuine reality.

*Keywords:* post-truth, media, freedom, reality, fake news, shadow game, indoctrination

**Σερβικά**  
**Serbica**

- Душко В. Певуља:** Књижевна историја Стојана Новаковића (827–846)
- Будимир Алексић:** Библијски мотиви у српској усменој епици (847–864)
- Јелица Стојановић:** Најстарији писани споменици са простора данашње Црне Горе (865–871)
- Ненад Ристовић:** Хеленство Доситеја Обрадовића у европском, православном и српском контексту (872–897)
- Branko Aleksić:** Platon u misaonom delu Laze Kostića (898–905)
- Мило Ломпар:** Модерност и светост (906–944)
- Владимир Рогановић, Милеса Стефановић-Бановић:** Најотменији меланхолик: Иво Андрић и „Мисао“ (945–955)
- Јован Делић:** Ходочашћа кроз простор и вријеме. О пјесничкој књизи *Усправна земља* Васка Попе и циклусу „Ходочашћа“ (956–965)
- Милош Ковић:** Британско-руски односи као оквир политике Велике Британије према Србима (до Кримског рата) (966–992)
- Vladimir Cvetković:** The Reception of the Serbian Orthodox Church in the 21<sup>st</sup> century German Academia (993–1004)

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѝρια  
у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година,  
приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем,  
Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 827–846.

---

**Душко В. Певуља**

Универзитет у Бањој Луци, Филолошки факултет  
dusko.pevulja@ff.unibl.org

## Књижевна историја Стојана Новаковића

*Сажетак:* Стојан Новаковић, чувени српски полихистор, аутор је и прве историје српске књижевности коју је на српском језику написао један домаћи аутор. Како Новаковићева *Историја српске књижевности*, издања из 1867. и 1871. није прештампована, она је остала прилично непозната чак и историчарима националне литературе. У овом раду се разматра филолошка платформа Новаковићеве књижевне историје, ауторово рјешавање сложених питања периодизације и одређења корпуса српске књижевности, као и њеног односа према литературама сусједних народа. Указује се на њен значај за историју књижевноисторијског жанра у српској књижевној историји, али и на примјењивост неких рјешења на данашње представљање и проучавање српске књижевности.

*Кључне ријечи:* Стојан Новаковић, књижевна историја, филолошка платформа, србистика, периодизација српске књижевности, корпус српске књижевности

Иако је библиографски попис обимног стваралачког опуса Стојана Новаковића до сада објављиван у више наврата, потпуна библиографија овог полихистора још увијек није сачињена. О колико замашном послу за библиографе се ради довољно говори то што је Новаковић за живота штампао више од двије стотине засебних публикација (ауторских, приређених и преведених)<sup>1</sup>.

Књижевноисторијски рад Стојана Новаковића значајан је колико за историју српске књижевности толико и за његов опус. Проучавање историје српског језика и књижевности била је прва страст овога аутора, која ће далекосежно, више од других дисциплина којима је био посвећен, одредити његов научни лик. Новаковићева *Историја српске књижевности* из 1867. прва је књига такве врсте у српској књижевној науци коју је на српском језику написао један српски аутор. Кад је објавио ову синтезу од историјског значаја Новаковић је био професор Прве београдске гимназије и имао тек двадесет пет година. Показујући неуобичајно рано истраживачку посвећеност и зрелост, Новаковић ово своје дјело није

---

<sup>1</sup> Обиман и разноврсан опус Стојана Новаковића библиографски је пописиван у више наврата до сада, али и поред тога још увијек немамо свеобухватну библиографију овога полихистора. Ово су аутори који су до сада вршили библиографски попис Новаковићевог дјела: Светислав Вуловић (1887), Момчило Иванић (1899), Радмило Димитријевић (1958), Миодраг Живанов (1965), Станоје Филиповић (1976), Љубомир Никић (1978–1979), Драган Бараћ (2000) и Славица Мереник (2017).

објавио без претходних припрема. Ђура Даничић, Новаковићев професор српске књижевности на београдском Лицеју и знаменити српски филолог, 1863. објављује *Речник српских старина*, књигу у којој Новаковића потписује као свога сарадника. Исте године млади Новаковић у часопису *Лицејка* објављује расправу „Лак поглед на развитак српске књижевности“<sup>2</sup>, на четрдесетак страница, у чијем је наслову садржана скрупулозност (*лак њрепег*) и занимање за важна питања књижевне историје као посебног вида проучавања литературе (*развијѝак*). Напошљетку, као предавач српске књижевности у Првој гимназији у Београду, Новаковић нас информише у предговору *Историји српске књижевности* (1867) да је о писању ове књиге „најрадије мислио више времена, а нарочито последњих година“<sup>3</sup>, дакле, интензивније као млади предавач, али и прије тога, као лицејац, чије је склоности одмах уочио Ђура Даничић.

Поднаслов првог издања Новаковићеве *Историје српске књижевности* гласи: „преглед угађан за школску потребу, са додатком из старе словенске, српско-словенске и дубровачке књижевности и с таблицом глагољских слова“, из чега се види да аутор упадљиво инсистира на школској намјени књиге. Исте године Новаковић објављује *Мали извод из историје српске књижевности*, и опет у поднаслову прецизно истиче намјену дјела: „за вишу женску школу, према свом пространијем делу“. У односу на *ѝросѝраније дело, мали извод* је дупло сажетији. Четири године доцније, Стојан Новаковић издаје *Историју српске књижевности* за коју каже да је „сасвим прерађено издање“ прве књиге под овим насловом из 1867. Разлике између два издања наведене књиге проистичу из ауторовог сазријевања, али и на темељу, у међувремену извршених, самосталних истраживања. Већ 1867. Новаковић започиње са издавањем старих српских рукописа, које једнообразно назива *ѝрилози к ѝроучавању српске књижевности*<sup>4</sup>. То ће наставити да чини практично читавог радног вијека, и онда када историја српске књи-

2 Види: Стојан Новаковић: „Лак преглед на историју српске књижевности“, *Лицејка*, број 2, Београд 1863. године, стр. 1–41.

3 Стојан Новаковић: *Историја српске књижевности*, Београд 1867. године, стр. III.

4 То су, поред осталих, следећи текстови: „Прилози к историји српске књижевности: спреми за штампу према рукопису из 16-ога в. Стојан Новаковић, *Гласник* Српског ученог друштва, број 22, Београд 1867. године, стр. 233–333; „Прилози к историји српске књижевности, III, један стари свјетовни зборник ћириловски: спремио за штампу по рукопису библи. Срп. уч. др., из 17. вијека Стојан Новаковић, *Гласник* Српског ученог друштва, број 25, Београд 1869. године, стр. 19–63; Прилози к историји српске књижевности, IV: Срби Мухамедановци и турска писменост: на основу књиге: *Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler, gesammelt, gesichtet und herausgegeben von Dr. Oto Blau. Leipzig 1868*, од Стојана Новаковића, *Гласник* Српског ученог друштва, број 26, Београд 1869. године, стр. 220–255; „Прилози к историји српске књижевности, V, *Животѝ српскоѝ иѝносника Пеѝтра Коришкоѝ* од Стојана Новаковића, *Гласник* Српског ученог друштва, број 29, Београд 1871. године, стр. 308–346; „Прилози к историји српске књижевности, VI, *Јероѝија Рачанина ѝуѝи у Јерусалим 1704. ѝод.*, од Стојана Новаковића, *Гласник* Српског ученог друштва, број 31, Београд 1871. године, стр. 292–310; „Прилози к историји српске књижевности, VII, Трећа редакција Доментијанова „живота св. Саве“, од Стојана Новаковића, *Гласник* Српског ученог друштва, број 32, Београд 1871. године, стр. 209–238. Овдје издвојеним Новаковићевим *ѝрилозима к историји српске књижевности* треба додати још и следеће његове радове (опет у избору): „Два прилога к српским старинама“, *Гласник* Српског ученог друштва, број 41, Београд 1875. године, стр. 353 – 361; Српски поменици XV-XVIII века, *Гласник* Српског ученог друштва, број 42, Београд 1875. године, стр. 1–152;

жевности више не буде у фокусу његове истраживачке пажње. Између два издања своје књижевноисторијске синтезе, 1869. године, Новаковић објављује своје значајно дјело, које је у најдиректнијој вези са његовим проучавањем националне књижевне прошлости: *Српска библиографија за новију књижевност: 1741–1867*. И овај замашни посао Новаковић је наставио да допуњава низом прилога које је углавном објавио у *Гласнику* Српског ученог друштва.<sup>5</sup> Најзад, Новаковић је исте ове године одржао и предавање под насловом „Шта је књижевност?“, у којем је изнио своје разумијевање књижевне умјетности, које је драгоцјено и за разумијевање његове књижевноисторијске концепције. Не одвајајући је никад од народности, Новаковић констатује „да је књижевност онамо где жива мисао слика живот“<sup>6</sup>, а затим даје веома оригиналну дефиницију литературе: „Она је фотограф и философ времена свога“<sup>7</sup>. Вриједно је спомена, у склопу побројаних интересовања, тијесно везаних за књижевноисторијска испитивања, и то што је Новаковић, заједно са библиотекарском Јосифом Мајснером, 1871. године, штампао *Каталој Српске Народне Библиотеке у Београду*, први дио, који се односи на *сѣранску књижевност*. Према томе, Стојан Новаковић је опсежним и разноструким радњама, затим непрестаним промишљањима, дограђивао своју књижевноисторијску концепцију, која вриједносно врхуни у синтези из 1871.

Да би се освијетлила и описала књижевна историја Стојана Новаковића, неопходно је упоредити два издања његове *Историје српске књижевности*. Да је између њих знатна разлика, скренуо је пажњу сам аутор који за друго издање књиге напомиње да је *сасвим њерерађено*. Много тога је истражио сам Новаковић, а уважио је резултате до којих су на овом пољу дошли други проучаваоци: „Маркар да је онамо мање а овамо више урађено, опет нам је све то олакшало посао и дало прилике и могућности да књизи дамо други израд и други облик него што га је имала пре четири године“<sup>8</sup>.

5 То су ови прилози: „Библиографија српске и хрватске књижевности: с додатком онога што су странци о нама писали за 1868. годину“, *Гласник* Српског ученог друштва, број 26, Београд 1869. године, стр. 256–308; „Библиографија српске и хрватске књижевности: с додатком онога што су странци о нама писали за 1869. годину“, *Гласник* Српског ученог друштва, број 27, Београд 1870. године, стр. 342–381; „Библиографија српске и хрватске књижевности: с додатком онога што су странци о нама писали за 1870. годину“, *Гласник* Српског ученог друштва, број 31, Београд 1871. године, стр. 348–398; „Библиографија српске и хрватске књижевности: с додатком онога што су странци о нама писали за 1871. годину“, *Гласник* Српског ученог друштва, број 35, Београд 1872. године, стр. 260–313; „Библиографија српске и хрватске књижевности: с белешкама шта је на страни о нама писали за 1872 и 1873. годину“, *Гласник* Српског ученог друштва, број 40, Београд 1874. године, стр. 273–374; „Библиографија српске и хрватске књижевности: с додатком онога што су странци о нама писали за 1874“, *Гласник* Српског ученог друштва, број 41, Београд 1875. године, стр. 362–397; „Библиографија српске и хрватске књижевности: с додатком онога што су странци о нама писали за 1875. годину“, *Гласник* Српског ученог друштва, број 44, Београд 1877. године, стр. 305–364; „Библиографија српске и хрватске књижевности: с додатком онога што су странци о нама писали за 1868. годину“, *Гласник* Српског ученог друштва, број 26, Београд 1878. године, стр. 259–328;

6 Стојан Новаковић и „филолошка критика“, приредио Божидар Пејовић, Нови Сад–Београд 1975. године, стр. 96.

7 Исто, стр. 97.

8 Стојан Новаковић: *Историја српске књижевности*, Београд 1871. године, стр. IV.



Стурктуру Новаковићеве *Историје српске књижевности* из 1867, како смо напријед напоменули, одредила је њена школска намјена. Више од једне трећине ове књиге ни посредно се не тиче књижевноисторијског приказа српске књижевности. Њен уводни дио посвећен је генези старог словенског језика и његовом односу према историји српског језика<sup>9</sup>, док је на посљедњих стотињак страница додаток у којем аутор доноси изабране примјере из *старе словенске књижевности*, *српско-словенске књижевности* и *дубровачке књижевности*.<sup>10</sup> Иако овај избор Павле Поповић назива антологијским, он је формом ближи хрестоматији, којом њен састављач жели да илуструје запажања изнесена у главном дијелу своје књиге, рачунајући таквим рјешењем и на њену практичну, школску примјену. Прилози књижевноисторијском прочитавању српске књижевности, као залеђе на које се Новаковић могао ослонити приликом израде своје синтезе, било је прилично оскудно. Новаковић наводи, на првом мјесту дјела угледног слависте Павела Јозефа Шафарика (из 1826. и 1863), затим Пипиново и Спасовичево дјело о историји словенских књижевности из 1865, објављено у Санкт Петербургу. Од домаћих аутора Новаковић прије свега истиче предавања из историје српске књижевности које је на Лицеју у Београду слушао код Ђуре Даничића, потом расправу Јована Суботића „Неке черте из повестнице сербског књижества“ (Новаковић се реферише на њемачко издање овог текста, незнатно проширено и објављено у форми књижице), његов *Цвјетник српске словесности I и II* (Беч, 1850) те на књижицу Јована Ристића *Новија књижевност у Срба*, штампану на њемачком језику, у Берлину 1852.<sup>11</sup> Новаковић још спомиње да је имао користи од неколиких чланака Ватрослава Јагића те од биљежака Јована Бошковића, *проф. филологије и историје књижевности свећа свећа у Великој школи*. Интересантно је да Новаковић, у овом контексту, не помиње Соларићеву књигу *Поминик књижески*, иако ће за њу приликом обраде нове књижевности написати да „садржи важне податке за историју српске књижевности“. Ово дјело му је, очигледно, било важније

9 Новаковић, природно, као свестран научник, истиче нераскидиву везу језика и књижевности. Наиме, он разложно примјећује: „Као што је књижевности језик материја, тако је књижевности језик огледало. Проучавајући и дознајући из књижевности мисли и осећања, учимо се с једне стране суштини језика, а с друге стране како се њиме најзгодније влада. Отуда је у тако тесној вези историја књижевности с историјом језика и отуда научно познавање језика не може бити без познавања књижевности и обрнуто“, Стојан Новаковић: *Историја српске књижевности* (1867), стр. 2. То што ће дио о историјату старог словенског језика изоставити у другом издању своје књижевноисторијске синтезе резултат је његовог научног сазријевања и увиђања да су историја језика и историја књижевности двије одвојене научне дисциплине, упркос њиховим сродностима на које је указао.

10 Тај гест Новаковић сљедећим ријечима образлаже: „Без додатка не може се видети велика корист од ове књиге ни у школи ни у учењу. Зато сам га и додао. Примере глагољске и из далматинске поезије исписао сам ћирилицом. Осим тога, додао сам и два комада М. Дивковића да се колико-толико види и његов језик и правопис“, Стојан Новаковић: *Историја српске књижевности* (1867), стр. V. Ова интересовања Стојана Новаковића резултираће хрестоматијом од близу шест стотина страница под насловом: *Примери књижевности и језика староја и српско-словенској*, Београд 1877. године.

11 Књиге Јована Суботића и Јована Ристића на српском језику, као засебна издања, објављене су тек 2020. године. Види: Јован Суботић: *Неке черте из њовесјенице сербској књижествѣ*, приредио Душко Певуља, Бањалука 2020. године; Јован Суботић: *Новија књижевност у Срба*, приредио Душко Певуља, Бањалука 2020. године.

због тога што „има лепих и патриотских реченица“<sup>12</sup>. Треба напоменути да нашем историчару очигледно није била позната књига Лазара Бојића *Памјајџник умжем у славеносербском књижесџву славним* (1815).<sup>13</sup>

Да би се разумјела филолошка платформа на којој се темељи књижевно-историјска концепција Стојана Новаковића треба нагласити да он српску књижевност изједначава са *облашћу српској језика*. На истоветан начин, идентитет српске књижевности одређиваће и други аутори који буду слиједили србистичку филолошку парадигму, међу њима и они који су, попут Новаковића, били заговорници политичког заједништва југословенских народа и заступници тезе о Србима и Хрватима као једном народу.

Прво издање Новаковићеве историје не припада искључиво књижевној историји. Она садржи сазнања о историји српске и словенске писмености, а снажно су истакнути културноисторијски чиниоци (у оквиру њих и уже историјски). Примјерена пажња посвећена је историјату српске књиге<sup>14</sup> и њених штампарија, у Новаковићевом видном пољу су историја школских књига (буквара и граматика)<sup>15</sup>, развој просвјете и националних културних институција. У излагању нема много диференцирања, назначени комплекси се не одвајају изразито, већ су уплетени у јединствен ток казивања. Од појединачних аутора, најзнатнија пажња је посвећена реформаторима, Доситеју Обрадовићу и Вуку Караџићу. Естетичка и књижевнокритичка запажања сведена су али прецизно предочена, док су портрети појединих стваралаца дати у скицама, па и оне неријетко само у назнакама.

Новаковићева периодизација српске књижевности у првом издању *Историје српске књижевности* противрјечна је и није заснована на чврстим критеријумима. Новаковић пише: „И по језику којим се писало и по правцу којим је ишла књижевност сама, српска књижевност може се поделити на стару и нову. У старо

**12** Исто, стр. 154.

**13** Види о почецима српске књижевне историје опширније: Јован Пејчић: „Почеци српске историје књижевности“, у: *Почеци и врхови: српска књижевност и њена историографија*, Београд 2010. године; Душко Певуља: „Српска књижевност у историјама српске књижевности“, *Прилози настјави српској језика и књижевности*, број 5, Бањалука 2016. године, стр. 31–43.

**14** Новаковићева занимања за историјат српске књиге започета његовим књижевноисторијским и библиографским радом, биће крунисана јединственим дјелом у српској култури, под насловом *Српска књига, њени њродавци и чийаоци у XIX веку* (1900). Обновљено издање ове књиге објављено је у Бањалуци 2020. године. Види: Стојан Новаковић: *Српска књига, њени њродавци и чийаоци у XIX веку*, приредио Душко Певуља, Бањалука 2020. године.

**15** „Стари српско-словенски буквар: с неколиким белешкама за историју буквара уопште“, *Гласник Српског ученог друштва*, број 34, Београд 1872. године, стр. 53–85; „Буквари за Србе од 1727. и 1734: прилог за расправу питања: где су се почеле штампати књиге новије српске књижевности“, *Гласник Српског ученог друштва*, број 46, стр. 230–242. Иако приликом писања својих историја српске књижевности уочи умјетничка својства српске средњовековне књижевности, превасходно због њеног црквеног карактера, а што је проистицало из његовог књижевноисторијског становишта, Новаковић је наставио са проучавањем овога дијела наше књижевне и културне баштине. То се види из његових радова, поред осталих, и ових: „Огледи из црквене књижевности Срба средњег века“, I, „Свети Сава као животописац свога оца“, *Хришћански весник*, број 55, Београд 1879. године; „Огледи из црквене књижевности Срба средњег века, II, „Косовски мученик“, *Хришћански весник*, број 81, Београд 1880. године, стр 8–11; „Огледи из црквене књижевности Срба средњег века, III, „Нагпис монахиње Јефимије“, *Хришћански весник*, број 104, Београд 1880. године, стр 58–59.

време долазе нам опет два дела књижевности; у један иде сва књижевност која се писала у српској држави и после њене пропасти готово до XVIII века, почевши од Немањина времена из кога имамо најстарије споменике, и та се књижевност сва писала српскословенским језиком, у други иде књижевност Срба западне цркве, писана глагољским и латинским словима, светска и црквена, и књижевност дубровачка, која је на српском језику цветала у Далмацији у XV, XVI и XVII веку. Ново време зна се по томе што се тада почело писати рускословенски, па славено-србски и на послетку чисто српски, народним говором. Време новије књижевности време је школа и образовања народног<sup>16</sup>.

Успостављајући језик као разликовно обиљежје између старе и нове књижевности, Новаковић није досљедан, јер почетке нове књижевности не везује за српски (народни), већ за рускословенски језик. На почетку дијела књиге у којем започиње приказивање нове књижевности Новаковић наглашава да ова књижевност код Срба православне вјере, на њихову несрећу, усљед историјских околности које су то онемогућиле, „не пође као природни развитак оних начела писма и језика која се у старој српској књижевности бејаху онако јасно развила“, усљед чега је она била „избачена из природног развијања“<sup>17</sup>. Указујући на овај језички и књижевни дисконтинуитет, треба прецизирати, будући да то аутор не чини, да се не мисли на прекид веза између средњевјековне и нововјековне књижевности, већ дубровачке књижевности (коју Новаковић приказује у оквирима старе српске књижевности), писане на српском језику, и литературе која је настајала у првим деценијама осамнаестог вијека.

Књига која се појавила само неколико мјесеци прије првог издања Новаковићеве *Историје српске књижевности*, и која је морала утицати на обликовање другог њеног издања, јесте *Хисторија књижевности народа хрватскога и српскога* Ватрослава Јагића. У уводу овога свога дјела Јагић најприје говори о задацима историје књижевности. Ваља тај одломак у цијелости овдје навести:

Задатак је ове књиге, да приповиједа о душевном животу народа *хрватскога и српскога*, како се још почамши од првих времена све до данас поглавито у *књижевности* показивао, која ако и није једина, али је свакојачко најзначајнија страна народне екзистенције. Али како се у једнога човјека хоће много приправе, док узвриеди писати књигу, тако се и читави народи дуго приправљају до живота књижевнога, зато повиест књижевности не говори само о појединих књигах, већ треба да узме на ум свеколике увјете, о којих виси развитак, цвјетање и пропаст књижевности, треба да из цјелокупнога живота народнега црпе онај племенити нагон духа људскога, који се очитује у радњи књижевној.<sup>18</sup>

Иако је у њој обрађена само стара *српскохрватска књижевност*, Јагићева књига значајна је због тога што доноси периодизацију цјелокупне српске и хрватске литературе. Ево тог Јагићевог периодизацијског концепта:

*Прво, њ. ј. старо доба*, које би се могло такођер прозвати црквено или свештено доба, протеже се од почетка наше историје до очи препорода знаности и умјетности у Ита-

<sup>16</sup> Исто, стр. 24.

<sup>17</sup> Исто, стр. 125.

<sup>18</sup> Ватрослав Јагић: *Хисторија књижевности народа хрватскога и српскога*, Загреб 1953. године, стр. 208.

лији; или с обзиром на наше околности, до конца четрнаестог века. Тко би се на политичке догађаје обазрео, могао би рећи другим ријечима: до пропасти царства србскога.

*Друјо, III. j. средње доба*, које би се могло звати такођер далматинско-дубровачко, протеже се од петнаестог века – то је хуманизам далматински и почетак хрватског пјесништва у Далмацији – до преко половине осамнаестог века, кад изнеможе снага дубровачка те си књижевност тражи нова пристаништа по Хрватској, Славонији и Угарској.

*Треће, т. j. ново доба* исходи од порода народне књижевности код аустријанских Србаља у другој половини осамнаестог века, прикупља савремену као и пређашњу радњу књижевника кајкавских, из које изниче нова илирска књижевност у Загребу, свраћа поглед на пјесништво народно, и напоскон наставља нову књижевност све до данас.<sup>19</sup>

Једно од крупнијих питања које се поводом Јагићевих ставова о српскохрватском језичком и књижевном заједништву неизоставно мора поставити, тиче се етничког и језичког одређења ових народа или, по схватању које је заступао, заједничког народа. Другим ријечима, неопходно је освијетлити филолошку платформу великог слависте на којој је утемељена његова књижевноисторијска концепција. Ти филолошки ставови не виде се из његове *Хисторије књижевности народа хрватскоја и српскоја*, али су уочљиви у његовим другим радовима о овим темама.

У новије вријеме, најзначајнији текст о овом хрватском филологу, под насловом „Јагић о српским темама“, написао је Петар Милосављевић. У том тексту аутор се посебно фокусирао на следећа питања: 1) Јагићев однос према заједничком језику Срба и Хрвата, 2) Илиризам, 3) Југословени (*Jihoslovane*), 4) *Хисторију књижевности народа хрватскоја и српскоја* и 5) О Дубровнику. Сва ова питања обрађивана су са пуно пажње и научне скрупулозности, а аутор своје коначне судове о њима заснива на више различитих чињеница. Што је најважније, Јагићеве ставове о проблемима на које је ставио нагласак Милосављевић је на упутан начин контекстуализовао, упоредио са рјешењима његових претходника и савременика.

Из Јагићевих ставова о наведеним питањима и проблемима, према Петру Милосављевићу, уобличена је једна нова *филолика њарагића* (то је термин који ће он установити у својим књигама посвећеним обнови србистике), која ће у двадесетом вијеку на пресудан начин утицати на погледе о српском језику и идентитету српске књижевности. Та парадигма најкраће би се овако могла реконструирати: Срби и Хрвати су један народ који има један језик, али се они разликују по вјери и по писму: Срби су православци и употребљавају ћирилично писмо, Хрвати су католици и користе латиницу. Иако се издавао за Вуковог сљедбеника, главни филолошки ставови Ватрослава Јагића били су у строгој опреци са становиштима Вука Караџића о истим питањима. Иако истиче да су Срби и Хрвати један народ, Јагић их истрајно у својим радовима дијели по вјери и писму. То се најбоље види из његовог одређења идентитетског статуса дубровачке књижевности.

У завршном дијелу поменутог текста о Јагићу, Милосављевић закључује:

Скоро истовремено са инсистирањем на етничком јединству Срба и Хрвата, Јагић и његови сљедбеници пронашли су *оригинално* решење да Србе од Хрвата треба дели-ти само на основу религије и писма. И такво решење је прагматичко-политичко а не

научно: оно је изражавало тежњу та два народа да се политички и државноправно уједине, па да се после, под повољним условима за Хрвате, раздвоје. Такав принцип окупљања и разликовања не важи за друге европске народе. Тамо се народи не деле на основу вере него на основу језика.<sup>20</sup>

Јагићев однос према Вуку Караџићу и српскохрватском језику може се сагледати анализом неколико његових текстова, поред осталог и на основу приказа<sup>21</sup> *Рјечника хрвајској језика* Фрање Ивековића и Ивана Броза. Јагић ауторима замјера што су као грађу за свој рјечник искључиво користили дјела Вука Караџића, Ђуре Даничића, Петра Петровића Његоша и Милана Милићевића, као и то што је њихова намјера била, тврди Јагић, да само додатним објашњењем грађе прошире Вуков *Рјечник*. Јагић, међутим, не критикује поступак Ивековића и Броза због тога што су на лексици преузетој из дјела српских писаца саставили *Рјечник хрвајској језика* и што корпус ријечи из Вуковог *Српској рјечника* називају хрватским ријечима и хрватским језичким благом. Уосталом, Јагић у овим текстовима, на неколико мјеста, нетачно истиче, па на томе чак и инсистира, да је Вук оснивач заједничког српскохрватског језика, што Вук није био. Да угледни слависта и највећи хрватски филолог није у праву, поред свега другог о томе рјечито свједоче наслови дјела утемељивача србистике!

Кратак осврт на Јагићеву филолошку и књижевноисторијску концепцију био је неопходан на почетку расправе о другом издању *Историје српске књижевности* Стојана Новаковића, како би се могла сучелити схватања двојице великих научника који су његовали однос међусобног уважавања. Иако је између њихових погледа о овим питањима стављан знак једнакости, видјећемо да није било баш тако.

Новаковићевим књижевноисторијским радом бавили су се неки од најугледнијих проучавалаца српске књижевности. У тим разматрањима издвојено је неколико најважнијих питања: 1) Јагићев текст о првом издању Новаковићеве књиге и однос потоњих истраживача према тој критици; 2) филолошка платформа Новаковићевог сагледавања српске књижевне прошлости; 3) Новаковићев однос према ранијим текстовима и књигама у којима се приказује српска књижевност, као и однос првог и другог издања његове *Историје српске књижевности* и 4) главна обиљежја Новаковићевог књижевноисторијског приступа.

1) О првом издању Новаковићеве *Историје српске књижевности* веома афирмативно је писао Ватрослав Јагић. Једно од најважнијих мјеста из Јагићевог приказа гласи: „То је у читавој србској књижевности дјело прво од своје врсте а као првенац стоји већ ипак на истој висини нутарње врсноће, на којој по најбоље исте руке дјела од које му драго друге, далеко развијене књижевности западноевропске“<sup>22</sup>. Надаље, Јагић вриједност Новаковићеве књиге види у избјегавању замке у коју најчешће упадају писци уџбеника: „да им буде књига сухопарно

<sup>20</sup> Петар Милосављевић: *Систем српске књижевности*, Приштина 1996. године, стр. 147.

<sup>21</sup> Види: Ватрослав Јагић: *Рјечник хрвајској језика* (Сакупили и обрадили др. Ф. Ивековић и др. Иван Броз, свезак 1, 1901), у књизи *Изабрани краћи сјиси*, Загреб, 1947. године.

<sup>22</sup> Ватрослав Јагић: „*Историја српске књижевности*. Преглед урађен за школску потребу. Написао Стојан Новаковић“, *Раг ЈАЗУ*, књига 1, Загреб 1867. године, стр. 237.



набрајање голих имена, оставши на врху ствари а о њезиној језгри да се ништа и не каже, или да се ради краткоће представља само обћенита слика а без обзира на појединости“<sup>23</sup>.

Међутим, о Новаковићевој историји, у овом критичком тексту, Јагић износи вома озбиљне примједбе, далеко важније од поменутих похвала, које су изречене без нарочите аргументације и, углавном, начелно.

На крају подрбно образложене примједбе поводом Новаковићевог приказивања хрватске књижевности, Јагић закључује: „Ако је дакле писац хотио уз име српско спомињати такођер хрватско – а ја мислим да је то и дужан био чинити онако, како и ми што чинимо, колико год пути говоримо о нашем народу као о једној цјелини с гледишта етнографскога – тада му је ваљало са свим негдје другдје гледати Хрвате и хрватску књижевност и ни по што у пуком кајкавизму“<sup>24</sup>. Новаковићево сагледавање хрватске књижевности Јагић без увијања сматра његовом погрешком.

Готово сви аутори који су писали о Новаковићевом књижевноисторијском раду по правилу су наводили Јагићеве високе оцјене изречене о његовој *Историји српске књижевности* (1867). Такође, истицан је (понекад и пренаглашаван) утицај Јагићевих примједби на корекције које су услједиле у другом, коријени-то прерађеном издању ове књиге. Међутим, овдје наведену Јагићеву замјерку о изједначавању хрватског језика са кајкавским нарјечјем, Новаковић, у издању своје књиге које је услједило четири године доцније, није уважио. Очигледно је да су ова два научника о хрватском и српском језику, хрватској и српској књижевности, границама њиховог разграничења, имали потпуно опречна мишљења. Нажалост, све до појаве текстова Петра Милосављевића о књижевноисторијским становиштима Стојана Новаковића и Ватрослава Јагића, расвјетљавање њиховог размимоилажења у овим ставовима остало је непроблематизовано. Дешавало се управо супротно: однос двојице великих научника и пријатеља представљан је тако као да међу њима никаквих суштинских неслагања није било. Тако Јован Деретић у својој књизи *Пути српске књижевности* – у којој је, иначе, више простора посвећено књижевноисторијским расправама Јована Ристића и Јована Суботића него Новаковићевим књижевноисторијским књигама – Јагићеву и Новаковићеву књигу види као дио истог концепта: „Али, обема књигама заједничко је то што су упоредо приказале и српску и хрватску књижевност, Јагић под два национална имена, а Новаковић само под једним, српским именом“<sup>25</sup>.

И слједећи одломак из поменуте Деретићеве књиге је нарочито занимљив:

[...] у својој реконструкцији књижевне прошлости, оба ова писца као и Шафарик пре њих, полазили су од језика. Али, у међувремену, језичке прилике битно су се измениле. У двома литературама, српској и хрватској, конституисан је нов књижевни језик, и то у обема на истој, штокавској основи. Нова језичка стварност диктирала је другачије гледање на књижевну прошлост. Код Шафарика постоји свест о јужнословенском (и ширем, словенском) језичком заједништву, али унутар тог заједништва код њега се јасно оцртавају индивидуалности појединих литература, наравно, у оном виду у којем су се

<sup>23</sup> Исто, стр. 238.

<sup>24</sup> Исто, стр. 240.

<sup>25</sup> Јован Деретић: *Пути српске књижевности*, Београд 1996. године, стр. 65.



те индивидуалности манифестовале када је он писао своје радове из историје књижевности. За Јагића и Новаковића пак полазна тачка је новоустановљено језичко јединство Срба и Хрвата. Они су сматрали да књижевности два народа треба да иду заједно јер им је језик исти.<sup>26</sup>

Из наведених Деретићевих запажања могло би се закључити да је Новаковићев и Јагићев однос према Шафарику и његовом одређењу идентитета српског и хрватског језика истоветан, што оспорава овдје наведена Јагићева примједба Новаковићу о његовом виђењу хрватског језика, а којом се Деретић уопште не бави.

2) Различитост књижевноисторијских становишта Стојана Новаковића и Ватрослава Јагића произилази из неподударности њихових филолошких платформи, односно главних одређења српског и хрватског језика и књижевности ова два народа. Петар Милосављевић показује да је Новаковићев књижевноисторијски концепт утемељен у Вуковим филолошким ставовима, с том разликом што је Новаковић заступник тезе да су Срби и Хрвати један народ, што Вук Караџић никад није био. Међутим, ово Новаковићево мишљење разликује се и од Јагићевог виђења овог питања. Новаковић само на први поглед слиједи Јагића (прихвата његова рјешења), тамо гдје се удаљава од Вука. Јагић и Новаковић се разликују у важним питањима: Новаковић сматра да постоје Срби католици те да су Хрвати од Срба преузели језик. Јагић – ни једно ни друго.

Ипак, неконзистентност Новаковићевог књижевноисторијског концепта Милосављевић види у опредјељењу великог научника да уз српску књижевност, као њен дио, представи и хрватску књижевност. Новаковићева књига, чији наслов гласи *Историја српске књижевности*, није историја српске и хрватске књижевности, како је приказивана у другој половини двадесетог вијека. У стварности, Новаковићева историја представља књижевност Срба православаца, Срба католика и Хрвата. Хрватски удио, крајње сажето у обје историје презентован, може се схватити као дио контекста српске књижевности.

3) Објављено четири године послје првог, друго издање Новаковићеве *Историје српске књижевности*, и по његовом признању, практично је ново дјело. Испитивање односа између ова два издања у рецепцији књижевноисторијског рада овог књижевног историчара добило је значајно мјесто. Већ на почетку текста о Стојану Новаковићу, објављеном под насловом „Рад на историји српске књижевности“, Павле Поповић наводи поједине разлике између првог и другог издања Новаковићевог дјела:

Прво издање *Историје српске књижевности* поређено са другим, јесте без изразите физиономије. Оно је више уцбеник но научно дело; оно је и мало обимом; уз то је нешто по среди између историје књижевности и антологије књижевности, будући да има и једног и другог. Друго издање је знатно боље. Веће је, пуније, и чиста је књижевна историја у њему, а текстови су изостављени.<sup>27</sup>

Значајан дио рада Драгољуба Павловића под насловом „Стојан Новаковић и његов књижевноисторијски рад“ управо је посвећен анализи разлика између два

<sup>26</sup> Исто, иста страна.

<sup>27</sup> Павле Поповић: „Рад на историји књижевности, у: *Соменица Стј. Новаковића*, Београд 1921. године, стр. 47.

издања Новаковићеве књиге. Те разлике овај аутор презентује поређењем оцјена о неким најзнатнијим српским писцима из првог и другог издања *Историје српске књижевности*. Овом приликом наводимо само један такав примјер. У првом издању књиге о којој је ријеч, Новаковић је за Његоша написао да је „језик у владике пун, жив, једар, као ни у једног песника дотле, и поредити се може са народним песмама“. У другом издању, наводи Павловић, аутор изоставља ове редове, а код Његоша нарочито подвлачи сликање црногорског живота и карактера те „тугу за прошлосту, и тужна, пуна родољубља осећања и рефлексije о садашњости“.<sup>28</sup> Добро изабрани Павловићеви примјери не свједоче само о разликама између два издања Новаковићеве *Историје српске књижевности* него и о еволуцији његових књижевних схватања и критичарских начела, која се све више удаљавају од филолошких начела.

4) Већ је Павле Поповић у поменутом свом тексту о Стојану Новаковићу изнио неке од врлина и слабости његовог књижевноисторијског приступа. У добре стране он убраја то што овај књижевни историчар књижевност везује за историјски моменат (тим поводом цитира ауторов став: „Сваки се појав доводи у свезу са својим временом“), као и то што у Новаковићевим историјама има рефлексija о нашој култури, просвјети и науци. Мањкавости Новаковићевог књижевноисторијског рада Поповић види у пренаглашавању филолошке равни књижевноисторијског проучавања српске књижевности, што се знатно више односи на издање из 1867.

Аутори који су о Новаковићевом књижевноисторијском раду писали послe је Павла Поповића настојали су да још прецизније одреде његов концепт књижевне историје. Божидар Пејовић Стојана Новаковића сматра најизразитијим представником *културноисторијског правца* у српској књижевној историографији. У књизи коју је он приредио, а у којој Новаковићеве радови заузимају средишње мјесто, историје српске књижевности Стојана Новаковића и његово књижевноисторијско становиште углавном су коректно приказани. Међутим, важна су Пејовићева завршна запажања о одређујућим особинама културноисторијског правца српске књижевне историографије:

Прије свега, код свих њих се јавља наглашена љубав према чињеницама, која је изазвала откривање и гомилање мноштва раније непознате грађе али истовремено и покушаје да се та грађа класификује и систематизује [...] Постављајући се тако према историјским фактима, присталице културно-историјског правца су вјеровале да се еволуција књижевности може извести и показати на основу механички сагледаних хронолошких веза, што је, нема сумње, онемогућавало суштинскије сагледавање унутрашњег тока књижевне еволуције [...] Тумачење књижевности као феномена средине и друштва особито је било изражено код Новаковића, који је и еволуцију српске књижевности изводио из еволуције српског друштва, његових културних, економских и политичких промјена.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Види: Драгољуб Павловић: „Стојан Новаковић и његов књижевноисторијски рад“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књига, 31, свеска 1-2, Београд 1965. године, стр. 78.

<sup>29</sup> Божидар Пејовић: „Културно-историјски правац у српској историји књижевности“, *Стојан Новаковић и филолошка кријика*, Београд-Нови Сад, 1975. године, стр. 13.

Стојан Новаковић се, према запажањима Миодрага Поповића, формирао у доба продора позитивизма у српску средину (друга половина деветнаестог вијека). Позитивистичка оријентација младог Новаковића условила је његово интересовање за културноисторијски аспект приликом описивања књижевних појава. Под утицајем Шера и Пипина, тврди Поповић, наш књижевни историчар своју концепцију националне књижевне баштине темељи на културноисторијском и компаративном методу: „Предмет његових проучавања мање је уметничка вредност самих књижевних дела, а више историјска клима“<sup>30</sup>.

Васо Милинчевић у дијелу свога текста „Вуковски концепти у почецима историје српске књижевности“, у којем описује Новаковићеве *Историје српске књижевности*, углавном понавља оцјене које су о његовом књижевноисторијском раду изrekli Ватрослав Јагић, Павле Поповић и Драгољуб Павловић. Оцртавајући платформу Новаковићеве књижевне историје Милинчевић пише: „Новаковић се доследно служио културно-историјским методом у својој *Историји*, спроводећи уједно и позитивистички и компаративистички метод, попут Шеровог и Пипиновог“.<sup>31</sup> У Милинчевићевом тексту занимљива је завршна оцјена Новаковићеве књиге и њеног значаја у нашем времену:

Међутим, посматрана у свом времену, Новаковићева историја била је на висини оновремене европске науке о књижевности. Штавише, најбоље особине њене нису ни данас занемарљиве – посебно Новаковићева уводна поглавља, синтетично дата, у којима је он целовито обухватио, попут модерних научника, друштвено-политичке и књижевне појаве, суочио их и повезао, истичући њихову узрочно-последичну условљеност [...] Такође су задржали свежину и неки Новаковићеви судови и оцене о новијим писцима, упркос филолошкој школи која је у то време доминирала у нашој науци. Због тих квалитета Новаковићева историја српске књижевности била је једна од кључних књига српске културе тога времена и веома цењен школски уџбеник током више од три деценије.<sup>32</sup>

На почетку *Историје српске књижевности* (1871) Стојан Новаковић одређује задатке књижевне историје као посебне дисциплине. Из два краћа одломка ти се задаци изразитије очитују: 1) „Кад се сви књижевни послови (било свију или једнога изображенога народа) и све што је сметало или помагало њихову развијању представе у историјском реду и целини, постаје наука *историја књижевности*“; 2) „Ако овај појам о историји књижевности применимо на свој народ, биће нам јасно како је историја књижевности српске само део историје народа српског. У целокупну историју народа српског иде све у чему се показао народни живот српски откако се за Србе зна, а књижевност је само грана тог народног живота. Када се та грана народног живота изучава појединце, онда се сваки час зла или добра срећа књижевнога развитка мора доводити у свезу са политичким стањем народним.“<sup>33</sup> Из наведених ставова могућно је разумјети суштину Новаковиће-

<sup>30</sup> Миодраг Поповић: *Историја српске књижевности: Романџизам*, књига 2, Београд 1985. године, стр. 355.

<sup>31</sup> Васо Милинчевић: „Вуковски концепт у почецима историје српске књижевности“, у књизи: *Вуково сазвежђе*, Београд, 2001. године, стр. 198.

<sup>32</sup> Исто, стр. 206.

<sup>33</sup> Исто, стр. 1–2.

вог књижевноисторијског приступа. Он унутрашњим литерарним и естетским својствима књижевних дјела претпоставља оне спољашње чинове који утичу на њихово конституисање и особен живот. Како је књижевност само један од видова у којем се очитује народни живот, због чега је она дио укупне националне историје, испитивање њене везе са политичким, друштвеним, културним и просвјетним чиниоцима намеће се као подразумејевана неопходност.

У уводном дијелу књиге Новаковић је изложио и подјелу/периодизацију цјелокупне српске књижевности, која изгледа овако:

*Први раздео* обухвата сву књижевност која се писала у српској држави и после њене пропасти, почињући од Немање, из ког времена имамо најстарије споменике, па све до XVIII века. Језик је у овоме разделу српскословенски, правац богословско црквени. У овај раздео узимамо и глагољско словенску књижевност попова глагољаша у Далмацији, а завршујемо га говором о старим српским штампаријама.

*Други раздео*, који би се могао звати раздео далматинскодубровачки, почиње се од XV века а свршује у половини XVIII, у којој се књижевни живот наш премешта у Хрватску, Славонију и Угарску.

*Трећи раздео* почиње постанком нове српске књижевности међу Србима у Аустрији, писане на правом народном језику, и постанком новог књижевног покрета у тродјелној краљевини и у Загребу. Правац је овога раздела школа и образовање народа, дакле махом правац сувремене европске књижевности.<sup>34</sup>

Овај периодизацијски концепт српске књижевности установио је Јован Суботић, а прије Новаковића прихватио га је и Ватрослав Јагић у својој *Хисторији књижевности народа хрвајскоја и срјскоја* (1867). Новаковићева заслуга је у томе што је овом тродјелном систему придружио и четврту макроформацију, народну књижевност, и тако установио сегментацију српске књижевности која своју функционалност и примјењивост показује и данас. Новаковићев однос према народној књижевности у најнепосреднијој је вези са његовим књижевноисторијским приступом и аксиолошким системом, који, како је добро примијетио Душан Иванић, почивају на *народности*, *природности* и *изворности*.<sup>35</sup>

Народну књижевност Новаковић приказује на почетку своје *Историје српске књижевности*. Везана за народни живот, усмена књижевност је далеко старија од наше писане књижевности, што оправдава Новаковићев поступак да је прикаже на почетку књиге:

Стога што су [...] народне умотворине све до недавног времена биле једини израз народног живота и осећања, оне заузимају у историји нашег духовног живота сасвим особено место. Кад се почела писана књижевност, она се писала другим говором, ударила другим правцем, ван народних умотворина. Истом у најновијем препорућају књижевности извршиле су оне уплив и на језик и на књижевну поезију српску и постале предмет особитог изучавања и пажње.<sup>36</sup>

Еволутивност Новаковићевих књижевноисторијских схватања изразито се очитује у његовом периодизацијском концепту и односу према народној књи-

<sup>34</sup> Стојан Новаковић: *Историја српске књижевности*, Београд, 1971. године, стр. 5–6.

<sup>35</sup> Види: Душан Иванић: „Народност, природност, изворност“, *Зборник Мајнице српске за књижевност и језик*, број 3, Нови Сад 2001. године, стр. 377–396.

<sup>36</sup> Стојан Новаковић: *Историја српске књижевности*, стр. 8.

жевности. Периодизацијски нацрт националне литературе у првом издању своје књижевноисторијске синтезе Новаковић не доноси ни у нацрту. Подјела на стару и нову књижевност у издању *Историје српске књижевности* из 1867. није оригинално Новаковићево рјешење. Прије њега овај дводјелни концепт установио је Јозеф Добровски а затим га прихватио и Павел Јозеф Шафарик. Код обојице слаvista критеријум подјеле и граница између првог и другог дијела, односно старе и нове српске књижевности, били су прецизније назначени. Код Новаковића то није био случај. Разлика је видљива и у мјесту презентовања народне књижевности у структури двају издања Новаковићеве књиге. У првом издању, народна књижевност је представљена у оном дијелу књиге у којем је обрађен рад Вука Караџића, док је у издању из 1871. народна књижевност приказана на почетку.

Први *раздео* српске књижевности Новаковић обрађује у пет микроцјелина, под следећим насловима: 1) Стара српска црквенословенска књижевност; 2) Стара црквена књижевност; 3) Стара светска књижевност; 4) Богословска глагољскословенска књижевност у Далмацији и Хрватској и 5) Старе српске штампарије. У оквиру фрагмента о црквенословенској књижевности обухваћена су генеза настанка словенске писмености, затим питање на који су језик Ћирило и Методије превели *Светио њисмо*, какав је однос тог језика према ондашњим и савременим словенским језицима те које су писмо створили Ћирило и Методије. У црквеној књижевности Новаковић разликује три врсте: обредну, богословску (полемичку или наставну) и народну (која обухвата службе Србима свецима). У свјетовном (*свјетском*) сегменту старе српске књижевности, не огледа се изразитије народни живот. Иако је правцем и облицима настала по узору на византијску традицију, у њој се налазе трагови оригиналности, који су према нашем историчару несвојствени другим дијеловима старе књижевности. Затим је свјетовна књижевност приказана по најважнијим жанровима (биографијама, летописима, писмима, итд), при чему ни једном конкретом дјелу, па ни „Житију господина Симеона“ Светог Саве, није посвећена знатнија пажња. Према Новаковићу, дјела ове књижевности која се по свом књижевном карактеру највише приближавају савременом схватању литературе, јер је из њих видљив народни живот и „право стање ствари ондашњег умног развића“ јесу *књижевни зборници*.

У трагању за поријеклом жанрова старе српске књижевности видимо обресе компаративног метода у књижевоисторијском сагледавању српске књижевности, који ће Новаковићу бити од посебне користи приликом обраде дубровачко-далматинске књижевности или, у његовој терминологији, другог раздјела српске књижевности. Новаковић најприје дефинише статус овог раздобља српске књижевности у односу на друге њене дијелове: иако има одређених веза са народном књижевношћу (нарочито у познијем периоду свога развоја), дубровачка књижевност није се из ње развила; директних сродности ова књижевност нема ни са црквеним дијелом наше књижевне баштине, с тим да, тврди Новаковић, средња књижевност није утицала на заснивање и развој нове српске књижевности. Налазећи узоре дубровачке у италијанској књижевности, Стојан Новаковић констатује: „И кад слици овога поређења на крај дођемо, ми видимо [...] како упоредо са периодима цветања и опадања књижевности

у Италији долазе периоди цветања или опадања књижевности у Далмацији<sup>37</sup>

Међутим, успон дубровачке књижевности Новаковић везује за њено удаљавање од узора, за осамостаљење и тематско приближавање народном животу. За *Дервишијагу* Стјепана Гучетића он каже да је „једно од најлепших и најориђиналнијих дела дубровачке књижевности“ због тога што је овај писац „оставио правац подражавања и латио се самог живота“.<sup>38</sup> Најексплицитнији вриједносни суд, приказујући овај дио српске књижевности, Новаковић износи поводом Гундулића: „Уколико су се дакле пређашњи дубровачки песници само примицали народној теми и животу, и само у формама примили нешто од духа њезина, Гундулића видимо где стаје савршено на једно гледиште а народном песмом и у уметном се спеву као и народна песма свуда радује победи крста над полумесецом“.<sup>39</sup>

Новију српску књижевност Новаковић сагледава у двије одвојене цјелине: у првој књижевност Срба источне цркве, а у другој књижевност Срба западне цркве и Хрвата. Тај поступак детаљно је образложен:

Данас [...] дели се наша књижевност на источну и западну половину. Поникавши узроком једних истих потреба и побуда, те се половине према томе развијају у једном истом правцу, идући упоредо и добрим и рђавим странама својим [...] Па је преко свега тога разлика и одвојеност у овим чињеницама. Прва је разлика у неједнакости слова, јер се, поред језика довољно уједначеног, међу Србима на истоку пише ћирилицом, а међу Србима и Хрватима на западу латиницом. Друга је разлика у одвојености публике, чему су узрок наше незгодне политичке и саобраћајне прилике. Знаци бољих времена налазе се у томе што се и једне и друге књиге почињу читати свуда, и што се налази писаца и с једне и друге стране који обојим словима пишу – те је прилика да ће најпосле раширено образовање и развијенија свест, које обоје у нашем народу и тамо и овамо све боље напредује, и ово изравнати на који год начин.<sup>40</sup>

Књижевност Срба православаца подијељена је у три временска периода: 1) 1723–1814; 2) 1814–1848. и 3) разобље послје 1848. У завршном дијелу књиге приказана је књижевност Срба западне цркве и Хрвата (од 1835). Новаковић није образлагао критеријуме на основу којих је извршио ове *ураздобљавање* нове српске књижевности. Међутим, евидентно је да оно није механичко јер су узети у обзир чиниоци који су на развој српске књижевности и на карактер њеног новог усмјерења снажно дјеловали. Новаковићева сегментација нове српске књижевности није у потпуности ни филолошка, како се учинило Јовану Скерлићу, осим у одређивању граница другог раздобља (1814–1848).

Велика сеоба (1690), која је усмјерила свеукупни живот православних Срба и одредила доминантну путању њиховог културног кретања, код Новаковића није узета као вододјелница старе и нове књижевности, већ је то 1723. година, када аустријска влада издаје наредбу о градњи српских школа у градовима. Друга гранична тачка овог, по Новаковићу, првог одсјека нове књижевности јесте штампање првог дјела Вука Караџића (1814).

<sup>37</sup> Исто, стр. 129.

<sup>38</sup> Исто, стр. 133.

<sup>39</sup> Исто, стр. 137-138.

<sup>40</sup> Исто, стр. 171.



Новаковић у овом дијелу своје књиге доста простора посвећује друштвеним околностима које су у новом амбијенту утицале на развој српске књижевности, а то су: долазак у додир са западноевропском државном организацијом те потпуно другачијим начином живота и мишљења; сусрет са другачијим школовањем, образовањем и књижевношћу; православна вјера као једини преостали израз народне самобитности долази у контакт са католичанством, као званичном државном религијом.

У овом периоду Новаковић издваја три закономјерности у кретању српске књижевности, чије је једно од пресудних обиљежја језик: ону која представља још само мјестимично тињајући продужетак старе књижевности (на српскословенском језику) и која је богословског карактера; други правац одређују руски књижевни и културни утицај и рускословенски језик; носилац трећег правца, заснованог на народном језику и процесу народног просвећивања, јесте Доситеј Обрадовић, коме је у Новаковићевој *Историји српске књижевности* посвећен највећи простор. За Доситеја се већ на почетку каже да је „први народни књижевник и филозоф, који је новијој нашој књижевности темеље ударио“.<sup>41</sup> Након истицања главних идеја Доситејевих, препознатих у различитим његовим дјелима, слиједи закључак да је општи духови развој српски у осамнаестом вијеку „с њим први пут изашао на висину јевропске науке и образованости“.<sup>42</sup>

Највећи простор у обради другог дијела новије српске књижевности припао је Вуку Караџићу, који је књижевни језик засновао на народном говору, што представља завршетак процеса којем је Доситеј дао прве импulsе. Приликом приказивања књижевности овог периода, Новаковић издваја три правца: класицизам, романтизам, и трећи, који је између ове двије струје.

Главни представник класичнога правца је Лукијан Мушицки, један од образованијих људи свога времена и врсан познавалац класичне књижевности. Новаковић оцјењује да Мушицки није познавао савремену европску књижевност, али да је извршио утицај на своје савременике пјесничком језгровитошћу, упркос непрецизном обличју својих поетичких замисли. Ипак, главне заслуге Мушицког Новаковић види у подстицању одушевљења за народ и књижевност код младих људи.

Пјесник чији је глас оличавао друкчију поетику у овом времену је Сима Милутиновић, чија је заслуга у томе што је „народним начином певао дела свога народа“, иако она, према Новаковићевом схватању, није била знатнијих умјетничких вриједности.

Пјесници које Новаковић позиционира између класицизма и романтизма су Стерија и Јован Суботић. Стеријино *Даворје* је веома високо оцијењено, као најзначајније дјело класичнога правца у српској књижевности. Слика ових тенденција/струја дата је доста схематично и неодређено; Новаковић у панораму књижевности овога времена није унио више диференцирања ни када је систематизацију вршио према појединим књижевним родовима.

<sup>41</sup> Исто, стр. 194.

<sup>42</sup> Исто, стр.198.

Занимљиво је што Новаковић – то се може сматрати и једним битним обиљежјем његовог књижевноисторијског приступа – и писцима чија дјела не вреднује високо, не одриче значај за развитак књижевности. У том смислу је илустративан његов суд изречен о Миловану Видаковићу, који је изразито критички интониран: „Лоша им је страна што немају никаквог реалног основа, што су без сваке студије гола немерена приповедања, без разбора не само за своју основу у животу и историји него и за међусобни унутрашњи уметнички склоп“.<sup>43</sup> Једновремено, разложно примјеђује Новаковић, управо због ових особина, Видаковићеви романи су привлачили читаоце и снажно утицали на формирање читалачких навика код малобројне публике, чији укус још увијек није био изграђен.

У излагању књижевности последице 1848. нарочито се потенцира значај Петра Петровића Његоша и Бранка Радичевића: „Њих двојица, показавши у својим делима први између Срба одличне узоре уметне поезије у народном духу, прекинули су тиме [...] колебање међу класицизмом и народо-романтичним правцем, и повели за собом сав нараштај који је иза њих наступао на поље уметне поезије“.<sup>44</sup> Међутим, овим пјесницима је посвећена незнатна пажња: наведена су њихова дјела и изнесена понека општа запажања о њиховим дјелима. Зато је највећи простор у приказивању овога раздобља добио Новаковићев професор српске књижевности Ђура Даничић, чији је допринос у борби за народни језик опширно изложен.

Једно од темељних питања које се намеће поводом Новаковићеве књижевне историје јесте његово одређење граница српске књижевности и њеног односа према хрватској књижевности, коју су на сажет начин обухватила његова књижевноисторијска дјела. Том проблематиком бавили су се и аутори који су писали о Новаковићевом књижевноисторијском раду. Да ли је Новаковићева књига историјски приказ српске и хрватске књижевности, како су тврдили неки аутори (Миодраг Поповић, Јован Деретић, Васо Милинчевић)? Прва *Историја српске књижевности* на српском језику (и у првом и у другом, прерађеном издању) изједначила је границе националне књижевности са српским језиком (штокавским нарјечјем). На крају дијелова књиге о старој и средњој српској књижевности, кратко је приказана и хрватска књижевност, али као дио контекста српске књижевности. Књижевност Срба католика и Хрвата опширније је изложена у завршном дијелу Новаковићеве *Историје*, будући да су Хрвати, као свој књижевни, преузели српски језик. Новаковић је очигледно у томе видио чин хрватског доприноса заједништву два народа. О идентитету језика који су преузели и Хрвати код Новаковића није било недоумица: „Књижевници из краљевине Хрватске напустише загорски говор своје краљевине и престонице њене Загреба и примише говор српски или штокавски, којим је говорило толико православне и католичке браће по Славонији, Далмацији и Босни, осим осталих покрајина“.<sup>45</sup> По разумијевању идентитета српског језика и мултиконфесионалности српског народа,

<sup>43</sup> Исто, стр. 244.

<sup>44</sup> Исто, стр. 284.

<sup>45</sup> Исто, стр. 297.

Новаковић је био сљедбеник Вука Караџића, који се у тим важним питањима размислио са Ватрославом Јагићем. Јагићеву критичку примједбу поводом свођења хрватског језика на кајкавско нарјечје Новаковић није уважаио, па је у другом издању *Историје српске књижевности* поступио на исти начин. И онда када се, по увјерењу да су Срби и Хрвати један народ, удаљава од Вука Караџића, а приближава Јагићу, Стојан Новаковић не изневјерава своје ставове о темељним одредницама идентитета српског народа, његовог језика и књижевности.

Новаковићево књижевноисторијско приказивање српске књижевне прошлости у потпуној је сагласности са његовим схватањем књижевности: као дијела укупне историје једног народа и поља у којем се судбина народа и разноликост народног живота најизразитије огледају. Са таквим, у основи реалистичким поимањем књижевности, у сагласности су и његови имплицитно изражени аксиолошки критеријуми. У Новаковићевој *Историји српске књижевности* пажња је посвећена политичким и културним чиниоцима (у најширем смислу и са обухватом разноврсних фактора) те њиховом утицају на обликовање и развој књижевности. Овај аутор, чак би се могло рећи мање од већине историчара српске књижевности прије и послје њега, усредсређује своје интересовање ка писцима, садржини и вриједности њихових дјела.

Како би се, на основу критичких разматрања и описивања књижевноисторијског рада Стојана Новаковића, укратко могла представити његова књижевна историја? У студији која је настала поводом обнављања његове *Историје српске књижевности* тако нешто се намеће као подразумијевана обавеза! Иако ђак и поштовалац Ђуре Даничића, Новаковић је у одређењу корпуса националне литературе слиједио српску националну филологију и њеног утемељивача и најистакнутијег представника Вука Караџића, са којим се, треба то овдје још једном нагласити, није у свему саглашавао. Наиме, иако је Србе и Хрвате сматрао племенима једног народа, иако је оптимистички предвиђао да ће до њихове интеграције у будућности доћи, Новаковић није пристајао на умањење обима српске књижевности (на примјер, дубровачка књижевност је за њега била интегрални дио српске литературе), нити је пристајао на промјену имена српског језика<sup>46</sup>. У хрватском преузимању српског за свој књижевни језик, Новаковић је у племенитој заблуди у којој је истрајавао видио чин њиховог приближавања наводно заједничком националном бићу.<sup>47</sup> Али он није пристајао на хрватско преименовање српског језика и критички је одбацивао такве науке започете у вријеме Илирског покрета, чије је идеје категорички одбацивао. Укратко, Новаковићева југословенска заблуда била је више племенита неголи штетна, нарочито

<sup>46</sup> Тридесет године након објављивања другог издања *Историје српске књижевности*, Новаковић у *Српској књижи, њеним њродавцима и чииаоцима* о хрватском односу према заједништву, лишен илузије, овако резонује: „Изгледа да Хрвати мисле да из јединства у начелу створеног али незавршеног могу сасвим истиснути српско име, ограничивши га, може бити, једино на Краљевину Србију“, у: Стојан Новаковић: *Српска књија*, приредио Душко Певуља, Бањалука 2020. године, стр. 63.

<sup>47</sup> О том гесту Илираца Новаковић пише: „Књижевници из краљевине Хрватске напустише загорски говор своје краљевине и престонице њене Загреба и примише говор српски или штокавски, којим је говорило толико и православне и католичке браће по Славонији, Далмацији и Босни, осим осталих покрајина“, у: Стојан Новаковић: *Историја српске књижевности*, Београд 1871. године, стр. 207.

због тога што оживотворење политичке идеје југословенства у двадесетом вијеку, кроз обје југословенске државе, није имало скоро никаквих додира са Новаковићевим ставовима.

Новаковићева је заслуга што је извршио надоградњу периодизацијског концепта српске књижевности, што је трима макроформацијским цјелинама (које је установио Јован Суботић) придружио и народну књижевност. Овај дио наше духовне баштине Новаковић је проучавао, објављивао и високо цијенио.

Књижевну историју овог аутора најбоље одређују термини *народности*, *природности* и *изворности*. Они су на више начина уплетени у његову књижевноисторијску причу, можда најизразитије као аксиолошки критеријуми. У литератури о Новаковићу истакнуто је његово учовање непостојања веза између четири макроформацијска сегмента *система српске књижевности*. Међутим, Новаковић тиме није заступао тезу о дисконтинуитету српске књижевности.<sup>48</sup> Пошто посљедња тврдња може изгледати противрјечно, потребно је тим поводом кратко објашњење. Новаковићев критеријум *народности* на један дубљи, суштински начин обједињује читаву српску књижевност, чији је други снажни интегративни чинилац вуковски српски језик. Исто тако, треба бити опрезан кад се тврди да је Новаковићевој књижевној историји иманентан „антирелигиозни рефлекс“<sup>49</sup>, исказан у његовом односу према српској средњевјековној књижевности, чије биће је противно Новаковићевом начелу *народности*, као одређујућем својству његове књижевноисторијске платформе. Изнесеној тврдњи, која у основи није нетачна, треба ипак приступити са извјесним *духом финесе*. Новаковићев однос према средњевјековној књижевности не наликује оном чувеном Скерлићевом мишљењу да је ријеч „више о писмености но књижевности у правом смислу речи“;<sup>50</sup> што је показни примјер „антирелигиозног рефлекса“. Новаковићев приступ овом дијелу наше књижевности је знатно комплекснији, а то најбоље потврђује његово истрајно издавање и проучавање књижевних споменика и дјела који припадају српском средњем вијеку.

Са једним наглашено утилитарним схватањем књижевности, као важног чиниоца националног идентитета те подручја у којем се народни дух исказује у својој самобитности, Новаковић је био проучавалац књижевности који је посједавао естетичко-критички рефлекс, који истина није био у првом плану његове књижевне историје. Непорециво је, на примјер, да су поједине његове сажете оцјене, изречене поводом појединих српских писаца, издржале тестове времена и доцнијих сагледавања. Такође, микроформацијске сегменте српске књижевности и поједине путање њених кретања, иако понекад само лабаво назначене, нису у потпуности одбачене у српској књижевној историји.

Једну од најтачнијих оцјена Новаковићевог књижевноисторијског рада у историји наше књижевне историје дао је Душан Иванић, који је поред осталог нагласио:

48 Види о томе опширније: Ненад Николић: *Идентитет српске књижевности*, Београд 2019. године, стр. 71–125.

49 Рајна Драгићевић и Мило Ломпар: „Стојан Новаковић о језику и књижевности“, стр. 93.

50 Јован Скерлић: *Историја нове српске књижевности*, Београд 2006. године, стр. 20.

Али је такође веома важно што је у њој успостављена прва имплицитна теорија овога научног жанра: дала је одговарајући терминолошки систем, примјерену типологију, периодизацију, аксиолошке норме, одређене тенденције именовала као законитости, описала динамику књижевних жанрова, назначила методологију разумијевања напретка, именовала књижевне установе и описала књижевни живот.<sup>51</sup>

Обје Новаковићеве књижевноисторијске синтезе настале су у вријеме његовог професоровања у Првој београдској гиманзији. Све главне историје српске књижевности настале су укрштањем наставничког и научноистраживачког рада њихових савјесних аутора. Наводимо овдје само неколико примјера. Књиге *Прејлед српске књижевности* (1909) Павла Поповића, *Историја нове српске књижевности* (1914) Јована Скерлића, *Српска књижевност од Велике сеобе до Досићеја Обрадовића* (1905) и *Историја српске књижевности* (1923) Тихомира Остојића, настале су према наведеном обрасцу, с тим да су Новаковић и Остојић били средњошколски, а Поповић и Скерлић универзитетски професори. Новаковића од поменутих аутора разликује то што је своје дјело написао на почетку научне каријере, а не попут њих, на њеном врхунцу. Промјенивим интензитетом, историјом српске књижевности он се наставио бавити и у наредним деценијама, али за дјела синтетичког карактера из ове области, заузет бројним другим пословима, поред осталих и државничким и дипломатским, више није имао времена. Упркос свим слабостима које садржи, *Историја српске књижевности* Стојана Новаковића, у генези развоја овога жанра, заузима мјесто почасне првине.

Она је данас, стотину педесет године доцније, свједочанство о развоју српске књижевне историје, потврда о изузетном прегнућу једног младог научника на почетку каријере те културни споменик српског народа. Једновремено, због појединих ставова и рјешења која садржи, ни данас није упутно неконсултовати је.

Душко В. Певуља

### История литературы Стояна Новаковича

**Резюме:** Стоян Новакович, знаменитый сербский полимат, является автором первой истории сербской литературы, которую на сербском языке написал отечественный автор. Так как История сербской литературы Новаковича, напечатанная в 1867 и 1871 гг., заново не публиковалась, она стала довольно неизвестной книгой даже среди историков национальной литературы. В настоящей работе рассматривается филологический пласт истории литературы Новаковича, авторское разрешение сложных проблем периодизации и определения корпуса сербской литературы, а также ее отношения к литературам сербам соседствующих народов. Особо отмечается ее значимость для развития исторического жанра в сербской истории литературы, а еще актуальность отдельных определений в нынешнем представлении и изучении сербской литературы.

**Ключевые слова:** Стоян Новакович, литературная история, филологический пласт, сербистика, периодизация сербской литературы, корпус сербской литературы.

<sup>51</sup> Душан Иванић: „Народност, природност, изворност“, стр. 394.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистџија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 847–864.

---

## Будимир Алексић

Институт за српску културу, Никшић  
b.aleksic@t-com.me

# Библијски мотиви у српској усменој епици

*Сажељак:* Рад успоставља и вреднује везе између Библије и српске усмене епике. Библијска, нарочито хришћанска мисао инспиративно је дјеловала на српске усмене ствараоце који су, посредно или непосредно, могли бити упознати са њеним садржајима и њеним тематско-мотивским свијетом ослоњеним на хришћанску традицију. Посредничку улогу између Библије и српске усмене епике имала је средњовјековна литература, а импулс за транспозицију библијских тема и мотива у своја дјела усмени ствараоци су добијали и из црквених пјесама, као и из житија светих.

Библија је за српске усмене ствараоце била богата ризница тема и мотива. У оквиру ширих тематских цјелина (љубав према Богу и ближњем, тежња правди и сл), јавља се цио сплет изукрштаних тема, подтема и мотива као што су: добровољно жртвовање, тражење Бога, милосрђе, праштање грехова и сл. Другим ријечима, главне тематске цјелине српске епике, *љубав* и *црква*, уједно су и основне библијске категорије. У складу са својим религиозним стремљењима, духом православља, српски народ је претакао у епске књижевне форме вјечне библијске истине. Библија је предодредила и усмјерила живот, обичаје, традицију, културу и читав систем вриједности српског народа. И усмену књижевност у највећој мјери.

*Кључне ријечи:* Библија, Бог, српска усмена епика, српски народ, усмени ствараоци, правда, љубав, жртва

## I

Од времена покрштавања, српски народ је цјелокупну своју културну и политичку историју развијао у духу хришћанских идеала. У хришћанском моралу и законима тражено је објашњење и оправдање за ситуације кроз које је пролазио, што се посебно односило на борбу против турских поробљивача. Тако су се библијске теме и мотиви, библијски симболи и визије творачки и плодно уливали у различите облике умјетничког стваралаштва. Библијски етос и библијска учења која је Црква успјела да пренесе српском народу остајала су и чувала се и у формама усменог епског стваралаштва: пјесмама, приповијеткама, пословицама, легендама, анегдотама, бајкама, молитвицама<sup>1</sup>. Посредничку улогу између Библије и српске усмене

---

<sup>1</sup> Што се молитвица тиче, по ријечима Љубинка Раденковића ријеч је “о једном облику народног стваралаштва који подстицај налази у Библији, али и у апокрифима” (Др Љубинко Раденковић, “Народне молитвице”, у: *Фолклор у Војводини*, св. 7, Нови Сад, 1993, стр. 70).



књижевности имала је средњовјековна литература чије је извориште библијско-хришћанска мисао. Као таква, она је инспиративно дјеловала на српске усмене ствараоце који су, посредно или непосредно, могли бити упознати са њеним садржајима и њеним тематско-мотивским свијетом ослоњеним на хришћанску традицију.

У науци се поставља питање: да ли су усмени ствараоци познавали изворни библијски текст и на који начин су до њега долазили<sup>2</sup>? Чињеница да су творци српске усмене књижевности били неписмени, показује да нијесу могли доћи у непосредан додир са библијском литературом, те да се не може говорити о директним утицајима Библије на теме и мотиве српске народне књижевности. То наглашава и Бошко Сувајцић у раду *Библија и мотиви наше народне епске њезије*: „Говорити о директним утицајима библијске литературе на мотиве и формуле српске епске поезије било би израз једног површног тумачења наше народне књижевности“<sup>3</sup>. Додир је остварен посредно – преко Цркве. Тематско-мотивска грађа је долазила преко јеванђеља и посланица светих апостола које су читане на богослужењима, као и преко фресака помоћу којих је и неписменима био доступан садржај библијских текстова. Осим тога, читава наша народна традиција је прожета библијским духом, што је као резултат имало сличност између Библије и тема и мотива наше усмене литературе. Бошко Сувајцић о томе каже: „Сличности између библијске књижевности и мотива и формула српске народне епске поезије, у највећем броју примера, међутим, настају као резултат истоветних духовних стремљења наше епске традиције и Библије, и као израз истинске хришћанске јасновидости српског патријархалног човека“<sup>4</sup>.

Импулс за транспозицију библијских тема и мотива у своја дјела усмени ствараоци су добијали и из црквених пјесама које су пјеване у црквама и на народним светковинама (највише на крсним славама)<sup>5</sup>, као и из житија светих која су свештеници препричавали народу у виду проповиједи на поменутих светковинама. Те проповиједи су имале морално-поучну и едукативну функцију утичући на образовање религиозне свијести и карактера. Као примјери религиозног савршенства, светитељи су требали бити узор на које ће се угледати сваки хришћанин. Зато је указивање на необичну судбину ових хероја хришћанске вјере било најбоље средство ширења те вјере и најбољи начин да се утиче на понашање и моралну свијест хришћана. Тако је настала и хагиографска литература, као саставни дио култа светих људи и жена.

## II

С обзиром на укупност српске усмене књижевности и њен однос с Библијом, може се констатовати следеће: оно што се сигурно може приписати библијском

<sup>2</sup> Вид. о томе: Валентина Питулић, “Свето писмо и усмено песништво“, у: *Свето њисмо и српска књижевност*. Научни састанак слависта у Вукове дане, 26/1, Београд, 1997, стр. 155.

<sup>3</sup> Бошко Сувајцић, „Библија и мотиви наше народне епске поезије“, у: *Свето њисмо и српска књижевност*. Научни састанак слависта у Вукове дане, 26/1, Београд, 1997, стр. 183.

<sup>4</sup> *Исјо*.

<sup>5</sup> Ријеч је о свим врстама црквеног пјесништва, од простих – попут тропара, до сложених, као што су акатист и канон.

утицају јесу првенствено разни облици прича и паремиолошки облици (пословице, крилатице и изреке<sup>6</sup>). Библијско исходиште имају и реторички облици (здравце), као и епска поезија. У епским пјесмама које је забиљежио Вук Стеф. Караџић налазимо мноштво тема и мотива који су интерпретирани под несумњивим утицајем библијских текстова. У оквиру ширих тематских цјелина (љубав према Богу и ближњем, тежња правди и сл), јавља се цио сплет изукрштених тема, подтема и мотива као што су: добровољно жртвовање, тражење Бога, милосрђе, праштање грехова и сл. Другим ријечима, главне тематске цјелине ове поезије, *љубав* и *ћравда*, уједно су и основне библијске тематске категорије. Њихова интерполација у структуру српске епске пјесме оживљавана је на биполарном луку: односом према врховном бићу – Богу, на једној, и према бесмртности душе, на другој страни. У складу са својим религиозним стремљењем, духом православља, српски народ је преносио у епски десетерац вјечне библијске истине. Однос српског народа према Богу је тако и интониран, дакле – хришћански. Јер, по хришћанском учењу, Бог је, прије и изнад свега, бескрајна, апсолутна љубав. Најчешћи атрибути које Бог у овим пјесмама носи су: *мио*, *велики*, *исћинић*, *милосћив*, *вјечни*, *ћресвеч* и сл. По Библији, љубав је основни мотив стварања свијета, као и његовог спасења од гријеха, смрти и ђавола, и то преко Христове добровољне жртве. У српској усменој епици, посебно су упечатљиви примјери несебичне љубави. Мотивом жртвеничке љубави и љубави према ближњима прожете су и двије најљепше пјесме косовског циклуса – *Смрћ мајке Јућовића* (Вук II, 47) и *Косовка гјевојка* (Вук II, 50), као и бројне друге пјесме из Вукових збирки.

У пјесми *Смрћ мајке Јућовића* градацијски су поређане слике мајчинског удеса. Сви призори које је видјела: полом на бојном пољу, грдна погибија најближих и најдражих и пропаст царства; бескрајна туга на дворима, плач снаха удовица и нејаке сирочади; „страшна живцоносна вриска обезгосподарених бојних животиња, па, најзад, оно у најтише часове дубоке ноћи, онај врисак Зеленков у жалосним ахарима, [...] то све не може из ње тужну реч да истера“<sup>7</sup>. Али кад су гавранови донијели руку њенога Дамјана коју снаха препознаје по бурми, мајчино срце више није могло да издржи. Од превелике љубави према синовима и туге што их је изгубила, срце ће јој препукнути, колико год се она трудила да потисне бол. Њено самосавлађивање и потискивање бола и патње је у најбољим традицијама библијске трпељивости коју оличавају праведни Јов и Исус Христос.

У пјесми *Косовка гјевојка* приказани су протагонисти косовског жртвеничког морала – млади витезови који су се определијели за свјесну жртву. Осим што афирмише вриједност жртвовања за вјеру, народ и част, ова пјесма „прераста и у апотеозу човјекове жудње да траје и послје смрти, јер сваки од тројице војвода наглашава, кад предаје дар, *ћо чему ћеш мене ћрејознаћ*“<sup>8</sup>. У овој пјесми налазимо један занимљив исказ за кога нема никакве дилеме да је подстакнут староза-

6 Вид. о томе: Др Магдалена Веселиновић-Шулц, „Библија – извор народних изрека и пословица“, у: *Фолклор у Војводини*, св. 7, Нови Сад, 1993, стр. 17-29.

7 Милош Ђурић, *Смрћ мајке Јућовића. Књижевно-филозофијска сћудија*, Издање Греча, Загреб, 1918, стр. 119.

8 Новак Килибарда, *Лејнда и ћоезија*, Слово љубве, Београд, 1976, стр. 140.

вјетном књигом *Псалми Давидови*. Ријеч је о формулацији „по грек(х)у родитељ“. Када Косовка дјевојка после Косовске битке на крвавом разбојишту, тражећи „три војводе бојне“ (које су дјевојци: кум, дјевер и вјереник), наилази на рањеног кнежевог младог барјактара, Орловића Павла, он је пита:

Кога тражиш по разбоју млада:  
Или брата, или братучеда,  
Ал' по греку стара родитеља? (Вук II, 50).

Формулација „по грек(х)у родитељ“, према објашњењу Вука Караџића, значи „прави отац“<sup>9</sup>. Вук, наиме, за ову пјесму у фусноти даје следеће објашњење: „По *греку* (по гријеху) родитељ значи *йрави ойџац*. Овдје се показује знак народнога мишљења – да је гријех и *женийи се*. Ја сам слушао од оца једнога великог господара гдје говори за свога сина: 'Он је мој *йо тријеху син*, али га мени сад ваља слушати“<sup>10</sup>. А у педесет првом *Псалму* читамо следећи стих: *Гле, у безакоњу родих се, и у тријеху затирудње майи моја мном* (Пс 51, 5). Према томе, библијски утицај на наведену формулацију из пјесме *Косовка дјевојка* („по грек(х)у родитељ“) је очигледан.

### III

У српској народној књижевности посебно су упечатљиви примјери несобичне братске љубави. У нашој традицији укоријењено је схватање да човјеку нико није ближи од рођеног брата, о чему говори и позната изрека – *Нема брајџа док не роди мајка!* Порука пјесме *Женидба Ђурђа Чарнојевића* (Вук II, 89) је да за брата у опасности треба жртвовати сву своју имовину. Наиме, Чарнојевић Иво, да би избавио брата Ђурђа из млетачке тамнице, дао је „три добра своја“ – на мору Солило, град Скатаро и коња Жерава. У српском народу познат је обичај, који се задржао све до наших дана, да када родитељи малољетне дјеце изненада умру или погину, онда најстарији син или кћер преузимају обавезу да брину о осталој дјечи, све до њиховог удомљења. Овај патријархални кодекс који регулише породичне односе и обавезе српског човјека налазимо и у пјесми *Сестра Леке кайејана* (Вук II, 39). У пјесми *Бан Милутић и Дука Херцеџовац* (Вук II, 30) Бан Милутин, одлазећи у рат против Бугара, својој љуби оставља у аманет да му пази „два нејака сина“, али и да му удоми сестру: *Удоми ми сестрицу Јелицу / У лијеју варош Ђаковицу* (Вук II, 30).

Љубав према сестри је посебно наглашена у пјесми *Јакшићима двори йохарани* (Вук II, 96). У поступцима Дмитра Јакшића манифестује се саможртвена љубав: он је спреман да жртвује сопствени живот да би ослободио сестру из арапског ропства. Захваљујући свом великом пожртвовању, у томе успијева. Идеал искрене и чисте сестринске љубави према брату оличен је у Грозданином односу према брату Момиру, у пјесми *Наход Момир* (Вук II, 29). Она према брату гаји такву љубав да ће се – кад га нађе мртвог – истог трена објесити.

Мотив витешког пожртвовања и љубави према ближњем обрађује и пјесма *Женидба Душанова* (Вук II, 28). Милош Војиновић у рјешавању драмског заплета

<sup>9</sup> Вид. о томе: Веселин Чајкановић, „По греку родитељ“, у: *Студије из српске религије и фолклора 1925-1942*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књига друга, приредио Војислав Ђурић, Српска књижевна задруга – БИГЗ – Просвета – Партедон, Београд, 1994, стр. 302-315.

<sup>10</sup> Вук Караџић, *Српске народне йјесме II*, стр. 307, фуснота бр. 46.

та помаже свом ујаку витешким дјелима, која подразумевају могућност губитка живота. Значај ове доследне примјене Христове заповијести наглашен је у завршном стиху: *Тешко свуда своје без својеја* (Вук II, 28). Осим у *Новом завјету*, овај стих има своје извориште и у Соломоновој изреци која гласи: *Безумник се руја ближњему својему, а разуман човјек мучи* (ПрС 11, 12).

#### IV

У српској усменој књижевности, као и у библијској литератури, мотив жртвеничке љубави тијесно је повезан са моралним начелима и тежњом према правди. По библијском учењу, Христос је прихватио страдање како би људски род искупио од гријеха, и, истовремено, усмјерио га на пут правде. Зато апостол Павле каже да Христос *тријехе наше сам изнесе на ишјелу својему на дрво, да за тријехе умremo, а за љравду живимо* (1Пет 2, 24). У *Сћаром завјету* се, такође, изричито каже да треба живјети по правди: *Са свијем иди за љравдом, да би био жив и наслиједио земљу коју ии даје Госџод Бој ивој* (5Мој 16, 19-20). Ово библијско начело – да треба живјети за правду и њој непрестано тежити отјелотворује најпопуларнији јунак српске усмене епике Марко Краљевић у пјесми *Урош и Мрњавчевић* (Вук II, 33). Мајка Јевросима га заклице мајчиним млијеком да суди библијским кантаром – *ио љравди Боја истиноја*:

Марко сине, једини у мајке,  
Не била ти моја рана клета,  
Немој, сине, говорити криво,  
Ни по бабу, ни по стричевима,  
Већ по правди Бога истинога!  
Немој, сине, изгубити душе;  
Боље ти је изгубити главу,  
Него своју огр'јешити душу (Вук II, 33).

Ове њене ријечи кореспондирају са Христовом јеванђељском заповијешћу: *Ишиишије најјрије царсџва Божијеја, и ово ће вам се све догаиши* (Мт 6, 33). Из овог њеног завјета сину да се не осврће на крвно сродство и да запостави личне интересе, изникао је најузвишенији мотив правде у српској усменој књижевности. У пјесми дјелује и праведна Божија сила, као гаранција постојаности правде. У духу библијских чуда, божанском интервенцијом долази до расплета радње:

Црквена се отворише врата,  
Марко бјежи у бијелу цркву,  
За њиме се врата затворила (Вук II, 33).

Јер, како каже старозавјетни псалмопојац, праведник мора бити спасен: *Бијак млаод и остјарјех, и не видјех љраведника остјављена, ни дјеце њејове да љпросе хљеда* (Пс 37, 25). То најбоље потврђује судбина праведног Јова, који је спасен и награђен. Рука правде ће свакога стићи, било овдје на земљи, било горе на небу. То је један од најважнијих конститутивних елемената библијског учења. Правда, једноставно, мора тријумфовати. Наш усмени пјесник прихвата библијску концепцију правде. Зато се у народним пјесмама не дозвољава да правда буде повријеђена, а да онај који је гази остане некажњен. Она се показује на земљи кад год је то потребно.

И у другим пјесмама Марко Краљевић је приказан као заточник правде који се одликује најљепшим моралним својствима (*Марко Краљевић укуда свадбарину* (Вук II, 68), *Марко Краљевић њознаје очину сабљу* (Вук II, 56).

Посебно упечатљив примјер тријумфа праведности је садржина пјесме *Бој ником дужан не остијаје* (Вук II, 5). У духу библијског учења, ова пјесма говори о сустизању Божије казне. Снаха завидница, млада Павловица, крши све моралне норме и сије раздор између брата и сестре Јелице. Да би у томе успјела, убија коња и сокола, а затим и сопствено дијете, приписујући злочин заови. Тако сестра Јелица испашта њене грехове и постаје оличење праведника који страда, попут библијског Јова. Али Бог, како наслов пјесме каже, не остаје ником дужан. Сурова снаха бива кажњена опаком болешћу, а из крви праведне, богољубиве и братољубиве Јелице ниче *смиље и досиље*, као свједочанство постојаности правде. Грешној Павловици Бог не оставља могућност ни да се покаје и не дозвољава јој да уђе у цркву:

Кад су били близу б'јеле цркве,  
Ал' из цркве нешто проговара:  
Не ид' амо, млада Павловице:  
Црква тебе опростити неће (Вук II, 5).

Овим стиховима пјесник истиче размјере њеног гријеха: она је толико грешна да јој ни Бог као апсолутна љубав не прашта. Са становишта хришћанске доктрине ово је најтежа казна за коју зна наша усмена књижевност. Не оставити некоме могућност покајања – то је, по канонима хришћанске Цркве, најтежа казна, па, следствено, и најређа. Осим болешћу и немогућношћу покајања, Бог кажњава Павловицу и тако што ће из њене крви изнићи *ѡрње и коѡриве*, као опомена свијету како грешници завршавају и како им трагови *смерде нечовјешѡвом*. Библијски утицај у овој пјесми се огледа и у инсистирању грешне Павловице да буде кажњена, попут издајника Јуде Искариотског који кажњава самог себе:

Ој Бога ти, Павле господару,  
Не води ме двору бијеломе,  
Већ ме свежи коњ'ма за репове,  
Па ме одби низ поље широко,  
Нек ме живу коњи растргају (Вук II, 5).

У овој пјесми је присутан и мотив затварања врата на цркви пред грешницима<sup>11</sup>. Обрађен је у духу библијских чуда, као и мотив отварања врата пред праведницима, познат из пјесме *Урош и Мрњавчевићи*. Извориште им може бити у библијској причи о отварању Црвеног мора пред Израилцима из *Друје књије Мојсијеве* (14, 21-31, 15, 1-21). Вјероватније је, међутим, да народни пјесник указује на социолошки проблем, односно проблем човјековог вјечног спасења које се, по хришћанском учењу (изложеном на више мјеста у *Новом завјетју*), може остварити једино у Цркви, као небоземној Богочовјечанској установи, тј. тијелу Христовом коме је Христос глава (Кол 1, 18).

<sup>11</sup> О томе вид. опширније: Ненад Љубинковић, „Симболика врата (вратара и кључа) у Библији и у народној поезији“, у: *Фолклор у Војводини*, св. 7, Нови Сад, 1993, стр. 39-48.

Сликом затварања врата цркве пред грешном Павловицом, наш усмени пјевач сугерише хришћанско увјерење о немогућности спасења великих грешника. Врата раја и вјечног небеског царства, за њих су заувјек затворена. За њих, једноставно, нема мјеста у Цркви, која је „света и непорочна“ (Еф 5, 27). Црква, истина, трпи грешнике, поучава их и подстиче на покајање и духовно оздрављење, али непокајани грешници, упорни у злу и гријеху, одлучују се од Цркве невидљивим дејством правог суда Божијег, као грешна Павловица у нашој народној пјесми *Бојником дужан не осџаје*.

## V

У кругу епских пјесама о Косовском боју обрађено је неколико карактеристичних библијских мотива. У науци је одавно запажено да је идејно-умјетнички образац пјесме *Пројасић царствија српскоја*<sup>12</sup> (Вук II, 45) заснован на Христовој Тајној вечери, односно последњој вечери Господњој<sup>13</sup> (Мт 26, 20-30; Мк 14, 17-26; Лк 22, 14-20; Јн 13, 1-30). Усмени пјесник наглашава христолошки карактер и смисао косовске жртве описом Косовске вечере, гдје је свака појединост одјек Тајне вечере: кнез Лазар симболизује Христа, Милош Обилић вољеног ученика, док издајник, Вук Бранковић, подсјећа на Јуду. Имплицитно, Косово представља Голготу, а Лазарево мучеништво је распеће на крсту, ради искупљења гријеха српских феудалаца. Стога је и турска окупација схваћена као полагање у гроб и силазак у пакао. Христова Тајна вечера и Косовска вечера кнеза Лазара биле су славске: Христос је у Јерусалиму славио стари јеврејски празник Пасху, а кнез Лазар своју крсну славу. Обје вечере су последње: сјутрадан, на Велики петак, Христос је распет и издахнуо је на крсту на Голготи, а кнез Лазар такође сјутрадан гине на косовском бојишту. Круг учесника на вечери није исти, али се ипак унеколико поклапа: са Христом су само дванаесторица његових блиских ученика – апостола, а кнез Лазар – *Сву јосџоду за софру сједао, / Сву јосџоду и јосџодичиће* (Вук II, 49).

Ту су, свакако, били његови најближи људи: сродници, пријатељи итд. На њихово присуство указује наш усмени пјевач који их именује. И на једној и на другој вечери открива се завјера. У том погледу, међутим, постоји јасна разлика између библијског текста и српске народне пјесме. Српски усмени стваралац као да је желио да дискретно повуче разлику између Богочовјека и човјека, односно Христа и кнеза Лазара. Христос, као свезнајући Бог, јасно открива завјеру: *Један од вас, који једе са мном, изгаће ме* (Мк 14, 18; Јн 13, 21). Открива и завјереника Јуду (Јн 13, 26), указујући на његово присуство (Лк 22, 21). Кнез Лазар, међутим, само наслућује завјеру али не зна завјереника, него неосновано сумња и погрешно указује на другу, невину личност – Обилића, који у одговору на кнежеву здрави-

<sup>12</sup> Александар Лома сматра да не треба унапријед одбацити уврежено мишљење по коме је ова хришћански интонирана пјесма „спевана релативно позно под утицајем Лазарева светитељског култа, у склопу кога су се сваког Видовдана по црквама читале старосрпске похвале кнезу-мученику, са којима она има додирних тачака“ (Александар Лома, *Пракосово: Словенски и индоевропски корени српске еџике*, Балканолошки институт САНУ, Београд, 2002, стр. 134).

<sup>13</sup> Нада Милошевић-Ђорђевић, *Косовска еџика*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1990, стр. 81.



цу указује на правог издајника – Бранковића, па тиме и ова завјера бива потпуно откривена прије боја. Сјутрадан у боју ће се видјети *Ко је вјера, ко ли је невјера* (Вук II, 49), и тиме ће бити коначно приказан издајник.

Између издајника такође постоји извјесна подударност: Јуда је био Христов блиски ученик, а Вук Бранковић блиски сродник кнеза Лазара, конкретно – зет. И само држање издајника за вријеме разговора о издаји, односно за вријеме откривања издаје – веома је слично: Јуда сједи мирно и Христос му даје у здјелу умочени залогај, показујући га тиме осталима (Јн 13, 26), док Обилић каже кнезу Лазару за Вука Бранковића: *Невјера њи сједи уз кољено, / Исјод скуџи њије лагно вино* (Вук II, 49).

И на једној и на другој вечери издајнику је изречена тешка клетва. Док Христос каже: *Тешко ономе човјеку који изда сина човјечијега; боље би му било да се није родио онај човјек* (Мт 26, 24), – дотле је кнез Лазар:

Заклињао, проклињао љуто:  
„Ко је Србин и српскога рода,  
[...]  
А не дошо на бој на Косово,  
Не имао од срца порода!  
Ни мушкога ни девојачкога!  
Од руке му ништа не родило,  
Рујно вино ни шеница бела!  
Рђом капо док му је колена!“ (Вук II, 46)

Као што Христос у Маслинској гори савршено добро зна куда води његова патња и предстојеће страдање, а ипак моли да га мимоиђе та горчина, али само *ако је мојуће* (Мт 26, 39), – тако и кнез Лазар, иако се определио за смрт и мучеништво, позива све Србе да дођу у борбу, да помогну и да изгину *за крст часни и слободу златну*.

Постоји још једна сличност између Тајне и Косовске вечере: на објема имамо, поред осталог, и мотив чаше с вином: Христос своју благосиља, а кнез Лазар уз своју наздравља. На Тајној вечери Христос је благословио хљеб и вино, који представљају његово тијело и његову крв, и тиме установио обред евхаристије, односно свету тајну причешћа (Мт 26, 26-28). Кнез Лазар се, пак, сјутрадан након Косовске вечере, а непосредно прије боја, причестио на литургији, а с њим и његова војска<sup>14</sup>. Народни пјесник сугерише да је кнез Лазар као хришћанин знао за значење и значај причешћа, поготово последњег, предсмртног. Уосталом, причешће му је и предложено прије вечере и боја у „књизи“ од Богородице коју му доноси *соко њишица сива*, и то само у оном дијелу књиге у коме му је обећано царство небеско за које се он и определио:

**14** „Тајна вечера као причесни обред, обред еухаристије, у измењеном, транспонованом облику, има одјек у витешкој епици, као гозба пред неки велики подухват или битку од пресудног значаја. Њене учеснике такође везује осећање савеза, односно припадништва одређеној заједници или групи, националној, сталешкој или идеолошкој (заједничком циљу)“. – Мирјана Дрндарски, „Тајна вечера у епским народним песмама – од калка до транспозиције“, у: *Светло њисмо и српска књижевност*. Научни састанак слависта у Вукове дане, 26/1, Београд, 1997, стр. 140.

Ако л' волиш царству небескоме,  
 А ти сакрој на Косову цркву,  
 [...]
 Па причести и нареди војску;  
 Сва ће твоја изгинути војска,  
 Ти ћеш, кнеже, с њоме погинути (Вук II, 45).

Опредјељујући се за царство небеско, кнез поступа строго по ријечи књиге:

Па дозива српског патријара  
 И дванаест велики владика,  
 Те причести и нареди војску (Вук II, 45).

Док је Христос био на молитви у Гетсиманији, пришао му је Јуда с разбојницима. Због тога он прекида молитву и каже ученицима: *Устїаниїѣ га и҃гемо; ево се ѣриближи издајник мој* (Мт 26, 46). Лазареву службу у цркви такође прекида изненадни долазак Турака: *Исїѡм кнеже наредио војску, /На Косово ударише Турци* (Вук II, 45).

Уочљива је и подударност између Исуса Христа и кнеза Лазара, која такође упућује на библијско исходиште косовског епског наратива. Послије своје смрти Христос је васкрсао, а кнез Лазар се посветио. Христово васкрсење је основна догма хришћанске религије. Светост је, пак, по хришћанском учењу, нешто чега се могу удостојити само они који су најревносније живјели у хришћанским врлинама и тиме у потпуности испунили Христове заповијести. Годину или двије послије погибије, Српска православна црква је кнеза Лазара канонизовала, тј. прогласила за свеца. То је, несумњиво, било познато и српском народном пјеснику, који кнеза Лазара тако и доживљава, и као таквог га опјевава.

Након смрти, Христово тијело је увијено у чисто платно и стављено у гроб, а глава је била увијена убрусом (Јн 20, 7). У српској народној пјесми *Обреїшеније главе кнеза Лазара* (Вук II, 52), „једно Туре младо“ је, након Лазареве погибије, наишло на његову главу, па:

Узе главу светога Лазара,  
 Зави у skut коласте аздије,  
 Па је носи до воде кладенца,  
 Спушта главу у воду кладенац (Вук II, 52).

Када је кнежева одсјечена глава нађена у кладенцу, свијетљела је попут мјесечине: *Ев' у води месечине сјајне*, каже један од кириџија који је главу пронашао. Творац ове непоновљиве пјесничке слике, као да је био инспирисан библијским текстовима. Тијело и хаљине васкрслога Христа, такође су биле изузетно свијетле. Осим тога, по Библији, Бог *живи у свјетлости којој се не може ѣрисїуїиїи* (1Тим 6, 16). Његова слава се манифестује кроз свјетлост, и симболично је представљена као *оїањ који сїаљује* (2Мој 24, 17; Јев 12, 29). Помоћу свјетлосних симбола као што су: сунце, звијезда Даница, мјесец, надземаљска свјетлост – библијски писци остварују пластичније пјесничке слике. Истим средствима се служи и наш усмени стваралац. Светост кнеза Лазара је дочарана свјетлосном симболиком: *Ев' у води месечине сјајне* (Вук II, 52).

Мотив витештва такође указује на библијски карактер косовске епске легенде. По неким истраживачима, Милошева заклетва да ће на бојноме пољу показа-

ти „ко је вјера, ко ли је невјера“ тиме што ће убити цара Мурата и стати му „ногом под гроце“ није само епска епизода, већ је ријеч о „смишљеном теолошком ставу који се заснива на тумачењу 91. Давидовог псалма који говори о коначној победи над непријатељем“<sup>15</sup>. У том псалму се каже: *На лава и на асиду насћуујаћеш и џазићеш лавића и змаја* (Пс 91, 13). Примијећено је, такође, да Милошев подвиг неодољиво подсећа на старозавјетну сцену из *Књије о судијама* у којој јеврејски избавитељ Аод убија моавског цара Еглона<sup>16</sup> (Суд 3, 15-26). Сличну сцену налазимо и у старозавјетној *Књизи Исуса Навина: А кад изведоше ње царе к Исусу, сазва Исус све људе Израилце, и рече војводама од војске које дијаху ишли с њим: љрисћууићеш и сћанићеш нојама својим на враћове овијем царевима. И они љрисћууићеш и сћадоше им на враћове нојама својим* (ИНав 10, 24). Овај мотив славобитног ликованја над савладаним непријатељем, садржан је и у Милошевој заклетви да ће турском султану стати „ногом под гроце“.

Српска национална трагедија на Косову је у српској усменој епској поезији приказана под несумњивим утицајем библијске књижевности. Српски усмени стваралац не само што је познавао садржај новозавјетних списа који говоре о животу и страдању Исуса Христа, него је и њихове поруке интимно усвајао и дубоко доживљавао, па је у свјетлости тих порука сагледавао смисао и значај једног од најсудбоноснијих и најдраматичнијих догађаја у историји српског народа – Косовске битке. Лазарев чин свјесног саможртвовања и опредјељења за *Царсћиво небеско* српски народни пјесник је доживио као опонашање Христове голготске жртве. Косовски епски наратив утемељен је на новозавјетном библијском учењу о *царсћиву небеском и љравди Божијој*. У дугом и тешком ропству под Турцима, то учење је народу давало снагу да издржи многобројне невоље, да се одупире окупатору и да се нада бољитку.

У косовском наративу, Лазарева жртва је израсла у причу о неопходности подређивања овоземаљских, релативних и пролазних вриједности (па макар то била и држава, односно *царсћиво земаљско*) – вјечном и апсолутном. Посматрајући Христову голготску жртву као образац српске косовске трагедије, српски усмени пјесник сугерише идеју о могућности поновног успостављања слободне српске државе: као што је Христос послије своје мученичке смрти на Голготи васкрсао, тако ће и Српство након косовског пораза једног дана бити ослобођено и уједињено. На тој идејној и религијској основи настао је и Његошев стих: *Васкрсења не дива без смрћи*.

Косовски пораз схваћен је у српској народној традицији и као казна због грехова српских великаша који су енергију расипали у међусобним сукобима. Саможртвовање кнеза Лазара и његових витезова тумачено је као чин искупљења грехова које су починили његови претходници. Том чину је нађен узор у Христовом опредјељењу да се жртвује како би искупио грехове читавог човјечанства.

Попут кнеза Лазара и Милоша Обилића, и остали косовски јунаци својом саможртвеном љубављу и крвавом жртвом слиједи Христов саможртвени под-

<sup>15</sup> Мирјана Дрндарски, *Исћо*, стр. 141.

<sup>16</sup> *Исћо*.

виг (Војин Југовић у пјесми *Цар Лазар и царица Милица*, Мусић Стефан у истоименој пјесми). Мотив жртвовања обрађен је и у низу других усмених пјесама: *Зигање Скадра*, *Смрт војводе Пријезде*, *Женидба краља Вукашина*, *Ђакон Сјефан и два анђела*.

## VI

Чувена пјесма Старца Рашка *Зигање Скадра* (Вук II, 25) обрађује древни интернационални мотив узиђивања људске жртве у темеље нове грађевине<sup>17</sup>, „због чега су је многи, међу којима и такви великани као што су Гете и Хегел, осуђивали као сурову и варварску“<sup>18</sup>. Пјесма је ослоњена на познати старозавјетни мотив о жртвовању Авраамовог сина Исака (1Мој 22, 1–18). Народни пјесник потресним ријечима и непоновљивим пјесничким сликама приказује Гојкову спремност да (за разлику од своје браће) жртвује своју супругу, мајку малољетног дјетета, за опште добро. То неодољиво подсећа на Авраамову одлучност да испуни Божију заповијест и принесе свог сина Исака на жртву. Ово узиђивање људске жртве приказано је као да се одвија по вољи Божијој, што је случај и са Авраамовом и са Христовом жртвом. И библијски писац и наш усмени пјесник посебно указују на самосавлађивање својих јунака и на њихову унутрашњу патњу док посматрају своје најдраже како се приближавају жртвенику. Старо вјеровање да људско биће мора бити живо узидано у темеље неке грађевине како би се та грађевина подигла – налазимо и у Библији. Наиме, у старозавјетној *Првој књизи о царевицима* говори се како је, за вријеме владавине јеврејског цара Ахава и царице Језавеље, неки Хил Ветиљанин жртвовао своје синове да би подигао град Јерихон (1цар 16, 34).

Примјер свјесног жртвовања за вјеру и част налазимо и у пјесми *Смрт војводе Пријезде* (Вук II, 83). Госпођа Јелица више воли часну смрт него ропски живот са Турчином који подразумијева и промјену вјере. Зато бира Мораву:

Волим с тобом часно погинути,  
Нег' љубити на срамоту Турке;  
Нећу своју вјеру изгубити  
И часнога крста погазити  
[...]  
Морава нас вода одранила,  
Нек Морава вода и сарани (Вук II, 83).

Јеличин саможртвени хероизам, људскост и достојанствена племенитост приказани су тако ефектно да се ова пјесма може сврстати међу велике умјетничке домете нашег усменог пјесништва.

Мотив свјесне жртве садржи и пјесма *Женидба краља Вукашина* (Вук II, 24). Момчилова сестра Јевросима, снагом своје љубави према брату, превазилази новозавјетну Христову заповијест *Људи дљижњеја своја као самоја себе* (Мт 21, 39). Она брата воли више од себе и спремна је да свој живот да како би њему помогла. То најбоље илуструју стихови:

<sup>17</sup> О томе вид. опширније: Светислав Стефановић, *Сјудује о народној њоезији*, Штампарија Ж. Мацаревића, Београд, 1933, стр. 251-253.

<sup>18</sup> Јован Деретић, *Оіледі из народној іеснишїва*, Слово љубве, Београд, 1978, стр. 155.

Ал' је сестра срца жалостива,  
 Жао јој је брата рођенога,  
 Она цикну, како љута гуја,  
 Ману главом и осталом снагом,  
 Из главе је косе ишчупала,  
 Оставила косе на диреку (Вук II, 24).

Али то није све. Јевросима не само што је спремна да за брата умре, већ је послушала његове ријечи да се уда за њиховог крвника – краља Вукашина. Њена спремност да се жртвује за брата и да га беспоговорно слуша, представља риједак примјер саможртвене љубави коме је тешко наћи премца у литератури. Пјесма се завршава тријумфом правде. Као *жртвва блајородна* Јевросима бива награђена тако што је родила јунака над јунацима, док је невјерна Видосава сурово кажњена, у складу са библијским ријечима: *Каквијем судом судиће, онаквијем ће вам судиће; и каковом мјером мјериће, онаком ће вам се мјериће* (Мт 7, 2). У овој пјесми се, дакле, преплићу типични библијски мотиви: правде, љубави и жртве.

Тема жртвовања и саможртвовања је у релевантном односу са мотивом љубави, једним од најприсутнијих мотива и у Библији и у српској народној поезији. Тамо гдје нема жртве – нема ни љубави. Снага љубави и њена побједоносност, садржана је у сили жртве. Стога је, по библијском учењу, Христова жртва на крсту резултирала васкрсењем и спасењем.

Читава пјесма *Ђакон Стефан и два анђела* (Вук II, 3) прожета је библијским духом. Ова пјесма спада у круг пјесма о искушавању људске побожности<sup>19</sup>, несечности и пожртвовања, односно о свецима који кажњавају људска безакоња<sup>20</sup>. Говори о жртвовању сопственог дјетета за оздрављење ближњих, на захтјев светаца (анђела). Лазар Мирковић ову пјесму везује за библијски мотив о Авраамовој жртви, и сматра да је она илустрација једног мјеста из Библије у вези са четвртом Божијом заповијешћу<sup>21</sup>. Ријеч је о заповијести из Мојсијевог декалога која говори о човјековом односу према Богу: *Сјећај се дана одмора да га свећкујеш. Шест дана ради, и свршиј све њослове своје. А седми је дан одмор Госјоду Боју твојему* (2 Мој 20, 8-11). По мишљењу Л. Мирковића, главна мисао ове пјесме је да развије и ријешит питање: Да ли се и поред наведене заповијести може радити у недјељу, а да човјек ипак не гријешити<sup>22</sup>. Ђакон Стефан свакако зна да је гријех радити недјељом, али је увјерен да ће му Бог *преха ойросиће*, јер добро чини. Ослонац за такво увјерење наш усмени стваралац је могао наћи у јеванђељској причи о томе како је Христос, управо у суботу (која се тада светковала) излијечио човјека са осушеном руком, и тако на најбољи начин одговорио фарисејима који су имали формалистички приступ вјери (Мт 12, 10-13). Дакле, Христос експлицитно каже да се и суботом (у овом случају недје-

<sup>19</sup> Мотив искушавања људске побожности је типични јововски мотив, односно мотив чије је исходиште једна од најпознатијих библијских књига – старозавјетна *Књига о Јову*.

<sup>20</sup> Вид. о томе: Нада Милошевић-Ђорђевић, *Заједничка темејско-сужејна основа срјскохрвајских неисторијских ейских њесама и њрозне ѡтрадиције*, Филолошки факултет Београдског универзитета, Београд, 1971, стр. 287.

<sup>21</sup> Лазар Мирковић, „Хришћанско-етички и хеортолошки елеменат у две народне песме“, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. III, Београд, 1923, стр. 142.

<sup>22</sup> *Исјо*.

љом) може радити ако се чини добро дјело. А куд ће боље дјело од пожртвовања Ђакона Стефана и његове жене који, мотивисани хришћанском љубављу и милосрдјем, у својој кући држе и прехрањују слијепе и нијеме. Они не само што издржавају своје ближње, него и своје једино дијете жртвују за њихово оздрављење. То је најбољи примјер хришћанске љубави у читавој српској народној поезији.

## VII

У кругу епских пјесама о Косовском боју налазимо и библијски мотив одрубљене главе. Тај мотив је „у готово целокупној својој сложеној митској структури најпотпуније и пробраним уметничким средствима објективирани у потресној епској песми *Обрејеније главе кнеза Лазара*“<sup>23</sup>. У библијској књижевности је везан за светог Јована Претечу, пророка и крститеља Христовог, чија је трагична смрт описана у Јеванђељима по Матеју и Марку (Мт 14, 1-12; Мк 6, 17-28).

Свети Јован Крститељ је код свих православних народа један од најпоштованијих хришћанских светитеља. Он симболизује кумство, значајну институцију у нашем патријархалном свијету. У иконографији је представљен симболом главе коју он или држи у сопственим рукама или је на пладњу приноси Ироду. Такав Јованов лик су могли видјети и наши усмени ствараоци на фрескама и иконама у нашим православним храмовима. Тако је мотив одрубљене главе из иконографије пренесен у нашу усмену традицију<sup>24</sup>.

У Вуковој пјесми *Обрејеније главе кнеза Лазара* трагична судбина једног народа и витешка смрт његовог христоликог вође испричана је на подлози нарратива о чувеном хришћанском свецу и мученику. У овој пјесми са наглашеним хагиографским елементима, народни пјесник је успио да у лијепим пјесничким сликама уобличи разна чудеса која су у хришћанској традицији својствена само светитељима. Одсјечена глава кнеза Лазара стајала је у кладенцу: *Лейо време – чейрдегесеј летиа. / А убаво на Косову шело: / Ни ја једу орли ни јаврани, / Ни ја јазе коњи ни јунаци* (Вук II, 52).

У пјесму је инкорпориран један од типичних библијских бројева – четрдесет. Христос је четрдесет дана и ноћи постио, одолијевајући тако искушењима, а четрдесет дана након свога васкрсења вазнио се на небо. У духу библијских чуда, и Лазарева глава послије четрдесет љета – спаја се са тијелом и васкрсава: *Оде глава њреко њоља сама, / Светја глава до светјоја шела, / Пријоји се како штио ј’ и била* (Вук II, 52).

Глава је у хришћанској традицији најважнији дио тијела. Она означава човјекову цјелокупност и представља средиште његовог живота, управо оно што је, по хришћанском учењу, Христос за Цркву: глава цијеле Цркве (Еф 1, 22-23).

Раде Божовић наглашава „да многе приче/песме настале на мотиву одрубљене главе имају заједнички завршетак који треба да потврди рађање новог

<sup>23</sup> Раде Божовић, „Мотив одрубљене главе у српским епским песмама и Светом писму“, у: *Светио њисмо и срјска књижевност*. Научни састанак слависта у Вукове дане, 26/1, Београд, 1997, стр. 167.

<sup>24</sup> „Мотив одрубљене главе је, како је речено, раширен и у исламској традицији на Балкану, међу исламизираним словенским живљем, посебно међу дервишким редовима. Приче су забележене на широком простору, од југа према северозападу, од Охрида до Бање Луке“. – Раде Божовић, *Наведено гјело*, стр. 167.



свеца, новог демијурга. Наиме, на месту где се сахрани глава или онај коме је она одрубљена ниче сакрални објекат<sup>25</sup>. То потврђују и легенде о светом Јовану Владимиру, зетском кнезу и првом српском свецу, који је погубљен (одсјечена му је глава 1015. или 1016. године). Жива успомена на Јована Владимира и данас постоји код народа у крајевима докле се простирала његова власт (Срба, Цинцара, Албанаца), и чак преко те границе (код Бугара и Грка), а ту успомену стално оживљавају два материјална остатка легенде о њему: Крајински крст у Црној Гори и манастир Светог Јована (Шин Ђон) код Елбасана, у данашњој Албанији, гдје су се неколико вјекова налазиле његове мошти<sup>26</sup>. По једној легенди из околине Елбасана, коју налазимо у грчком *Жиџију Свѣтої Јована Владимира* из XIV вијека (објављеном у Венецији 1690), свети Јован Владимир је, по промислу Божијем, сам одредио мјесто за поменути манастир. Наиме, једном приликом у лову, орао са крстом на глави показао му је мјесто у планини гдје се налази данашњи манастир. Када му је дошао суђени дан, када му је одсјечена глава, свети Јован Владимир је узео своју главу и на запрепашћење многих који су то гледали, јашући на коњу донио је до тог мјеста<sup>27</sup>. Садржај ове легенде дјелимично је приказан и на фрескама и иконама, од којих је једна нађена чак на Синају<sup>28</sup>.

Као и Свети Јован Крститељ, и кнез Јован Владимир је у иконографији представљен као главonoсац: по правилу се живописише како своју главу држи на тањиру. Као таквога га познаје и народно предање, које га упоређује са Светим Јованом Крститељем. Прича о његовом крају, односно о његовој одсјеченој глави, подјећа на библијску причу о Светом Јовану Крститељу, па су тако почела да се мијешају и спајају два имена и два свеца. Народ је Светом Владимиру придодао име Јован, а црква у којој је сахрањен, на мјесту које је – као што смо рекли – по народном предању, сам одредио, посвећена је Светом Јовану Крститељу. Тиме се жељела нагласити сличност између ова два свеца. Тако је настало и поменуто хагиографско дјело на грчком језику – *Жиџије Свѣтої Јована Владимира*. И пјесма *Обреѣније љаве кнеза Лазара* се завршава у чудесном хагиографском озарењу: Лазарева глава се спаја са тијелом и васкрсава, а поред кладенца у коме је била четрдесет љета – ниче манастир Раваница.

Очито је да је пјесма *Обреѣније љаве кнеза Лазара* испјевана у духу православне хришћанске традиције, у којој светачки култ Јована Крститеља заузима истакнуто мјесто. Јеванђељска казивања о његовој трагичној смрти, односно о његовој одрубљеној глави, послужила су народном пјеснику као основа за узбудљиву причу о христолошком и мартиролошком карактеру судбине кнеза Лазара.

<sup>25</sup> Раде Божовић, *Истио*, стр. 170.

<sup>26</sup> Вид. о томе: Будимир Алексић, „Манастир Светог Јована (Шин Ђон) код Елбасана“, *Српска баиџина*, год. I, бр. 1-2, Никшић, 2016, 18-24.

<sup>27</sup> Стојан Новаковић, *Први основи словенске књижевности међу балканским Словенима*, Српска краљевска академија, Београд, 1893, глава VII, стр. 231.

<sup>28</sup> Вид. о томе: Георгије Острогорски, „Синајска икона св. Јована Владимира“, *Гласник скојској научној друштва*, књ. XIV, Скопље, Одељење друштвених наука 8, Скопље, 1935, стр. 99-106.

## VIII

Библијска прича о Давиду и Голијату (1Сам 17) послужила је инспиративно усменим пјесницима за стварање пјесама *Иво Сенковић и аџа од Рибника* (Вук III, 56) и *Женидба Душанова* (Вук II, 28). Очигледна је и сличност између епског Марка Краљевића и библијског јунака Самсона (Суд 13-16) како у погледу њихове изузетне снаге, тако и у смислу њихове индивидуалне борбе против непријатеља.

У бројним другим епским пјесмама обрађено је мноштво библијских тема и мотива, као што су разобличење гријеха, (не)поштовање родитеља, благодарење Богу за све, смиреноумље, подизање задужбина, појављивање анђела и њихових гласова, ослобађање јунака из тамнице, мотив праштања, добротољубље и хришћанско милосрђе, мотив одбаченог дјетета, есхатолошки мотиви последњег времена, мотив витештва и јуначких мегдана, мотив изузетног пријатељства и побратимства, мотив невјерне жене, тема пакла, ратничке теме и др.

Велики дио корпуса српских паремиолошких облика (пословица, изрека и крилатица) има свој извор у Библији<sup>29</sup>. Како је сва Библија прожета бројним пословицама (и афоризмима), та мала језичка структура је лако проналазила пут до аутентичне српске паремиолошке употребе. У бројним остварењима тог типа лако се препознаје библијски свијет који је и био мотивација српским усменим исказима. Тематско-мотивске линије додира између српских народних пословица и библијских *Прича Соломонових* су очигледне. На примјер, народна пословица *Ко друјоме јаму која, сам у њу ујага*<sup>30</sup> присутна је у Библији на више мјеста у више варијанти. У великом броју усмених епских пјесама налазимо стихове пословичног карактера. Српске усмене приповијетке такође садрже обиље библијских мотива. Приче о мудром цару Соломону подстицајно су дјеловале на усмене приповједаче, о чему свједоче приповијетке *Соломуна њроклела майи*<sup>31</sup> и *Једна јобела у као, а друја из کالا*<sup>32</sup>. Библијским мотивима обилују и друге епске форме: бајке, басне, легенде, питалице, доскочице.

Оно што је несумњиво оставило препознатљиве трагове на обликовање српских усмених епских врста јесу они дјелови Библије који су обликовани у структури прича. То су, поред новозавјетних (хришћанских), следећи старозавјетни мотиви: стварање свијета, блажен човјек – проклет човјек, пророк Илија, пророк Данило у пећи, како Јестира и Јудита спашавају свој народ, Јосифов сан, контекст око десет Божијих заповијести, Мојсије и Арон, Соломонова пресуда, изглед праведника, пропаст Ниниве, мана с неба, Давид и Голијат, анђео и Товија.

Витешка етика, заснована на библијским начелима, у основи је схватања свијета српског усменог ствараоца. Јунаци српске усмене епике налазе ослонац

<sup>29</sup> Вид. о томе: Василије Вујовић, *Свети и човек њо Светиом Писму и српским народним њсловицама*, Издање аутора, Бјеловар, 1969.

<sup>30</sup> *Вукове српске народне њсловице с реџистром кључних речи*, приредио, пропратне текстове написао, и Регистар кључних речи урадио Михаило Шћепановић (II исправљено издање), Јасен, Београд, стр. 174.

<sup>31</sup> Вук Стеф. Карацић, *Српске народне њриповијетке*, приредио др Мирослав Пантић, Просвета, Београд, 1969, стр. 197-198.

<sup>32</sup> *Истио*, стр. 195-196.

у *йравди Боја истинноја*, која је вјечна. Они и у најтежим искушењима поступају у духу савјета мајке Јевросиме сину Марку Краљевићу: *Немој, сине, изиудити душе; / Боље ти је изиудити плаву, / Нејо своју оир'јешиити душу* (Вук II, 33). И када су очигледно супериорни у односу на противника они се не ослањају на своју снагу већ на Божију помоћ, па стога увијек истичу: *Ако Бој да и срећа јуначка*. А када се сукобљавају са надмоћнијим непријатељем, они респектују његову снагу и признају му вриједност. Тако Марко Краљевић плаче над побијеђеним Мусом Кесецијом, искрено жалећи смрт великог јунака: *Јаох мене до Боја милоја, / Ђе њојудих ог себе дољеја!* (Вук II, 66). Српски епски јунаци поштују задату ријеч, чак и по цијену живота. И то можемо поткријепити примјером Марка Краљевића, који – иако смртно уплашен – излази на мегдан Љутици Богдану само да не би погазио задату ријеч, односно договор са побратимима. Позитивни ликови српске усмене епике, дати су као прототипови идеалних својстава. Морални кодекс проистекао из начела (заповијести) библијског декалога – био је сигурна окосница идејног става ових ликова. Стога су они представљали узор, идеал који је требало слиједити.

Јунак српске народне епике зна да буде и неко ко је на друштвеној љествици последњи по реду, и да такав учини велико дјело. Тако у пјесми *Душан хоће сеситру да узме* (Вук II, 26) велики морални подвиг чине Ђакон Јован „и његове ђеце триста луде“, који одбијају царово мито (које су узели и патријарси, и владике, и остали чланови црквене јерархије) да би благословили његов родоскврни брак са сестром. Цар их је због тога дао спалити, али их је Бог прославио као светитеље. У Библији такође налазимо више таквих ликова, а узоран је постао Јосиф, најмлађи Јаковљев син, који је стицајем срећних околности постао моћник у Египту и спасио род Израилев (1Мој 35-50). Постао је узор свих малих и обичних људи који извршавају велика дјела. Све је то у складу с Христовом науком: *Који хоће да буде йрви, нека буде од свију најзадњи и свима слуја* (Мк 9, 35). Христове ријечи из Јеванђеља су лако улазиле у народну употребу и често су се користиле за свако фабулирање, па и оно у српској усменој епици.

Српска усмена епика, која је свој коначни облик добила у вријеме владавине Турака у српским земљама, израз је најбурнијег периода цијеле српске историје. У тешким временима робовања под туђином, она је чувала српску националну и историјску свијест, као и свијест о нашем хришћанском, православном идентитету. Иако представља слике најтежих искушења, многобројних невоља, трагедија и неправди, српска усмена епика никад није у знаку антрополошког песимизма, већ у знаку аутентичног хришћанског оптимизма. Из те и такве теоцентричне перспективе проистекла је њихова порука и поука чија је суштина у ставу – да ће добро увијек побиједити зло, да ће истина потиснути лаж и да правда мора тријумфовати над неправдом.

## Извори

Ђурић 1990: Војислав Ђурић, *Антилопија народних йријоведака*, треће издање, Београд: Српска књижевна задруга.

Караџић 1958 (1823) II: Вук Стеф. Караџић, *Српске народне йјесме II*. Књига друга. Друго издање. Приредио за штампу и речник написао Радомир Алексић. Белешке и објашњења написао Светозар Матић, Београд: Просвета.

- Караџић 1969 (1823) III: Вук Стеф. Караџић, *Српске народне њесме III*, приредио Владан Недић, Београд: Просвета.
- Караџић 1969 (1821): Вук Стеф. Караџић, *Српске народне њриповијейке*, приредио др Мирослав Пантић, Београд: Просвета.
- Светио њисмо Сџароја и Новоја завјейа – Библџја, Светио њисмо Сџароја завјейа* превео Ђура Даничић, *Светио њисмо Новоја завјейа* превео Вук Стеф. Караџић, Београд 1987: Британско и инострано библијско друштво.
- Шћепановић 2015: *Вукове српске народне њословице с реџисџром кључних речи*. Приредио, пропратне текстове написао, и Регистар кључних речи урадио Михаило Шћепановић (II исправљено издање), Београд: Јасен.

## Литература

- Алексић 2016: Будимир Алексић, „Манастир Светог Јована (Шин Ђон) код Елбасана“, *Српска дашџина*, год. I, бр. 1-2, Никшић: Институт за српску културу, 18-24.
- Божовић 1997: Раде Божовић, „Мотив одрубљене главе у српским епским песмама и Светом писму“, у: *Светио њисмо и српска књижевносџ*. Научни састанак слависта у Вукове дане, 26/1, Београд: Међународни славистички центар на Филолошком факултету, 165-171.
- Веселиновић-Шулц 1993: Магдалена Веселиновић-Шулц, „Библија – извор народних изрека и пословица“, у: *Фолклор у Војводини*, св. 7, Нови Сад: Удружење фолклориста Војводине, 17-29.
- Вујовић 1969: Василије Вујовић, *Свети и човек њо Светиом Писму и српским народним њословицама*, Бјеловар: Издање аутора.
- Деретић 1978: Јован Деретић, *Огледи из народној њеснишџва*, Београд: Слово љубве.
- Дрндарски 1997: Мирјана Дрндарски, „Тајна вечера у епским народним песмама – од калка до транспозиције“, у: *Светио њисмо и српска књижевносџ*. Научни састанак слависта у Вукове дане, 26/1, Београд: Међународни славистички центар на Филолошком факултету, 139-143.
- Ђурић 1918: Милош Ђурић, *Смрџ мајке Јујовића. Књижевно-филозофијска сџудија*, Загреб: Издање Грџа.
- Килибарда 1976: Новак Килибарда, *Леџнда и њоезија*, Београд: Слово љубве.
- Лома 2002: Александар Лома, *Пракосово: Словенски и индоевројски корени српске еџике*, Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности.
- Љубинковић 1993: Ненад Љубинковић, „Симболика врата (вратара и кључа) у Библији и у народној поезији“, у: *Фолклор у Војводини*, св. 7, Нови Сад: Удружење фолклориста Војводине, 39-48.
- Милошевић-Ђорђевић 1971: Нада Милошевић-Ђорђевић, *Заједничка џематџско-сижејна основа српскохрвајских неџџоријских еџских њесама и њрозне џрадиције*, Београд: Филолошки факултет Београдског универзитета.
- Милошевић-Ђорђевић 1990: Нада Милошевић-Ђорђевић, *Косовска еџика*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Мирковић 1923: Лазар Мирковић, „Хришћанско-етички и хеортолошки елеменат у две народне песме“, *Прилози за књижевносџ, језик, исџорију и фолклор*, књ. III, Београд, 141-149.
- Новаковић 1893: Стојан Новаковић, *Први основи словенске књижевносџи међу балканским Словенима*, Београд: Српска краљевска академија.
- Острогорски 1935: Георгије Острогорски, „Синајска икона св. Јована Владимира“, *Гласник скойској научној друшџва*, књ. XIV, Одељење друштвених наука 8, Скопље: Скопско научно друштво, 99-106.

- Пешић – Милошевић-Ђорђевић 1997: Радмила Пешић – Нада Милошевић-Ђорђевић, *Народна књижевност*, Београд: Требник.
- Питулић 1997: Валентина Питулић, „Свето писмо и усмено песништво“, у: *Светло њисмо и српска књижевност*. Научни састанак слависта у Вукове дане, 26/1, Београд: Међународни славистички центар на Филолошком факултету, 155-163.
- Раденковић 1993: Љубинко Раденковић, „Народне молитвице“, у: *Фолклор у Војводини*, св. 7, Нови Сад: Удружење фолклориста Војводине, 70-78.
- Самарџија 1997: Снежана Самарџија, „Функција јеванђеља у формулама усмене књижевности“, у: *Светло њисмо и српска књижевност*. Научни састанак слависта у Вукове дане, 26/1, Београд: Међународни славистички центар на Филолошком факултету, 145-154.
- Стефановић 1933: Светислав Стефановић, *Студије о народној њоезији*, Београд: Штампарија Ж. Маџаревића.
- Сувајџић 1997: Бошко Сувајџић, „Библија и мотиви наше народне епске поезије“, у: *Светло њисмо и српска књижевност*. Научни састанак слависта у Вукове дане, 26/1, Београд: Међународни славистички центар на Филолошком факултету, 173-184.
- Чајкановић 1994: Веселин Чајкановић, „По греху родитељ“, у: *Студије из српске религије и фолклора 1925-1942*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књига друга, приредио Војислав Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга – БИГЗ – Просвета – Партенон, 302-315.

**Budimir Aleksić**

### **Biblical Motifs in Serbian Epics**

*Abstract:* The work establishes and evaluates the connections between the Bible and Serbian oral epics. Biblical, and especially Christian thought had an inspiring effect on Serbian oral epic creators, which could be directly, or indirectly acquainted with its contents and its thematically-motivic world based on the Christian tradition. Medieval literature played a mediating role between the Bible and Serbian oral epics, and an impulse on the transposition of biblical themes and motifs into their works oral creators received from church songs as well as from the lives of saints.

The Bible was a rich treasure trove of themes and motifs for Serbian oral creators. Within wider thematic units (love of God and neighbour, the pursuit of justice, etc.). It appears a whole mix of sub-themes and motifs such as: voluntary sacrifice seeking God, mercy, forgiveness of sins, etc. In other words, the main thematic units of Serbian epics, love and justice, are also basic biblical categories. In accordance with their religious aspirations, the spirit of Orthodoxy, the Serbian people translated eternal biblical traits, into epic literary forms. The bible predestinated and directed the life, the customs, the tradition, the culture and the value system of the Serbian people.

*Keywords:* the Bible, the God, Serbian oral epic, Serbian people, oral epic creators, justice, love, sacrifice

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харисџија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 865–871.

---

## Јелица Стојановић

Универзитет Црне Горе, Филолошки факултет, Никшић  
jelicast@yahoo.com

### Најстарији писани споменици са простора данашње Црне Горе

#### Садржај и правопис – мјесто у српском историјском контексту

*Сажељак:* Циљ нашег рада је да представимо садржај и правопис најстаријих писаних споменика са простора данашње Црне Горе, у састав које су ушли различити српски простори, уносећи различита наслеђа. Најстарији споменици настали су у немањићком периоду, о чему говори и садржај споменика. Правописне одлике такође су показатељ непосредног утицаја немањићке и светосавске традиције.

*Кључне ријечи:* писани споменици, Црна Гора, садржај споменика, правопис, немањићко наслеђе, светосавско наслеђе, глагољски правопис, ћирилски правопис

У састав данашње Црне Горе ушли су простори различитих српских формација (Стара Црна Гора, Брда, источна Херцеговина, дио Старе Србије, Бока которска), уз то у различито вријеме. Сви ови простори су унијели донекле различито наслеђе, које се утапало у ширу српску цјелину. Најстарији писани споменици са простора данашње Црне Горе везани су за Немањиће и имају свој континуитет даље кроз вјекове. То укључује и световно и свјетовно наслеђе: црквено, црквено-правно, просвјетно, књижевно, језичко. Упркос таквом наслеђу, вишевијековном, на којем је заснован историјски континуитет свих простора Црне Горе, Црна Гора се у посљедње вријеме покушава одрећи српског наслеђа, а поготово немањићког и светосавског, или га, што је још погубније, фалсификовати и кривотворити (претворити у несрпско). Међутим, гдје се год загребе испод површине данашњих политичких пројекција, открива се стварно лице које није лако затамнити.

#### Садржај најстаријих споменика са простора данашње Црне Горе

Најстарији писани споменици са простора данашње Црне Горе својим садржајем везани су за светородну лозу Немањића.

На простору Хума настао је (крајем XII вијека) највеличанственији српско-словенски рукопис, једна од најљепших рукописних књига свијета, *Мирослављево јеванђеље*, а у запису Григорија дијака стоји: „Ја грешни Григорије дијак, недостојни назвати се дијаком, украсих ово јеванђеље златом *великославному кнезу Мирославу, сину Завидину...*“.



азъ грѣшны гнѣгорне днакъ, недостинны нареци се днакъ заставнхъ снѣ евангелне златомъ кнезю велнкославномоу мнрославоу сыноу завнднмоу...

У натпису (истог) хумског кнеза Мирослава (опет са краја XII вијека), у престолној задужбини, цркви Светог Петра и Павла у Бијелом Пољу, уклесано је: „У име оца и сина и светога духа. Ја *син Завидин*, именом раб Божији *Сѣиан Мирослав*, кнез хумски, саградих цркву Светога апостола Петра“.

оу нде ѿ[тъц]а н с[ын]а н с[вѣ]  
т[а]го д[оу]ха ѣ с[ы]нъ завндннъ л  
нменемъ рабъ в[о]жн стѣпанъ  
мн[ро]славъ кнезъ хльмьскн съзъ  
дахъ цркъвь с[вѣ]т[а]го ап[осто]ла петра оу

У Будимљи, у манастиру Светог Ђорђа (Ђурђевим ступовима у Беранам) налазимо Ктиторско-надгобни натпис жупана Првослава, садржајем из 1220. Фреско-текст је позна реплика првобитног и уништеног натписа, са краја XVI или из прве половине XVII вијека: „Љета 6728 (тј. 1220), мјесеца јануара, 6. дана, престави се раб Божији *Сѣефан жујан Првослав*, син великог *жујана Тихомира*, *синовац Свѣиої Симеона Немање* и хтитор мјеста овога, гдје је и његов гроб“.

въ лѣто 5728 м(ѣ)с(ѣ)ца јануарна престаѡи се раб в(о)ж(н)н стѣфан жоупанъ прѣвославъ синъ велнкаго (жоупна тнх)омна с(н)новацъ с(вѣ)таго снмѣона немане н хтиторъ мѣста сего. еже н гробъ его кестъ

Са простора Зете најстарији сачувани споменици су: *Морачки најѣиис* (1252), *Најѣиис зѣискої еѣискоїа Неофѣиѣа* (1269) и *Иловички ѣреѣис Законойравила Свѣиої Саве* из 1262. (најстарији сачувани препис *Законойравила Свѣиої Саве*).

У *Морачком најѣиису*, једном од најљепших фреско-натписа, уписане су слѣдеће ријечи: „Овај свети храм Пречисте Богородице Дјеве сазидах и украсих у име Успења, ја *Сѣефан* син великога *кнеза Вука*, унук *Свѣиої Симеона Немање*. Ово би у врѣеме благочестивога краља нашег Уроша. Љета 7610. У животворни храм људи уђите, хвалеђи и славеђи животворну Тројицу“.

снн с[вѣ]тын храмъ. прѣс[вѣ]тыѣ д[ѣ]вѣ  
в[огородн]це. създахъ н оу  
краснх. в[ъ] нде оуспенна е. азъ стѣфанъ с[ъ]нъ  
велнега кнеза вѣка вноук  
с[вѣ]т[а]го сѣмѣона неман[н]. н снѣ бѣш[ѣ] в[ъ]  
д[ъ]нн в[а]гоч[ъ]  
с[тнѣа]г[о] крал[а] н[а]шего оурош[а]. в[ъ] лѣ[то].  
·-·-·[ѣ] ннд[н]кта [и] го  
в[ъ] храмъ живота люд[н]ѣ вндѣте. хвалѣше н  
славѣше. ѣдннооуциноу. жнкотворѣшоу. тронцоу

У Натпису зетског епископа Неофита из 1269. из села Богдишића у Боки которској стоји написано: „У име Оца и Сина и Светога Духа, и Свете Богородице и светих и врховних апостола, ја милошћу Божијом Епископ зетски Неофит саградих храм овај у области Светога Михаила *у дане доіочайивої и доіомдржавної и свѣтородноїа іосіодина краља Сѣефана Уроша, сина ѣрвовенчаноїа краља Сѣефана, унука Свѣиоїа Симеона Немање* 1269. године“.

въ нде ѿ[т]ца н с[ы]на н с[вѣ]таго д[оу]ха  
 н с[вѣ]тыне в[ого]ро[дн]це н с[вѣ]тыхъ  
 н врь[хов]ннхъ ап[осто]л[ь] ѿ м[н]л[ос]тню  
 в[о]жнѡвъ. епископъ зетскн неѡфнтъ.  
 създахъ  
 храмъ сн. въ область с[вѣ]т[а]го м[н]хан[ла]  
 въ д[ь]ни в[о]гоч[ь]стн[ва]го  
 н в[о]годъ дръжавнаго н с[вѣ]тороднаго.  
 г[осподн]на краля стѣфана оур  
 оша с[ы]на прь[во]вѣнчаннаго кра[л]а стѣфана.  
 вно[у]ка с[вѣ]т[а]го  
 [с]нлѡ)на немане въ л[ѣ]то :-s̄v̄oz̄.  
 нндкнтѡнъ. вѣ

Једна од најзначајнијих српских књига јесте *Закономјравило*, настало великим духовним подвигом Светог Саве. *Закономјравило* је настало да просвијетли „земљу људи својих о сваком правиле светих апостол и отаческих устав“, да просвијетли црквеним правилима све оне, који су у српској земљи позвани на управу црквену (Милаш 2005: 427). Када је Српска црква добила аутокефалност, Свети Сава је благословио и 11 (или 12) епархија Српске цркве, међу којима и Зетску и Будимљанску и Хумску, и у сваку епархију упутио по једног епископа „предав им књиги законије“ (Милаш 2005: 427). У складу са тим се сретa и мишљење да је Свети Сава дао да се сачини онолико законоправила колико је било српских епископија, а оригинал (протограф) се чувао у Жичи (али је одатле вјероватно нестао већ 1253, када су Бугари похарали Жичу). Оригнала *Закономјравила* данас нема, као ни првих преписа који директно потичу од протографа Светог Саве. Сачувано је 11 преписа српске редакције *Закономјравила Свѣѡї Саве*. Најстарији је *Иловички ѡреѡис*, настао на тиватској Превлаци, сједишту Зетске епископије, 1262. године, а за манастир Св. Архангела Михаила. У Зетску епархију, као први епископ, отишао је Иларион (Иларије), угледни хиландарски јеромонах и ученик Светога Саве. Према томе је и први зетски епископ, вјероватно, понио са собом један препис *Номоканона*. Сједиште му је било у манастиру Светог архангела Михаила. Сачуван је каснији препис. По жељи и налогу епископа Неофита, преписивач световног имена – Богдан (поп Богдан), преписао је читав *Номоканон* или *Закономјравило Свѣѡїа Саве*, у мјесту званом Иловица.

*Иловички ѡреѡис Закономјравила Свѣѡїа Саве* је, као и натпис у Богдишићи-ма, настао у вријеме зетског епископа Неофита, који се помиње и у запису попа Богдана: „У славу великога Бога и Спаса нашега Исуса Христа и сада је састављена [књига] са свештеним правилима светих и блажених апостола и преподобних отаца што сљедоваху њиховим стопама на сваком сабору. Старањем и љубављу великом и жељом од дјетињства богочастивог и свеосвештеног епископа све зетске области господина ми и *оца кир Неофѡїѡа*, који је испуњавао све што је недостајало светих списа у светој цркви Архангела Михаила на мјесту званом Иловица, догоди се и мени грешном Богдану да по налогу препишем ове књиге назване грчким језиком Номоканон, а нашим Законик. А ти, Владико мој свети, благослови. Љета 6770 [1262]“.

Овдје представљени најстарији сачувани писани споменици, ћирилични, српски, са простора садашње Црне Горе настали су до краја XIII вијека. Сви свједоче Немањиће, што је преточено и потврђено и у њиховом садржају. Ријечи саме собом говоре. Изван предочених споменика, нема познатог писаног наслеђа са простора данашње Црне Горе. Онај ко се одриче немањићког и светосавског наслеђа, одриче се и цијелокупног најстаријег наслеђа Црне Горе. А коме треба Црна Гора која, једну по једну, брише или фалсификује странице своје историје?!

### Првопис најстаријих споменика са простора данашње Црне Горе

Веома важна, као историјскојезичко свједочанство повезаности, утицаја и размјене духовности и културе, јесу и правописна кретања и правописне тенденције на просторима гдје се говорило и писало српским језиком (Рашка, Зета, Хум, Дубровник, Босна, а понекад и шире и даље). Познато је да се у српском правописном наслеђу издвајају два типа: *ілаіољска* (архаичнија) правописна традиција и *ћириличка* (новија, источнија) правописна традиција. За глагољску правописну традицију, с обзиром да је присутнија и дуже задржана на западнијим подручјима српског језика (прије свега у Хуму, а још дуже у Босни), Александар Белић је, разликујући је од рашког (новијег, прогресивнијег) правописа, увео условни термин (неодређен, и не сасвим адекватан – поготово ако се узму у обзир каснија његова погрешна тумачења и примјене): *зетско-хумски ѱравопис* (или школа), везујући настанак српске редакције за простор Зете, а, као најважнији аргумент, истичући правописно рјешење („танко јер“) за изједначени српски полугласник. Међутим, како су показала многа истраживања (Ивић – Јерковић 1981: 103–104; Недељковић 1979, и сл.), – употреба ѱ не иде у прилог било ком подручју, и изговор полугласника (у правцу предњег реда) не мора бити (и није) у основи биљежења полугласника *ѱанким јером*. *Танко јер* се употребљава на свим просторима српског језика, од истока до запада (споменици у којима се пише *дебело јер* су ријетки, односно појединачни) (Стојановић 2011). Термин „зетско-хумски правопис“ потом је, неријетко, по инерцији прихватан, без прецизирања шта тај термин представља, не узимајући у обзир реално стање на различитим српским језичким подручјима и у различитим споменицима (Стојановић 2011).<sup>1</sup> Посебно је питање то што је данас термин „зетско-хумски“ у Црној Гори, од апологета тзв. црногорског језика, преобликован у „зетски“ да би се, потом, из њега изводио континуитет црногорског језика почев од старословенског. Дакле, овдје је у питању злоупотреба и фалсификат једног термина који, како ћемо видјети, нема утемељења и оправдања у правописним и историјскојезичким фактима. Одређење и именовање правопис-

1 Међутим, и сам Белић је овај термин употребио опрезно говорећи о тенденцијама у оквиру широких српских језичких простора: „Ја бих ову епоху у развоју наше ортографије назвао зетско-хумском. Она је тада заузимала све покрајине (Истицање наше!) и у непосредној близини (Рашку, Босну и др.)... Та зетско-хумска редакција сачувала се неко време у Хуму, а знатно дуже у Босни... Али та се зетско-хумска редакција није дуго задржала у самом Хуму и Зети у непромењеном облику. Чим се државни центар – за време Немањино – преселио у Рашку, добила је та азбука неке мале измене које се могу лепо пратити у Немањиној повељи Хиландару од 1199. године, али које су се, вероватно, и знатно раније налазиле у споменицима световног карактера“ (Белић 1999: 365).

сних „школа” (зетко-хумска) доведено је одавно у питање од значајних филолога и лингвиста, те је показана неадекватност и неутемељеност термина с обзиром на ситуацију из споменичке грађе (нпр. Родић – Јовановић 1986: 9–12, Јерковић<sup>2</sup>). Углавном, у споменицима XII и XIII вијека издвајају се двије правописне тенденције: архаичнија, глагољска (што бисмо могли назвати и *старији српски њравопис* – у који би се могло сврстати и оно што се означава као „зетско-хумски“/„хумско-босански“/„норма глагољице“, па и оно што Белић назива старијим рашким правописом) и новија, прогресивнија, и ближе српском језичком систему, ћирилска правописна традиција (*млађи српски њравопис*, „рашки правопис“ – под који се могу подвести називи „млађи рашки правопис“/„искључиво ћирилске особине“, „правопис Светог Саве“) (Стојановић 2011). Споменици писани и једном и другом правописном традицијом, са мањом или већом доминацијом правописних црта једне или друге традиције, сачувани су са свих српских простора, али је на истоку (на простору Рашке) глагољска правописна традиција уступала рано мјесто новијој (модернијој и практичнијој ћирилској правописној традицији).

Највидљивије разлике између ове двије правописне традиције огледају се у томе што ћирилица уводи два нова слова (графеме): ѓ и љ за означавање гласовне вриједности [ja] и [je] на почетку ријечи и послије самогласника (односно [a] и [e] послије палаталних сугласника), а глагољица наспрам тога има ђ [=ja] и е [=je]. Уз то, глагољица употребљава „ћерв“ (ћ) за грчко [g'], а ћирилица г. У најстаријим списима Светог Саве, од времена његовог доласка у Свету Гору, срећемо употребу лигатура ѓ и љ. Ове правописне црте присутне су већ у најранијим списима, који су потекли од Светог Саве или су писани под његовим утицајем. Уз то, одлике ћирилске правописне традиције присутне су и прије и изван утицаја ове реформе, срећемо их у правопису Григорија дијака у *Мирослављевом јеванђељу* или *Хиландарској њовелји Свѣфана Првовенчаног*.

Шта нам говоре најстарији споменици са простора Зете? Најстарији сачувани споменици немају одлике тзв. зетско-хумског правописа (то јест глагољске правописне традиције), већ одлике млађег рашког правописа (па је и термин „зетско-хумски правопис“, што се тиче споменика са подручја Зете, у том смислу неадекватан), то јест одликује их ћирилска правописна традиција. Најстарији сачувани споменици са простора Зете (који су из друге половине 13. вијека) имају искључиво рашки правопис (новији српски правопис), који баштини ћирилку правописну традицију, одликује га употреба лигатура ѓ и љ, одсуство *ћерва*. Рашки правопис имају: *Морачки најњпис* (пѣстыне, оуспенниа, сна), *Најњпис зейској ейискоја Неофњија* (ѓа, љпнскопъ, крѓѓѓ), *Законоњравило Свѣњој Саве – Иловичка крмчија* (њго 94, љресъ 9б, пнѓѓѓѓъ 94, ѓко 93, посланнѓ 93, двоѓ 95, итд.).<sup>3</sup> То што сви

2 Наводећи правописне карактеристике неких споменика, Вера Јерковић правописне праксе именује као: а) „норма глагољице“ (што замењује Белићев термин зетско-хумски); б) „искључиво ћирилска особина“ (очигледно Савин, или млађи рашки правопис); в) „ненормализовано писање прејетованих вокала (потврда ћирилско-глагољске симбиозе) – што би могло донекле одговарати Белићевом термину старији рашки правопис“ (Јерковић 1980: 23).

3 *Рашки њравопис и реформа Свѣњој Саве*, млађа *рашка орњњографија* (како налазимо код Александра Белића), тј. *искључиво ћирилска особина њравописа* (код Vere Јерковић), везана је, осим за

најстарији споменици са простора Зете имају одлике рашког правописа свједочи о најтјешњим и јединственим везама Рашке и Зете.

Споменици који су настали на простору данашње Црне Горе, а који су историјски припадали различитим српским формацијама, имају различита правописна насљеђа. *Мирослављево јеванђеље*, настало на простору Хума у вријеме хумског кнеза Мирослава, одликују двије правописне тенденције. Правопис Григорија дијака има ћирилску правописну традицију, дакле правописну тенденцију која ће ући у основу рашког правописа, а за главног писара карактеристична је глагољска правописна традиција (старији српски правопис). Такве правописне тенденције посједује и ктиторски натпис кнеза Мирослава. Правопис главног писара Мирослављевог и ктиторски натпис кнеза Мирослава иду заједно са Повељом Кулина бана (са простора Босне), углавном и Хиландарском повељом Стефана Немање са простора Рашке. Одликује их одсуство лигатура *ѿ* и *ѿ*, присуство ђерва. Све ово показује колико су правописне (а и језичке) одлике српских простора недјељиве и испреплијетане.

Гдје се налази ово наше вријеме (наметнуто последњих двадесетак година) у склопу хиљадугодишње и осмовјековне историје простора који су у саставу данашње Црне Горе, није тешко закључити. Покушава се, систематски и агресивно, нестручно и антинаучно, исконструисати непостојећа културна и историјскојезичка слика, наметнути научни фалсификати, занемарујући стварност, љепоту и истинитост насљеђа. Предуго се историјско свједочанство прећуткивало, склањало, запостављало, фалсификовало. Насљеђе и споменичку грађу треба само свједочити и учинити их доступним да бисмо је спознавали и научно, али и научно и стручно представили и верификовали.

## Литература

- Белић 1999: Александар Белић, *Историја српског језика, Изабрана дела Александра Белића*, Седми том, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
- Ивић – Јерковић 1981: Павле Ивић – Вера Јерковић, *Правопис српскохрватских ћирилских повеља и писана XII и XIII века*, Филозофски факултет у Новом Саду, Институт за јужнословенске језике, Нови Сад.
- Јерковић 1980: Вера Јерковић, Средњовековне ортографске школе код Срба, Југословенски семинар за стране слависте 31, Београд.
- Милаш 2005: Никодим Милаш, *Православно црквено право*, Издавачка установа Епархије далматинске
- Недељковић 1979: Олга Недељковић, *Свети Сава и рашка правописна школа*, Међународни научни скуп Сава Немањић.
- Родић – Јовановић 1986: Никола Родић – Гордана Јовановић, *Мирослављево јеванђеље. Критичко издање*, САНУ, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, I одељење - књига XXXIII, Београд.
- Стојановић 2011: Јелица Стојановић, *Пушевица српског језика и ћирилице*, Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Никшић.

---

споменике са простора Зете, и за многе друге, а најраније са простора Рашке: *Хиландарска повеља Стефана Прввенчаног*, споменици везани за Светог Саву и његову реформу: *Карејски ћирик, Хиландарски ћирик, Крмчију...*, а и други споменици (све учесталије и досљедније у времену).

**Jelica Stojanović**

**The oldest written monuments from the area of today's Montenegro  
(content and orthography – a place in the Serbian historical context)**

*Abstract:* The aim of our paper is to present the content and orthography of the oldest written monuments from the area of today's Montenegro, which included different Serbian areas, bringing different heritage. The oldest monuments were created in the Nemanjić's period, which is evidenced by the content of the monument. Orthographic features are also an indicator of the direct influence of the Nemanjić's and Saint Sava's traditions.

*Keywords:* written monuments, Montenegro, content of monuments, orthography, Nemanjić's heritage, Saint Sava's heritage, Glagolitic orthography, Cyrillic orthography



---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 872–897.

---

**Ненад Ристовић**

Универзитет у Београду, Филозофски факултет  
nrstovi@f.bg.ac.rs

## **Хеленство Доситеја Обрадовића у европском, православном и српском контексту**

*Апстракт:* Хеленство Доситеја Обрадовића – фундаментални елемент његовог интелектуалног профила – настало је синергијом више различитих утицаја па има и више димензија. Најшире гледано, оно је део Доситејевог класичног хуманизма, као и Доситејевог пристајања уз талас хеленофилије који је у XVIII столећу наново фаворизовао античке Грке и њихову културу као трајни и непревазиђени узор Европи. Та европска страна Доситејевог хеленства хронолошки је последња у његовом интелектуалном развоју – уобличила се онда када се он обрео на Западу (сва је прилика током његових студија у Халеу и Лајпцигу). Претходи јој Доситејево одушевљење савременим Грцима – које је код њега почело још у раним контактима с грчком дијаспором у Хабзбуршкој Монархији, а пресудан замах добило током његовог школовања у Смирни и на Крфу. За разлику од европског (то јест западног) типа хеленизма, Доситејев је укључивао и савремену грчку културу. Он је ову видео као напреднију од српске и узор српској – због њене историјско-традицијске везе са античким Грцима с једне стране, као и због њене интензивније повезаности с актуелним идејама просветитељства у односу на српску културу с друге стране. Стога је он и грчко православље видео као модернизацијски модел српском православљу. Исто тако, Доситејево хеленство израз је потребе да се нарастајући класицистички трендови у тадашњој српској култури – који су били латинистичке провенијенције – доведу до грчких извора класичне традиције. У Доситејевом хеленству једино није било места за средњовековне Грке (то јест Византинце), тако да оно, колико год да је шире у односу на хеленство његових западних истомишљеника, задржава угао гледања карактеристичан за нововековни хришћански класични хуманизам, чији је Доситеј најистакнутији српски следбеник и поборник.

*Кључне речи:* Доситеј Обрадовић, хеленство, (хришћански) класични хуманизам, хеленофилија XVIII столећа, православље, просветитељство, новогрчка култура, српска култура.

Добро је познато да је Доситеј Обрадовић у својим делима – као нико пре њега и као мало ко после њега у Срба – упадљиво често помињао и цитирао античку књижевност, позивао се и ослањао на њу – једнако, ако не и више, него на идеје просветитељства из савремене књижевности и научне литературе. Познато је и да је притом нарочито био везан за хеленску књижевност и за грчки језик (онај класични, на коме је ова књижевност писана, али и за онај модерни). Будући да је био први декларисани српски хеленофил, Доситејево хеленство већ дуго је пред-

мет научног истраживања.<sup>1</sup> Ипак, чини се, још није дато шире постављено објашњење културноисторијског контекста Доситејевог несвакидашње везаности за античку Хелладу. Томе ће бити посвећени наредни редови. Но, пре него се упустимо у анализу сложене контекстуалне условљености Доситејевог хеленофилије, осмотримо, сумарно, у чему се и како она манифестовала.

Доситејево хеленство има многе аспекте који се могу свести на два главна: један је утицај античке грчке књиге на Доситејево формирање и просветитељско деловање – и оно литерарно и оно интелектуално, то јест и на његов начин писања и на његов начин мишљења – а други је популаризаторски, то јест Доситејево стално, упорно и снажно иступање са идејом (развијеном скоро до идеологије) да су културна и философска достигнућа античке Хелладе толико велика и толико непревазиђена да су оријентир и узор од трајнога важења. Пођимо од последњег. Изразе Доситејевог популаризаторског (на моменте и пропагандистичког) хеленофилије (на граници с грекоманијом) налазимо на много места у његовим делима, нарочито у *Баснама* – делу у коме је у (наравоученијима) у највећој мери испољио *libertas philosophandi*. Доситеј истиче да „први народ славни[x] и бесмртнога имена у сваком роду високи[x] наука и благородни[x] художества у Европи био је гречески“,<sup>2</sup> јер су „древни славни Греци, просветитељи човеческога рода, самим јестественим здравим разумом просвештени“.<sup>3</sup> Самим тим за њега је „славна Греција, мати мудрости и свију наука“,<sup>4</sup> „природни дом и пријатњејше обиталиште муса“.<sup>5</sup> Једнако емфатично Доситеј за класични грчки језик – „јелински језик“ – каже да „је свију грација по превасходству фаворит-језик, и био је, и јест, и бити ће“.<sup>6</sup> Пошто је толико изнад других језика, грчки је – каже с пуно патоса – привилегован „за собеседовати с мусами и грацијама“.<sup>7</sup> Стога је Доситеју нарочито било стало да Србима покаже како је за њих неопходно „утвердити се боље у прекрасном јелинском језику“.<sup>8</sup> То је најексплицитније учинио у наравоученију своје треће по реду басне, у којем – правдајући што је и у ту, као и у претходне две басне, унео наводе на грчком (а што ће чинити и у наставку овога дела) – каже:

Нека ми ко не прими за голу сујету што јелински гдигди мешам: ови ми је језик од младости мио, и рад бих да се многим од наших младића смили; зато гдишто примешавам, ако ништа, на срећу: често малена варница велику ужеже ватру.<sup>9</sup>

Литерарно-мислилачки аспект Доситејевог хеленства тешко је укратко оцртати. Издавају се неколики конкретни елементи овога. Прво, на дикцијској равни, Доситеј се служио реторизованим изразом заснованим на читању и ствара-

1 Неки од важних радова на ову тему: Чајкановић (1911); Стојановић (1971); Ристовић (2008); Ristović (2016).

2 Обрадовић (2007), 3/89.

3 *Ibid.* 2/111.

4 *Ibid.* 2/121.

5 *Ibid.* 2/164.

6 *Ibid, loc. cit.*

7 *Ibid.* 1/109.

8 *Ibid.* 2/172.

9 *Ibid.* 2/14.

лачком подражавању античких грчких писаца, почев од најбазичнијих техничких узуса и уметничких поступака античке реторике – као што су периодна организација дискурса и типски ритам клаузула,<sup>10</sup> те обликовна решења која су проистацала из реторских проουμνάσματα – нарочито басне, хрије и екфразе. У своје главно дело, *Живот и њриклученија* – при чијем се писању ослањао на схватања која су развили антички Грци о апологетском циљу и педагошкој намени (ауто)биографског казивања – уносио је дијалогски облик местимично у његовом најбољем античком виду, сократско-платонском, у изворној мајеутичкој функцији.<sup>11</sup>

Друго, што на интелектуалном плану карактерише Доситејево хеленство, јесте следовање ономе начелу које је, по речима Милоша Н. Ђурића (за кога се може рећи да је „највећи Јелин међу Србима“ уз Доситеја),<sup>12</sup> било „jezgra helen-ske mudrosti“ и у средишту „svih proizvoda helenske misli“ – а то је оно „staro etičko-religiozno načelo helenskog morala – ničega previše, ništa preko mere“.<sup>13</sup> Овом начелу – истрајно присутном у хеленској интелектуалној традицији од натписа на Аполоновом храму у Делфима «μηδὲν ἄγαν» (Plat. *Prot.* 343b), преко Хесиодове опомене «μέτρα φυλάσσεσθαι» (*Op.* 694), Клеобулове максиме «μέτρον ἄριστον» (Diog. Laert. I, 93), Есхилове гноме «παντὶ μέσῳ τὸ κράτος θεὸς ὄπλασεν» (*Eum.* 529–530) и Платонове препоруке «γυνῶ τὸν μέσον ἀεὶ» (Plat. *Resp.* 619a), до детаљне и суптилне разраде појма μεσότης код Аристотела (*Ethic. Nic.* 1107a) – Доситеј је, као велики љубитељ и ванредни познавалац хеленске књиге, природно био привучен. Формулисавши га речима „добродетељ стоји у среди“<sup>14</sup> и „крајности су избегателне, а среде су се всегда блажени држали“,<sup>15</sup> Доситеј се овим начелом водио у своме мишљењу, писању и делању: држао се одмерено између традиције и модерности, између религијског и секуларног, између источне и западне оријентације. То се најбоље види по његовом одбијању радикалних решења у полемици између заступника класике и авангарде у књижевности и у полемици око српског језика (био је за спонтано мешање народног и црквеног језика).<sup>16</sup> Овим начелом обележен је и Доситејев приступ питању аутентичне религиозности (у епохи просветитељства нарочито актуелном) – и упоредив је са оним који је имао Плутарх,<sup>17</sup> један од његових омиљених хеленских аутора – да су и безбожништво и сујеверје погрешан приступ религиозности, јер су крајности, то јест непознавање праве мере.

Са овим је у вези и Доситејева везаност за Сократа – који му је најомиљенији лик и из грчке, и из античке, и из целокупне европске повести. Наиме, овај хеленски мислилац разлику између рационалног и ирационалног понашања (што

<sup>10</sup> Грдинић (2013), 54–68.

<sup>11</sup> Ристовић (2008), 155–156.

<sup>12</sup> На питање – које се неминовно намеће када се говори о хеленофилији код Срба – да ли је Доситеј или Ђурић највећи српски хеленофил, најоснованији одговор, чини се, јесте – да је хеленство Ђурићево дубље у академском смислу, а хеленство Доситејево шире јер, како ће показати ова анализа, обухвата и модерне наследнике античких Грка.

<sup>13</sup> Ђурић (1987), 80.

<sup>14</sup> Обрадовић (2007), 4/68.

<sup>15</sup> *Ibid.* 6/61.

<sup>16</sup> Ристовић (2017), 145–147.

<sup>17</sup> Cf. Вејн (2006), 570–612.

је била још једна од актуелних тема епохе просветитељства) тумачио је као постојање и непостојање способности мерења, пре свега шта је за некога дугорочно добро а шта зло (Plat. *Prot.* 356d–357b). Ово је било у складу са Сократовим уверењем да они који греше тако чине јер не знају шта је добро, а не зато што не желе оно што је добро, због чега је врлина у нераскидивој вези са знањем, па се, самим тим, она може научити (Xen. *Mem.* III, 9, 4–5). Оваквим ставовима пуним оптимизма (карактеристичним такође за мисао епохе просветитељства) Сократ – „божествени“,<sup>18</sup> „добродјетелни“, „од свију Греков премудрејши“<sup>19</sup> – трајно је импресионирао рационалистичког моралисту Доситеја. Једнако тако импресионирао га је и својим критичким и антидогматским приступом традицији, те приматом етике над метафизиком<sup>20</sup> – али таквим који није без религијских импликација и духовног усмерења, јасно видљивих, поред осталог, у формулацији «ἐπιτελεῖσθαι τῆς ψυχῆς» (Plat. *Apol.* 29e; 30b). Да ова религијска потка није само додатна спона Доситеја са Сократом показују речи којима наш први јавни заговорник слободумног односа према традиционалној и официјелној религији описује свог хеленског претходника – као некога ко је због неразумевања средине према таквом односу страдао: „премудри Сократ, вечна слава Атине и свега славнога греческога рода и имена, пре Христовог пришествија мученик је био за благочестије“.<sup>21</sup> Штавише, сократска фигура гласноговорника истине који због тога страда константа је у Доситејевом опусу и, осим када се говори о самој Сократу, она се користи и када се говори о Доситејевим савременицима који су страдали због слободног мишљења, нарочито по питању традиционалне и официјелне религије – Пјеру Бејлу, Кристијану Волфу, Јохану Аугусту Еберхарду и Готхолду Ефраиму Лесингу.<sup>22</sup> Осим тога, када је некога мислиоца хтео да похвали, Доситеј га је називао Сократом,<sup>23</sup> а и себе је једном приликом, иронично, назвао српским Сократом.<sup>24</sup>

Дуго је већ у истраживањима Доситејевог лика и дела отворено питање где је и од кога он примио одређене елементе свог идејног фонда. И даље је много дилема у вези са тим питањем, па и у погледу Доситејевог хеленства. Сам Доситеј почетак свога одушевљења за античку грчку цивилизацију лоцира још у своје манастирске године и то описује врло сугестивно: „Кад сам јоште у Срему о разоренију Троје историју читао, чинило ми са као да помажем Хектору да победи Патрокла и да са Ахилесом околу града за оним трчим“.<sup>25</sup> Доситејева аутобиографија пак наводи на закључак да је он постао хеленофил највише захваљујући својем боравку и школовању на грчком Истоку, у Смирни и на Крфу. Он је тамо свакако научио класични и модерни грчки језик и упознао античку грчку књижевност у мери у којој то није нико други међу Србима у то време. Та и друга зна-

<sup>18</sup> Обрадовић (2007), 2/9.

<sup>19</sup> *Ibid.* 2/199.

<sup>20</sup> *Ibid.* 2/169–170; 2/199–200.

<sup>21</sup> *Ibid.* 1/60.

<sup>22</sup> *Ibid.* 4/30.

<sup>23</sup> *Ibid.* 1/100; 3/21; 3/90.

<sup>24</sup> *Ibid.* 1/74.

<sup>25</sup> *Ibid.* 4/244.

ња која је тада стекао (као што је знање другог класичног језика, латинског) дала су Доситеју основу за даље школовање на Западу. Као што је на ту основу Доситеј надовољавао идеје са којима ће се касније упознати, тако и његово хеленство – за чије је формирање, несумњиво, од пресуднога значаја било његово образовно искуство на грчком Истоку – захваљујући потоњем образовном искуству на европском Западу добило је оснажење и модерније усмерење.

Недавно је врло исцрпно документовано да је Доситејева везаност за Сократа (на начин малочас показан), ако не настала, а оно засигурно коначно уобличена под утицајем његовог професора са универзитета у Халеу Еберхарда,<sup>26</sup> тачније дела *Neue Apologie des Sokrates* (1776–1778) којим је овај стекао светску славу.<sup>27</sup> Доситеј је и најјаче теоријско утемељење за своју приврженост античком начелу мере добио из Еберхардовога уџбеника етике (*Sittenlehre der Vernunft*, 1781).<sup>28</sup> И Доситејева блискост Плутарху може се довести у везу са Еберхардовим уџбеником природне теологије (*Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, 1781) у коме је често позивање на Плутарха.<sup>29</sup> Доситејево истицање хришћанског позитивног вредновања античке мисли навођењем Јустина Философа<sup>30</sup> директно је преузето из овога уџбеника.<sup>31</sup> Када је из Халеа прешао на универзитет у Лајпцигу Доситеј је имао прилике да слуша тумачења хеленских извора о Сократу (Платонове дијалоге, Ксенофонтове *Усјомене* и др),<sup>32</sup> што су и извори на којима ће засновати своју биографску цртицу о Сократу у *Собранију*.<sup>33</sup> У Лајпцигу је Доситеј слушао и предавања о Платоновом *Фегону* која је држао професор Јохан Фридрих Фишер, који се лично познавао са Лесингом.<sup>34</sup> Колико су предавања на античке теме која је слушао на универзитетима у Халеу и Лајпцигу одредила Доситејево мишљење и писање види се и по таквим појединостима као што је посезање за Цицероновим оценама Сократа из *Расправа у Тускулу* при писању биографске цртице о Сократу, за шта је имао директан модел у циклусу предавања свога професора у Лајпцигу Јохана Кристијана Готлиба Ернестија посвећен Сократу, који је, уз Платонове и Ксенофонтове списе, укључивао и овај Цицеронов.<sup>35</sup> Исти професор могао је утицати на Доситејево високо вредновање басне<sup>36</sup> својом дисертацијом о Езопу.<sup>37</sup>

Није нимало случајно да је Доситејево хеленство толико повезано са његовим студијама на немачком говорном подручју. На том је подручју највише дошао до изражаја хеленофилски покрет који је битно обележио европску културу у раз-

<sup>26</sup> Грбић (2018), 347.

<sup>27</sup> *Ibid.* 203.

<sup>28</sup> *Ibid.* 351–352.

<sup>29</sup> *Ibid.* 253.

<sup>30</sup> Обрадовић (2007), 1/60.

<sup>31</sup> *Cf.* Грбић (2018), 301.

<sup>32</sup> *Ibid.* 154.

<sup>33</sup> Обрадовић (2007), 4/29–36.

<sup>34</sup> Грбић (2018), 154.

<sup>35</sup> *Ibid.* 370.

<sup>36</sup> *Cf.* Обрадовић (2007), 2/9–10; 4/18.

<sup>37</sup> Грбић (2018), 54.

добљу од половине XVIII до почетка XIX столећа.<sup>38</sup> Овај се талас нововековне хеленофилије понекада у литератури означава као „неохуманизам“, да би се разликовао од хуманизма ренесансне епохе<sup>39</sup> (такође потакнутим окретањем грчкој антици). Промена класицистичко-хуманистичке парадигме била је у вези с актуелном философијом просветитељства будући да су експоненти ове философије у својим идеалима слободног и критичког мишљења налазили себе ближим античким Грцима него Римљанима. При томе је редефинисано и само гледање на античку Грчку у којој је за централну тачку узета Атина из времена демократског уређења и то је проглашено за „класично“, то јест најбоље, и стога узорно у грчкој антици, док је све остало добило ниже вредносно одређење преткласичне асценденције и покласичне декаденције.

Немачка хеленофилија почиње академским помацима које су учинили Јохан Јоаким Винкелман ревалоризовањем античке грчке уметности и Фридрих Аугуст Волф иницирањем модерне хомерологије, да би им се придружили највећи немачки писци тога времена, Гете, Хелдерлин и Шилер, уздицањем античке Грчке у својим делима. Шилер у спису *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) заступа став који је окосница нове хеленофилије – да оно што је остварио антички грчки развој представља пуноћу човекове природе и да је стога уникатан и идеалан израз људског самоостварења.<sup>40</sup> Овај став крајњи је исход и универзализација онога правца мишљења који је иницирао Винкелман у домену естетике када је 1755. године античку грчку уметност прогласио за савршену и као такву за мерило лепоте које треба опонашати, јер је то „*der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden*“.<sup>41</sup> Хеленофилски етос који је првобитно негован у академским круговима прошириће се у германофоним земљама на целокупну елиту, па добити и свој политички израз тако што ће се на челу обновљене грчке државе наћи двојица владара немачког порекла прожетих тим етосом. Гете ће готово пророчки најавити васкрс Хеладе под немачким вођством у стиховима о браку Фауста и Хелене: „У заштиту, Германи, вама / коринтске заливе предајем!“<sup>42</sup>

Иако је немачка обнова хеленофилије добрим делом настала као одклон од доминације француске културе и њеног класицизма надахнутог староримском традицијом, и у Француској је у веку просветитељства завладао « *le gout grec* » – грчка антика нагло је добила на значају у културном и научном животу. Заправо, европско хеленство XVIII столећа има свој зачетак у једном широко популарном делу француске књижевности насталом на самом прагу века просвећености, Фенелоновом дидактичком роману *Les aventures de Télémaque* (1699), који је Доситеј веома ценио и препоручивао његово превођење на српски.<sup>43</sup> Најистакнутија

<sup>38</sup> О томе: Marchand (1996), 3–36.

<sup>39</sup> E.g. Zielinski (1905), 10–11.

<sup>40</sup> Schiller (1875), 143–155.

<sup>41</sup> Winckelmann (1885), 8.

<sup>42</sup> Гете (1985), 204.

<sup>43</sup> Обрадовић (2007), 1/20; 6/125; cf. *ibid.* 1/27; 2/186–187 (даје одломак из Фенелоновог дела у свом преводу); 1/136.



интелектуална фигура епохе, Волтер, своје дивљење према грчкој антици заснивао је, као и Доситеј, на преимућствима класичног грчког језика, за који је сматрао да је « le plus beau langage de l'univers ». <sup>44</sup> Кроз целу *Енциклопедију*, а нарочито у Дидроовом чланку о грчкој философији, наглашава се супериорност Хелена у историји људске мисли, нарочито у односу на старооријенталне народе: *les philosophes* истичу своје античке корене у окретању хеленске мисли од суперстиције ка рационалности, од митопоетског ка научном методу. <sup>45</sup> На популарнијем нивоу француска хеленофилија исказаће се посебно утицајно у делу Жана Жака Бартелемија *Voyage du jeune Anarcharsis en Grèce* (1788): осамнаестовековни култ античке Грчке добио је у том делу литерарно-имагинативно отелотворење у виду ерудитско-романескног историјског путописа о томе како један варварин постаје философ захваљујући непосредном додиру са хеленским светом у доба Седморице хеленских мудраца. Утицај овога дела осетио се далеко изван граница Француске и епохе просветитељства (па га налазимо и код Његоша), <sup>46</sup> а подстакао је и симпатије Западњака за обнову грчке државе.

У Британији је разбуђено хеленство такође било увелико присутно када се Доситеј нашао у њој. Штавише, он се тамо издржавао од часова класичног грчког језика које је давао (на латинском) класицистички оријентисаним истомишљеницима <sup>47</sup> који језик античких Грка „весма љубљаху“ <sup>48</sup> – међу којима су најзначајнији били Џон Ливи, приређивач најбољег енглеског издања Хорација тога времена, и Вилијам Фордајс, најбољи енглески латиниста. <sup>49</sup> Чини се да је нарастајуће интересовање за класичан грчки језик под утицајем тренутно модерне хеленофилије стајало иза жеље ових Британаца да тај језик уче код једног аутентичног говорника истог – дакле, живом методом (којом га је Доситеј научио од Грка) – што је било реткост на Западу. Осим тога, није случајно што говорећи о својим лондонским данима Доситеј истиче као пример женску еманципацију на пољу културе у Британији; испитивања британске хеленофилије показују да је она, ликовима великих списатељица древне Хеладе, подстакла женско списатељство на Острву. <sup>50</sup> Британско одушевљење древном Хеладом у својој позној, романтичарској фази имаће најшири одјек и оставити најдубљи траг: песници попут Китса, Шелија и Бајрона често ће се у својим стиховима окретати античкој Грчкој као моделу идеалне лепоте, идеалног друштвеног живота и идеалног политичког уређења. <sup>51</sup> Литерарни врхунац ове британске хеленофилије биће предговор Шелијеве драме *Hellas*, настале под утиском избијања рата за независност Грчке 1821. године, у коме ће писати: “We are all Greeks. Our laws, our literature, our religion, our arts have all their root in Greece”. <sup>52</sup> На симболичком

<sup>44</sup> Voltaire (2004), 12.

<sup>45</sup> Gay (1966), 78–82.

<sup>46</sup> Флашар (1997), 57; 64–65.

<sup>47</sup> Обрадовић (2007), 1/143.

<sup>48</sup> *Ibid. loc. cit.*

<sup>49</sup> Лазаревић ди Ђакомо (2013), 434–451.

<sup>50</sup> Comet (2013), *passim*.

<sup>51</sup> О томе: Webb (1982), 230–247; Wallace (1997), *passim*.

<sup>52</sup> Shelley (1822), VIII–IX.

плану врхунац британске хеленофилије био је Бајронов одлазак у Грчку, учешће у рату за њено ослобођење и смрт која га је тамо у таквом племенитом заносу нашла.

Бајрон је остварио оно што други Западнаци, због политичких околности и практичних тешкоћа, нису могли – да виде Грчку и остатке њених античких споменика. Јер, чежња за одласком у Грчку и посетом њеним древностима у самом је корену осамнаестовековне хеленофилије – толико да ће многи писци у овој епохи у машти путовати у крајеве у којима су живели антички Грци. Код утемељивача ове оријентације, Винкелмана, преокрет у гледању на античку уметност настао је након посете остацима хеленских споменика на југу Италије (1758–1762). Иако је желео, он није стигао и до саме Грчке, али је наглашавао потребу за одласком у родну земљу европске културе и уметности. Под његовим утицајем одлазак на југ Италије ради обиласка грчких античких споменика постаће *must* за европску аристократију и интелектуалце. За једнога од њих, Гетеа, то путовање (на коме је био 1786–1788) показало се једнако преломно као и за Винкелмана; Гетеова класицистичка уметничка фаза свој врхунац има у његовом путопису *Italienische Reise* (објављен 1816–1817).

Имајући у виду описани културноисторијски контекст, није нимало чудно што Доситеј, сусревши се на Западу са култом античке Грчке, укључујући и последњу речену његову манифестацију – чежњу за обиласком земље древних Грка – у својој аутобиографији (написаној 1783–1784. године, у тренутку када је хеленофилија на целом Западу у највећем успону) потенцира чињенице у вези са својим бораваком на грчком Истоку, својим студијама грчког језика и својим интензивним контактима са Грцима. Ниједној другој земљи, језику и народу није у Доситејевој аутобиографији дато толико простора и толико панегиричког тона. Није га дао просвећеној Европи и њеним лицејима и универзитетима на којима се после Грчке образовао, или Бечу у коме је боравио када су у њему почеле терезијанско-јозефинске реформе, чији ће ватрени заговорник бити. Чак и Доситејев боравак у Паризу, интелектуалном и културном средишту осамнаестовековне Европе, *Живои и њриклљученија* приказују у епизодном формату и ненаглашеном стилском регистру. Да се тиме Доситеј није огрешио о своје утиске и о читаочева очекивања може нам потврдити путопис Гетеовог оца, Јохана Каспара, који је ишао на пут у Италију као што ће касније и његов син; немачки путописац у свом аутобиографском тексту каже да се након Италије никако не усуђује да посети Париз да не би уништио своје утиске о ономе што је класика.<sup>53</sup> Осећајући, дакле, у клими свеопште хеленофилије своја грчка искуства као лични педигре, Доситеј, наведеним наративним решењима у својој аутобиографији, заправо, поносно истиче „Auch ich in Griechenland!“ – да парафразирамо поднаслов путописа по Италији млађега Гетеа „Auch ich in Arkadien!“ – то јест каже: Био сам у Грчкој, на изворишту лепоте и мудрости. То ће Доситеј понављати и у каснијим делима када се буде освртао на свој боравак и школовање на грчком Истоку, како упечатљиво показују ове његове речи: „Из једне сисе сисао сам слатко млијеко атино-еладскаго красноречија, а из друге мед омиро-поетическаго слаткословија“.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Goethe (1986), 488.

<sup>54</sup> Обрадовић (2007), 5/76.

Но, не треба ове елементе Доситејевог дискурса сводити на површну самопромоцију једног хеленофила у времену свеопште хеленофилије. Не треба је сводити ни на пуко преношење личног доживљаја – без обзира што је, сва је прилика, његов доживљај свега што је грчко такав и био. Доситејева аутобиографија, као и свако дело овога жанра, не може се посматрати као верно изношење факата и импресија. И без уплива ослабљене меморије и накнадне памети аутора они, у најмању руку, не могу а не патити од фрагментарности и селективности, од испуштања једних а пренаглашавања других детаља. То је утолико више присутно уколико је циљ, па и сам мотив аутобиографског писања, изразито програмског карактера. Наведене исказе у Доситејевој аутобиографији треба посматрати као промишљену поетичку стратегију која почива једнако на његовим интелектуалним предилекцијама и на постулатима литературе просветитељства.<sup>55</sup> Основни циљ ове литературе јесте педагошки, па то јесте и циљ Доситејевог аутобиографског писања – да читаоцу покаже какав је непросвећен а какав просвећен човек (дакако, из визуре просветитељске философије), те како се од оног првог постаје онај други. Истовремено, Доситеј у тако постављени оквир своје аутобиографије уграђује и другу њему битну поруку која је израз његове окренутости идејама класичног хуманизма, укључујући и актуелни вид овога, неохуманистичку хеленофилију. А класичнохуманистичка оријентација Доситејева јесте његова темељна интелектуална оријентација коју усвајање елемената философије и поетике просветитељства није потисло или умањило, већ ју је оснажило и надградило.<sup>56</sup> Отуда је и његова агенда при писању аутобиографије била комбинација просветитељске и класичнохуманистичке парадигме. Она се своди на следеће: тековине античког света, пре свега оне грчке, цивилизацијска су основа и трајна су вредност, а као такве оне су фундамент и актуелног просветитељског покрета, па је стога класично образовање и на њему засновано хуманистичко опредељење, просвећујуће – штавише, неопходно за просвећеност.

Са оваквим програмским концептом Доситеј приказ свога живота као примера за то колико је важно бити класичнохуманистички образован да би се постао истински просвећен човек није могао да ограничи само на један (колико год за тадашње литерарне прилике атрактиван) моменат – на његов боравак на простору на којима су живели антички Грци. У хронолошки вођеној аутобиографској нарацији он је своју тезу изнео пре тога момента, у више наврата, и тако пажљиво и осмишљено припремио тачку којом у развијању ове тезе хоће да постигне ударни ефекат. Једно од првих поглавља *Живота и њриклјученија* носи наслов „Почетак греческе књиге“. Ниједна друга књига (а Доситеј је познавао многе језике и књижевности) није добила у његовој аутобиографији такво и толико место. Стога је њен кључни део вредан цитирања – онај у коме Доситеј даје коментар на одушевљење које га је обузело када се, како прича, једном приликом у детињству, игром случаја, нашао у школи за грчку децу која се налазила у његовом родном месту и тамо први пут чуо грчки језик:

<sup>55</sup> Cf. Ломпар (2000), 433–434.

<sup>56</sup> Ristović (2016), 182–200.

Као да је моја душа пре много хиљада година у ком Питагорову ученику била, и као да је знала једанпут златни и слатки Сократов и Омиров језик, пак као да га је била, по напиту воде заборављена заборавила, пак истом уједанпут опет као да се је с медо-точном сладошћом његовом састала и с горећим срцем и душом почела га учити.<sup>57</sup>

Ова епизода, под очигледним утицајем Платоновог учења (питагорејског порекла) о знању као сећању (Plat. *Men.* 85–86), осим што указује на континуум европске културе оличен у грчком језику као темељу европске дијалектичке мисли и целокупног интелектуалног и литерарног дискурса, симболички циља на закључак да је школа у којој је Доситеј доживео први сусрет са овим језиком била оно што је покренуло процес његовог самоосвешћења<sup>58</sup> и тако било пресудни моменат за његово ступање на пут просвећења. Античка културна и интелектуална традиција као окидач за излазак из „малолетности“ (како би рекао Кант)<sup>59</sup> у размишљању и понашању (то јест из непросвећености) изнова се маркира у Доситејевој аутобиографији када се износи разлог због кога је напустио манастир – да је то било његово увиђање колико је мудрост и речитост Јована Златоустог резултат световнога образовања овог црквеног оца стеченог у најбољим хеленским (паганским) школама:

Златоусти (мислио сам у себи) да се није учио, он, ако би [x]иљаду година дејанија и посланија апостолска читао, он овако прекрасно и слатко сврх њи[x] не би умео беседити. Толики су други бешчислени то исто читали и наизуст знали, но о том тако и толико говорити нису знали ни могли, разве само они који су се у Атини или у Александрији учили.<sup>60</sup>

Ово друго место на коме Доситеј у својој аутобиографији износи тезу о ослонцу у грчком античком наслеђу на путу ка просвећености није само понављање у циљу подвлачења ове тезе, оно је њено даље развијање – да ни хришћанска просвећеност не може без овога наслеђа. Доситеј, дакле, заступа онај тип класичног хуманизма у коме су спојени интелектуални и културни идеали антике и хришћанства. То је спој који је настао у круговима водећих старохришћанских мислилаца и писаца, школованих на античкој паганској књижи. Тај се спој на Истоку одржавао и током средњег века, а на Западу је афирмисан у доба ренесансе и у Доситејево време био још увек присутан, поготово у оквиру образовног система класичних школа.

У такву једну школу Доситеј потом и сам ступа и то бива на грчком Истоку, у Смирни, где ће две и по године (1766–1768) бити ученик Јеротеја Дендрини. Он ту добија прилично дубок и систематизован увид у хеленски део античког наслеђа и у патристичку литературу класичнохуманистичке провенијенције и на делу се упознаје са изворним црквеним видом усвајања и неговања предања античке књиге од најнепосреднијих баштиника ове древне традиције – пошто је у грчким школама традиционално, од византијских времена, грчка књижевност посматрана интегрално, од Хомера до савремених писаца, те су и пагански и хришћан-

57 Обрадовић (2007), 1/38.

58 Бошковић (2013), 364.

59 Kant (2004), 7.

60 Обрадовић (2007), 1/85–86.

ски аутори једнако читани и проучавани. То се лепо види по најпопуларнијем уџбенику у грчким средњим школама у XVIII столећу, *Φιλολογική ἐγκυκλοπαίδεια* (1710), антологији античких и патристичких грчких текстова коју је саставио Атињанин Јанис Патусас.<sup>61</sup> Та стварна биографска чињеница, у Доситејевој аутобиографији, вођеној удруженим начелима просветитељске поетике и хеленофилије, природно је литерарно реализована као кулминациона тачка која доводи до прелома у егземпларном развојном путу ка просвећености. Штавише, поново се посеже за сократско-платонском паралелом: као у случају Платона и других Сократових ученика, захваљујући томе што је био ученик „новога грчкога Сократа“,<sup>62</sup> Јеротеја Дендрина – приказаног морално и интелектуално неконвенционалним и супериорним у односу на своју средину – Доситеј је упознао бескомпромисан критички начин мишљења који све, па и освештану религијску традицију преиспитује, тако да је то на њега оставило пресудан и трајан утицај. Овако, поред осталог, Доситеј описује тога „божественнога мужа“ од кога се „благодџанија, љубови и науке сподобио“:

Богочестив и благочестив без свакога сујеверија, прост монах, но монашеских злоупотребењенија, лажа и прошјачења и измишљени[х] икона и моштију за новце чудотворења заклет непријатељ и изобличитељ. Како би му ко казао да је та и та икона чудотворна, он би питао: „Стоји ли она сама собом на воздуху или је приковата, прилепљена за зид или о ексер привешена?“ И како би чуо да прво није, него фторо, „видиш да није чудотворна“ – рекао би. За такову своју философическу и управ благочестиву љубоистинитост сви калуђери, Јерусалимци и Светогорци, ко жив зна што би му учинили да су могли. Али је његова непорочност и добродетел тако позната била да не само сав народ смирењски, христјани, него и исти Турци више су га почитавали и љубили него све калуђере на свету; и зато тешко оному било ко би у њега дирнуо. [...] Блажене памети, учитељ Јеротеј био је из Итаке, Одисејева отечества, који је мален остров у венецијанској држави. Пре мојега к њему пришествија предавао је науке 30 година, а после мене – 16. Он, да је љубитељ богатства био, могао би се у таквом месту и опстојатељствам весма обогатити; али онда не би био то што је био, нити би се овако о њему писало и проповедало.<sup>63</sup>

После ове кулминационе тачке у вођењу идеје да је излазак из непросвећености неодвојив од зближавања са хеленским наслеђем, линија вођења ове идеје у Доситејевој аутобиографији, наравно, пада, али се не губи; различита искуства са грчким светом – увек приказаним у најлепшем светлу – појављују се с временом на време. Нарочито је упадљива епизода у којој је описан Доситејев боравак на острву Хијосу:<sup>64</sup> место усред грчког архипелага на коме он затиче Грке који воле образовање и који имају богате приватне библиотеке представљено је као *locus amoenus* за сваког интелектуалца-хеленофила. Ова епизода утолико је важнија што је Доситејев боравак на Хијосу био у склопу његовог поновног одласка на грчки Исток (1780–1781) после више година проведених искључиво на Западу (по-

61 Kitromilides (2010), 40.

62 Обрадовић (2007), 1/100.

63 *Ibid.* 1/101–102.

64 *Ibid.* 1/127–128.

чев од 1771). Имамо, наиме, у виду то да је путања Доситејевих путовања тумачена тако што је његово првобитно одлажење на Исток виђено као показатељ његове претпросвећене животне фазе, а касније борављење на Западу као показатељ оне просвећене.<sup>65</sup> Али Грчка се не уклапа у тај конструкт – будући да у њу Доситеј путује и пре и после свога неспорнога окретања ка Западу и идејама просвећености које су тада на њему обележавале културни и интелектуални живот. Осим тога, код Доситеја – за разлику од раније српске литерарне традиције – аутобиографско казивање о путовању на Исток није у религијској функцији (посвећење или ходочашће као циљ таквог путовања), већ у просветитељско-хеленофилској – ради учења код једног грчког учитеља европског формата (Евгенија Вулгариса).<sup>66</sup> Отуда епизода о Хијосу у Доситејевој аутобиографији композиционо је још једна истакнута тачка у развијању његове хеленофилско-просветитељске идеје-водиље: њоме се поручује да је Грчка простор – духовни, културни, интелектуални – коме се, као европској колевци, увек треба враћати колико год се у цивилизацијском развоју одмакло – као што јој се, стварно, вратио Доситеј без обзира на то што се већ био укључио у савремене западне токове.

Пратећи ову програмско-дидактичку линију у Доситејевој аутобиографији видимо да је она вођена са изузетним литерарним даром за градацијом и поентирањем: почиње од приче о првом Доситејевом контакту са грчким језиком међу Грцима у подунавској дијаспори и увиђања до кога је потом дошао у манастиру колико је грчка антика важна за хришћанску књигу; са обода се крећући ка центру ова линија даље иде идеалном путањом ка простору који је древна грчка земља и европска цивилизацијска прапостојбина – Смирна, Крф, Хијос – с нагласком на учењу у грчкој школи у којој предаје професор подобан Сократу; завршава се ова линија опет идеално – у земљи која има „најпросвештенији у Европи народ“;<sup>67</sup> Британији, крајњем циљу Доситејевих путовања просвећености ради – причом о часовима грчког језика које он држи образованим хеленофилима, а међу њима и једној дами. Без обзира на то колико је стваран а колико исконструисан, континуитет ове линије величања просветитељске димензије хеленског наслеђа у Доситејевој аутобиографији, показатељ је ауторовог уверења да је хеленство, као и класични хуманизам у целини, трајни идеал и надахнуће, да је спона између учених људи Европе, спона која повезује и средине и епохе. Ипак, да овај континуитет није пука конструкција види се по Езоповим баснама које је Доситеј изузетно ценио и опонашао: њих је упознао из средњовековних збирки у словенском преводу још у манастиру Хопову, да би их у оригиналу читао приликом школовања на грчком Истоку, а на Западу се срео са њеним модерним следбеницима у Лафонтену и Лесингу.

Исто би се могло рећи и за централну тачку хеленофилско-просветитељског наратива Доситејевој аутобиографије – за епизоду о школовању у Смирни код Јеротеја Дендриница – да није сасвим истинита, али да није ни сасвим искон-

65 Cf. Грдинић (2005), 431–432.

66 Обрадовић (2007), 1/92.

67 Обрадовић (2007), 2/58.



струисана. Несагласност информација о тој школи и том професору у грчким изворима са Доситејевим приказом ових често је наводила испитиваче на скепсу у погледу објективности тог приказа.<sup>68</sup> Посебно су у том смислу упадљива сведочанства двојице новогрчких просветитеља о Дендрину који су били његови ученици, Јосипоса Мисиодакса и Адамандија Кораиса, у којима је Доситејев омиљени грчки професор приказан као конзервативац без нарочитих наставничких квалитета.<sup>69</sup> Са друге стране, ова несагласност извора водила је уочавању сличних примера у Доситејевој аутобиографији (као што је лик епископа Георгија Поповића који у сократско-платонском дијалогу заговара црквени реформизам)<sup>70</sup> и тога да се у овим случајевима ради о уметничкој слободи литерарног сажимања општег утиска из неког пресудног момента на Доситејевој животной путањи у један књижевни лик, и то такав који поседује ауторитет одговарајуће врсте за дату ситуацију, што га чини погодним да буде уверљиви носилац жељене Доситејеве поруке.<sup>71</sup> То у случају Јеротеја Дендрина значи да је у његовом лику Доситеј сублимисао сав просвећујући ефекат свога боравка у Смирни и на грчком Истоку. Такав приступ допушта да је он у Дендринов лик уткао и либерални дух Јонских острва и ликове Андреје Петрицопула (ученика знаменитог просветитеља Никифора Теотокиса) и Хрисанта Кефале<sup>72</sup> код којих је на Крфу слушао предавања – за која не треба сумњати да су била од формативног утицаја на Доситејев интелектуални профил како год што то је била и школа у Смирни.

Да је постојао добар разлог за то да Доситеј у својој аутобиографији Смирну а не Крф означи као место од пресудног значаја на свом животном путу даде се закључити већ из тога што је овај велики и древни град био прва космополитска средина у којој се Доситеј у своме животу обрео. А осим самога чина отискивања на путовања ка другима и другачијима, за излазак из парохијалности, као предуслова за трансформацију из непросвећеног у просвећеног човека, потребно је космополитско искуство. Да је овакво искуство Доситеју дала Смирна показују и неки недавно презентовани извори, као што је путопис протестантског мисионара Кристофа Вилхелма Лидекеа, који је боравио у овоме граду у исто време када и Доситеј. Овај путописац сведочи да су у Смирни биле „заступљене ваљда све нације света, које су кроз своје одевање и религију биле препознатљиве и међусобно се разликовале“.<sup>73</sup> Захваљујући овоме мисионару из круга пијетиста из Халеа (који су са православнима имали врло интензивне контакте током читавог XVIII столећа) у Смирни је подигнут и протестантски храм 1767. године,<sup>74</sup> што је овај град учинило не само још више космополитским, већ и ојачало у њему утицај западне културе и традиције (одраније присутне преко језуита). Другим речима, западне модерне идеје протестантске и просветитељске прове-

68 Cf. Вукелић (2008), 181–182.

69 Ова сведочанства у поређењу са Доситејевим у: Κίτρονίδης (2004), 39–45.

70 Обрадовић (2007), 1/49–50.

71 Ристовић (2013), 353; Грбић (2018), 228–229.

72 О томе: Бошковић (2013), 369–370.

73 Навод преузет из: Грбић (2018), 222.

74 *Ibid.* 223.

нијенције које Доситеј ставља у уста своје професору у Смирни циркулисале су у овоме граду, па су тамо већ могле га дотаћи. Уосталом, школа у Смирни није се без разлога звала „Еванђелска“ – такво њено одређење сугерише идеју о „еванђелском хришћанству“, о следовању „чистој евангелској науци“;<sup>75</sup> што је у основи Доситејевог религијског просветитељства. Па и Доситејев приказ рада грчке школе у Смирни показује се објективан у светлу савремених извора, од скорије познатих. Наиме, још један протестантски мисонар из Халеа, Штефан Шулц, боравио је у Смирни десетак година пре тога и о томе оставио сведочанство у својој аутобиографији. Ово сведочанство потврђује Доситејеву слику о настави у школи у Смирни отвореној и за децу и за оне који су као он већ били у свештеном чину, те о Јеротеју Дендрину као љубазном човеку и савесном предавачу. У тренутку Шулцове посете овој школи професор је предавао о Хомеру, а топла атмосфера која је притом владала подсетила је Шулца на библијске приказе подучавања, као што је онај о Павловом школовању „крај ногу Гамалиилових“ (*Act. ap.* 22, 3). У школи су, стоји такође у овоме сведочанству, предавани грчки и латински језик, природњачке науке и „етика“.<sup>76</sup>

У класичној образовној традицији завршна фаза у настави грчког и латинског језика била је посвећена реторици, па нема сумње да је тако било и у школи у Смирни за Доситејевог школовања у њој. Оно што је научио из те наставе – која се у грчким школама на истоветан начин непрекинуто изводила од касне антике, почињући са вежбама као што су писање басне и хрије – касније се јасно очитовало у Доситејевом књижевном стварању. Тако умеће писања хрије – једне врсте писаног састава чија је тема позната изрека или анегдота – он је касније применио у наравоученијима својих *Басни* која често имају организационо-аргументациону структуру хрије.<sup>77</sup> Да је у оквиру исте наставе Доситеј научио да пише басне (можда добио и прве идеје у вези са писањем своје потоње збирке) показује чињеница да су поменути новогрчки просветитељи, такође ученици Јеротеја Дендрина, Мисиодакс и Кораис, попут Доситеја високо уважавали басне.<sup>78</sup> Док је први у једном успутном осврту на басну скренуо пажњу да је она у литерарном смислу најпогодније штиво на коме ће ученици усавршавати језик и развијати креативност, Кораис је објавио Езопову збирку (1810) којој је придодео тридесет шест својих басни држећи, као и Доситеј, овај жанр за средство моралног уздизања и развијања критичког мишљења. Стога ἐπιθετικῶς, то јест наравоученија Кораисових басни имају јасан дидактички циљ и просветитељску поруку. Има у овоме делу и оног типичног религијског просветитељства које је тако упадљива карактеристика Доситејеве збирке басни: Кораис тако на једном месту критикује басне које су писали црквени писци уз ироничну опаску да по њиховим наравоученијима „сви ми који живимо на земљи требали бисмо да обучемо монашку ризу уколико желимо да се спасемо“.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Обрадовић (2007), 1/79.

<sup>76</sup> *Ibid.* 224–225.

<sup>77</sup> Јелић (2005), *passim*.

<sup>78</sup> О томе: Katsadoros (2011), 114.

<sup>79</sup> Навод преузет из: Katsadoros (2011), *loc. cit.*

Доситејево истицање свога боравка и школовања на грчком Истоку и својих веза са новогрчким просветитељством као животно значајним за њега, није, дакле, без упоришта у чињеницама до којих се може доћи компаративном анализом – колико год Доситејеве тенденциозне уметничке интервенције у презентацији тих чињеница асоцирале на савремене хеленофилске фикцијске литерарне творевине (на првоме месту на Бартеlemiјевог *Анахарсиса*).<sup>80</sup> Вратимо се, међутим, испитивању контекста Доситејеве хеленофилије – који ни изблиза још нисмо у целини оцртали – јер се он не може сасвим поистоветити са описаним процесима и појавама у западној култури XVIII столећа, већ показује специфичности које су условљене културним околностима у православном свету и у српској средини тога столећа.

Оно што Доситејево хеленство битно одваја од хеленства западних писаца, интелектуалаца и уметника његовога времена јесте то што оно једнако као античке обухвата и савремене Грке. Доситеј, у ствари, говорећи о Грчкој и Грцима прво има на уму савремену Грчку и савремене Грке, па тек онда Грчку и Грке из античког доба. Штавише, и када говори о својим доживљајима на грчком Истоку он не говори о ономе о чему би Западњаци најрадије хтели да говори – о тамошњим античким споменицима. Као што нема помена о бедном стању и занемарености тих споменика, нема ни других негативних запажања о савременим Грцима, пре свега о њиховој незаинтересованости за своје античке претке, које су редовно бележили ретки Западњаци који су пре ослобођења Грчке могли да је посете.<sup>81</sup> И касније, када западних посетилаца Грчке буде више, разочаравајући тонови и поређења између античких и модерних Грка у корист првих биће доминантни у освртима Западнака на оно што су видели у земљи за коју се везују почеци и основи европске цивилизације.<sup>82</sup> Код Доситеја не само да нема ничега од овога, него он своје високо позитивно вредновање савремених Грка не заснива искључиво на томе што су они наследници античких Грка; он их цени независно од тога – на првоме месту због њихове привржености образовању: „Природно хитри и остроумни“,<sup>83</sup> примећује Доситеј, „Греци, најпаче имући, љубе мусе и стране језике“. <sup>84</sup> Он такође налази да „греческа јуност склонитија је и способнија к науци паче свију народа на свету“. <sup>85</sup> Ове Доситејеве похвале на рачун савремених Грка увек су дате са циљем да се они истакну Србима као пример, па и као пример како се треба окренути ка западној просвећености: „паметни и љубоучителни Греци нимало се не стиде у просвештену Европу прелазити за приобрести науку и мудрост“. <sup>86</sup>

<sup>80</sup> Паралелу између Доситеја и Анахарсиса – историјског и књишког, без разлике – први је повукао Лукијан Мушицки, у оди коју је написао поводом Доситејеве смрти 1811. године: Мушицки (2005), 23. На Доситејеву аутобиографију Бартеlemiјево дело, објављено четири године касније, није могло утицати, но доцније Доситеј ће га имати у рукама: Стојановић (2006), 367.

<sup>81</sup> Неки примери у: Sandys (1967), 357.

<sup>82</sup> E.g. Андерсен (2007), 194–197.

<sup>83</sup> Обрадовић (2007), 1/102.

<sup>84</sup> *Ibid.* 1/127.

<sup>85</sup> *Ibid.* 1/102.

<sup>86</sup> *Ibid.* 2/164.

Очигледно је да се савремена Грчка код Доситеја не посматра у односу на савремени Запад – са којим се, крај све своје славне прошлости, не може поредити – него у односу на Исток, у односу на остале православне народе; пошто налази да Грци у „православном комонвелту“<sup>87</sup> најбоље стоје у погледу просвећености, он их као просвећенију православну браћу даје другим православцима за узор – међу њима, наравно, пре свега својим српским сународницима.<sup>88</sup> Доситеј налази да и само православље у пракси грчког Истока (колико год уочава да се „варваризовало“ под доминацијом исламских власти)<sup>89</sup> може Србима бити узор модернизације: у Грчкој, примећује, Црква је флексибилна у брачном праву.<sup>90</sup> Са већом или мањом суптилношћу, али континуирано и конзистентно у целој опусу, Доситеј својим српским читаоцима указује на већу просвећеност Грка од Срба с просветитељско-хеленофилском намером да их наведе на закључак да треба да се угледају на Грке као што се он на њих угледао и угледа. Нарочито је, с уметничке стране, занимљиво како то чини на једноме месту у својој аутобиографији – када нову епизоду хеленофилског наративног тока обликује техником контрастирања. Реч је о месту на коме започиње прича о Доситејевом првом боравку у Бечу (1771–1776):<sup>91</sup> он се по доласку тамо обраћа за помоћ локалном грчком свештенику и овај му с предусретљивошћу помаже да обезбеди себи приходе давањем часова; уједно га обавештава да српски митрополит карловачки управо борави у хабзбуршкој престоници, па се Доситеј сутрадан запућује код овога, али бива посве другачије дочекан – са грубошћу и одбацивањем. Контрастни ефекат ове епизоде не може бити већи нити њена поента јаснија: српски духовници, чак и они највишега ранга, не могу се поредити са грчким, па ни са онима без икаквога ранга, а разлог томе јесте непросвећеност првих и просвећеност других.

Грци и Грчка, дакле, импресионирали су Доситеја (и) као православна заједница која се (у његовом виђењу) много више од других православних заједница отргла од интелектуалне инертности и културне заосталости (што је, у његовом виђењу, инхерентно православним заједницама), која чак (опет у његовом виђењу) не заостаје много за Европом у прихватању нових образовних и научних достигнућа. У Грчкој се родила Доситејева идеја да иде да се школује на Западу, када је видео да православни Грци то већ вековима чине. Доситејев боравак и школовање на грчком Истоку и укупне његове везе са савременим грчким интелектуалцима заиста су били за њега просвећујући (што је у новије време снажно научно подвучено).<sup>92</sup> Стога је тамо и постао хеленофил какав се није могао наћи на Западу – такав чија хеленофилија обухвата и античке и савремене Грке.

Доситеј је преузео и новогрчку верзију култа грчке антике – интегрисане са актуелном просветитељском философијом и у функцији њенога пропагирања.

<sup>87</sup> О овоме термину: Китромилидис (2016), 7–9.

<sup>88</sup> Вукелић (2008), 184–185.

<sup>89</sup> Обрадовић (2007), 2/121.

<sup>90</sup> *Ibid.* 1/123.

<sup>91</sup> *Ibid.* 1/115.

<sup>92</sup> Томе су посвећени следећи радови: Вукелић (2008); Lomagistro (2009); Бошковић (2013); Ристовић (2013); Ristović (2016).

Оно што је на претходним страницама истакнуто као куриозитет његове просветитељски усмерене аутобиографије – хеленофилска црвена нит – то је (као и много чега другог у Доситејевом литерарно-мислилачком хабитусу) плод његове блискости са новогрчким просветитељством и са класичнохуманистичком платформом на којој је ово почивало. Биће илустративно за објашњење овога феномена навести пример Евгенија Вулгариса – ради чијих је предавања Доситеј и кренуо пут Грчке. Овај „нови Платон“ (тако назван управо у време када је водио Академију на Светој Гори<sup>93</sup> – коју је Доситеј хтео али није и успео да похађа) био је православно духовник и учењак умерено модерних погледа (по западним мерилима),<sup>94</sup> а истовремено осећао се веома поносно што је потомак античких Грка. Осећао се тако до те мере да је покушавао да у живом грчком језику обнови класични атицизам<sup>95</sup> (кога су се држали само малобројни грчки писци конзервативних језичких погледа). Најеклатантнији пример Вулгарисовог језичког архаизма јесу његови препеви Вергилијевих *Георџика* и *Енејиде* на хомерском грчком (оправданих из угла филологије, али за које је, по једној духовитој опасци, упитно колико су могли имати читалаца који ће их прочитати од почетка до краја).<sup>96</sup> Имајући тако изразите класицистичке принципе и хоризонте Вулгарис је био врло несрећан због постојећег статуса хеленофоне заједнице сведене на отомански православни милет. Он је у себи спајао православног учењака са Хеленом који се осећа инфериорно због опале културне позиције Хеладе од како се отуђила од наслеђа античких Грка. Бакља знања прешла је у руке Запада који је наставио трагом античких Грка. Спас православне грчке заједнице Вулгарис види у преузимању онога што је у међувремену достигнуто следејући трагом античких Грка. Само кроз прихватање тих достигнућа може се васпоставити слава и просперитет Хеладе.<sup>97</sup>

Није нимало случајно да Доситеј у своме аутобиографском казивању о томе како је постао просвећени хеленофил истиче прекретничку улогу коју је за њега у томе имао учени Грк опчињен античком славом свога народа Вулгарис – да га је сазнање о слави коју ужива овај учењак призвала на пут у Грчку. Утолико пре што је Доситеј био свестан да из западне перспективе савремена Грчка није пожељна дестинација за онога ко тежи образовању, па ни томе да боље упозна хеленско наслеђе – јер центар проучавања и популарисања овога наслеђа био је Запад. Но, Вулгарис је на Западу (на коме је провео добар део живота) био признати интелектуалац чију славу Доситеј није нимало преувеличао – с обзиром на митску причу о дебати вођеној на двору Фридриха Великог између Волтера и Вулгариса из које је учени Грк изашао као победник.<sup>98</sup>

Вратимо се контекстуализовању све присутније носталгије за античком Грчком код Грка у XVIII столећу индуковане западним интелектуалним и културним утицајем на њих – томе како је служила новогрчким просветитељима као оправ-

93 Carras (2016), 79, *n.* 32.

94 Makrides (2016), 21.

95 Mackridge (2009), 83–87.

96 *Ibid.* 85.

97 Nicolaidis (2016), 58–59.

98 Makrides (2016), 21.

дање за ширење западних новина и достигнућа у православном свету.<sup>99</sup> Може изгледати чудно да је овај феномен био присутан код црквених људи као што је Вулгарис. Треба, међутим, имати у виду да су носиоци интелектуалне вестернизације грчкога света, која је добила залет од XVII stoleћа, били високопозиционирани православни духовници<sup>100</sup> и да и касније, када се буде појавила и световна интелигенција, минимум трећина грчки говорећих интелектуалаца који се могу довести у везу за западним просветитељством долазили су из црквених редова.<sup>101</sup> Штавише, Академију на Светој Гори у којој је Вулгарис, уз традиционалне предмете, предавао и егзактне и друге науке по савременом западном моделу, основала је (1753) Цариградска патријаршија.<sup>102</sup> Наравно, промењени начин размишљања нововековних Грка о своме идентитету под утицајем широко распрострањене модерне западне рецепције грчке антике још ће више доћи до изражаја код световних грчких интелектуалаца у веку просвећености: Адамандије Кораис, Константин Кумас и Ригас Велестинлис уздизали су, као ретко ко раније међу нововековним Грцима, улогу античког грчког наслеђа за сопствену историјску самосвест. Последично, западно просветитељство (и западна модерна мисао уопште) од стране његових новогрчких заговорника представљано је као наставак онога пута којим су, пре свих других, кренули антички Грци, те да стога њиховим потомцима треба да је императив да се користе оним што је актуелно у интелектуалном и културном животу на Западу. Представљајући западно просветитељство као везу са античким грчким наслеђем новогрчки представници ове философије легитимизовали су њено прихватање и потребу њеног ширења код својих сународника.<sup>103</sup>

Просветитељство је код Грка начинило највећу промену управо у том погледу што је напуштен до тада владајући однос према антици из угла Цркве<sup>104</sup> у коме је библијска а не хеленска историја била историјски темељ православних Грка. У новој визури оно чиме се Грци издижу изнад других и чиме пре свега другога могу да се подиче није (само) православље – дакле, њихово чување најчистије је хришћанске вере и најчистије вере уопште – већ је то њихово цивилизацијско првенство. Код најважнијег представника новогрчког просветитељства, уједно и најизразитије класицистички оријентисаног, Кораиса, ова нова визура грчког идентитета довела је до негације и одбацивања Византије – из црквеног угла гледања највреднијег што су Грци имали у својој повести. Доситеј, који је с Кораисом и иначе у много чему близак,<sup>105</sup> и сâм је истога става: у Доситејевом хеленству нема места за средњовековне Грке. Он Византинце не види као светле изузетке у средњем веку – о коме, на начин типичан за хуманистички и просветитељски анти-

<sup>99</sup> Carras (2016), 136.

<sup>100</sup> Cf. Isarel (2006), 321–325.

<sup>101</sup> Makrides (2016), 27.

<sup>102</sup> Китромилидис (2016), 134–138.

<sup>103</sup> Makrides (2016), 45.

<sup>104</sup> *Ibid.* 24.

<sup>105</sup> Ова блискост давно је добила систематски приказ: Ђорђевић (1896), 132–150. Свежа, једнако систематска запажања о сличностима између двојице најистакнутијих представника епохе просветитељства код Грка и код Срба, могу се означити као *desiderata* за текућа *studia Dositheana*.



медијевални дискурс, говори као о мрачном – штавише, он игнорише не само њихову цивилизацију, већ и сáмо њихово име – Ромеји<sup>106</sup> – још живо код његових грчких сабеседника. Доситеј чак са Кораисом и сличним новогрчким просветитељима (као што је Неофит Дукас) дели отклон од вековног византијског укуса у избору и вредновању аутора и дела хеленске књижевности<sup>107</sup> који је био усађен у концепт хеленских студија по коме је и сáм учио у Грчкој.

Међутим, Доситеј крај многих савремених Грка који се јављају у његовој аутобиографији не спомиње оне који су били најрадикалнији заступници идеја просветитељства – као што су, уз већ поменутог Кораиса, били Христул Памблекис, Константин Кумас и Ригас Велестинлис. Неке од њих, као што су Мисиодакс, Памблекис и Велестинлис, врло могуће да је срео,<sup>108</sup> а друге сасвим сигурно јесте, као што је Димитрије Дарвар (новогрчки просветитељ делатан и међу Србима), који је у исто време када и Доситеј уписан у матрикула универзитета у Лајпцигу – штавише, као и Доситеј, уз белешку да је пре тога студирао у Халеу.<sup>109</sup> Напротив, имена новогрчких просветитеља од реномеа наглашено присутна у Доситејевом делу (у које не треба рачунати полулегендарног Дендрина) јесу Евгеније Вулгарис и Никифор Теотокис. Видели смо како је Доситеј у својој аутобиографији првome од ове двојице дао значај мотивационог покретача својих грчких путовања и грчких студија. Другога је промовисао тако што је превео његово најпопуларније дело (*Κυριακὸδρόμιον*, 1796).<sup>110</sup> Осим тога Теотокис је у једном Доситејевом писму (1786) приказан као узор просветитеља-класицисте због начина на који своје сународнике подстиче на културно уздизање – подсећајући их на то како су се у античкој Хелади полиси отимали за статус Хомеровог родног места.<sup>111</sup> Ова двојица новогрчких интелектуалаца, педагога и писаца, били су свештена лица и представници умереног просветитељства. Теотокис је био и научник модерног рационалистичког кова који се бавио проблемима математике и физике. За обојицу је карактеристично то што су своју просветитељску мисију и црквену каријеру завршили у Русији као миљеници Катарине Велике – први је тамо стигао 1771. а други 1776. године – дакле, када је Доситеј писао о њима они су већ увелико били део руског просветитељства, и то у време када се оно налазило на своме врхунцу. Највећи део својих теолошких, научних и књижевних радова Вулгарис и Теотокис су објавили у Русији.<sup>112</sup>

Нема сумње да је реч о Доситејевој програмској селективности када истиче ову двојицу новогрчких просветитеља (онако како се показало и у претходно анализираним случајевима одступања Доситејевог наратива од чињеница или од очекиваног начина њиховог интерпретирања). Било би врло поједноставље-

<sup>106</sup> Lomagistro (2009), 465.

<sup>107</sup> Вукелић (2008), 176.

<sup>108</sup> Китромилидис (2016), 298–299.

<sup>109</sup> Грбић (2018), 151.

<sup>110</sup> Костић (1952), 83.

<sup>111</sup> Обрадовић (2007), 6/40.

<sup>112</sup> Руској фази у животу и раду Вулгариса и Теотокиса посвећене су ове студије: Batalden (1982); Bruess (1997).

но објаснити овакво Доситејево поступање као његово калкулисање са српском русофилијом. Објашњење се налази у рефлексима осамнаестовековног хеленства специфичним за Русију који су у одређеној мери били кореспондентни са Доситејевим хеленством и са његовом визијом просвећивања Срба.

У Русији се, као и другде у Европи, у последњим деценијама XVIII столећа раширила мода хеленофилије, али је она дошла под утицај процеса ревалоризације античког наслеђа међу савременим Грцима након непосредног додира са тим процесом у тренутку када Вулгарис и Теотокис постају елитни део руског интелектуалног и црквеног живота. Као код Доситеја, и код руских хеленофила савремени Грци нису ништа мање вредни дивљења од античких. Један Рус одушевљен савременим стањем грчке културе, Михаил Дмитријевски, писао је у години Вулгарисове смрти (1806) похвалу „светлости наука“ која одликује Грке, нарочито истичући Вулгариса, чију ученост, каже, признају „сви велики људи Европе“.<sup>113</sup> Најнеобичније у руској хеленофилији јесте то што је у њу интегрисано и православље као органска компонента хеленства – што се донекле даде видети и код Доситеја по томе како без много проблематизовања третира православни идентитет просвећених Грка. Изрази овога развоја у Русији виде се од тога да је Катарина Велика за Православну цркву увела нови службени назив «Грекоросійская Церковь»<sup>114</sup> до тога да је за Вулгариса смишљена нова архијерејска титула «Херсонескѣй» – да се и у Руској цркви, бар у номенклатури, успостави веза са античким Грцима.<sup>115</sup> Царичин познати „Грчки пројекат“ био је много више од територијалне експанзије на Средоземље; просветитељска експанзија Русије, у коју је била укључена и њена Црква, била је најдиректније доведена у везу са новогрчким просветитељством, па и његовим класицистичким тенденцијама, кроз фаворизовање учења класичног грчког језика. Ту новину без сумње су иницирали грчки црквени интелектуалци који су деловали у Русији: пре њиховог доласка веома мали број слушалаца грчког језика у семинаријама нагло се повећао. То је нарочито дошло до изражаја након што је Катарина II званичним актом (Указ Синоду) стимулисала његово учење ванредним напредовањем оних семинариста који би учили грчки и то образложила тиме да је учење грчког језика „потребно и корисно“ ради „просвећења друштва, нарочито клирикалног staleжа“.<sup>116</sup>

Под утицајем идеје новогрчких просветитеља о средишњем месту коју има Хелада у културној и интелектуалној историји цивилизованог света – Теотокис ће је бранити у једном од својих дела објављених у Русији (1800)<sup>117</sup> – појављују се и трактати којима је тенденција да Русе прикажу као директно повезане са извором просвећености – античким Грцима – са кога су се напајали сви – од Римљана, преко Арапа, до ренесансе и савремене Европе. Један од њих написао је (1793) утицајни духовник просветитељске оријентације Јевгениј Болковитинов, касније митрополит кијевски. Тако су Катарина II и њен државно-црквени апарат, држе-

<sup>113</sup> Carras (2016), 136.

<sup>114</sup> *Ibid.* 83.

<sup>115</sup> *Ibid. loc cit.*

<sup>116</sup> Наводи преузети из: Carras (2016), 136–137.

<sup>117</sup> *Ibid.* 137, n. 378.

ћи просветитељство обележјем националног престижа, користили класицистичку легитимацију новогрчког просветитељства као потврду да Русија културно-историјски није пуки привезак Европе, да је просветитељство, преко Грка, за Русе нешто интринзично. Најпросвећенији црквени интелектуалац Русије тога доба, московски митрополит Платон Љевшин, написаће чак да новогрчка просвећеност једино може бити у целости реализована у Русији, од Руса.<sup>118</sup>

Колико год ово резонување изгледало историјски неутемељено и с реалношћу некореспондентно, у основи је стратегија да се западно просветитељство као егзогени интелектуални елемент за Русе и остале православце преведе у категорију ендогеног кроз хеленство и православље просвећених Грка. Ова руска културолошка конструкција биће схватљивија када се узме у обзир како је хеленофилија у својој немачкој верзији добила још екстремније размере које се оцењују као митоманија („deutscher Griechenmythos“) и патологија („cultural obsession“, „philhellene fixation“)<sup>119</sup> – да је створена представа о некаквој нарочитој повезаности Немаца са античким Грцима. Вилхелм фон Хумболт, који је на академској и државној разини предводио хеленофилски пројекат у Прусској, дефинисаће то 1807. године као „Wahlverwandschaft“ – Немци су изабрали античке Грке да им буду духовни преци и као такви узор и инспирација; једино истинским испуњењем грчким духом Немци могу постати велика нација.<sup>120</sup> Мање бирократско-активистички ово немачко уосећавање са изабраним историјским идеалом у античким Грцима исказује Шилер када у једном писму Гетеу из 1794. године са жалом оцењује колико је лакше када је неко рођен као Грк да достигне идеалну природност у уметности и мудрости, а не да као Северњак мора на томе да ради снагом својих мисли.<sup>121</sup>

Врло амбициозно постављена је и Доситејева хеленофилска културолошка агенда – да као модел (православне) просвећености Србима понуди Грке, са њиховим античким наслеђем и њиховом модерном окренутошћу Западу. Доситејево хеленство, које обухвата и савремене Грке и њихове православне духовнике и учењаке, његовим српским савременицима, па и оним најученијим и најотворенијим, морало је бити у најмању руку чудно. Наједанпут је требало заборавити дубоко укоренењено неповерење Срба и других Словена према Грцима и вековне критике на рачун њихове јерархије. Неки од најзначајнијих Доситејевих савременика оставили су јасан писани траг о сасвим другачијем гледању на Грке: најближи негативан суд о Грцима даје Герасим Зелић у својој аутобиографији када сведочи како Грци са подсмехом говоре о Словенима као „дебелоглавим“ (то јест тупавим);<sup>122</sup> Захарија Орфелин такође пише у биографији Петра Великог о томе како се Грци охоло односе према Словенима, иако су сами вредни презира као непостојани и надмени;<sup>123</sup> Јован Рајић пак, у једном писму митрополиту Стефану Стратимировићу, Грке назива „бедним“ због њиховог самохвалисања, надме-

118 *Ibid.* 137.

119 Marchand (1996), 3; 36.

120 О томе: Hartog (2015), 2015, 10–19.

121 Гете / Шилер (2010), 22–23.

122 Зелић (2018), 136.

123 Орфелин (1970), 1/49.

ности и незаситог надмудривања са Словенима.<sup>124</sup> Потчињавање епархија Пећке патријаршије у Отоманском царству Цариградској патријаршији (1766) учинило је да Грци код српских учених људи буду доживљавани као противници српске црквене и културне независности па је дистанцирање од њих постало правило код српских духовника и интелектуалаца. Јасан знак неслагања са Доситејевим хеленским просветитељским програмом дошао је с највишега места, од митрополита Стратимировића, када није одобрио објављивање Доситејевог превода Теотокисове збирке проповеди<sup>125</sup> – без обзира на руске препоруке овог грчког аутора (на које је Доситеј, претпостављамо, рачунао). Ово потврђује раније понуђени одговор на питање зашто су Вулгарис и Теотокис издвојени из плејаде новогрчких просветитеља у Доситејевим афирмацијама хеленског модела просвећености који нуди Србима – да је то био њихов углед у Русији који је требало да неутралише анимозитет који је владао у српском друштву тога времена према Грцима.

Но, треба рећи и то да је Доситејево подстицање Срба да уче грчки језик и проучавају грчку књижевност било више него основано; није се морало бити хеленофил попут њега па осетити незадовољство нивоом грчке писмености у Срба тога времена.<sup>126</sup> Иако су током XVIII столећа средње школе класичног типа постале стандардна училишта за образовање Срба (бар оних у Хабзбуршкој Монархији) у курикулумима тих школа – званих, не без разлога, латинске – није било класичног грчког језика; његово место заузео је (из очигледних практичних разлога) црквенословенски. Класицистичке тенденције које су током века просвећености стално јачале у српској књижевности биле су искључиво под утицајем латинске књиге и римске антике. То је за европске појмове било *démodé* с обзиром на нови свуда присутни талас хеленства. Доситеј, са својим европским видцима и увидима, био је свестан овога као нико други у српској култури тога времена. И под утицајем својих новогрчких и под утицајем својих западних хеленофилских искустава учвршћен у схватању о премоћи хеленске над римском антиком он није могао а не реаговати онако како је и чинио.

Доситејев концепт хеленског модела просвећености са којим је изашао пред Србе може се посматрати као пример реконтекстуализације и адаптирања реципијентској средини – за шта теоретичари културе последње генерације користе термине “cultural transfer” и “cultural translation”.<sup>127</sup> Нестандардност Доситејевог хеленства – које у себи спаја актуелну осамнаестовековну хеленофилију са традиционалном хеленофилијом (хришћанског) класичног хуманизма, философијом просветитељства и високим уважавањем новогрчке интелектуалне сцене, мотивисаним личним и професионалним разлозима – још један је показатељ селективности и еклектичности којима се одликује његово поступање у односу на идеје са којима је ступао у додицај. Доситејево хеленство, као и његово просветитељство, клони се претераности – које, видели смо, у приличној мери одликују осамнае-

<sup>124</sup> Писмо се у целини наводи у: Руварац (1901), 81–82.

<sup>125</sup> Костић (1952), *loc. cit.*

<sup>126</sup> О томе: Ристовић (2011), *passim*.

<sup>127</sup> Cf. Грбић (2018), 83–89.

стовековну хеленофилију – држећи се и у овоме погледу свога начелног опредељења за *via media*. Као што Доситејев просветитељски религијски реформизам није суштински изменио његов хришћански (православни) идентитет,<sup>128</sup> тако ни идеје савремене хеленофилије нису редефинисале етос његовога хеленства утемељен у традицији хришћанског класичног хуманизма. Крај свега свог дивљења мудрости античких Грка Доситеј их јасно обележава као инфериорне у религијској спознаји у односу на хришћанство – они нису имали „такова чиста поњатија о вечном животу какова ми имамо“.<sup>129</sup> Људско савршенство није достигнуто код паганских Хелена, како су мислили нови хеленофили – који су (понекада несвесно, понекада свесно) били претече неопаганизма;<sup>130</sup> за хришћанског просветитеља Доситеја то савршенство донело је „божествено Христово Евангелије“;<sup>131</sup> коме припада „всеисочајше превосходителство“<sup>132</sup> као „пресветој Исусовој науци“.<sup>133</sup> Нису стога неочекиване ни друге специфичности Доситејевог хеленства које га одвајају од савремених западних манифестација овога: он није пошао за Хердеровим повезивањем хеленске поезије са народном поезијом нити усвојио естетички критеријум у приступу античкој књижевности који су промовисали неохуманистички-хеленофили попут Лесинга и Шилера, већ је остао уз пређашњу (хришћанску) хуманистичку традицију у етичком критеријуму вредновања античких писаца и у коришћењу њених убеђивачких и педагошких потенцијала у моралистичке сврхе.

Један од разлога за Доситејеву дистанцу према неохуманистичкој хеленофилији у њеном довршеном облику може бити хронолошки – то што она у време када ју је непосредно упознавао боравећи на Западу, пре свега у Халеу и Лајпцигу (1782–1784), још није била окончала своје уобличавање. Разлог више може бити у томе што професор који је током његовога школовања у немачким земљама извршио највећи утицај на њега, Еберхард, био је теолог и филозоф просветитељске оријентације чије хеленство није ишло за актуелним трендовима. Најпретежнији пак разлог овоме могао би се тражити у Доситејевом пристајању уз новогрчки модел просветитељства – у коме је хеленство као његова суштинска компонента из традицијских разлога задржало обележја старијег, хришћанског типа класичног хуманизма. Прилог томе закључку јесте и анализа дата на претходним страницама, нарочито редови посвећени тумачењу Доситејевог аутобиографије, у којима је указано на то како се кроз *Живот и њриклъченија* провлачи хеленофилска порука и како су у тој поруци здружени античко и модерно хеленство.

## Литература

Андерсен, Ханс Кристијан (2007), *Базар једној њесника*, прев. Софија Биланција и др, Београд: СКЗ.

<sup>128</sup> Ристовић (2017), 139–145.

<sup>129</sup> Обрадовић (2007), 2/97.

<sup>130</sup> Гледање на век просвећености као на „успон модерног паганизма“ нарочито се заступа у: Gay (1966).

<sup>131</sup> Обрадовић (2007), 2/203.

<sup>132</sup> *Ibid.* 4/53.

<sup>133</sup> *Ibid.* 2/170.

- Бошковић, Владимир (2013), „За собеседовати съ Мусами и Грациами“: о Доситејевим везама с новим хеленством раној рецепцији његовог дела код Грка”, *Доситеј у српској историји и култури*, ур. Душан Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 359–390.
- Вејн, Пол (2006), *Грчко-римско царство*, прев. Мирослава Дебељачки-Јовичић и др, Нови Сад: Светови.
- Вукелић, Мирослав (2008), „Доситеј Обрадовић и Грци”, *Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007*, ур. Душан Иванић / Војислав Јелић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 171–190.
- Гете, Јохан Вофганг (1985), *Фауст, Део 2*, прев. Бранимир Живојиновић, Београд: СКЗ.
- Гете, Јохан Волфганг / Шилер, Јохан Фридрих (2010), *Прејиска*, прев. Бранимир Живојиновић, Нови Сад: ИКЗС.
- Грбић, Драгана (2018), *Дело Доситеја Обрадовића у европском књижевно-културном контексту: Културно-историјски одјаци немачке просвећености хале-лајпцишкој интелектуалној круји на јужнословенским просторима*, Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Грдинић, Никола (2005), „Карактеристике Доситејевих путовања”, *Доситеј Обрадовић: Дела*, Избор и поговор, Београд: ИК „Драганић“ / Библиотека града Београда, 423–433.
- (2013), *О Доситеју Обрадовићу*, Нови Сад: Завод за културу Војводине / Друштво за проучавање XVIII века.
- Ђорђевић, Владан (1896), *Грчка и српска просвета*, Београд: СКА.
- Зелић, Герасим (2018), *Житије*, Београд / Шибеник: Истина.
- Јелић, Војислав (2005), „О Доситејевом реторичком образовању”, *Неохеленско наслеђе код Срба I*, ур. Милена Јовановић, Београд: Филолошки факултет / Асоцијација неохелениста „Јоргос Сеферис“, 61–68.
- Китромилитис, Пасхалис М. (2016), *Православни комонвелт: Симболичка наслеђа и културна сусрешања у Југоисточној Европи*, прев. Миљана Протић и др, Београд: Завод за уџбенике.
- Костић, Мита (1952), *Доситеј Обрадовић у историјској персјекуцији XVIII и XIX века*, Београд: САН, Посебна издања СХС.
- Лазаревић ди Ђакомо, Персида (2013), „Common sense модел просвештенија: Доситеј Обрадовић и шкотско просветитељство”, *Доситеј у српској историји и култури*, ур. Душан Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 424–478.
- Ломпар, Мило (2000), „Дух просвећености у српској аутобиографији”, *Животи и дело Доситеја Обрадовића*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 429–434.
- Мушицки, Лукијан (2005), *Песме*, изабр. и прир. Мирјана Д. Стефановић, Београд: СКЗ.
- Обрадовић, Доситеј (2007), *Сабрана дела* 1–6, прир. Душан Иванић / Миодраг Матицки / Мирјана Д. Стефановић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“.
- Орфелин, Захарија (1970), *Петар Велики* 1–2, савремена језичка верзија Зоран Божовић / Димитрије Богдановић, Београд: Просвета.
- Ристовић, Ненад (2008), „Место Доситејевог дела у рецепцији античког наслеђа у српској књижевности XVIII столећа”, у: *Дело Доситеја Обрадовића 1807–2007*, ур. Душан Иванић / Војислав Јелић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 155–169.
- (2011), „Грчки језик и књижевност у нововековној српској просвети и култури до Вукашина Радишића”, *Лицеум 15: Почетци наставае грчкој језика код Срба*, ур. Миодраг Стојановић, Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу, 11–33.
- (2013), „Корени Доситејевог просветитељства: традиција хришћанског класичног хуманизма и школовање у Грчкој”, *Доситеј у српској историји и култури*, ур. Душан Иванић, Београд: Задужбина „Доситеј Обрадовић“, 345–357.



- (2017), „Доситејев пут и путоказ”, *Бојословље* 2017/1, 135–150.
- Руvaraц, Димитрије (1901), *Архимандрит Јован Рајић 1726.–1801.*, Ср. Карловци: Српска манастирска штампарија.
- Стојановић, Миодраг В. (1971), Стојановић, *Доситеј и антика*, Београд: СКЗ.
- (2006), „Бартелемијев *Анахарсис* у делима Риге од Фере, Доситеја и Његоша”, *Sobria ebrietas: У сјомен на Мирона Флашара*, Београд: Филозофски факултет, 365–375.
- Флашар, Мирон (1997), *Њејош и антика*, Подгорица: ЦАНУ.
- Чажановић, Веселин (1911), „О Доситејевим грчким и римским изворима”, *Сјоменица Доситеја Обрадовића*, Београд: Српска књижевна заједница Доситеје Обрадовић, 53–83.
- Batalden, Stephen K. (1982), *Cathrine II's Greek Prelate: Eugenios Voulgaris in Russia, 1771–1806*, Boulder, Col.
- Bruess, Gregory L. (1997), *Religion, Identity and Empire: A Greek Archbishop in the Russia of Catherine the Great*, Boulder, Col.
- Carras, Ioannis (2016), “Understanding God and tolerating humankind: Orthodoxy and Enlightenment in Evgenios Voulgaris and Platon Levshin”, *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, ed. Paschalis M. Kitromilides, Oxford: Voltaire Foundation, 73–140.
- Comet, Comet (2013), *Romantic Hellenism and Women Writers*, Palgrave Macmillan.
- Ђурић, Милош Н. (1987), *Istorija helenske etike*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Gay, Peter (1966), *The Enlightenment: An Interpretation – The Rise of Modern Paganism*, New York: Alfred A. Knopf.
- Goethe, Johann Caspar (1986), *Viaggio per Italia / Reise durch Italien im Jahre 1740*, übersetzt und kommentiert von A. Meier, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Hartog, François (2015), *Partir pour la Grèce*, Paris: Flammarion.
- Israel, Jonathan I. (2006), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*, Oxford / New York: Oxford University Press.
- Kant, Imanuel / Fuko, Mišel / Habermas, Jirgen (2004), *O просвећености*, Novi Sad: Zavod za kulturu Vojvodine / Društvo za proučavanje XVIII veka.
- Katsadoros, George C. (2011), “Aesopic Fables in the European and the Modern Greek Enlightenment”, *Review of European Studies* 3/2, 110–116.
- Kitromilides, Paschalis M. (2010), “The Enlightenment and the Greek cultural tradition”, *History of European Ideas* 36/1, 39–46.
- Lomagistro, Barbara (2009), „Доситеј Обрадовић и античко наслеђе”, *Научни сасјанак слависџа у Вукове дане* 38/2, 457–466.
- Mackridge, Peter (2009), *Language and National Identity in Greece 1766–1976*, Oxford University Press.
- Makrides, Vasilios N. (2016), “The Enlightenment in the Greek Orthodox East: appropriation, dilemmas, ambiguities”, *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, ed. Paschalis M. Kitromilides, Oxford: Voltaire Foundation, 17–48.
- Marchand, Suzanne L. (1996), *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750–1970*, Princeton University Press.
- Nicolaidis, Efthymios (2016), “The Greek Enlightenment, the Orthodox Church and modern science”, *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, ed. Paschalis M. Kitromilides, Oxford: Voltaire Foundation, 49–62.
- Ristović, Nenad (2016), “The Enlightenment of Dositej Obradović in the context of Christian classical humanism”, *Enlightenment and Religion in the Orthodox World*, ed. Paschalis M. Kitromilides, Oxford: Voltaire Foundation, 175–206.
- Sandys, John Edwin (1967), *A History of Classical Scholarship*, vol. III: The Eighteenth Century in Germany, and the Nineteenth Century in Europe and the United States of America, New York / London: Hafner Publishing Company.

- Shelley, Percy B. (1822), *Hellas: A Lyrical Drama*, London: Charles and James Ollier.
- Schiller, Johann Friedrich (1875), *Schillers's Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, hrsg. von Arthur Jung, Leipzig: Teubner.
- Voltaire [François Marie Arouet] (2010), *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 45B: *Œuvres de 1753-1757 II: Mélanges de 1756*, eds. Michel Mervaud / Jean Dagen et al, Oxford: Voltaire Foundation / University of Oxford.
- Wallace, Jennifer (1997), *Shelley and Greece: Rethinking Romantic Hellenism*, New York: Palgrave.
- Webb, Timothy (1982), *English Romantic Hellenism, 1700–1824*, Manchester University Press.
- Winckelmann, J. J. (1885), *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst*, Stuttgart: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung.
- Zielinski, Th. (1905), *Die Antike und wir*, Übersetz. von E. Schoeler, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Κιτρομήλιδης, Πασχάλης Μ. (2004), *Ίώσηπος Μοισιόδαξ: Οι συντεταγμένες της βαλκανικής σκέψης τον 18ο αιώνα*, Αθήνα: Μορφωτικό Ίδρυμα έθνικής τραπέζης.

Nenad Ristović

### The Hellenism of Dositej Obradović in the European, Eastern Orthodox and Serbian Contexts

**Abstract:** The Hellenism of Dositej Obradović – the fundamental element of his intellectual profile – came into being through a synergy of a number of different influences, and thus has a number of dimensions. Viewed from the broadest perspective, it is a part of Dositej's Classical humanism, and also of Dositej's joining a wave of Philhellenism, which, during the course of the 18th century, focused anew on ancient Greece and its culture as an enduring and unsurpassed role model for Europe. This European side of Dositej's Hellenism is the last one, in chronological terms, in his intellectual development – it received its final form when he found himself in the West (in all likelihood, during his studies in Halle and Leipzig). It was preceded by Dositej's enthusiasm for the contemporary Greeks – which was initiated by his early contacts with the Greek diaspora in the Habsburg Monarchy, and gathered momentum in a decisive manner during his schooling in Smyrna and on Corfu. As opposed to the European (that is to say, Western) type of Hellenism, Dositej's variant of Hellenism included the contemporary Greek culture. He saw the latter as more advanced than the Serbian culture of that time and as a role model for it – on account of its historical-traditional connection with ancient Greece, on the one hand, and due to its more intensive connection with the current Enlightenment ideas compared to Serbian culture, on the other. That is why he saw Greek Orthodox Christianity as a modernisation role model for Serbian Orthodox Christianity. By the same token, Dositej's Hellenism is an expression of the need he felt for the increasingly manifest Classicist tendencies in the Serbian culture of that time – which were essentially of Latinistic provenance – to be redirected towards the Greek sources of Classical tradition. The only thing that Dositej's Hellenism did not have any room for were mediaeval Greeks (i.e. the Byzantines), so that, no matter how much broader his Hellenism was compared to that of his Western like-minded contemporaries, he retained the perspective characteristic of modern Christian classical humanism, of which Dositej was the most prominent Serbian follower and supporter.

**Keywords:** Dositej Obradović, Hellenism, (Christian) Classical humanism, the 18<sup>th</sup> cent. Philhellenism, Eastern Christian Orthodoxy, Enlightenment, Modern-Age Greek culture, Serbian culture

**Branko Aleksić**

Paris

branko.aleksic@sfr.fr

## Platon u misaonom delu Laze Kostića

*Sažetak:* Kako složiti zamisao o jedinstvenom načelu zakona prirode kao ukrštaju, simetriji, skladu svih njenih delova, „s harmonijom jezika“? To je pitanje Laze Kostića u delu *Osnovno načelo* – „Kritički uvod u opštu filosofiju“ (1884). Umesto „ići na prečac“ u etimološka istraživanja s nemačkim helenistima njegovog doba, on više voli da se približi izvorima jezika i mišljenja kod Heraklita, Empedokla (Frg. 17) i pogotovo kod Platona. Mada kritikuje helenistu Mulaha, njegovi *Fragmenti grčkih filozofa* iz 1860. pomažu Lazi Kostiću da iza dva lucidno spojena odlomka Platonovih dijaloga *Timej* (87 d) i *Republika* (530 a), o jedinstvu suprotnosti *dana i noći*, kao „vezi razmere“, premosti, nazre umno prisustvo Heraklita iz Efesa. I da napravi smeli korak do epistemologije nauka XIX-og stoleća.

*Ključne reči:* harmonija, simetrija, ukrštaj, Empedokle, Heraklit, Platon, Laza Kostić

Lazar Kostić (1841–1910) je izložio svoju teoriju o sklopu ukrštaja, simetriji, suprotnosti, kao zakonu spoja ili organizacije svega postojećeg, u dva filozofska pokušaja u opsegu od pet godina: najpre u delu *Osnova lepote u svetu s osobitim obzirom na srpske narodne pesme* (četiri nastavka u *Letopisu Matice Srpske*, Novi Sad, 1880), zatim u spisu *Osnovno načelo, kritički uvod u opštu filosofiju* (takođe *Letopis Matice Srpske*; dva nastavka, 1884). Kostić priziva nasleđe grčke filosofije u misaonim likovima Empedokla, Heraklita, Pitagore, Timeja, i Platona da podupre tu teoriju. On uspeva više od uzgrednog pregleda istorije filosofije: u pogledu Platona, on vispreno povezuje dva odlomka, iz dva dijaloga – *Timej* (87 d) i *Republika* (530 a) – u kojima je upotrebljen pojam *simetrija* to jest, u Lazinom idiomu: *ukrštaj*<sup>1</sup>.

1. Jezički opseg i dometi platonske lektire Lazara Kostića su od izuzetnog interesa za izvore srpskog filozofskog nasleđa i hermeneutike Platonove misli u XIX stoleću. Približiti se idealu, neposrednoj izvornosti, kako to vidi Bogoljub Šijaković formulišući načela hermeneutike teksta u domaćem kontekstu, znači povratak prevođenju kao tumačenju<sup>2</sup>. Bogoljub Šijaković je zatim u nekoliko mahova podvukao obrazovni značaj koji delo-

---

1 Od 1861, Laza Kostić je član «Prethodnice», peštanske družine srpskih đaka, i kao takav dopao je zatvora 1869; ipak je postao doktor prava u Pešti. Još kao gimnazijalac pokazivao je filozofske sklonosti, i okušao se u prevođenju Homera.

2 Bogoljub Šijaković, *Mythos, physis, psyche*. Ogledanje u predsokratovskoj „ontologiji“ i „psihologiji“, Beograd-Nikšić, Filozofska biblioteka Aletheia, Jasen, 2002<sup>3</sup>, 10.

tvorno tumačenje helenskog ideala kulture ima za evropsku civilizaciju, kao i za manje narode koji stižu kulturnu samosvet i saznanje<sup>3</sup>. Uz detaljnu bibliografiju (*isto*, 11) različitih vidova helenstva i „pankalizma“ u filozofskoj misli Laze Kostića – od ogleđâ Anice Savić-Rebac (1950), Mirona Flašara (1968), Siniše Jelušića (1989) i dr, može se dodati i predgovor Predraga Vukadinovića za novo predstavljanje Lazinog pokušaja iz 1884, u izdanju „Kulture“ u Beogradu, 1961 (vidi *infra* belešku 5).

Idući izvorima, podsetimo na kulturni milje u kojem je sistematsko prevođenje Platonovih dela na srpski i hrvatski jezik, prvo u odlomcima zatim u integralnim izdanjima, počelo tek dvadesetak godina pre Lazinih pokušaja – 1862, zatim 1873. godine:

*Platonovi spisi*, Prvi svezak: *Življe Platona. Kriton. Hiparrchos*, preveo Josip Kostić, U Osijeku, Brzotiskom Dragutina Lehmana i druga, 1862, 72 str.

Zatim, deset godina kasnije: *Sokratova apologija* od Platona, s elinskog preveo i objasnio predgovorom i primedbama D. J. Aleksijević, Beograd, Štamparija N. Stefanovića i družine, 1873 (XIII + 126 str).

Lazinom ogledu neposredno prethode, jedno drugo izdanje *Apologije Sokratove* (s grčkog preveo J. Peričić, Dubrovnik, 1874) i: *Zakonu se valja pokoriti: razgovor Sokrata sa Kritonom*, s grčkog ponašio J. Peričić, u Dubrovniku, D. Pretner, 1883. godine; 22 str.

Drugi detaljni podaci jedne materijalne bibliografije nalaze se u *Istoriji helenske književnosti* od Miloša Đurića (584–585)<sup>4</sup> – ali mi završavamo naš lični izbor sa razdobljem u kojem su Lazina dva pokušaja već u opticaju (1880/1884).

Treba naglasiti da Lazina lektira i kritička asimilacija ne zavise samo od prevoda na srpski i hrvatski, jer u ogledu *Osnovno načelo* on aludira na dijalog *Fedar*, na primer – „o putovanju njegovih [Platonovih] duša k suncu i k planetama!“ –, dok će Platonov *Phaidros* izići u prevodu na hrvatski, u Zagrebu, tek deset godina kasnije<sup>5</sup>. Za Lazu, ovo je dokaz da Platon predstavlja ukrštaj filozofa i pesnika *ujedno* (1961: 13). Za Anicu Savić-Rebac, u njenoj studiji *Predplatonaska erotologija*, to predstavlja još širi „dokaz koliko su se stari grčki mudraci služili fantazijom u svojim spisima“.<sup>6</sup>

Laza se posebno služi Mulahovim latinskim prevodom i komentarom: *Fragmenta philosophorum graecorum (Odlomci grčkih filozofa)*, objavljenom na latinskom jeziku, u Parizu, 1860. Lazino arheološko čitanje platonskih izvornika izbija na površinu kad on citira odlomke grčkih mislilaca po Mulahovoj zbirci iz 1860. Ta arheologija misli je i pouzdanija, jer Mulahov zbornik u to doba predstavlja naučni autoritet (pre pojave Dilsove

3 Bogoljub Šijaković, „Zagonetka i tajna: Laza Kostić i Branko Miljković oko Heraklitove vatre“, *Simpleksis*, Beograd, I (2018), 7-19; vidi str. 8.

4 Beograd, Naučna knjiga, 1951; poglavlje „Platon u srpskoj i hrvatskoj književnosti“. U poglavlju o Heraklitu (str. 511), Miloš N. Đurić zapaža: „U istoriji srpske misli osnovna formula Heraklitova sistema *πάλιντροπος ἁρμονία* [sveopšta harmonija] ostavila je dubok trag u filozofskim pogledima Laze Kostića, u njegovu učenju o vaseļjenskoj zakonitosti sudara, ukrštaja, premosti, pòmire, harmonije suprotnosti u svima oblastima prirodnih i duševnih pojava [u belešci: L. Kostić, *Osnova lepote u svetu*, N. Sad, 1880, 3-4, 9, 10 i *Osnovno načelo*, N. Sad 1884, 55-60].

5 Platonov *Phaidros*, preveo, uvod i bilješke napisao Franjo Petračić, Zagreb, Matica Hrvatska (K. Albrecht), biblioteka Prijevod grčkih i rimskih klasika, sv. 11, IX/XLIV+ 104 str. Beleške na str. 68-69; registar.

6 *Predplatonaska erotologija* (1932); priredila Darinka Zličić, Književna zajednica Novog Sada, 1984. Uz to, Anica Savić-Rebac je s pravom primetila kako je Laza Kostić u ogledu *Osnova lepote* (1880) istakao značaj svetlosti u slovenskim shvatanjima sveta (*isto*, 118).

zbirke *Presokratičari*, objavljene na početku XX veka). Friedrich Wilhelm August Mullach, rođen 1807. u Berlinu i umro 1882, u vreme Lazinog rada na pomenutim ogleđima, nije dakle jednostavno „pariški izdavalac Mulahije...“, kako ga navodi Laza (1880, *LMS* knj. 121, 4). Mulah je pre svega bio nemački klasični filolog i istoričar filosofije, student Augusta Beka (August Boeckh), i doktorand filozofije sa tezom o Demokritu (Halle, 1831). Pokazaćemo kako se Laza na duhovit način nadahnjuje Mulahovim tumačenjima.

Laza Kostić na str. 13 daje potpuni naslov zbirke na latinskom: *Fragmenta philosophorum graecorum* collegit, recensuit, vertit annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit Fr. Guil. Aug. Mullachius, Parisis, F. Didot, MDCCLXXXI.<sup>7</sup>

Kostić dakle iz *Fragmenta philosophorum graecorum*, upotrebljava pogotovo poglavlje „Timaei Locri de anima mundi et natura“, ispred „Pythagoreorum fragmenta varia“ i „Platonis Timaeus“.

**2.** Prvi mislilac kosmosa kao jedinstva, kojeg Laza pominje iz grčke davnine, jeste Timej, mislilac „pitagorovac“ (kasnije bi se reklo: pitagorejca), koji predstavlja uspomenu na „starodrevnu misao“ Egipćana, došlu do Pitagore možda „otkud iz Misira“.<sup>8</sup>

Laza navodi odlomak o *Duši sveta*, pripisan Timeju u zborniku Mulaha:

Εἷς μὲν ὦν ὄδε ὁ κόσμος δαιμονίῳ δεσμῷ τῷ ἀνὰ λόγον ἐστίν.

U Lazinom prevodu na srpski, *kosmos* – vasseljena – je „svet“ iliti svetski poredak. I završetak odlomka o logosu kao dokazu – LOGON ESTIN – je preveden još slobodnije: „Jednina ovoga sveta osniva se samo na božanskoj vezi razmere, premosti“.

Logično, odlomak upućuje na Platonov dijalog *Timej*, koji u naslovu nosi uspomenu na nasleđe i na pripadnika pitagorejske škole.

Pojam ukrštaja, Platon je pružio iz Heraklitovog odlomka (u prvom ogledu, iz 1880, Laza citira frg. 37 po Mulahovoj zbirci; *LMS*, nav. knjiga 121, 3–4):

A Jeraklit veli, da je protivno korisno, i da iz raznolikog najlepši sklad postaje i da sve proizlazi iz borbe. Pariški izdavalac Mulahije prevodi poslednji slog: et eo discordia nasci omnia statuit. Al' u latinskoj reči discordia nema ni blizu onog života, one kiptave svežine, one prave jelinske dramatičnosti, što provire iz reči ἔπις.

Naravno, činjenica da je grčka boginja Ἐρις – kćer Niks i Ereba – prerasla u latinsku boginju „Discordia“, začetnicu prepirki i ratova, ne razuverava Kostićevo poetsko osećanje za izvornu etimologiju. Primetimo, međutim, da je izraz pripisan Heraklitu „rerum concordia discors“ (uporedi Fr. 27 u nav. prevodu M. Markovića), bio rasprostranjen u latinskoj književnosti još od Horacija. (M. Marković navodi *Pisma* I, 12,19; druga mesta on nabroja u italijanskom izdanju *Eraclito*, Firenca, 1978: fr. 27 (d<sup>3</sup>), str. 83.)

Dijalog *Timej* u 87 c, se bavi pitanjem simetrije geometrijskih i ljudskih tela: sačuvati zdravlje duha i tela pretpostavlja meru i ravnotežu. Miroslav Marković podvlači mehanički karakter ustrojstva prirode u Heraklitovom Fragmentu 8 (DK 123)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Preštampano u izdanju Scientia-Verlag, Aalen, 1968; podatak B. Šijaković, 2018, 13.

<sup>8</sup> *Osnovno načelo, kritički uvod u opštu filosofiju*, novo izdanje sa predgovorom i redakcijom teksta od Predraga Vukadinovića, Beograd, Kultura, Mala filozofska biblioteka, 1961; imenski i predmetni registar (88 str).

<sup>9</sup> Miroslav Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Beograd, Nolit, 1983, 48. (To je bilo davno prošlo vreme u kojem je knjiga o Heraklitu mogla biti štampana u 5000 primeraka.)



L. Brison upućuje u svom komentaru na paralelu sa dijalogom *Fileb* (64 e – 65 a). Lazina intuicija je da ovaj odlomak *Timeja* poveže sa odlomkom dijaloga *Država* (530 a), gde je demijurg, „nebeski tvorac, uskladio [elemente vasseljene] onako kako je uskladio i sve drugo što je na nebu“.<sup>10</sup> Za taj sklad, „pravilnost u promeni, slogu u neslozi“, kako tumači Laza<sup>11</sup>, Platon daje primere simetrije noći prema danu i simetriju lepote: συμμετρία τῶν καλλῶν. Simetrija duše prema telu je takođe: συμμετρία τῆς ψυχῆς πρὸς σῶμα.

Da primanje ili preformulisanje misli Heraklita i mladog poznavaoaca astronomije Timeja dolazi do Laze Kostića pre svega preko Platona, jasno je iz zaključne stranice tog odeljka *Osnovog načela* (1961: 22):

I zaista, simetrija je pojava, isto kao i svetlost, toplota, zvuk, isto kao pojave hemije i mehanike, magnetizma i elektrike i njome vlada *isto osnovo načelo* koje i ovima. Na taj prazakon pomišljao je možda i Platon govoreći o „simetriji noći prema danu“ [*Rep.* 430 a]. On tu jamačno nije toliko mislio na ekvinocije, koliko na večnu borbu u promeni, na sukcesivnu protivnost, na izmicanje i primicanje, na rasteenje i opadanje dana i noći.

**3.** Dijapazon Kostićevih ukrasnica se kreće od načela starodrevne filozofije do naturalizma u književnosti – „blatnjavog načela“ Emila Zole (*isto*, 77), i do pozitivizma u filozofiji (odsek *Sistema Logike* Džona Stjuarta Mila o utilitarizmu, 45–47). On je pokazao da poznaje misao Empedokla, pitagorejske škole (iz koje je ponikao Timej), Heraklitovu misao o jedinstvu suprotnosti, najzad Platonove dijaloge. On je naveo neposredno *Timeja*, *Državu* i aludirao je na *Fedra*.

Pitamo se da li teorija koju izlaže o ukrštaju suprotnosti, nadahnuta očigledno platonističkim „heraklitezom“, duguje i teoriji Uroša Milankovića (1800–1849), koji je završio pravne nauke u Šarošpataku i Beču, i objavio na nemačkom dva dela: *Svetski organizam i sistem opšteg života* i *Organizam svetske celine i sistem opšteg života ili polarni sistem fizičke i duhovne prirode*. Dragan Jeremić ne daje naslov Milankovićevih originala, zadovoljavajući se minimalnim opisom: „Za Milankovića najvažniji zakon razvoja jeste zakon polarnosti ili sukoba između onoga što je manje ograničeno, slobodnije, svetlije, pozitivnije i onoga što je ograničenije, zavisnije, tamnije, negativnije“.<sup>12</sup> Jer, skoro dvadeset godina pre ova dva ogleđa iz godine 1880, Laza Kostić piše već 1867. o „suštastvu u životu“ u kojem se „sve jasnije, sve razaznatije mora ogleđati to načelo što ga možemo nazvati, kad je o zemlji razgovor, *načelom ekvatorijalne polarnosti*“.<sup>13</sup> U svakom slučaju, ako je, uz Platona i Heraklita, Milanković imao

**10** Vidi Platon, *Država*, preveo Albin Vilhar, Beograd, Kultura, 1966. U predgovoru, „Platonov ideal jedinstva filozofije i politike“, od prevodilačke tradicije, Veljko Korać pominje jedino dijalog *Fedar* u prevodu Miloša Đurića, Kultura, Beograd, 1955.

**11** *Osnovno načelo...*, izdanje 1961, 16.

**12** Dragan Jeremić (1924–1986), *O filozofiji kod Srba* (posthumno), Beograd, ΠΑΑΤΩ, Bbiblioteka Na tragu 12, 1997, 28. Odlomci iz Milankovićeve knjige *Prosveta čoveka i obrazovanje jestestva* (Beč, štamparija Jeremenskog manastira, 1874) preneti su u Jeremićevoj antologiji *Filozofi*, Srpska književnost u sto knjiga, br. 69, Novi Sad, 1966, 21–25.

**13** L. Kostić, „Odlomci iz beseda i ogleđa o narodnoj poeziji“ (arhiva, list *Književna reč*, Beograd, oko 1980).



upliva na razvoj Lazinih teorija, grafička linija uspona okončava Lazinom knjigom *O Jovanu Jovanoviću Zmaju (Zmajovi)*, Sombor, 1902. – „vanrednom manifestacijom pesničkog kriticizma i ispovedanja“.<sup>14</sup> Ima knjiga koje nose u naslovu samodovoljno ime jednog savremenika, mislioca-dioskura, kao Kjerkegerova *Knjiga o Adleru* (Bogen om Adler), napisana 1846–1847. u tri verzije, objavljena posthumno tek 1916, i kao A. Filonenkova studija *Vladimir Jankelevič: sistem konkretne etike* (2011)... Laza je u nadimku pesnika Jove Jovanovića-Zmaja pronašao oličenje istog spoja koji ga je zanimao u helenistici: s jedne strane svetlosni „stav pesnika duha, logosa“ (A.S.R., *isto*, 165), s druge stav iracionalnosti laže i paralaze noći. (U XX veku, imenovaće ga umetnička grupa Mediala; *med* i *ala*).

Ako bismo tražili jednog drugog mislioca koji bi mogao da se uporedi sa Lazinom zamišlju „ukrštaja“ i „premosti“ elemenata koji konstituišu vasseljenu, mogli bismo da navedemo Johana Georga Hamana (1730–1788), „severnjačkog maga“ iz XVIII stoleća, Kantovog prijatelja i nepoštednog kritičara apstraktnih filofsfskih ideja. Dok su se oko njega filosofi kao Heimsterhius ulovili „u platonovsku mišolovku“, kako Haman kaže u jednom pismu Jakobiju<sup>15</sup>, on je ostajao veran svojoj osnovnoj zamisli o osobeno filofsfskom mišljenju:

„U mojim očima“, piše Haman Herderu, 17. XI 1782, „načelo Đordana Bruna, *principium coincidentiae oppositorum*, je vrednije od celokupne kantovske kritike... Bez filosofije nema istorije, i one se izražavaju sve vreme jedna u drugoj“.<sup>16</sup>

Hamanu, za razliku od Laze Kostića, izmiče činjenica da je poreklo uzvišavanja načela ne kod Bruna, nego kod Heraklita. Jedan vek kasnije, Kostić će biti svestan te činjenice, zahvaljujući zbirci odlomaka i komentara kao što su Mulahova *Fragmenta philosophorum graecorum*... Govorilo se da, pripremajući svoje delo *Sokratische Denkwürdigkeiten (Sokratove dostojne misli)*, Amsterdam, 1759), Haman nije brinuo da ponovo pročita Platonovu *Odbranu Sokrata* ni Ksenofontove *Uspomene*..., ali je pažljivo čitao *La vie de Socrate (Sokratov život)* od Fransoa Sarpantjea iz XVII veka.<sup>17</sup> I ne samo to. U podrobnoj analizi Hamanovog dela, Hegel ne propušta da zabeleži jedan od njegovih malih objavljenih članaka, povodom Eberhardove *Apologije Sokrata*.<sup>18</sup> Uzgred, Hegelovo delce o Hamanu, u berlinskom „Godišnjaku za naučnu kritiku“ (*Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik*, 1828, n° 77-80 i 109–114) predstavlja najneobičnije filofsfsko štivo koje se može zamisliti pod strogim perom autora *Istorije filosofije*, u kojoj je Haman odsutan... Zaustavimo se na J. Eberhardu, čuvenom Kantovom protivniku iz *Getingen-skih novina*: njegov korektor u štampariji nije bio niko drugi do Dositej Obradović, tražeći uhljebije tokom svog boravka u Lajpcigu, krajem XVIII veka!

<sup>14</sup> Anica Savić-Rebac, „Laza Kostić kao tumač poezije Zmajeve“ (*SKG* 1929); *Antički vidici. Eseji*, izbor i predgovor Predrag Vukadinović, Beograd, Srpska Književna zadruga, 1966, 163.

<sup>15</sup> Hamann's *Schriften*, herausgegeben von Friedrich Roth, Bd. I-VII (Berlin, 1821-1825); t. VII, *Prepiska sa Jakobijem*; pismo od 23. aprila 1787 (str. 341).

<sup>16</sup> *Isto*, t. VI, 301-302.

<sup>17</sup> François Charpentier, *La vie de Socrate* (2. izdanje 1657). Nemački prevod pod kitnjastim naslovom: *Das Abendbild eines wahren und ohmpedantischen Philosophi, Oder: Das Leben Socratis*, ins Teutsche übersetzt von Christian Thomas (Halle, 1693).

<sup>18</sup> „Recenzija“ na *Hamann's Schriften*, u: J. G. W. Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831* (Berlinski napisi 1818-1831), herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Philosophische Bibliothek 240, Hamburg, 1956 (str. 263).

Ali ceo jedan vek je prošao od Dositeja (oko 1739–1811), koji je morao da se krije po manastirima od Turaka da bi se opismenio i uzdigao do filozofskih znanja, do samosvojnog autora kao što je Laza Kostić, u najzad samostalnoj Srbiji i Crnoj Gori kojoj će propovedati Heraklitovu filozofiju u dnevnim novinama (*Glas Crnogorca*, 1884/1891)!

**4.** Koji bi bio sveobuhvatni pojam filozofije u dijalozima pripisanim Platonu? Razumevanje i vrlina, Eros i meditacija o sebi samom, ili svet Ideja i političkog života – „ustuk svakoje zlosti“<sup>19</sup>, najzad ukrštaj pojmova? Mihailo Vujić se ne udaljuje toliko daleko od Laze Kostića, kada spaja Platonove zamisli o društvenom uređenju sa novom teorijom o utilitarizmu<sup>20</sup>.

Istorija te filozofije dakle nije ništa drugo nego istorija ličnih mislilaca. Laza Kostić daje mrvice te istorije s mestimičnim pogledom u duh filozofskog razdoblja XVII veka: Lajbnic, na primer, „pravi dvoranin – opšta slabost onog doba“ (*Osnovno načelo*, 27).

**5.** Kada su u pitanju život i naporni rast jednog jezika, kao razvoj filozofije na našem jeziku, izgleda kao da su osporeni, potisnuti sa podneblja na kojem smo othranjeni. Umesto dijaloga preko reke ili udaljenih brda, Martin Hajdeger, tragom Hegela, odapinje ratobornu strelu prema Istoku – Istočnoj Evropi:

Filozofija, to je *zapadnjačka* filozofija, – jer ne postoji druga filozofija osim zapadnjačke filozofije u smislu u kojem je suština onoga što su Zapad, i zapadnjačka istorija, određeno onime što se uopšte naziva filozofijom.<sup>21</sup>

Prevesti sa nemačkog ovih nekoliko reči iz Hajdegerovog ogleđa o Hegelu – paradoksalno, Hegelu piscu članka o Hamanu koga bi se, kao što smo pokazali, moglo dovesti u vezu sa Lazom Kostićem – ne znači još dokazati, kao protiv-stav, da postoji i istočnjačka filozofija u Evropi, samim tim što postoji jezik kojim se daje prevesti ne samo grčka nego i takozvana „zapadnjačka“ filozofija ili jedan njen odlomak... (Die Negativität, u Hajdegerovim Sabranim delima – tom 68!). Već provire drugo pitanje: po čemu bi „suština“ Zapada bila određena u filozofiji a ne, na primer, po ratovima – po centralnoj Heraklitovoj misli, koju Laza Kostić izgleda parafrazira u pokušaju *Osnovno načelo*<sup>22</sup>? Nije li to pre svega suština ekonomije? Jer, filozofija – na

**19** U studiji *Platonova Akademija i njen politički rad* (Beograd, Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, posebna izdanja, knjiga CCCXXXIV, 1960), Miloš N. Đurić navodi taj stih Laze Kostića, str. 66. Stihovima misaone dramske poeme *Maksim Crnojević* („I dođe čas, i dođe suđen čas, / da rodi jedan vek il' prekin... „), Miloš N. Đurić ilustruje Platonov put u Sirakusu, u proleće 366: „Jer, zaista, sada je sve zavisilo od Dionisijeva časa: u njegovom odnosu prema Platonu, tiranina prema filozofu...“ *Isto*, 80.

**20** M. Vujić (1853-1913), „Istorijski razvitak nauke o narodnoj privredi“ (1895); *Filozofski radovi*, ΠΛΑΤΩ, Biblioteka „Na tragu“ 62, 2003, 205-206. – Lajpciški student, Vujić citira Platonovu *Državu* po jednom nemačkom prevodu (Plato's Staat, knj. II, 45), ali ironiše o zastranjivanju nemačkog filologa i istoričara Zeller, koji povodom dela *Država*, „spori da je Platonovo“ (*isto*, 208). Herman Dils pominje „Zelerovo monumentalno delo koje su dopunili Lortzing i Nestle (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I*, Lajpcig, 1919)“. Vidi Hermann Diels, *Predsokratovci. Fragmenti*, Zagreb, Naprijed, 1983 (knj. I-II); I, xxx.

**21** M. Heidegger, Hegel. 1 Negativitet, 2 Objašnjenje „Uvoda“ Hegelove *Fenomenologije duha* (Die Negativität, 2 Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“, in Gesamtausgabe, III. Abteilung, Bd. 68), Vittorio Klostermann, Frankfurt na Majni, 1993, 9.

**22** Povodom francusko-nemačkih ratova: „No svaka navala u tom pravcu, ma kako slavnim, ma kako

Zapadu – nije bila dovoljna da se spreče, posle napoleonovskih ratova o kojima govori Laza Kostić, ni Prvi ni Drugi svetski rat, u čijem osvitu Hajdeger baca na hartiju svoje osvetničke beleške na prirubnici Hegelovog dela)... I odatle: nije li misao o Zapadu kao suštinski određenom filosofijom u stvari preuveličavanje uloge i značaja filosofije već prvi preduslov oholosti, umišljene nadmoći Zapada i zapadnjačkog mišljenja nad Istokom (kao još nepostojećim mišljenjem, u Hegelovo vreme)? Hajdeger tako nastavlja Hegelovo mišljenje: u *Istoriji filosofije* pre XIX veka nema slovenskih mislilaca... Ili, kad ih ima, njihova imena su postranjena – ne Matija Vlačić, nego Matheus Flacius Illyricus, pobornik Lutyerove reforme i autor *Ključa za* (interpretiranje) *Svetog pisma* (Clavis Scripturae Sacrae); ne Frano Petrić, nego Francisco Patrizzzi, autor panteističkih principa u *Nova de universis philosophia* (potrebna je akribija Pjera Bejla da bi se razlikovao Petrić, rođen na Hvaru, od jednog drugog „Patrizzija“)<sup>23</sup>... Oni ulaze u okrug priznatih mislilaca preko granica drugih jezika – „Boscovich“ (Ruđer Bošković, autor *Teorije prirodne filozofije*) kod Ničea, Matija Vlačić Ilirik kod Diltaja u ogledu o rađanju hermeneutike, „Patrizzzi“ (Frane Petrić) u razmatranju o neoplatonovskoj svetlosti kod Ervina Panofskog, itd.

Slovenska *Krajina* i njeni vojnici su vekovima bili tampon između Otomanskog osvajača i Zapadne Evrope. To je nasleđe *Filosofije palanke*, koje Radomir Konstantinović nudi 1969. kao sumorni rezime raseljenosti i prikrajka Zapada u kojem smo se našli prema Zapadnoj Evropi... Međutim, Konstantinović je zamišljao Svetski duh (Hegela) kao „idealno otvoren“ – nasuprot zatvorenosti palanke. Ali, u stvari, Zapad odgovara karantinom mišljenja. S jedne strane, stanovnici „palanke“ na Istoku su „gladni“ kulture i prevode ogromno sa Zapada. S druge strane, oni koji žive u izobilju kulture i privrednih obrtaja, imaju svoju filosofiju, i ne daju milostinju gladnima kulture; ruski mislioci u izgnanstvu u Berlinu – Berđajev, ili u Švajcarskoj i Francuskoj – Lav Šestov (koji štampa u Beogradu, u časopisu *Philosophia*, prikaz Levi-Brilove studije o primitivnoj misli, 1938), su iskusili tu gorku istinu, kao i Struve, brodolomnik u Beogradu, koga Miroslav Krleža prati u *Danasu* 1934.

„Duh Anarhov je duh i duša svakog proletera“, piše osvešćeni *Zenit* (br. 40, Beograd, 1926); „Glad ne priznaje individualno. Glad ne priznaje nacionalno nego nadnacionalno: ljudsko. Čovečansko“. Anarhistički duh istorijskog mišljenja govori iz gladi – on ne može da zamisli da sitost ne odgovara društvenim reciprocitetom, da se sitost u mišljenju zadovoljava individualnim. Šta je „balkanska tragedija“ u očima nosioca „Barbarogenija“? Evo: „biti veliki nepoznat“. Ali zašto hteti biti „Veliki i Poznati“ – zašto, ako ne da bi se „pariralo“ Zapadu? Stvar mišljenja je često stvar ugla iz kojeg se misao vidi; „obrađivati svoj vrt“, kao što preporučuje Volterov *Kandid* (pošto je spasio svoju ljubavnicu od bugarskih siledžija), zadovoljiće samo one koji imaju veliki i lep vrt... Besumnje, vreme je da se ukine privatno vlasništvo na kulturu i na filozofsku misao.

Ivri na Seni, jun 2020.

---

junačkim delima bila uvenčana, svršavala se obično nekim odbojem, da ne rečemo nekom omrazom francuskog duha u ostalih naroda“. *Nav. delo*, 1961: 74.

<sup>23</sup> Pierre Bayle, Dictionnaire historique, « Patrizzzi ».

**Branko Aleksić**

### **Platon dans la pensée de Laza Kostić**

*Résumé:* Comment composer l'idée d'un principe unique des lois de la nature en tant que croisement, symétrie, harmonie en toutes parts, « avec l'harmonie du langage » ? C'est la question de Lazar Kostić dans son ouvrage *Osnovno načelo* – « Kritički uvod u opštu filosofiju » (*Le principe fondamental* - « *Introduction critique à la philosophie générale* », 1884). Au lieu d'« aller par des raccourcis » vers les recherches étymologiques avec les hellénistes allemands de son époque, il a préféré se rapprocher des sources de la langue et de la pensée chez Héraclite, Empédocle (Frg. 17) et spécialement Platon. En dépit de sa critique de l'helléniste Mulach, ses *Fragmenta philosophorum graecorum* de 1860, ont permis à L. Kostić d'entrevoir, derrière deux fragments des dialogues de Platon, *Timée* (87 d) et *République* (530 a), sur l'unité des contraires du *jour* et de la *nuit*, en tant que « lien symétrique d'enjambement », la présence de la pensée d'Héraclite d'Ephèse. Et à faire un pas audacieux jusqu'à l'épistémologie des sciences du XIXe siècle.

*Mots-clés:* harmonie, symétrie, croisement, Empédocle, Héraclite, Platon, Laza Kostić

**Мило Ломпар**

Универзитет у Београду, Филолошки факултет  
lomparvesna@gmail.com

## Модерност и светост

*Сажетак:* У овом раду се анализира однос који Милош Црњански успоставља према идеји светости: у путопису *Љубав у Тоскани* (1932) и у књизи *Свети Сава* (1934). Показује се да је тај однос различит. Утицајни ставови Фридриха Ничеа о свецу и светости имају значајан негативни потенцијал који ће добити на убрзању и интензитету у модерној књижевности. То показују различита схватања саме фигуре свеца у делима Мигела де Унамуна, Жоржа Бернаноса и Никоса Казанцакиса. Она откривају велику уметничку динамику у односима између модернистичког искуства и светости. У тој динамици се откривају значајне кореспонденције са разнородним обликовањем светости у делу Милоша Црњанског. У *Љубави у Тоскани* се појављује потискивање свеца у корист уметника. У спису о Светом Сави откривају се далекосежна померања у схватању свеца: од категорије нације до категорије државе, од правоверне традиције до неправоверних садржаја. Тако се показује да је Милош Црњански обликовао фигуру свеца у дослуху са ритмом и облицима ниҳилизма у модерним временима.

*Кључне речи:* Милош Црњански, Мигел де Унамуно, Никос Казанцакис, Жорж Бернанос, Фридрих Ниче, светац, ниҳилизам, модерна времена.

### 1.

У модерној осећајности није ни лако ни једноставно пронаћи прикладан одзив на изазов који представља светост. Јер, општа свест модерних времена постала је натопљена садржајима који потхрањују сумњу у светост. Ова *нејативна оријентација* у поимању духовног искуства светости природно се распростире на књижевно обликовање фигуре *свеца*. Јер, димензије и значења ове фигуре долазе у раскорак са општим читалачким очекивањем. Но, по природи разлике коју уметничко виђење неминовно доноси, сама светост је понекад постајала подстицај за испољавање оних исечака уметникове осећајности који су неуклопиви у модерну стварност. У напетом односу према световним и црквеним установама и садржајима, уметник је обликовао двозначну и двосмислену представу о светости.

Унутрашње распоне *нејативне оријентације* према светости далекосежно је наговестио мислилац чија су схватања испунила духовне и психолошке садржаје модерног искуства – Фридрих Ниче. У спису *С оне стране добра и зла*, он је поставио питање које упечатљиво дочарава модерну nelaгодност пред светошћу:

„Како је могућан светац?“<sup>1</sup> У том питању одјекује дубока и нервозна сумња која је темељни засад модерне осећајности. Та сумња се – по путањи Ничеових одређења – претвара у сумњу у чудо, јер је „људе свих врста и времена... неодољиво занимало у целом феномену свеца... изглед чуда који им је својствен“. Сам светац је неразмрсиво сплетен са чудом, он и постаје нека врста чуда, која омогућава да се постави питање: шта је у темељу чуда које одређује свеца?

У дугој религијској традицији увек је од посебне важности био моменат у којем долази до избијања светости на лице дана, па се оно чудесно појављује као одређење човекове појаве. У том одређењу препознаје се нешто надискуствено. Јер, „светост, заиста, није напросто етичка категорија, нити само чежња за нуминозним и божанским, која је, по умном Рудолфу Оту, својствена свјечовечанском религијском искуству и сазнању“. Она је, штавише, „свудаприсутна Божанска стварност, која својим присуством освјећује све и сва, и сваког човјека који долази на свијет“.<sup>2</sup> У односу на земаљско стање, „светост је... основ и призив, коначна мјера... свега... а првенствено човјека и његовог смисла“.<sup>3</sup> Да би се, пак, појавили ови знакови светости у постојању једног човека неопходно је преобраћење као час у којем светост почиње да одређује човека: и све око њега.

Но, Ниче – тај син протестантског пастора – овај темељни егзистенцијални обрт види као плод „непосредног *низа сујројносџи*, душевних стања супротно вреднованих у моралном погледу: веровало се да се ту пред нашим очима, ‘рђав човек’ наједном претвара у ‘свеца’, у доброг човека“.<sup>4</sup> Преобраћење, које је са апостолом Павлом постало репрезентативни пример унутрашњег просветљења које одређује човека, било је – за Ничеа – превасходно плод моралног описивања чињеничног стања. Светост је, отуд, била непрепознати диктат морала у нама, па је егзистенција свеца превасходно стилизована као *морална* егзистенција.

Тако је корозивни ход модерне сумње у светост добио на замаху. Отуд Ниче напомиње да Аурелију Августину, као једном од великих примера силе преобраћења у судбини свеца, фатално „недостаје свака отменост у понашању и жељама“;<sup>5</sup> па се светост поима као последица ропске природе: и код оног ко је очитује, и код оног ко је прихвата. Она може бити – сугерише Ничеово психолошко разумевање – плод неоствареног сексуалног нагона, који се препознаје „као хистерија неке уседелице, па и као њено последње честољубље: – црква је у таквом случају већ више пута прогласила жену за светицу“.<sup>6</sup> Код Ничеа се, дакле, одиграва прелаз од индивидуалне мањкавости свеца, услед ропске природе или сексуалне неостварености, ка свести о општој и институционалној мањкавости светости, какву утврђује црква. Јер, ова општа светост, црквом зајамчена, представља облик светске лажи.

1 Фридрих Ниче, *С оне сџиране добра и зла – Генеалоџија морала*, превео Глигорије Ерњаковић, СКЗ, Београд, 1993, 60.

2 Митрополит Амфилохије (Радовић), *Свети Сава и светџосавски завјетџи*, Изабрана дјела, књ. XIX, Светигора, Цетиње, 2009, 405.

3 Митрополит Амфилохије (Радовић), *Свети Сава и светџосавски завјетџи*, 411.

4 Фридрих Ниче, *С оне сџиране добра и зла – Генеалоџија морала*, 60.

5 Фридрих Ниче, *С оне сџиране добра и зла – Генеалоџија морала*, 62.

6 Фридрих Ниче, *С оне сџиране добра и зла – Генеалоџија морала*, 63.



Ово двоструко негативно одређење светости, и код појединца и код установа, суочава се, међутим, са снажним дејством које у свету ствара сама личност свеца. Ниче опажа да то дејство прожима не само прости пук, који – у схватањима најрадикалнијег критичара хришћанства – очитује саму слабост, него и светске моћнике. Он препознаје како се они с поштовањем приклањају „пред свецем као загонетком самосавлађивања и намерног крајњег лишавања“.<sup>7</sup> Шта они наслућују „иза загонетности његове крхке и јадне појаве“?<sup>8</sup> У претходним увидима идеја светости бива подривена чињеницама ниског вредносног реда: попут ропске природе или сексуалне фрустрације. Или, пак, чињеницама институционалне лажи коју озакоњује црква. Но, Ниче одједном мења регистар и проблематизује светост на необичан начин. Он је ситуира у подручје моћи, које је за њега подручје највишег вредносног реда.

Наслутивши снагу у самосавлађивању, које одређује свеца, светски моћници успостављају са њим сродство по снази: „кад су поштовали свеца, поштовали су нешто у себи.“<sup>9</sup> Свецу, одједном, припадају значења моћи: његово чудовишно одрицање од свега не може бити узалудно, као што – иронично но логично у очима светских моћника – светац може бити обавештен о некој тајној и великој опасности у односу на коју подешава своје понашање. Све то открива како су светски моћници упознали пред свецем „један нов страх, наслућивали су нову силу, једног непознатог, још непобеђеног непријатеља – ‘воља за моћ’ је била оно што их је принудило да застану пред свецем“.<sup>10</sup>

Тако Ниче ситуира у свеца и слабост и моћ: и преображавање онога што је слабо и ниско, и снагу непознате величине. Ова несагласност у одређењима светости превазилази се заједничким усмерењем међусобно неспојивих чинилаца. Јер, сваки од њих – вођен различитом путањом – остварује *гесћурукцију* светости и свеца. Као слабост, светац је сигнал декаденције, упитомљавања, разлагања и закржљавања најјачих човекових импулса. Као светска моћ, он је с оне стране сакралности. И кад би било очекивано да га прихвати као вољу за моћ, Ниче га одбија као сакралност, као што га одбацује и као слабост. Тако светац бива осветљен у неугодној емоцији која почива и на привлачењу и на одбијању, у чудној двосмислености свог положаја која је постала закономерна за модерно искуство. Својим *психолошким разумевањем* Ниче је настојао – и успео – да деструира светост на *индивидуалном* нивоу, као слабост, фрустрацију и немоћ, који се – снагом ресантимана – преобликују и преиначавају. У својим анализама аскетског идеала – у *Генеалоји морала* – Ниче је откривао елементе којима ресантиман настоји да се *институционално* конституише у свету и да оспољи моћ против инстинкта и живота.<sup>11</sup> У оба случаја, он је на дну светости препознавао просеве nihilizma. Отуд је његово *гесћуруктивно* разумевање светости постало једна од најдалекосежнијих проблематизација светости у модерном искуству.

7 Фридрих Ниче, *С оне стране добра и зла – Генеалоја морала*, 63.

8 Фридрих Ниче, *С оне стране добра и зла – Генеалоја морала*, 63.

9 Фридрих Ниче, *С оне стране добра и зла – Генеалоја морала*, 63.

10 Фридрих Ниче, *С оне стране добра и зла – Генеалоја морала*, 63.

11 Фридрих Ниче, *С оне стране добра и зла – Генеалоја морала*, 344-347, 357, 369-371.

Кључни учинак Ничеове проблематизације светости очитује се у распрострањању негативних импулса који су створили двосмислену природу модерног приповедања о светости: као контрапункт, свагда се појављује неки текстуални знак који открива просев сумње у приповедној свести; као сенка изненадно искрсла на осветљеном хоризонту, неки исказ, реч, реченица, алузија, поређење или парабола, обележавају модерно приповедање својим тамним проласком. Тако је и у делу једног еминентно хришћанског писца као што је Бернанос. Јер, његове књижевне тематизације свеца претрпеле су важне промене: од натприродних својстава која се препознају у свецу ка његовим људским манифестацијама. Те промене нису, међутим, утицале на Бернаносово *йрејознавање* свеца него су давале друкчија значења његовом *разумевању* саме светости.

Јер, за Бернаноса, „у свецу Божија милост постаје центар вртлога који све око себе привлачи себи“. То значи да „природа светости није психолошка: светост је укореењена у дубине свете мистерије“. <sup>12</sup> То је језгро пишевог доживљаја светости. У њој се препознаје *наійприродносї* која одређује свеца као скривено и једноставно јединство живота које се добија на дар. То утврђује и писац расправе *Укореењивање*, Симона Веј, која се понекад позива на Бернаноса, премда се иначе и духовно и душевно разликује од писца *Исїовесїи једної свешїиенїка*: „Једина натприродна појава на овом свету јесте сама светост и оно што јој се приближава.“ <sup>13</sup> Управо својство натприродности представља мистеријски дар који се временом ишчаурује у човеку. Оно омогућава Бернаносу да разликује свеца од генија: док је код генија лично присуство у *гелу* – као печату генијалности – минимално, дотле је код свеца само његово дело ситуирано у његов живот <sup>14</sup> – као печат натприродности.

Светац, штавише, бива одређен различитим животним ритмом: и у односу на великог човека. <sup>15</sup> Све видљиве разлике проистичу из свечеве натприродности у односу на земаљску егзистенцију, јер „светац је, већ пред нама оно што ће бити пред Судијом“. <sup>16</sup> Но, ово основно схватање, снажно присутно у пишевим раним делима, попут првог романа *Пог Саїанїним сунцем*, временом ће – под дејством епохалних (модернистичких) проблематизација светости – доживети карактеристичне промене, јер „како живот мало по мало буде уливао у Бернаноса врлину понизности, натприродна црта ће заузимати све мање и мање простора у његовом делу“. <sup>17</sup> Известан отклон у односу на натприродност коју препознаје у свецу, као плод притајене нелагодности пред сугестијама модерности, постајао је све присутнији у језику познијих дела. Отуд он наглашава да светац не надмашује хуманост, већ настоји да је оствари онолико колико је могуће, пошто настоји да буде онолико близак свом узору, Исусу Христу, колико је то могуће. Јер, Христос је био савршени човек: човек савршене једноставности.

<sup>12</sup> Hans Urs von Balthasar, *Bernanos (An Ecclesial Existence)*, Ignatius Press, San Francisco, 1996, 313.

<sup>13</sup> Simona Vej, *Укореењивање*, превела Mirjana Vukmirović, BIGZ, Beograd, 1995, 235.

<sup>14</sup> Hans Urs von Balthasar, *Bernanos (An Ecclesial Existence)*, 314.

<sup>15</sup> Hans Urs von Balthasar, *Bernanos (An Ecclesial Existence)*, 316.

<sup>16</sup> Hans Urs von Balthasar, *Bernanos (An Ecclesial Existence)*, 315.

<sup>17</sup> Hans Urs von Balthasar, *Bernanos (An Ecclesial Existence)*, 319.

Слично поимање светости има и Симона Веј која тврди да је „могуће... да неки човек досегне толики степен светости да то више није он, већ Христ који живи у њему“.<sup>18</sup> Овај продор хуманости у свеца, посредован божанско-христовском парадигмом која се постепено празни од свог натприродног садржаја, свакако је плод нарастајуће хуманизације света и свега, па „при крају живота, Бернанос више воли да употребљава категорије великодушности, племенитости и обавезности“.<sup>19</sup> Тако у алжирском предавању из 1947. године, Бернанос тврди како су свеци „најљудскији од људи“, да они „нису узвишени, њима узвишеност не треба, него су, уместо тога, они потребни узвишености“, да они нису ни хероји. Јер, „херој оставља утисак да је превазишао људскост, коју светац никад не превазилази, већ је прихвата, труди се да је оствари на најбољи могући начин – видите ли разлику?“<sup>20</sup> У смисаоним нагласцима хуманизације сакралног, препознајемо путању нестабилности у приповедању о светости. Но, постојање ове путање показује да није могуће једноставно истиснути светост из представе о човековој егзистенцији, премда је постало тешко и несигурно њено приповедно разумевање и приказивање.

То није тако само у делима у којима криза свести, као плод модернистичке сумње, доноси сенке у представу о светости. То је тако и у оним духовима који почивају на поверењу у светост у часу када настоје да је прикажу или образложе, кад – попут Емануела Северина – устврде да је светост начин како вера доводи бивствовање у појављивање.<sup>21</sup> У светлости његовог разумевања nihilizma, појављује се тврђење да је немогућност сусрета са светошћу обезбедила доминацију метафизике и у оним подручјима која се налазе с оне стране филозофске мисли, па је отуд дошло до тога да човеку буде запречен аутентични смисао светости.<sup>22</sup> Тај сусрет је, међутим, могућ. Јер, највиша истиносна разоткривеност бивствовања бива допуштена једино уколико се појави истина наговештаја светости.<sup>23</sup> И тада, међутим, опстаје темељна двосмисленост светости. Јер, прихватање светости *може* представљати кључ који води до максималног разоткривања бивствовања које је допуштено истини. Али, прихватање светости *може* унети пустињу као најдубље прикривање бивствовања.<sup>24</sup> Све то показује да на било који начин да истина заузима став према светости, у њој се догађа нешто што нема истине: не зна се куда то води.<sup>25</sup> Јер, истина се неизбежно здружује с не-истином, односно вером: у томе се састоји практично разрешење проблема светости.<sup>26</sup>

<sup>18</sup> Simona Vej, *Ukorenjivanje*, 136.

<sup>19</sup> Hans Urs von Balthasar, *Bernanos (An Ecclesial Existence)*, 320.

<sup>20</sup> Жорж Бернанос, *Чему слобода?*, превела Татјана Самарџија, Андрићев институт, Андрићград – Вишеград, 2020, 219.

<sup>21</sup> Emanuele Severino, *Bit nihilizma*, preveo Miroslav Fridl, Demetra, Zagreb, 2007, 155.

<sup>22</sup> Emanuele Severino, *Bit nihilizma*, 155.

<sup>23</sup> Emanuele Severino, *Bit nihilizma*, 171.

<sup>24</sup> Emanuele Severino, *Bit nihilizma*, 169.

<sup>25</sup> Emanuele Severino, *Bit nihilizma*, 169.

<sup>26</sup> Emanuele Severino, *Bit nihilizma*, 169.

Ако, пак, *проблематичност* пребива тамо где се сумња у светост, у то да ли она постоји и колико је могућа, као и тамо где се верује у њу, па је сва недоумица везана за начин њеног приказивања, онда су у дејству садржаји модерне свести. У широкој палети аутономних дејстава појединачног дела, и у извесној правилности са којом оно дотиче модерно поимање светости, можемо издвојити модуле приповедања у оба правца: и у проблематизацији и у конституцији светости у модерном искуству.

## 2.

У модерном приповедању постоји настојање да се истина о свецу унапред „обезбеди“ и „осенчи“ посебним избором приповедног фокуса. Тако се у причи *Свети Мануел добри, мученик* Мигела де Унамуна, објављеној 1930. године, у улози приповедача појављује јунакиња чији је циљ да запише „све што знам и чега се сећам о том матријархалном човеку који је проткао најсуштаственији живот моје душе, који је био мој истински духовни отац, отац мога духа, мене саме, Анхеле Карбаљино“ (МУ, 133).<sup>27</sup> Оваквим избором приповедача, који је вођен најдубљом оданошћу према јунаку приче, обезбеђује се жанровска и, отуд, конвенционална *веза* са средњовековним животописима светаца, најчешће писаних пером свечевих ученика и следбеника. Но, управо због таквог приповедача, трагови *нејативне оријентације*, карактеристичне за дух модерних времена, добијају посебан и значењски обременен положај. Јер, ако су они неуклоњиви и у казивањима племенито пристрасног приповедача, онда то значи да проблематизација светости, коју они доносе, представља важан чинилац у укупном значењу и досегу приповести о свецу.

Јунак Унамунове приче, изузетни сеоски свештеник, обележен је *двосмисленошћу* свог приповедног положаја: због доброте и пожртвованости сматран за живота свецем, окружен дивљењем парохијана, он крије *страшну тајну* о којој приповеда Анхела Карбаљино. Као напоредни лајтмотиви, међусобно супротстављене оцене које одређују овог свештеника премрежиле су приповедање. Он се непрестано назива светим и свецем. Та одредница има двоструки смисао. Таквим су га, наиме, сматрали његови сусељани, па је то слободно и спонтано потврђивање светости у равни општег мишљења условило да се он почне појављивати као светац и у хоризонту институционалног хришћанства. Јер, „бискуп ренадске дијецезе“ покренуо је „процес за беатификацију нашега Дон Мануела, или боље Светог Мануела Доброг“ (МУ, 133). Но, ова институционализација светости, која је свакако значењски подразумевана у приповедном понављању речи *светица*, као да је тек *новог* да се осветли „тајна нашег свеца“ (МУ, 137) као *драма* индивидуалне путање светости. Унамуно, дакле, *модернистички* развија проблематизацију светости на појединчевом искуству. Отуд у приповедању све време скривено постоји контраст на који упућује друго Мануелово својство – да је он *мученик*.

Да један мученик за веру постане светац – у томе нема ничег необичног; да један мученик у вери, као неко ко пламеном сумње сагорева на путу у веру, поста-

<sup>27</sup> Овом скраћеницом обележавамо издање: Мигел де Унамуно, *Адел Санџес и групе њериче*, превео Вук Шећеровић, Сигнатуре, Београд, 1999.

не светац – и то може бити део путање светости; али, да се добри и сусретљив човек пронађе као светац, премда себе није пронашао у вери – то је *грама* о којој приповеда Унамуно. Његов јунак је мученик не зато што верује него зато што не верује: он се не мучи због вере коју има или постиже него се мучи зато што нема вере и не постиже је ни у највећим добротинствима и племенитостима. Тако схваћена реч *мученик* налази се у напетом односу са речју *свештац*: она обележава унутрашњу проблематизацију светости у Унамуновом приповедању. То је кључна драма јунакове судбине.

Будући да се она налази у фокусу приповедања, на њу упућује приповедно понављање једне ситуације: у проповеди на Велики петак, Мануел је изговарао Христове речи „Боже мој! Боже мој! Зашто си ме оставио?“ на тако сугестиван начин да се „дубока језа, попут шибања северног ветра преко воде језера, пронела... кроз вернике“ (МУ, 137). У понављању речи у којима се – једини пут у синоптичким јеванђељима – Христос обраћа Богу не зовући га Оцем, у којима се појављује стварни осећај отуђености и патње праведника,<sup>28</sup> има нечег личног и одвише људског у Мануеловом гласу и гесту. Јер, Христос се ипак може обратити речима „Боже мој“, у којима смисаони нагласак пада на присвојну заменицу *мој* и „удаљује његов осећај напуштености од нихилистичког очајања“.<sup>29</sup> Одвише лична проживљеност Мануелових речи, пак, и њихова веза са другим исказима у Унамуновој причи, као да упућују на просеве нихилистичког очајања у духу доброг пароха.

Сугестивност његовог гласа, у којем трепери сва човекова енергија, као неко скривено но истинско осећање овог пароха, представља *приповедну моћивацију* која оправдава сазнање о тој речи која се примила код „лудог Бласиља“ (МУ, 138): он ју је стално понављао. Као да је *енергија* светог човека стављала у покрет пренапете живчане струне једног слабоумника. Тако се Мануел у егзистенцијалном смислу креће између два одређења: он је *и* светац *и* остављен од Бога. Та два својства – у битној подударности са модерничком двосмисленошћу у односу на светост – одређују га као *мученика*. Његов пролазак кроз мучеништво није стаза сакрализације која долази, већ драма егзистенцијалне остављености човека, без обзира на његову потоњу сакрализацију.

Та противречна и парадоксална ситуација има своју приповедну вишесмерност услед Унамунове одлуке да о судбини светог човека приповеда Анхела Карбаљино, потпуно посвећена његовом животу. Јер, на позадини њене понесености, коју дочаравају бројни експлицитни изрази дивљења, оцртава се дубока драма његове личности као приповедна деструкција његове светости. Овај добри парох је *није* разочарао, иако јој је открио да не верује у други живот, већ се претвара како би – личном пожртвованошћу у животним невољама – потхранио илузију својих сељана и дао им утеху. Мануел на себе преузима *шереи* судбине Великог инквизитора Достојевског. Али, он то не чини тако што би одузео људима слободу него тако што им поклања доброту: као доброту своје помоћи, неуморне и незадрживе радиности (МУ, 136), којом је успевао да их излечи. Унамунова

<sup>28</sup> R. T. France, *Tumačenje Evanđelja po Mateju*, preveo Joška Paro, Dobra vest, Novi Sad, 1987, 407.

<sup>29</sup> R. T. France, *Tumačenje Evanđelja po Mateju*, 407.

инверзија у односу на јунака Достојевског не појављује се у подручју супротстављања добра и зла: у којем се одузимање слободе човеку јавља као негативни члан метафизичке пропорције, док се давање хлеба сматра позитивним чланом. Унамунова пропорција иде у вертикалном правцу, па се код Мануела јавља доброта и давање себе другом као члан метафизичке пропорције којим се заклања одсуство вере у себи.

Ова пропорција циља на центар светости (веру), пошто Мануел каже како „нема другога вечног живота осим овога“ (МУ, 159). Она не оспорава понашање светости у свету, па се Мануел добри понаша као светац, иако *није* светац. Или: он *ћосћаје* светац тако што његов живот није испуњен светошћу у сакралној тачки: вери. Отуд он може „да верује да су многи велики свеци, можда и највећи, умрли не верујући у други живот“ (МУ, 165). То је далекосежна сумња, јер дотиче и Христово васкрсење: ако нема другог и вечног живота, онда нема ни Христовог васкрсења, нити његовог другог доласка. Тиме се доводи у питање много шта у хришћанском осећању живота, укључив и тврдњу апостола Павла: „Ако нема васкрсења мртвих, то ни Христос није устао. А ако Христос није устао, онда је празна проповијед наша, па празна и вјера... наша“.<sup>30</sup> Унамуно, дакле, раздваја добра дела и узоран живот од вере у други живот.

Премда приповедна поставка почива на стању радикалне упитности, Унамуно је, оваквим постављањем доброте, упутио изазов модернистичкој представи по којој „оно што свеце чини антипатичним јесте њихова *доброћа*, емоционална безбојност спојена с општим ушкопљењем бића“.<sup>31</sup> Свети Мануел није, наиме, антипатичан. Самој сумњи је примерено Ласарево преобраћење у причи: брат Анхеле Корбаљино, Ласар, био је неверник и прогресиста. Свети човек је, пак, прогресистичко настојање да се унапреди положај сељака спојио са религијским тешењем ближњих. Управо је утицај светог човека довео Ласара до милосрдног понашања, који је у њему био одвојен од вере. Био је то *инверзни облик* истинског преобраћања: овај Ласар, у чијем имену пребива сећање на васкрслог библијског Лазара, преобраћен је *безверјем*, па је открио свету своју новостечену и не-трансцендентну веру.

Мануелова психолошка процена је била прецизна, јер се Ласар другачије и није могао преобратити, осим што га је „истином смрти придобио за сврху живота“ (МУ, 167). Али, и као успешна, парохова процена остаје само „побожна превара“ (МУ, 167). Оно што спасава парохову светост да остане *човечна*, упркос распонима које настоји да у себи помири, премда су они по себи непомириви, јесте дубоко осећање туге које испуњава свечев живот. Он се непрестано склања од те туге у неуморни рад у корист других људи. Тај рад није, дакле, плод самоусавршавања у врлини него скривања од туге. Јер, свети човек – уместо да тежи осамљивању и покрета душе ка Богу – непрестано бежи од самоће (МУ, 140, 141, 143). То значи да искуство самоће – као еминентно свечево искуство – изостаје у Мануелу. Зашто? Зато што би га та самоћа гурнула у праосновну тугу, која је неуклоњи-

<sup>30</sup> *Прва Коринћанима*, XV, 13-14.

<sup>31</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, превео Петру Крду, Центар за културу, Пожаревац, 2011, 56.



ва, па је „непоколебљива радост Дон Мануелова била само пролазни, земаљски облик бескрајне, вечите туге, коју је он са херојским светаштвом скривао од очију и ушију осталих“ (МУ, 142). Као што је његова радост непоколебљива, јер настаје упркос тузи која га плави, као сасвим овоземаљско пркошење унутрашње-духовном (тужном) позиву човека, тако је и његово херојско светаштво сасвим земаљског порекла.

Но, као што је његова радост само облик туге, сама туга сугерише како у њему нема небеске ватре – вере. Као човек туге, он је херој земаљске радости, па је херојски светац, пошто у његовом светаштву има херојства, али нема вере. Мануел је херој светаштва, у подношењу туге, премда није светац, јер има ли свеца без вере? Јунакова туга (МУ, 146), штавише, приповедно назначује метафизичку проблематизацију светости, будући да није метафизичка туга: понекад присутна у свету. Јер, таква туга настаје услед изгубљене везе са небеским пореклом или због несавршености и пропалости света. Мануелова туга, пак, настаје због непостојања било какве небеске везе, као и изостанка вечног живота. Она, дакле, метафизички детронира његову светост. Отуд она продире у његово биће на начин болести (МУ, 158). Мануелова смрт представља рођење светости у свету, али не у јунаку. То одсуство светости, као одсуство вертикализма који даје вера, осетио је у Мануелу само Бласиљо, као једини, јер је интуитивним начином јуродивца осетио *свеобухвајне* распоне туге светог човека. Отуд је – као неко ко је осетио да и у свецу пулсира *нишијавило* – и умро заједно са парохом (МУ, 163).

Унамуно је приповедно уобличио сазнање о томе да је немогућа индивидуална светост: као сугестију о институционалној светости као застирању појединчеве немоћи за светост. То посредно показује и последњи приповедач ове приче, онај до кога је доспео рукопис Анхеле Корбаљино: када он напише да сељани „не би... разумели“ Дон Мануела који би им признао „своја уверења“, онда је то утврђивање једне чињенице и – на основу искуства и обичаја – свест о карактеристичном облику понашања. Али, када додаје да сељани не би ни веровали речима свог пароха, пошто свако њихово сазнање застаје код његових дела, онда је то приповедна подлога за модернистичку поенту: „Нити село зна шта је то вера, а можда их то много и не занима.“ (МУ, 170) Тако институционална светост почива на незнању о вери.

### 3.

Да модернистички распони сумње обухватају и индивидуално и колективно искуство светости показује, на много репрезентативнијем примеру од изврсне Унамунове приче, чији је јунак само књижевни лик, роман Никоса Казанцакиса *Сироџан Божији*. Јер, главни јунак позног романа великог грчког писца, Фрања Асишки, представља узорну и историјски потврђену фигуру свеца. У приповедном обликовању индивидуалне путање светости, Казанцакис почиње од најопштијег и најсаморазумљивијег мотива у животу Фрање Асишког. То је, истовремено, можда и најкомуникативнији мотив у времену у којем се појављује *Сироџан Божији*. Јер, било је то време после Другог светског рата, година 1956: мотив ригорозног сиромаштва имао је свој *ејохални огјек* у бројним садржајима комунистичке идеологије, премда и у различитим религијским традицијама. То је доба

кризе религијске свести, коју мотив сиромаштва на посредан начин – чак и кроз негацију – *актиуелизује* у секуларним садржајима времена.

У проповеди која налаже одвајање од свега, Фрања је изричит: „Поштовани, сињор Петре, већ си учинио оно што је Христ поручио: спалио си своје благо, рукописе, књиге, оловке, и пролио мастило, ослободио се. Сад је на тебе ред брата Бернарде! Отвори радњу, разгласи сиромаштво, подели платно које си продавао, обуци голе! Поломи метар, отвори касу, подели, подели, ослободи се. Морамо, морамо, брате Бернарде, да вратимо браћи сиротињи све што смо позајмили од њих.“ (НК, 112)<sup>32</sup> Овај готово програм хришћанског социјализма, близак религијским и идеолошким опредељењима грчког писца, налази се у битним везама са ослобађањем душе од света, њеним усхођењем у слободу која доводи до Бога. Отуд налог сиромаштва има апсолутан и ригорозан облик, па није дозвољено задржати сандале на ногама, јер „само босоноги улазимо у Рај“ (НК, 118). Откриће слободе од имовине, као ступање у апсолутно сиромаштво у свету, постаје откриће раја, који је – то је важан смисаони нагласак Казанцакиса – „Земља... ова, само честита.“ (НК, 243) Нагласак на *честийиосџи* земаљског постојања, као својства које је и неопходно и неоствариво у свету, представља Казанцакисов *онџички џуџоказ* за онтолошко утемељење рајске дефиниције.

Такви путокази код Достојевског су давање себе у љубави,<sup>33</sup> рајско стање душе,<sup>34</sup> христолики слој човековог егзистенцијалног потенцијала,<sup>35</sup> сазнање да је свако за сваког и за све крив,<sup>36</sup> снага опроштаја.<sup>37</sup> Поред могућих разлика, основно утемељење рајске дефиниције код обојице писаца је исто: као што је код Казанцакиса рај „Земља... ова“, тако је код Достојевског рај мало удаљен од човека, у часу суочавања са величином губитка у небитници. Тада се, наиме, открива мала удаљеност „раја који јесте у томе да се постоји“.<sup>38</sup> Сама усредсређеност на постојање показује како у рајској дефиницији – коју износе свети Фрања и старац Зосима – опредељујућу улогу има земаљски моменат егзистенције. Таква одлука открива лук модерности, у кретању од Достојевског до Казанцакиса, као плод свести о кризи која продире у представу о светости: и као да лишава рајску дефиницију трансцендентног упоришта.

Сам налог сиромаштва – као други стадијум индивидуалног пута у светост – има у себи нешто лудачко и лудичко: као откриће лудости, он је и откриће игре. Оба елемента постављају Фрању у лакрдијашку ситуацију, коју он с радошћу прихвата и која бива у свету препозната у пуноћи свог регистра. У тренутку када га туку, Фрања захваљује Богу и слави га: тако наводи разбојнике на помисао да „није луд“, већ да је „светац“ (НК, 75). Има, дакле, у његовој неразумности нечег

**32** Овом скраћеницом обележавамо издање: Никос Казанцакис, *Сиротан Божији*, превела Ирена Богдановић, Паидеиа, Београд, 112.

**33** Драган Стојановић, *Рајски ум Достојевској*, Студентски издавачки центар, Београд, 1994, 196.

**34** Драган Стојановић, *Рајски ум Достојевској*, 199.

**35** Драган Стојановић, *Рајски ум Достојевској*, 216–217.

**36** Драган Стојановић, *Рајски ум Достојевској*, 229.

**37** Драган Стојановић, *Рајски ум Достојевској*, 231.

**38** Драган Стојановић, *Рајски ум Достојевској*, 206.

што надилази свакодневну оријентацију у свету. И премда – по речима једног од разбојника – „исто се вата“ (НК, 75), ипак је реч о *свeјџом лудилу*, које и разбојници препознају. Када се оно тематизује у лакрдијању, као *свeјџо* а не као *демонско* лудило, оно га радикално приближава Христу: као идеалном обрасцу светог лакрдијаша који презире богатство и моћ и доноси благу вест у виду једноставне и безазлене приповести, испуњене и хумором.<sup>39</sup>

У Казанцакисовом приповедању је ова индивидуална путања лакрдијања развијена кроз различита понављања, па Фрања игра „насред пута као лакрдијаш“ (НК, 97), у једном плесу који се – као изворни талас бивствовања – преноси на свако биће, на све живо и, чак, неживо око њега. Управо му такав плес омогућава да буде препознат као „најдражи лакрдијаш Бога“ (НК, 132). То значи да у плесу има нечег надличног а не произвољног, па он *свeца* препознаје изван неке укочености, чак и институционалности, у слободи једног често несхватљивог покрета, који је несхватљив управо са своје апсолутности. Јер, „док се лудост обичних смртника исцрпљује у некорисним и неуверљивим, изузетно занимљивим и страственим акцијама, света лудост је свестан напор да се стекне све“.<sup>40</sup> Отуд је његово лакрдијашење испуњено смехом који не спушта у ниско него уздиже у високо, приближава Богу, препознаје *свeца*, јер „ја сам лакрдијаш Божији, скачем и играм и певам да бих на трен засмејао Његове усне“ (НК, 155).

Тај необични покрет увис не одузима ништа Фрањином корачању земаљским стазама, нити га одваја од људских особина, па се он појављује напоредо као „Сиротан или Лакрдијаш Божији“ (НК, 162). Његово *сиромаштџиво*, као једно од изабраних својстава његове светости, саображено је са његовим лакрдијашењем. Смех који оно изазива у свету, као позив људима да му се смеју (НК, 188), представља оно што га *изгваја* у односу на свет: лакрдијашење, које печати светост сиромаштва, показује како се светост разликује од свега у свету, али оно то показује на начин света – кроз смех. У том смеху има неке спонтаности, али он, премда потиче од људи и упућен је свeцу, на неки чудан начин чува издвојеност и дистанцу у односу на свет, као што то чини и страшни позив аскезе у свeцу.

Поента ове двоструке издвојености у односу на свет скривена је у њиховој истовремености, у заједничком извору из ког проистичу: „Боље да нас узимају за људе него за свете. То значи Света Скромност.“ (НК, 304) У божанској лудости, коју обележава игра (плес) у свету, назначена је скромност која позива свет да се преуреди: света скромност проистиче из свете лудости која јој је прирођена. И лудост (лакрдијаш) и скромност (земаљски налог) стапају се у *свeјџосџи* оног појединачног, неупоредивог и необичног у овом човеку. Оне – као лудост и као скромност – назначују *најџириродну* димензију свeца. Она је издвојена у односу на све, јер „светац је онај који се одрекао свега земаљског и свега небеског“ (НК, 17), он је „шака мяса и костију, а унутра седи цео Бог“: „зато може да издржи, зато није ни гладан, ни жедан, није му хладно“ (НК, 93).

<sup>39</sup> Maurice Lever, *Povijest dvorskih luda*, prevela Gordana V. Popović, Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1986, 24.

<sup>40</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свeци*, 14.

Натприродност својства које се унутар људског обличја издваја као својство светости толико је чудна, јер не припада ни земаљском ни небеском регистру, да није мало искушење помешати је са демонским својством. Отуд образовање светости у свету прате прецизна разликовања. Премда пребива у људском, светост је изнад и мимо њега, па Фрањин пратилац на путошћима – који и приповеда у Казанцакисовој „бајци“, који је постављен као одсјај светости у људском, што је поступак сродан Унамуновом – осећа ову разлику: „А камење које бацају је лимунова водица и само га пљускају. Ма ја сам човек, човек бистар и немоћан, и камење је за мене камење.“ (НК, 93) Светац је, дакле, нека непозната – ма колико скромна – *моћ* у односу на човека.

Али, она се мора раздвојити од демона који је такође моћ. И приповедач их прецизно раздваја: „Ћутао сам. Како можеш да се свађаш са једним свецем? С демоном можеш, са свецем не. Дакле ћутао сам.“ (НК, 92) Демон омогућава борбу, он изазива револт и гест, човеково опирање, он – ма колико био силан – буди у човеку отпор; светац – ма колико сиромашан и слаб – управо *ћо* онемогућава. Човек је изнутра суспрегнут да се сукоби са свецем: у томе је разлика између највеће демонске и најмање светачке силе. У томе је моћ светачке моћи: у немоћи која допире до човека у часу када се са њом суочи.

Светац *ошелошворује* чудовишност моћи која је у њему: „то слабашно, на издисају тело, осећао сам како у себи има скривену снагу, немилосрдну, надљудску, која се не брине за мајку и господара, можда се и радује кад их оставља.“ (НК, 100) То је света скромност и апсолутно сиромаштво: остати без мајке по сопственом избору. У тој скромности има нечег сасвим отуђеног, потпуно страног земаљским обичајима: „Од чега је, дакле, био створен овај човек, од чистог челика, чистог духа, и није био гладан, није му било хладно, никада није говорио: доста!“ (НК, 269) Светац је – као онтолошка разлика у односу на свет – *чисти гух* у телу, одуховљено тело једне божанствене издвојености: а ипак човек. То је *видљиво*: „Лице му се било савршено преобразило. Сијало се смирено, блажено. Један сјај је као ореол стајао над косом. Ноге и руке су му блештале.“ (НК, 289) Овај нимбус око главе, ово продирање унутрашње светлости – која је пламен молитве (НК, 62) – у подручје је видљивог, знак је светлости која се објављује у натприродној личности.

Но, ова натприродност има и комуникативну димензију, која је такође натприродна, јер Фрања разуме „језик птица“ (НК, 144), као што и сам бива препознат у њиховом свету: „Животиње и птице су га много волеле. Као да су осећале да и он њих воли.“ (НК, 298) Његова веза са птицама (НК, 169, 265) није само натприродно прелажење границе између хуманог и анималног него обележава *сакрализацију* бивствовања: као што је својом игром, као темељним својством лакрдијаша, успевао да покрене дамар бивствовања и у органском и у неорганском свету, тако светац сакрализује – преводи у божанствену димензију тренутка – целокупан однос са животињама: „Можеш ли ти, фрате Леоне, да замислиш Рај без магарца и крава и птица? Ја не могу. Нису довољни само анђели и свеци, не, не, нису. Мора да има Рај и магарца и краву и птице!“ (НК, 49-50)

Ова натприродна веза између светости и животиња ствара рајско бивствовање животиња. Казанцакисово подробно уписивање елемената светости у Фра-

њин лик, попут свечеве повезаности са птицама, није само приповедна сакрализација. Јер, у том случају би нестало разлике између модерног приповедања и светих списа, будући да је у овим елементима могуће препознати знакове модерне несигурности пред идејом раја. Тако у Фрањином ултимативном захтевању раја за животиње има више модерне несигурности него што би се очекивало у речима једног свеца. Јер, тај захтев је, са свом одлучношћу, износио Николај Берђајев. Он је изричит: „Гајим страсну љубав према псима, мачкама, птицама, коњима, магарцима, јарцима, слоновима.“ У тој изричитости, ношен нарочитом приврженошћу „псима и мачкама са којима сам интимно близак“, он – суочен са њиховом смрћу – истура свечев захтев, али не на начин тврђења него само као жељу, јер „желео бих да у вечитом животу будем са животињама“.<sup>41</sup>

Та жеља подразумева и молитву: „Муријево патње пред смрт сам преживео као патњу целог свог бића. Кроз њега сам осећао да сам спојен са свим бићима која очекују избављење.“<sup>42</sup> Зар та веза са мачком Муријем није тражени, али не и осигурани одсјај свечевог поуздања у рај у коме има животиња? Отуд молитва: „Молио сам за Мурија вечити живот, молио сам за себе вечити живот са Муријем.“<sup>43</sup> Ово душевно расположење поприма својства мисаоног става: „У хришћанској свести још није изграђен етички однос према животињама... Међутим, израз очију беспомоћних животиња које пате, пружа нам морално и метафизичко искуство необичне дубине, искуство о паду света и богоостављености твари, чију судбину дели свако од нас.“<sup>44</sup> Свечева брига о животињама и рају није, дакле, никакав хир његове свести нити израз схоластичко-средњовековног цепидлачења него је део далекосежног човековог немира, непролазног, који отуд има својих са свим модерних одјека.

У Казанцакисовом приповедању постоје – испод наизглед осветшаних сазнања о Фрањиној светости – скривени трагови модерне несигурности: они као да су енкодирани у саму свест о светости. Јер, премда се у кореспонденцији са свим формама живота открива натприродна димензија појединца, управо се у истом приповедном процесу сусрећемо са исказима који сугеришу сумњу у саму светост. Али – то је битно – не у односу на појединца, чија модернистичка неприкосновеност прикрива танану везу са сазнањем о томе да „занимљивост и значај неког човека одређује мајушни прозор у бесконачност који у њему постоји“.<sup>45</sup> Сумња је усмерена на светост која се у појединцу образује, која се кроз њега пројављује. Јер, у свецу се препознају два различита регистра. Да ли је светост оно што припада *само* изузетности појединца, па може бити сведена на његову изузетност у свету, као натприродно својство једног човека: и отуд је у општијем смислу необавезујућег дејства? Или има у светости неког дејства које – утеловље-

<sup>41</sup> Николај Берђајев, *Самосјознаја*, превео Милан Чолић, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1987, 82.

<sup>42</sup> Николај Берђајев, *Самосјознаја*, 369.

<sup>43</sup> Николај Берђајев, *Самосјознаја*, 369.

<sup>44</sup> Николај Берђајев, *О човековом њозвању*, превела Мирјана Грбић, Zepher Book World, Београд, 2000, 212.

<sup>45</sup> Николај Берђајев, *О човековом њозвању*, 166.

но у појединцу – припада свеукупности живота: и отуд би требало да обавезује у универзалном смислу? Има ли, дакле, светост само појединачно или и универзално значење?

Кроз Фрањин плес и заумну комуникацију са живим бићима као да се обликује приповедна сугестија о светости која има универзални домашај. Но, у Казанцакисовом роману управо у тим садржајима похрањени су трагови модернистичке сумње. У послушковању птичијег пева, наиме, Фрања постаје узбуђен и опчињен, јер „све је нестало, само она и Бог, један кљун што цвркуће и Бог, преостали су сами на свету“ (НК, 135), да би у часу када је птица заћутала, он замолио Бога за опроштај, јер се „занео“, и потом окончао сам доживљај необичном поентом: „Ако ти је срце – рече – мирно и одлучно, а онда чујеш једну малу птицу да цвркуће, изгубљен си.“ (НК, 135) Птица пева Богу: изгубљена је у том поју, она се не опија ничим, ни собом, у њему. Човек који слуша њену песму, ужива у њој, *заборавља* на Бога, предаје се песми, као да птица пева њему, а не Богу. Он је изгубљен у птичијој песми, а није се нашао у Богу. Да ли зато Фрањо узмиче?

Бити светац подразумева мирно и одлучно срце у човеку, које – штавише – обезбеђује дослух са различитим облицима живота, хуманим и анималним, чак органским и неорганским, истовремено се усредсређујући у Богу. Како га – у тим приликама – пев птице чини изгубљеним? Зашто је светост узнемирена пред певом птице, кад је у дотицају са језиком птица? Као да се – у суочењу са певом птица – открива нека двосмисленост у светости. Јер, она једним краком успоставља дослух са певом птице, спаја се са њим, а другим краком постаје изгубљена у односу на Бога. Откуд то?

Светост као да се – у часу земаљског спајања свега са свим – одваја од Бога, заборавља сопствени виши (небески) регистар: и отуд Фрања моли за опроштај. То би значило да нема потпуне унутрашње кохеренције у свецу, па он остаје чудно двосмислен: Фрањина накнадна узнемиреност могла би бити рефлекс модернистичке узнемирености у Казанцакисовом приповедању. У часу када „у Европи расте пустош тамо где је у људској свести некада постојао Бог“,<sup>46</sup> песма дрозда у сумрак – у стиховима Томаса Хардија из 1900. године – открива наду у птици и незнађе у човеку. Да ли је *свештац* дотакнут овом надом која проистиче из сагласја птичијег пева и космичке литургије? Ако јесте, чиме је још дотакнут у часу кад од птичијег пева узмиче, да не би био изгубљен? Можда је осетио како „људска бића не могу да издрже празнину и незнађе; она ће празнину испунити стварањем једног новог жаришта значења“.<sup>47</sup>

Да ли је светац предосетио како се лепота птичијег пева може појавити као самодовољна у часу празнине и незнађа? Да ли је у њој наслутио ново жариште значења уместо Бога, па се са карактеристичном строгошћу измакао од могућности да у том жаришту значења буде изгубљен? И тада, међутим, његов покрет одмицања открива снагу свечеве личности, али – овом карактеризацијски приказаном снагом – он назначује да опстаје сумња у светост. Тако мотив птичијег пева

<sup>46</sup> Карен Армстронг, *Историја Боја*, превела Марија Ланда, Народна књига – Алфа, Београд, 1995, 440.

<sup>47</sup> Карен Армстронг, *Историја Боја*, 441.



сугерише да постоји проблематизација светости у Казанцакисовом приповедању. Јер, тај мотив се појављује као последња капија индивидуалне путање светости, после које се светац суочава са институционалном путањом.

Та путања као да је приповедно обавијена облаком сумње. Она се појављује као неминовност у Фрањиној мисли: „Множимо се, постали смо цео један монашки ред, и треба да га уредимо.“ (НК, 137) Оно што је у Фрањи неупоредиво са било ким, оно по чему се разликује међу свима, као дах унутрашње светлости која га преплављује и издваја, *иојредно* је поставити у хијерархију једног поретка, у очврсле облике установе. Које је потребно: свецу или свету? Шта појединац добија а шта губи овим *иосвештовљењем*, као посредовањем и опредмећењем, свог најунутрашњијег импулса? Фрањина замисао настаје услед светских околности, повећања броја следбеника, па означава напуштање појединачног у корист једног упитомљеног и заштићеног пута светости. Она доводи до колебања у човеку, јер се оно игриво, лакрдијашко-божанско, као најинтимније у Фрањи, управо тој замисли одупире, па каткад наводи на свакакве мисли, пошто приповедач каже: „понекад ме је хватао страх, можда се откачила памет моме учитељу“ (НК, 144).

Јер, Фрања уме да каже: „Не идем никуда. Добио сам дозволу од ластваца, немамо потребу за папом.“ (НК, 144) Ако су птице јемац реда, онда су оне и јемац светости. То би значило да институционализација подразумева *уређивање* у складу са ритмовима птица, ослушкивање онога што само светац чује. То у свету није могуће, па идеја о реду, о окивању светости у установу реда, ипак на крају добија свој печат у папској були, којом папа одобрава заснивање монашког реда (НК, 165). Оно индивидуално у Фрањи устукнуло је пред оним светским у свецу. То је пут без повратка. Јер, Фрања постаје изолован у самом свом реду, пошто он не отеловљује само егзистенцијалну разлику у односу на свет, него и у односу на сопствени монашки ред.

Тако долази до одступања од његових *темељних* захтева, што значи да се ред – већ у часу настајања – одваја од основа на којима настаје. Отуд Илија објашњава: „није више мало дете наш ред, порастао је, не стаје више у уску одећу, детињу, тражи нову, ширу, мушку.“ (НК, 209) Напушта се темељни завет сиромаштва: „Постали смо војска, потпуно Сиромаштво постаје препрека на путу нашем, не желимо га.“ (НК, 210) Оно што је сами *основ* Фрањиног наука – дух и завет сиромаштва – постало је *ирейрека*: институционализација почива, дакле, на изневеравању. Илија неумољиво набраја: „Треба да градимо цркве, манастире, да шаљемо мисионаре на крај света, да нахранимо, да обучемо, да скућимо на хиљаде браће.“ (НК, 210) Ако сиромаштво треба уклонити као препреку, онда је таква судбина намењена – у процесу институционализације – и другом божанском знаку светости: игривости. Отуд: „Не треба да будемо Божији лакрдијаши већ Божији ратници.“ (НК, 210)

То је промена императива, јер фрањевци *не треба* да буду попут Фрање, нити треба да знају за божанско надахнуће игре: на делу је замена *божанске* димензије светости *груштивеном* функцијом монашког реда. Шта је последица промењене одлуке? Уместо сиромаштва и игривости, отелотворених у неупоредивој и неуклопивој егзистенцији појединца, фрањевци су „кренули... да круже

по земљама и селима, скупљају злато, а сада брат Илија поставља темеље да сазида једну огромну цркву, на три спрата, и доводи чувене мајсторе и сликаре да је украсе. Савршена Сиротиња, каже, треба да седи у палати“ (НК, 279). Нема више светости у егзистенцији појединца – било првог, било следбеника, било потоњих, светост је постала *усџанова*. Бог се преселио из птице у злато.

У промењеним околностима природно долази до промене понашања, па „монаси више не ходају боси, носе сандале и топле мантије, а неки, Боже прости, везују канап од свиле“ (НК, 139) Шта се догодило са Фрањиним истином – изреченом у часу када није дозволио попу Силвестру да задржи сандале – по којој „само босоноги улазимо у Рај“ (НК, 118). Она је припадала индивидуалној путањи светости, на којој се до раја стизало личним подвигом. Сада је рај постао гарантован *усџановом*. Тако је дошло до раскола унутар саме идеје светости: „Мирно и тужно лице Фрањино. Победнички је блистало лице Илијино. А на уснама и на обрвама и на тешкој доњој вилици титрала је моћ.“ (НК, 215) Тако је индивидуална путања светости – у егзистенцији *џрвој* и *узора*, у улози оснивача реда на ког се сви позивају – постала осенчена губитничком тугом.

Јер, лице светости је устукнуло пред лицем моћи: оно што је свето и отуд божанско преместило се у оно што је моћ и отуд одвише земаљско. Процес претварања индивидуалне у институционалну светост открио се у значењима секуларизације и моћи. То су еминентно модернистичка значења. Уместо слободе и игривости „дисциплина је несавитљива наша нова врлина“, па „за два мишљења ред нема места“ (НК, 235). Врлина дисциплине – како и приличи ратницима – наследила је и преобразила лакрдијашеву божанску игривост, па у име реда који се позива на њега, светац – као узор – мора престати да пева, пошто његова песма постаје препрека, као што и он сам постаје препрека (НК, 332), за простирање моћи – а не светости – у монашком реду и у свету. Кавез реда затворио је птицу: светац – у својој несаопштивости – постао је непотребан.

Тако је у Казанцакисовом приповедању обликована основна напетост између појединца и општости, свеца и установе, личности и система, птице и моћи. Она је допуњена Фрањиним искуством просветљења као стања у коме „унутрашњи огањ исцрпљује физичку отпорност бића да ово постане само нематеријални занос“.<sup>48</sup> У јунаковом просветљењу језгри се двосмислено искуство: Фрања, дотакнут Христовом муњом, сазнаје како не треба да тражи нешто преко тога, јер успон човека стаје на распећу, даље и више не може се ићи. Распеће и васкрсење су, наиме, „једно“, као што је „једно“ са њима и – рај (НК, 284). Тако је индивидуална путања светости довела до облака неизвесности. Јер, ако су распеће и рај – једно, шта је тада рај, а шта распеће?

У тој недоумици се Казанцакисово приповедање додирује са Унамуновим. Премда остаје осенчена овом модернистичком сумњом, индивидуална путања светости присутна је у приповедању на видан и упечатљив начин: у опасној близини могућности да изгуби универзалност *свечеве вестџи*, јер се везује само за једног човека, па може бити сведена на садржаје његовог наслеђа или психологије.

<sup>48</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 29.

Та путања као да приповедно обележава *живої* свеца, као да означава проплам-сјаје његовог *духа*. Но, она нужно показује његово *їшло*, јер показује „кроз какву борбу постаје тело дух“ (НК, 16). Пут тела у дух као да обележава једну од модернистичких редукција света – апологију духа. Он истовремено отискује дуализам модерности.

Занимљиво је да Казанцакис обликује Фрањину личну светост у хоризонту несавремености. На Илијин императив, као императив носиоца идеје о институционалној (колективној) светости, да „ходи у складу са временом у коме живиш, то је дужност живог човека“ (НК, 236), Фрања одговара: „Иди насупрот времену у ком живиш... то је дужност слободног човека.“ (НК, 236) Као што је савременост конститутивна за институционално утемељење светости, тако је несавременост конститутивна за индивидуално утемељење светости. И као што је живљење – оно што је исказано у било каквом (патвореном) облику у свету – оно што обележава налог ка институционализацији, тако слобода – као аутентичан избор – обележава налог ка личносном утемељењу светости. Као да су модернисти привилеговали личност, дух, слободу и аутентичност као уточишта светости.

Али, институционална путања светости приповедно обележава *миї* свеца, јер образује – унутар света и моћи – знакове који чувају његов печат на *материји*: на тој путањи његов дух постаје тело установе. Тако је обликована супротносмерна путања светости у роману Никоса Казанцакиса. У уводној напомени *Сироїиана Божијеї*, која као да треба да формулативно дочара поетичку и сазнајну срж целокупног приповедања, грчки писац наглашава како настоји да усклади „живот са митом свеца“ (НК, 7). Тешко да је он баш томе тежио. Јер, модерност прихвата индивидуалну путању светости, на којој је Фрања успео да „отплати највећи људски дуг, већи и од морала и од истине и од лепоте: да преобрази материју коју му је поверио Бог и да је претвори у дух“ (НК, 7). Модерност, наиме, прихвата *їојегинца*, док далекосежном сумњом испуњава сваку институционализацију светости: управо зато што одбија појединчево ишчезавање у општости.

#### 4.

У описивању сусрета са Унамуном, Црњански је – 1937. године – као најбоље у великом шпанском мислиоцу и писцу поменуо како „није могао да поднесе победу материје“ (П, I, 490).<sup>49</sup> То је веома блиско Казанцакисовом уверењу да је највећи људски дуг преобразити материју у дух. Између Унамуна и Казанцакиса постоји, дакле, дослух у немирењу са победом материје. Тај став није туђ ни Црњанском, који се у *Љубави у Тоскани*, када описује своје утиске о Асизију, у значајној мери дотиче Фрање Асишког. Само путописно приповедање Црњанског успоставља, услед налога жанра, директан однос између приповедача и приказаног света: лишено књижевних релативизација, попут уметнутог приповедача који је и сам књижевни јунак, оно подразумева обавезнији однос према чињеницама светости него што је то случај код Унамуна и Казанцакиса.

<sup>49</sup> Овом скраћеницом обележавамо издање: Милош Црњански, *Пуїїоїиси*, I, Дела, том VIII, књига 15–19, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1995.

Одговорност се, наима, директно преноси на писца, као што и његов приповедни однос према чињеницама светости има наглашенији дискурзивни карактер него што сугеришу књижевне фикције као такве. Лик Фрање Асишког у *Сиротину Божијем* је, наима, одређен релативизацијама већег степена од дочаравања тог лика у путопису. Отуд однос путописца према том лику наглашеније показује његова сазнајна, поетичка, идеолошка, епохална уверења. Она се свакако налазе у вези са пишчевим фикционалним делима, али на тај начин што експлицитније осветљавају идеје и осећања која су запретана у фикционалним конфигурацијама.

Док су Унамуно и Казанцакис у књижевним конвенцијама могли потражити уточиште и изговор за проблематизације светости, Црњански је у *Љубави у Тоскани*, крај све аутентичности приповедања, лишен могућих изговора. Његови искази су, отуд, нужно директнији, премда веома алузивни: оно уметничко се образује кроз особену директност приповедања. Опажање Црњанског, вођено споменицима, знамењима и знаковима градског простора, обезбеђује приповедну позорницу за свест о институционалној путањи светости. Упркос томе, приповедна свест остаје превасходно заокупљена индивидуалном путањом Фрањиног светаштва. То значи да је колективна представа испунила позадину позорнице, док је у први план избила сама свечева личност. Овакав распоред смисаоних и приповедних нагласака у складу је са модерничким импулсима сумње.

У Црњанскомом приповедању о Фрањи Асишком можемо разликовати неутралне (дескриптивне) и ироничне (вредносне) исказе: и једни и други посвећени су свечевој личности и ослоњени на историјску и легендарну подлогу. У релативно неутралном виду Црњански помиње чињенице свечеве биографије: „проповед коју је Сиромашак из Асизија одржао рибама“; „у долину где је некад Светитељ ходао и проповедао сељацима и тицима“ (II, I, 132); путник који стиже у Асизи долази у поље „где је била ћелија Сиромашка“ и „где је, некад, жмиркајући отеченим, оболелим очима, шапутао раздраган песму брату Сунцу“ (II, I, 133). Можда само учестала употреба и облик речи „Сиромашак“ уместо Сиромах, као неко хотимично умањење свечевог својства, омогућавају да се наслути – или чак учита – једва присутни прелив ироније у неутралној дикцији Црњанског. Када описује оно што види у Асизију, Црњански раздваја асоцијације које као да воде старим приповестима о свецу: „То је долина у којој назва ветар братом нашим, а воду нашом сестром, јер је много понизна, и драгоцен, и чиста.“ (II, I, 135) Он обележава мотив птица као класичан топос светих приповести: „и пошав ораницом, започе проповедати, тицама што беху на земљи“ и „одмах почеше слетати и оне што дотле беху по дрвећу, па га непомично слушаху, све док своју проповед није завршио“ (II, I, 144). Ови неутрални искази, који дочаравају свечеву изузетност као личности, контекстуализовани су у контрапунктном приповедном ритму.

Јер, они су доведени у приповедни дотицај са ироничним исказима, који најчешће представљају пишчеве коментаре. А ти коментари, пак, као да отискују иронични однос према светости, понекад на наглашено деструктиван начин, па су иронични регистри приповедних тонова Црњанског били снажно сукобљени са (1) њима напоредним сакралним регистрима, са (2) традиционалним читалач-

ким очекивањем и са (3) очврслим предразумевањем у односу на светост. Отуд су се они поимали као директни напад на сакралност као такву. Деструктивна и пострањујућа перспектива у приповедању Црњанског – сакрално се пострањује тако што се де-сакрализује – побуђивала је нелагодност у култури на више нивоа.

Но, иронични искази били су само предњи план једне дубоке духовне проблематизације коју је спроводио Црњански: толико суптилно да се готово није уочавала иза њих. У приповедању о Светој Клари – поводом њене фреске у Асизију, коју је насликао Мартини, „трубадур сујенског сликарства“ (II, I, 141) – Црњански окупља вредносне судове о Фрањи Асишком који су негативни. Они припадају писцу *Љубави у Тоскани* и стопљени су са судовима који су општепознати и које су донели свети и световни списи. Црњански, наиме, приповеда како је јунакиња „слушала проповед *ћакнуџио* сина трговца Бернарденеа који је бадио са себе одећу, да би је дао сиромасима“ (II, I, 141). Реч „ћакнутог“ нискомиметски одређује свеца као будалу, а не као носиоца *свџио лудила*: обележено нискомиметским својством, свето лудило постаје рашчарано. Отуд је јунак неко ко има „страшан и измучен лик“ (II, I, 141) у њеним очима.

Но, да бисмо разумели приповедну стратегију Црњанског, неопходно је нагласити две ствари. Писац се служи мимикријом, јер опис Свете Кларе везује за фреску коју је посматрао, па ствара привид да пише само о ономе што објективно постоји: он, дакле, *свој избор* приказаних ствари и ликова *ћредсџавља* као отисак стварности у којој се налазе. Тако посредно употребљава фреску као *алиби* за оно што је он пронашао да је вредно да се опише. Но, продор модерне свести у приповедање је незаустављив, па оно субверзивно одједном бива *временски* ауторизовано: тако је Света Клара „загледана... *и сџ* у његов страшан и измучен лик“. Тај лик је, дакле, страшан *сџ*, то страшно на њему – и измучено, али не свето – *сџ* се прецизно уочава и описује, да би се њена загледаност у њега дочарала као необична и чудна: као *сџ* необична и чудна. Јер, она је загледана „као оне ноћи мартовске, пре седам сто и четрнаест година, кад је за њим одбегла“ (II, I, 141). Временски лук између две ситуације, давнашње и приповедачеве, успостављен је да би се мимикријски обезбедило модерно преиначавање свечовог лика: на делу је поступак модернистичке детронизације свеца кроз секуларизацију приповедног призора.

Тако светац бива сведен на неку врсту шумског човека, који није племени-то него застрашујуће јуродив, јер „са ученицима својим изиђе у сусрет из шуме у којој се био настанио, са буктињама, певајући“ (II, I, 142). У тој приповедној деструкцији, заштићен алибијем да описује Чимабуеву фреску, Црњански прекорачује границе јавног очекивања: „Космат и бедан, са рукама на којима се виде рупе од клина на крсту, св. Франческо на тој фресци, прастарој, има груб и дивал, болан став мајмуна, брата човековог.“ (II, I, 142) Околност да је посегао за фреском као алибијем, да се заклонио, показује да је Црњански свестан какав друштвени прекршај чини. Тај прекршај је сасвим у складу са представама о светости као „перверзији без премца“ и „небеском пороку“,<sup>50</sup> чија се бдења могу посматра-

50 Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 66.

ти као „систематизација несанице“.<sup>51</sup> Но, само пишчево заклањање не може прикрити да је *уџисак* који преноси приповедање – *њето*: у знатном расту негативног интензитета.

Светац је, дакле, неко ко читује *сџав мајмуна*: светац, дакле, потврђује Дарвиново учење. Разарање креационистичке и библијске представе о човеку није могло добити снажнији приповедни израз. Јер, деструктивни вршак представе о свецу Црњански комбинује са комично-ироничним поентама, па је Фрања „мали, слаб и смешан, као Шарло“ (II, I, 142). У једној приповедној перспективи, он је разорен као људско биће, јер читује став мајмуна, па уместо да буде у вишем регистру од људског, бива смештен у подљудски регистар. У другој приповедној перспективи, пак, бива обезвређен као озбиљност, јер је смешан у својој светости: као акробата и шарлатан.

За Црњансков поступак детронизације светости свакако је карактеристична његова одлука да Фрању назове – Шарлом. Ово кодно и иконичко име немог филма, које је донео Чарли Чаплин у филму из 1915. године, да би се појављивало и у каснијим филмовима, па и у *Циркусу* из 1928. године, обележава нискомиметског јунака. Одлука Црњанског је алузивно слојевита: фреска се појављује у корелацији са филмом, као непокретна са покретном сликом, као светац са шарлатаном. У тој идентификацији има детронизације, али има и запретане свести о лакрдијашу као подлози свеца, какву доноси Казанцакис.

Но, приповедна спирала деструкције се не зауставља на овом месту: у трећој приповедној перспективи, светац бива обезвређен као дух хришћанства, јер „личи на неког азијског монаха“, па и његово лутање личи на неко „просјачење китајског бонзе, који се настанио у планинама, дивећи се пејзажу, него на рад Папиног мисионара“ (II, I, 143). Он је, дакле, пролазио светом „као неки калуђер испосник на брду Фу-Киу, далеко од хришћанства“ (II, I, 143). Фрања Асишки, у приповедно-есејистичком асоцијанизму *Љубави у Тоскани*, отелотворује став мајмуна, став шарлатана, не-хришћански став: чему стреми нагомилавање овако директних негативности у духу Црњанског? Оно је део приповедне проблематизације светости као обухватне: она прожима индивидуалну путању светости, кроз личносну евиденцију, као што премаша сваку колективну представу о светости и њен дотицај са силама власти и времена. Да ли, међутим, Црњански обликује једну деструкцију светости која је лишена икакве позитивне супротности? Нема сумње у то да епохални сумрак хришћанства, који почива на осећању – из 1931. године – да је „хришћанство... предубоко уронило да би још могло да траје“<sup>52</sup> има учинака у садржајима приповедне деструкције, али шта би у *Љубави у Тоскани* био изабрани контраст овој деструкцији светости? Ако је сакрализација – и у индивидуалној димензији – постала проблематична, шта остаје?

То назначује крај путописног приповедања о Асизију, који описује Ђотове фреске на којима је приказан Свети Фрања Асишки. У том приповедању Црњански као да је сузбио своју склоност да опис фресака претвори у алиби за деструк-

<sup>51</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 68.

<sup>52</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 38.



цију свеца. Но, писац *Љубави у Тоскани* полемички наглашава како је Ђото „створио фреске у којима има више византинског, но што би есејисте желеле“ (II, I, 145). Ова полемичка жаока открива како је у Црњанском била жива свест о западној византинофобији. Он се супротставља византинофобији не само у *Љубави у Тоскани* него и у потоњем приповедању о још једном свецу: *Свети Сава*.

Тако он отклања читаве слојеве предубеђења о византијском културном свету: „Васпитан тако да се чини потпуни Византинац, али у најлепшем смислу те речи, краљ Првовенчани био је ретор и писац дубоког знања, велики као државник и као просветитељ.“ (ЕЧ, II, 42)<sup>53</sup> Као да би личне краљеве особине биле доведене у сумњу – у читаочевом свету, натопљеном очврслим византинофобским представама – да није наглашен *најлепши* смисао речи Византинац. Црњансково *али* показује дистанцу, прекид, прасензацију, негацију у односу на стереотипно очврслу представу о Византинцу: представу коју сама реч неопазиче и саморазумљиво подразумева у негативном значењу. Као писац, Црњански у приповедање *уноси* свој непосредни читалачки контекст, који се – пак – ослања на бројне културолошке слојеве. Ти слојеви битно надилазе хоризонт његових читалаца, премда их невидљиво обликују, кроз непрекидни и делотворни притисак на општу свест западних представа о Византији.

Поступак дистанцирања се понавља: „По васпитању Византинац, у лепом смислу те речи.“ (ЕЧ, II, 50) Понекад у својство византинизма Црњански уклапа особине личности о којој приповеда: „васпитан као прави Византинац, мек и несрећан, краљ Радослав морао је да отрпи и ту срамоту“ (ЕЧ, II, 71). Краљеве особине поимају се и као особине декаденције дуготрајног византијског света, оне су напоредно постављене и у корелацији са њим: прави Византинац је мек и несрећан, јер је време византијске снаге прошло.

Условљена судбином краља Радослава, приповедна сугестија открива особено двојство Црњанског. Када је портретисао Првовенчаног, он је у наглашавање краљеве државничке успешности унео одређење о византинизму „у најлепшем смислу те речи“. То значи да је приповедно неутралисао политичку представу о превртљивом и несолидном византијском свету и понашању: када се приказује – макар и посредно – византинизам у одори моћи, неопходно је додатно оправдати његово помињање. Но, када се приказује немоћ и слабост византијског човека, онда додатна одређења византинизма нису потребна, јер нема политичке алузивности у правцу моћи. То показује да је политичку моћ византинизма потребно – због наслага стереотипа и предрасуда у јавној свести – „оправдати“, док је немоћ потпуно разумљива у читалачком очекивању. Црњански је – распоредом приповедних нагласака – истанчано приказао различите слојеве устаљених представа о византијском свету.

Црњански разликује у Ђоту мајстора и месечара. Ово разликовање вештине, *techne*, и уметничког, као нестварног, постављено је као разлика између јаве и сна. Уметник у Ђоту је месечар, онај који по ноћи хода и сања на јави и док корача: онај „што хода, у сну, по расцветаној Умбрији“ (II, I, 147). Његово присуство у слика-

<sup>53</sup> Овом скраћеницом обележавамо издање: Милош Црњански, *Есеји и чланци*, II, Дела, том XI, књига 22–23, Задужбина Милоша Црњанског, Београд, 1999.

ру, које иде изнад мајсторије, јесте *сновно*, јер се претвара у имагинацију „сањарењем по зрачној Умбрији“ (II, I, 147). До чега то доводи? До тога „да му је рука природу сликала патетично, *сањалачки*, чудно, али кријући то, стидљиво као дете са села“ (II, I, 146). Уметник, дакле, води руку мајстора. Са чиме је његова сањалачка машта још у дослуху: и то не артистичком него егзистенцијалном? „Тако су пролазност и дуга прошлост превукли рад уметника и његових помоћника и шегрта, слојем мутним што улепшава.“ (II, I, 147) Помињање помоћника и шегрта показује да Црњански у употребљеној речи „уметник“ подразумева *мајстора*. Пролазност и дуга прошлост иду изнад његових моћи, јер улепшавају његово дело.

Али, кад? Не на јави кад су у „пуној, подневној светлости, све фреске тврде, поправљане, сиромашног цртежа, много сиве“ (II, I, 147): то су максимални учинци мајсторства. Но, пролазност и дуга прошлост чине да су фреске „у полутами поподнева, пуне сјаја и светлости *снова*“ (II, I, 148): то су над-мајсторски учинци *месечара* у уметнику. Тај *месечар* је у сагласју са пролазношћу која додирује мајсторство нечим што га превазилази. Ова Црњанскова понесеност Ђотовом *месечарском* вештином као да се преноси на Фрањин лик, јер „Ђото је насликао св. Франческа плавог, крај свог коња, умбријски мрког, како поклања свој огртач вишњево боје“ (II, I, 148). Овај класични мотив, који потиче из светих списа, приказао је и Казанцакис (НК, 13). Занимљиво је да је мотив поклоњеног огртача искористио и Црњански у *Друјој књизи Сеоба*: само га је он, у складу са налозима приповедног контекста, преузео из повести о Светом Мартину, која је такође насликана у Асизију.<sup>54</sup>

Но, у овом опису Фрањиног чина, Црњански не посеже за иронијским и деструктивним коментарима о свецу, него се усредсређује на сликарски приказ: „У црном, великом четвороуглу, геометријски је мир. Тон седла на коњу, плаветнило одежде, чини чудним мутну, велику сликарску плоху огртача, под бреговима. Та фреска се не заборавља.“ (II, I, 148). Ако је својство *мујноі* оно што „улепшава“ (II, I, 147), онда је Црњански *месечарским* својством означио уметничку вредност Ђотове фреске. Но, његов нагласак је на нечем другом: док је у *Друјој књизи Сеоба* био на чину којим се светац – Мартин а не Фрања, али светац – одриче огртача, у овом опису чина нема никаквог одређења нити оцене, већ се памти и наглашава сликарски потез, дакле – фреска, а не свечев чин.

Ова приповедна замена свеца уметником представља далекосежну проблематизацију светости у *Љубави у Тоскани*. Светац је постао *ејохално* недовољан, али је уметник (сликар) постао његов квалитативни корелат у духу Црњанског. Та промена је имала дуготрајно дејство: некако у исто време са путописом *Љубав у Тоскани* појављују се њени трагови у есеју *Тајна Алдрехѿа Дирера*, да би много касније добила развијен израз у *Књизи о Микеланђелу*. Но, опчињеност уметником који је месечар није одвела Црњанског у апсолутизацију и идеологизацију уметника, већ је назначила правац на којем уметник постаје референтна тачка његовог духовног искуства: и као изазов, и као проблем.

<sup>54</sup> Мило Ломпар, *О завршејку романа (Смисао завршејка у „Друјој књизи Сеоба“ Милоша Црњанској)*, Друштво за српски језик и књижевност Србије, Београд, 2008, 70.

Ту је духовни темељ многих експлицитних негација светости у *Љубави у Тоскани*. Док је Фрања светац, ко је Ђото? Онај који „имао је у себи бурну суморност генија, жељног новог“ (П, I, 146). Не, дакле, светац, него геније – то је модернистички избор у сусрету са светошћу у *Љубави у Тоскани*. Он, наравно, није случајан. Јер, „у зависности од духа времена, увек једна тачно одређена група имена бива означена генијима“.<sup>55</sup> Тако дух времена у Црњанском бира генија на подлози приповести о свецу. Успостављена у кретању модерних времена, веза ових фигура подразумева давнашње религијске засаде, јер у тој вези „појављује се један ниво осећања према објекту, који модерна психологија, подучена од науке о религији, означава као нуминос, мешавина светлости и ужаса“.<sup>56</sup> Зар светац не делује и тако што ужасава? Зар ужас генија не обећава и нешто свето? Зар они нису складни пар за једну реконфигурацију коју покушава модернизам?

Код Црњанског, сама реконфигурација има прецизан правац кретања: *свеца* смењује *уметник*, чиме се премештају модерна провалија која „пролази између светости, достигнуте у личном духовном животу, и освећења културом: између светитеља и уметника“.<sup>57</sup> У наредном кораку, уметника смењује геније као култ „официјелне религије атеистичке републике“.<sup>58</sup> Тако је геније закономерно – у приповедном опажању Црњанског – везан за свеца, утолико пре ако га смењује на епохалној позорници. Јер, „обратите пажњу, то нема везе са модом, гурањем, рекламом и коњуктуром, то може да буде почетна тачка, то може да се прихвати, али стварни процес се одвија у дубљим слојевима, близак је оном религиозном и архаичним прикључцима најраније фазе“.<sup>59</sup> Није, отуд, чудно што је Црњански – на крају поглавља о Асизију – дао маха духовној проблематизацији светости: „Но чуднија од свих, ванредна и незаборавна је фреска о спасењу једног јеретика.“ (П, I, 148) Он је, дакле, посредно приближио Ђота у његовој генијалности нечем што је супротно од свеца – јеретика. Геније и јеретик привлаче модернистичку осећајност и пажњу Црњанског: они се налазе у духовној подлози његове проблематизације светости у *Љубави у Тоскани*.

## 5.

Свакако да је проблематизација светости – помоћу представе о уметнику и јеретику – имала дубинско значење у модерној свести Црњанског. Оно је постало готово *драматично* када га је довело у поетичко искушење. Јер, неку годину после *Љубави у Тоскани*, у 1934. години, Црњански се у приповедању о Светом Сави суочио са наумом који је био потпуно различит од његовог личног осећања живота и од епохалних импулса времена. Сама пукотина није била само спољашња и поетичка него је продирала и у пишчеву унутрашњост. Одлучивши да пише о

<sup>55</sup> Готфрид Бен, *Проблем генија*, превела Снежана Минић – Вељовић, Удружење издавача и књижара Југославије, Београд, 1999, 33.

<sup>56</sup> Готфрид Бен, *Проблем генија*, 42.

<sup>57</sup> Георгије Петровић Федотов, *Хришћанска историја и групе њихови*, превео Горан Добетић, Бернар, Стари Бановци – Београд, 2018, 108.

<sup>58</sup> Георгије Петровић Федотов, *Хришћанска историја и групе њихови*, 110.

<sup>59</sup> Готфрид Бен, *Проблем генија*, 42.

Светом Сави, Црњански је отворио унутрашњи сукоб. Његово подозрење према светости, приповедно деструирање свеца као таквог, остварено у *Љубави у Тоскани*, припадало је интимном доживљају света. Но, том доживљају припадала је и његова оданост националној и историјској димензији света као вредностима које је оличавао Свети Сава. Тако је приповедање о њему – већ као замисао – активирало унутрашњи сукоб између вредности у Црњанском: између подозрења према идеји свеца и поверења у историјску појаву Светог Саве. Црњански је, отуд, прегао да приповедно обликује *консиљийицију* светости: његова способност *иосиџрањења* себе и света имала је да досегне најудаљенију тачку. Да ли је способан да енкодира импулсе проблематизације у њима супротну приповедну структуру?

У приповедању о Светом Сави, Црњански дотиче ситуацију и лик светости на *обавезујући* начин: написана у оквиру *јавној очекивања*, готово као поручена ствар и отуд омеђена широким консензусом општег мишљења, Црњанскова биографија Светог Саве има граничнике који условљавају сам приповедни наум. И кад би хтео, што овде није случај, писац их не може довести у питање, јер то ни као инцидент не би било део јавне свести, будући да би било одбачено. Отуд приповедни поступак Црњанског мора да обухвати три момента. Ту се почиње од разуђене и развијене *иодлоје* коју ствара народна традиција и, нарочито, приповедање Доментијана и Теодосија. У односу на њу, потом, долази до *избора* појединости из живота Светог Саве. Тај избор показује приповедне циљеве Црњанског: и у ономе што укључује у своју представу о свецу, и у ономе што изоставља из ње. У тим поступцима огледа се и Црњансково *иосредно* учествовање у живој јавној расправи о светосављу која је код нас трајала управо у време када је писац *Сеоба* писао своју књигу о Светом Сави.<sup>60</sup> И, на крају, експлицитни *ииничеви коментари* средњовековних писаца и савремених актуелизација отискују дух и тон приповедања Црњанског.

У различитим приповедним поступцима можемо препознати какав је однос Црњанског према текстовима који чине *иодлоју* његовог приповедања. Понекад су ти текстови призвани на начин сагласности: „Занимљиво је да животописац Светог Саве још осећа у Немањи снагу воље и остатак световног поноса, јер сматра да је Немања и тад још оплакивао младост младићеву и бивао све тужнији и невеселији.“ (ЕЧ, II, 39) У образовању приповедне сагласности са средњовековним писцем, Црњански се не уживљава у средњовековно гледање на ствари, већ – наглашавањем „световног поноса“ – критеријум процене поставља у модерно осећање: као да је његова сугестија везана за извештај модерног жал. Тај критеријум се проширује са индивидуалног својства оца на колективну представу владара: „И под песничким украсом монашке легенде, у тексту старе биографије, може да се наслути снага те наше средњовековне државе и моћ којом је Немања привлачио своју околину.“ (ЕЧ, II, 38) У модерном отклону од „монашке легенде“, која као да представља приповедни слој старог текста који му смета, Црњански наглашава снагу и моћ државе: не води његову замисао представа о свецу, већ представа о владару.

<sup>60</sup> Садржаји те јавне расправе имали су и начелни и европски оквир: Богољуб Шијаковић, *Светиосавље и философија животија*, Православна реч, Нови Сад, 2019.

Но, када модерни нагласци пређу у *неіаџију* саме вредности владара и свеца, када модернистичка деструкција допире до једнозначне и утолико неистините представе о јунаку и добу, Црњански успоставља *гисџианџу* управо упућивањем на средњовековни контекст: „Један наш млади есејиста каже о Немањи да је ‘подизао цркве као теократа, а гонио јеретике као да је био инквизитор’. Средњовековним речником то би сасвим друкче звучало.“ (ЕЧ, II, 42) Црњански као да осећа негативно-деструктивни набој у неприкладној актуелизацији прошлости и отуд своју дистанцу износи на посредан, али неопозив начин. Она почива на историјском и поетичком разумевању које не дозвољава прекривање сложености света прошлости на начин употребне актуелизације: као и архаизовање савременог тренутка. Јер, пишчево *исџоријско разумевање* не дозвољава укидање било прошлог било садашњег хоризонта, већ настоји да осигура стапање хоризоната у двострукости њиховог односа.

Црњансков нагласак могао би значити да је у његовом приповедању о Светом Сави присутан полемички импулс који ће се разгорети 1935. године. Јер, *џага* он открива полемичку адресу коју подразумева у приповедању о Светом Сави: „Данашњи полуинтелигент, данашња незналица, који се диви трамвају јер иде сам од себе, а не са штапом као његова баба, мисли да у средњовековној држави, у једном животу који је завршен пре седамсто година нема ничег сем мрака, не може бити ничег ванредног и дубоког, достојног размишљања и људског ума.“ (ЕЧ, II, 108) У односу према *џодлози* свог приповедања, као двослојној подлози коју чине средњовековни текстови и савремено читаочево очекивање, Црњански оспољава двоструку дистанцу. Он из модерне перспективе проблематизује средњовековне идентификације владара и монаха, и првенство монаха у том спрегу. Али, истовремено, позивањем на аутентичност и вредност средњовековних садржаја живота, он критички означава једнозначну и употребну негативну представу која почива на упрошћеном схватању о ритму модерних времена.

Отуд се у његовом односу према *џодлози* на којој настаје приповедање о Светом Сави појављује модерност као кључни диференцијал: она *џосџрањује* средњовековну интонацију, нарочито првенство монашког момента у њој, али истовремено *џосџрањује* привилеговане садржаје модерних времена, јер афирмише слојевитост средњовековног осећања живота. У оба случаја, долази до пострадања у име аутентичности: модерна аутентичност тежи проблематизацији средњовековне интонације, као што средњовековна аутентичност онемогућава модерну редукацију.

У идеално-типским случајевима, ово двоструко *џосџрањење* омогућава Црњанском да у односу према средњовековним приповедачима успостави подударане које није последица истог или сродног односа према основној теми. Јер, оно је показатељ имагинације која управља опажањима Црњанског, будући да проистиче из његове аутономне уметничке осећајности. Тако у Теодосијевом опису српске земље у време сукоба Стефана и Вукана, Црњански проналази дослух са сопственим уметничким и историјским увидима: „Занимљиво је да тај животописац, већ у то доба, бележи прве селидбе нашег народа које су доцније стална појава у нашој ни мало ведрој прошлости.“ (ЕЧ, II, 47) Околност да је у



Теодосијевом опису *јегне* историјске ситуације препознао *консијанџиу* историјске и националне егзистенције показује дубину и далекосежност историјске имагинације Милоша Црњанског.

У приповедним вијугањима, у промени интензитета појединих призора, у понекој речи која као да „лебди“ изнад задатог оквира, у траговима дисонанци које оставља књижевна свест, можемо назрети нешто од изванкњижевних циљева Црњанског, али и нешто што отискује дубинску амбивалентност у модерном суочавању са светошћу. Тако је Црњански, у епохалном дослуху са европским модерним писцима, освануо у улози средњовековног животописца који је вођен не само уметничким него и светским налозима. Разлика је у томе што је средњовековни животописац тежио приповедном уживљавању у светост, док је основно осећање модерног писца превасходно одређено нелагодношћу пред светошћу: као нелагодношћу која оставља своје трагове било да је вођена прослављањем или изобличавањем светачког лика.

У Црњансковој нелагодности пред светошћу – као осећању које има својих одјека у приповедању – можемо издвојити три момента: *консијанџиу* светости на индивидуалном нивоу; прелазно подручје које садржи два различита и напредна приповедна кретања, јер је испуњено и конституцијом и проблематизацијом светости на институционалном нивоу; као трећи моменат препознаје се приповедна *проблематизација* светости која се одиграва на индивидуалном нивоу. Тако се нелагодност пред светошћу обликује у приповедном поступку који садржи и конституцију и проблематизацију светости. Какве су *духовне основе* овако амбивалентног односа према светости у приповедању Црњанског?

У конституцији Савине светости, Црњански наглашава индивидуално својство: избор да крене стазом усамљивања, издвајања од света, затварања у духовно, био је одлучујући начин постојања за једну димензију Савиног лика. Када нагласи да је Сава „врло млад, преживео све степене аскетског размишљања и мучења“ (ЕЧ, II, 47), Црњански не додаје никакав мотив који припада свету, никакво лично разочарење, никакав грех, који би јунака упутили на овакав избор, већ све поставља као унутрашње кретање духа у младићу. Јер, само нешто бестемељно и невидљиво, нешто са самих основа човека, може непроблематично упутити човека на тај избор. И за корозивни рад модерне свести, дубоко негативно усмерене, па и прожете цинизмом у односу на светост, тај избор се показује као *ауџентичан* и животом *исцвегочен*: „Свежину и чулност своје младости управљаваше метанисањем и бдењима. ‘Ко ће испричати мноштво њино’, узвикује његов животописац.“ (ЕЧ, II, 35)

Карактеристично је да се модерни приповедач недистанцирано утапа у приповедање средњовековног биографа: светови их раздвајају, али аутентичност појединца у његовом избору – упркос интензитету који остаје изазов за духовну ситуацију модерности – обезбеђује дубинско подударане између речи раздвојених вековима: „Хлеба и воде узимао је једва, те се тако исцрпљиваше, мрзнувши се од зиме, ходећи увек бос, тако да доби толико очврслу кожу, да се више није бојао каменог убоја. Биваше ‘некакав немилостив и љут непријатељ своје му телу.’“ (ЕЧ, II, 35) У опису светитељеве негације у односу на тело, која припа-



да репрезентативном обрасцу какав очитује Фрања Асишки, модерна приповедна свест се и стилски уподобљава средњовековном писцу. Да би склад са његовим приповедним тоном био што потпунији, Црњански употребљава имперфекат као нестандарни облик модерне комуникације, који је – међутим – прикладан за приповедно дочаравање прошлости. Слична намера је положена у учесталу употребу имперфекта у *Сеобама*.

Корачање босоног монаха по камењу атонских путева (*ЕЧ*, II, 39), клањање на коленима, ноћна бдења, привидно учешће на гозбама (*ЕЧ*, II, 55), одлазак на далек пут, у пустињу коју ствара песак „дуж Нила“, да би се нашао у близини оних монаха „који су га одувек привлачили“, који су били „сенке живих“, јер су постојали „у непрекидној медитацији и мртвилу тела“ (*ЕЧ*, II, 74), представљају моменте једног аутентичног избора који је начинио „зналац догмата и сирских мистика“ (*ЕЧ*, II, 74), а не неки слабо учени човек. Осећање аутентичности приповедно обезбеђује индивидуалну (личносну) конституцију светости.

То је значајно управо са становишта односа који модернистичка поетика има према запретаном или изгубљеном религијском искуству. Јер, свест о аутентичности може обезбедити склад у приказивању светости између модерног и средњовековног писца. Чега то има у осећању аутентичности што омогућава да се премости толико растојање у представи о свету? Јер, мора бити нечег што допире до обала оба – тако много удаљена – егзистенцијална искуства. Но, поклапање никад не може бити потпуно нити лишено остатака који сведоче о скривеној и делотворној разлици између писаца: чак и у оваквом случају, када је несумњива њихова конституција светости у истом лику.

Црњански – што је значајно – не изолује приказ светости само на Савин лик, већ наглашава да она проистиче из духа средњовековља. Тако са Немањом „почиње читав низ монашких црта, дубоког заноса, у генеалогiji и на фрескама Немањића“ (*ЕЧ*, II, 38), јер је „Немања... последњих година и сам био искрени мистик“ (*ЕЧ*, II, 42). Премда је монашко својство тематизовано и у краљу Радославу, у реченици Црњанског можемо назрети постојање дистанце: „А у краљу Радославу јавља се тада, као код толиких Немањића после њега, та изненадна жудња тишине и то изненадно гађење од светске вреве које их одводи у манастир.“ (*ЕЧ*, II, 71) Битно је што се „гађење од светске вреве“ – као узорни садржај гностичке осећајности у два момента: гађење у човеку и врева у свету – појављује у Радославу тек пошто је свргнут са престола и остављен од жене, па је постао „скрхан и уморан човек“ (*ЕЧ*, II, 72). Јер, пут у манастир се одједном – и битно различито од Саве – појављује као облик бекства од света, као плод пораза у свету, као немоћ и слабост, а не као слободно изабран пут у подвиг.

То је *модерна редакција* представе о светости: светост је последица последњег избора који је Радославу остао, као што је код Стефана Првовенчаног она настала не услед краљевог гађења над светом него тако што је Сава његов издишући дах протумачио као краљево замонашење (*ЕЧ*, II, 68). Унутар појединости које пружа Теодосијево приповедање, избор Црњанског је вођен световним, а не сакралним поимањем свеца. Посредним паралелизмом између монашког избора који чине два краља – Стефана и Радослав – Црњански ствара сугестију о напу-

клинама у индивидуалној путањи светости. Он их, штавише, назначује и код Сава. Описавши његово затварање у карејску ћелију, пост, бдење, метанисање и размишљање у мраку, Црњански оставља једва приметне трагове модерне зачуђености и nelaгодности у суочењу са светошћу: „Од лепога младића, сина моћнога владара остаде још само измучен скелет фанатика, монаха.“ (ЕЧ, II, 43) Кључна реч је – *фанатик*. Јер, она светост *сужава* на једну мисао која влада човеком, која га потчињава по некој скривеној слабости, изненада очврслој кроз свеколико затварање у један став. Сама реч *фанатик* – што је вишеструко упућујуће – постављена је у поредак као синонимна са речју *монах*. Тако се оно фанатично појављује као заједничка црта монаштва: нека просветитељска дистанца у односу на монаштво, као скученост у коју запада лепота и моћ, као да је део ове модерне запитаности над овако препознатим својствима светости.

Будући да је конституција светости на индивидуалном нивоу успостављена у Савином лику, реч *фанатик* делује само као тренутни просев модерне свести: „Чинило се као да је то крај Савиног живота. Ноћу, у то доба, Сава је почео да има и привиђења. Отац му се јављаше у пламену и светлости која не беше земаљска.“ (ЕЧ, II, 43) Карактеристична обележја светитељске изузетности – успињање на духовној лествици које обезбеђује увид у невидљиве садржаје – бивају означена свешћу о фанатизму. Она их везује за притајену слутњу о болести уместо за тврдњу о изузетности. То је карактеристично *нејативни моћив* који припада модерности.<sup>61</sup>

Поред овог деструктивно-корозивног просева модерне свести, који обележава неки *недостатак* у светости, постоји код Црњанског и траг свести о светости која је проблематична из перспективе постојања неке тајанствене узвишености: „Са меланхолијом мислиоца и аскете који има свој засебни свет, свет мисаон, лепши од свих других, Сава је излазио са атонске планине.“ (ЕЧ, II, 62) Меланхолија која испуњава светитеља има у себи нешто од праосновне туге, унија, која се образује у искуству *изнаг* светских планина. Ова божанска туга је карактеристична за светост, јер „туге светаца такође полазе из срца, али се заустављају у Богу“.<sup>62</sup> Но, ова туга се *догугара* са модерно-меланхоличним осећањем Црњанског, у којем су делотворни и засади гностичке осећајности. Само подударане се приповедно чини разумљивим и оправданим помоћу *психолошкој разумевања* људи и догађаја: „Наука данас истиче утицај наслеђа и утисака из детињства, сећања и подсвесног угледања на родитеље, код свакога.“ (ЕЧ, II, 18) Ово уношење психолошког слоја у структуру светачког лика свакако је модерни моменат. Он посредно показује да је Црњански имао на уму и психоаналитичко учење, нарочито Фројдово, јер га реч „данас“ подразумева: како је то 1934. година, Фројдов утицај је препознатљив у духовној ситуацији времена.

Но, Црњански ствара психолошку мотивацију у кружном смислу: „Ако је Сава и свесно, и подсвесно, ишао путем којим је, већ пре њега, кренула Немањина непролазна сен, очигледно је да је и тај млад човек утицао, непрестано, на

<sup>61</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 47, 60.

<sup>62</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 17.

свог родитеља.“ (ЕЧ, II, 33) Подсвесни утицај Немањине сени се у Сави претвара у повратни утицај на Немању. Ово кружно кретање утицаја представља спој психолошког разумевања и књижевног обликовања двојице јунака. У том споју се отискује модерни облик трансфигурације средњовековне идеје предодређења: кроз психолошко посредовање као карактеристичан модерни поступак.

У искуству које обезбеђује комуникацију средњовековне и модерне меланхолије Црњански проналази основ за приповедно уживљавање у Савину меланхолију. Отуд он повлачи још радикалнију консеквенцу: наглашава Савину „тиху радост“ (ЕЧ, II, 78) у часу умирања. Он је, међутим, не повезује са свечевим одласком пред лице Божије, већ – свестан да је та радост „мистичка и теолошка, монашка“ (ЕЧ, II, 78) – бира из књижевног извора податак да је Сава радостан што умире далеко од завичаја, „у туђим странама“, као *сѿранац*. Црњански је ту мисао дотакао у опису Савиног доласка у Трново, јер наглашава да се његов јунак „осећао... као у једном још милијем завичају, него код куће“ (ЕЧ, II, 76). Зашто је радост везана за одвајање од својих, за проналажење у страности?

Црњански, штавише, наглашава да је та радост „карактеристична за Немањиног сина“ (ЕЧ, II, 78). То би значило да је радост због постајања странцем у часу смрти – као преокренути облик незадовољства завичајем или гађења над њим – нешто својствено само Савиној личности: у – што је изузетно важно – овако обликованом приповедању Црњанског. Отуд свечев последњи чин, захтев упућен бугарском патријарху да га остави самог у соби, бива складно уклопљен у особену радост због страности: „Али је код Саве већ била наступила она жудња одласка од свега земаљског и људског, растанка од свих и свакога, која вуче, откад је света и века, све велике душе, пред смрт, у самоћу где немају свога никога.“ (ЕЧ, II, 78) Одвајање од људског је важан моменат комуникације Савине светости и духовног искуства Црњанског. Он је овде осветљен у извесном противкретању у односу на божански регистар светости. Јер, „од свих бића, свеци умиру најмање сами. Поред њих су увек Исус или анђели. Они, који толико траже самоћу, испуштају душу *јавно*.“<sup>63</sup> Као да Црњански одваја Саву од сакралног и утапа у егзистенцијални регистар: у часу умирања.

Самоћа у свету, као свет без својих, пут је ка искуству страности: светачком или секуларном. Свест о јунаковој *великој души* показује да све сенке које се појављују у приповедању Црњанског, посебно оне из вишег регистра ствари, немају за циљ да обезвреде *свештости*, него да је утврде на универзалан начин у појединачној егзистенцији: упркос сенкама, којих не би ни било да нема светлости, такву егзистенцију подупиру „све велике душе“ и то „откад је света и века“. Тако је светост конституисана на индивидуалном (личносном) нивоу у приповедању Црњанског.

У приповедању о Светом Сави је могуће препознати својства институционалне путање светости: доносе их приповедни поступци којима се светост премешта са унутрашњег подручја човекове душе, које је најближе његовом истинском и животном импулсу, у спољашње подручје човекових односа са светом. Појављивањем у свету, светост губи нешто од првобитног импулса, од директ-

<sup>63</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 48.

не окренутости Богу, од самотног усредсређивања на сопствену душу, јер ступа у разноврсне типове односа, који су често патворени и манипулативни. Но, њена конституција у свету појављује се као нешто што пролази *кроз* не-свете садржаје, да би обавезала свет на видљив и трајан начин. Тако настаје *свејска* димензија светости која није могућа у подручјима човекове душе. Сасвим је извесно да је светска димензија светости мање кохерентна од унутрашњег самопотврђивања у светости, као што се у пукотинама њеног образовања могу пронаћи садржаји који су подлога њене проблематизације. Но, она истовремено обезбеђује појављивање *дела* у свету, јер је опредмећена као неупитна ствар светости унутар сасвим непознатог подручја: као *чудо* и изван-редност у поретку.

Црњански опажа да се то догодило са судбином Светог Саве. Кључни чинилац у институционализацији светости била је црква: „зидање новог манастира који је био посвећен Благовестима“ (ЕЧ, II, 40), који је надахњивао „мисао о доцније добивеној црквеној аутономији и српској архиепископији“ (ЕЧ, II, 41). Подизање Хиландара представља увод у стварање српске архиепископије: манастир, дело посвећено спасавању душе, *ѿосѿјаје* улог у стварање *орјанизације* која обавља различите послове, неке потпуно одвојене одисеје о спасавању душе. Свет помера светост из најаутентичнијег стања у стање вишеструке посредованости. Посредовање, омогућено светским смислом *орјанизације*, незауостављиво се проширује и сасвим обухвата светост, па је „Сава замишљао снагу државе у црквеној организацији коју је стварао“ (ЕЧ, II, 56). Од манастира преко цркве до државе – то је стаза на којој *орјанизација*, као посредовање, као делање на различите начине, често светске а не свете, ствара лице светости у свету.

То је пут на којем Сава настоји „да црквеном организацијом створи људску правду и социјални ред“ (ЕЧ, II, 79). Та основна путања у светском образовању светости описана је код Црњанског: „Православље Савино, лично, могло је бити кад се узме у обзир његов истински монашки живот и његове хаџилуке по азијским земљама, завичају верског фанатизма и теолошких дискусија, – врло дубоко.“ (ЕЧ, II, 92) Унутрашња димензија светости, сама по себи неспорна, осенчена је у духу Црњанског, чуђењем које отискује поновљена реч о фанатизму: премда духовно дубоко, чак „врло дубоко“, искуство светости, иако потврђено „истинским монашким животом“, остаје означено неком недефинисаном сумњом.

Одакле она? Свакако из модерне несигурности духа пред светошћу. Али, и из свести Црњанског да је „лично“ осведочење светости – недовољно. Јер, он осећа колико је свет важан за светост, за њен лик и судбину, премда је поништен у души за коју је пресудно оно „лично“. Али, као што за светост није важан свет него душа, тако светост – да би била за свет и у свету – није довољна у свету уколико не постоји *орјанизација*. То је модерни науч Црњанског који је утиснут у наставак његове реченице: „али као црква, као црквена организација, она се, све више, после њега, изједначује са оним што је немањићска држава и српска нација“ (ЕЧ, II, 92) Везник „али“ има опредељујући значај: он раздваја – по супротности – оно што је „лично“ у светости од оног што је „црква“ и „црквена организација“. То је разлика између две конституције светости: унутрашње-личносне и институционално-црквене.

Трајност обезбеђује светост у институционалном оквиру: „Епископијама својим он је оцртао и географску карту српског елемента на Балкану и кад је под Турцима српска држава пропала, народ се склони у његову цркву, једини кров над главом. Његова црквена организација показа се најтрајнија од свих других дела људских руку.“ (ЕЧ, II, 63) Темељ институционалне светости је, дакле, организација. Она припада свету, у њој су у дејству светски процеси, интереси, страсти, па је отуд она, док конституише светост, истовремено извор њене проблематизације. Унутар конституције светости има, дакле, елемената – пукотина, напуклина, раселина – који утиру пут њеној проблематизацији.

Описавши – по Теодосију – Радосављево окретање Охридској архиепископији, Црњански у томе наговештава „прикривену трагедију Савину“. Иако је одређује као личну, она има одјек у садржајима света: „Као неку државу над државом, он је био стварао, строгошћу својом, цркву своју, цркву народну, а сад при крају живота, његова рођена крв, његова рођена породица, враћала је опет све по старом.“ (ЕЧ, II, 69) Промена организације имплицитно доводи у питање саму светост, јер као што ствара светост, организација је може угрозити. Ову модернистичку оптику Црњански разгранаву у правцу институционалне проблематизације светости. Док је институционална конституција светости означавала пут из унутрашњег у спољашње,<sup>64</sup> али у границама потврђивања светости, институционална проблематизација светости прелази ту границу, јер преводи светост у свет. Она не уништава представу о светости него је преиначаву.

Ово премештање сакралног у световно, које чува саму светост, није плод карневализацијске деструкције, већ обележава премештање моћи унутар светости: „Док је Сава био загледан само у душу своју и планине балканске, у којима се дизаху манастири и испосничке ћелије, Стефан је својим брижним погледом, обухватао границе државе и суседе.“ (ЕЧ, II, 59) Овакав распоред моћи – са цркве на државу – као давање предности идеји о држави, премда је исказан у облику предности која се даје *влагару* над архиепископом, представља прераспоређивање мотива *унушар* свеца коме је посвећено приповедање Црњанског: унутар Саве. То прераспоређивање обележава прелаз са институционалне конституције светости у цркви на институционалну проблематизацију светости због државе. Јер, сплетеност мотива цркве и државе, тако логична и природна Савином средњовековљу, омогућава Црњанском да оствари несагласне учинке у модерној свести приповедања: да покуша да потврди светост у идеји о држави. Можда и мимо његове намере, премда у духу његовог (модерног) осећања живота, одвија се готово неприметно и делотворно проблематизовање светости.

Идеја о држави представља у приповедању Црњанског не само вредносни критеријум историјског и – *nota bene* – духовног постигнућа него служи и као приповедно оруђе да се кроз *конџрасџ* успостави *гистџанца* према монашко-аскетској димензији свечевог лика. Та дистанца – када се са ње скину све могуће идеолошке обланде – превасходно је *модерна гистџанца*, јер је плод непрестаног –

<sup>64</sup> Индивидуална конституција светости остаје, као и њена проблематизација, увек у подручју унутрашњег.

често мимикријског – простирања модерне свести у приповедању. Као дистанца у односу на оба момента конституције светости – човек и црква – она обележава проблематизовање светости у приповедању. Она постоји на прецизан приповедни начин: „Предања тог времена утичу, после, вековима, у Српству, не само сликама искушеништва и одрицања од света, монашког занесењаштва, као на Пчињи, у Рилу итд. већ строгим формама и у државном, јавном и приватном животу.“ (ЕЧ, II, 30) У хијерархији мотива – на линији проблематизације светости – одрицање од света је постављено на ниже место од строгих форми јавног живота, што значи света као таквог.

Сам монашки став обезвређен је речју *занесењаштво* и налази се – у личности Светог Саве – знатно ниже од форми државног живота. Отуд није довољно написати како је Сава прегао да „чврстом, сасушеном руком узме кормило државних послова у своме отачаству“ (ЕЧ, II, 47). То је прецизна слика свечевог делатног укључивања у свет: и то у срце патворених и извитоперених садржаја власти и владања. Но, Црњанском је потребно нешто више од тога, па тај поступак одређује као нешто што обележава раздвајање: „Он је напуштао свој аскетски живот.“ (ЕЧ, II, 47) Аскетски живот се, дакле, напушта – као мања потреба или вредност – да би се живот усмерио ка вишем циљу: „крмилу државних послова“. То је сасвим модерна перспектива у процењивању свечеве улоге: као дискретна и прецизна проблематизација. Она је трајна димензија у приповедању Црњанског, па се Сава у Светој Гори појављује као „тамна слика монашког аскетизма нашег средњовековног хришћанства“, да би – повратком у отачаство – почео да „блиста у сјају средњовековне теократије која је нашој држави, тадашњих времена, дала дубљи садржај“ (ЕЧ, II, 49). Хотимични контраст између представе о свецу као „тамној слици“ и свецу који „блиста у сјају“ показује да Црњански ствари поставља на световну раван.

Јер, он не помишља на сјај тамне геме византијске иконе, на светлост која допире кроз најдубљу тмину. Ти садржаји нису недоступни његовом духовном искуству, па ни у овом приповедању, али бивају суспендовани у исказима који стварају проблематизацију светости. То је, дакле, концептуална замисао која управља дискурзивним исказима и, чак, њиховом стилизацијом. Отуд Сава бива приказан на никејском двору као светац чије очи горе „не само од силе вере хришћанске, него и од милосрђа и снаге воље да створи *своју* државу“ (ЕЧ, II, 61). Ова приповедна представа свеца ужарених очију налази се у дубинском складу са дискурзивном тврдњом да је „њему... више него до догмата, стало до државе и рода“ (ЕЧ, II, 91). Уместо приповедне сугестије о вољи за државом коју упризорију свечеве зажарене очи појављује се тврдња која државу – у процесу проблематизације светости – поставља као апсолут, јер је поставља изнад догмата.

Ова апсолутизација државе, као актуелизујућа пројекција коју Црњански уноси у приповедање, свакако је плод државне идеје коју Црњански има пред очима док пише о Светом Сави. Јер, из идеологије интегралног југословенства продире у његово приповедање не само апсолутизација државе, него и расути знаци историјских паралелизама са словеначким и хрватским крајевима. Ти знаци се са различитим успехом доводе у везу са Светим Савом и српским сред-



њовековним традицијама (ЕЧ, II, 13, 16). Читав регистар актуелизујућих исказа остаје, ипак, само спољашњи оквир једног модернистичког односа према светости. Јер, и у овој апсолутизацији државе, Црњански повлачи потез – сличан померању фокуса са свеца на уметника, са Фрање на Ђота, у *Љубави у Тоскани* – који одговара модерном регистру.

Он, дакле, помера приповедање ка проблематизацији светости и на *индивидуалном* нивоу. То је свакако његов најрадикалнији потез. Он, наиме, у лик Светог Саве уграђује „немилосрђе“ (ЕЧ, II, 61): идеја милосрђа као да је устукнула пред вољом за државом. То је изразито књижевно сагледавање свечеве улоге у историји. Јер, „свети син Немање, и тако треба да га види наше доба пре свега, створитељ је наше државе средњевековне и на његовој руци почива не само голуб хришћанства, него и снага, па и смрт.“ (ЕЧ, II, 105) Не само да су свечеве очи лишене милосрђа него је његова рука и – рука смрти: светост, дакле, убија.

У тој димензији Црњански је дотакао једну од најрадикалнијих модернистичких представа: „Страсна је халуцинација замислити нимбус свеца са ножем у руци. Биће које остварује нехумани удар грома и последњи парадокс могућног. Може ли се замислити привлачнија амбиваленција?“<sup>65</sup> Ако тако на ствар треба да мотри „наше доба“, онда оно треба да у светост угради једну димензију која је отвара за проблематичност. Тако је Црњански сместио у приповедање најдалекосежнију проблематичност: у хоризонту личности. Она дотиче најосетљивију тачку светости, јер не везује сумњу за увек променљива очекивања света, већ за унутрашња опредељења личности: ако је човек у несаслагласности са унутрашњим гласом, ако он у себи осећа разлику – немоћ, незадовољство, умор – у односу на позив ка којем се упутио, јер је из сопствене слободе позван на свети пут, онда је он светац на проблематичан начин. А стање проблематичности свакако је привилеговано подручје уметности.

У осветљавању Савиних односа са светом, Црњански назначује како је он прихватио – у сукобу са Стрезом – одлуку оружја: „у свој исушеној и језивој снази својој и очима“ (ЕЧ, II, 53). Ова свечева спремност на борбу приказана је по Теодосију, али придев *језива* као одређење именице *снаја* обележава преображавање свечевог мира, као природног стања његовог ума и воље, у акцију без оклевања. То одговара представи по којој свеци „поседују и непрестану ледену горчину која осушује душу“.<sup>66</sup> Са њом је комплементарно и уверење како у њима „воља за моћ... пулсира испод доброте“.<sup>67</sup> Црњански, дакле, сасвим модернистички – и психолошки проницљиво – открива у светости страст, снагу и дејство акције: из светости допире у акцију нека натприродна снага која у свету делује као нешто *језиво*: „страшним очима“. Као да приповедна сугестија Црњанског иде у правцу поистовећивања светости и језивости: натприродни сјај егзистенције открива колико је језивости у свецу. Но, он остаје неприкосновен у својој изузетности: и у пољу акције.

<sup>65</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 108.

<sup>66</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 44.

<sup>67</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 63.

Када описује одлуку великог жупана да напусти престо, Црњански ствара мотивациону мрежу: „Ко зна какве политичке наде, у старости, ко зна какав политички притисак, наведе великог жупана рашког да тада сазива земаљски сабор и велможе и да се одриче престола.“ (ЕЧ, II, 27) У Немањину одлуку Црњански смешта световне чиниоце, да би потом предност дао *личном* моменту: „али је без сумње главни разлог да остави власт била та жудња душе, у старости, да се смири“ (ЕЧ, II, 27). Лични моменат, у значењима психолошког опредељења, појављује се као одлучујући мотив који, међутим, није одвише светачки. Јер, велики жупан је тежио смирењу од светских брига, а не смирењу у Богу: тражио је мир, а не подвиг. Светост није тек мир него борба: подвиг доводи до мира у Богу.

Ово потискивање сакралне мотивације препознајемо у Савиној одлуци да по други пут напусти отаџбину: „Остарели архиепископ Сава, у својој горчини, после свечаности и тог крунисања, желео је да оде, изгледа, од Србије, заувек.“ (ЕЧ, II, 72) Његова горчина обележава дубоку рану разочарања собом у свету и светом као таквим. Отуд и отачаством: „нека потајна жудња гонила га је да оде већ једном из те земље, у којој је видео толико промена и из које је био отишао и у младости“ (ЕЧ, II, 72). Сава потајно жуди да постане *сџираниц*: његово странствовање је плод умора и незадовољства, резигнације и бекства, а не проналажење других места у свету као светих места. Он као да од нечег бежи, а не као да тражи нешто свето: „Негде у даљини, помишљао је да ће, једино, наћи мира.“ (ЕЧ, II, 72) Мир је у даљини, а не у души: светост је у склањању, а не у подвигу.

И код оца и код сина, Црњански проналази психолошке подстицаје за ступање у светост: он их проналази у негативном осећању, као облик склањања од света, а не као облик тражења светог. У самом мотиву можемо донекле препознати лични печат Црњанског: као да се он пројектује у јунака своје приповести, јер се и сам осећа све спутаније у земљи. Други еквивалент овог мотива код Саве био би метафизички, јер сам мотив припада готово свим главним јунацима у вишедценијском приповедању Црњанског: отуд је донекле аутономан у односу на околности пишчевог живота.

Но, најистанчанији облик проблематизације светости је препознавање меланхолије у егзистенцијалном ритму и Немање и Саве. Јер, њихова меланхолија није ситуационо условљена, будући да се појављује и на почетку и на крају *њихових* животних путања: без обзира, дакле, на саме садржаје живота. Меланхолија, отуд, не долази у светост из ситуације него из егзистенције. То је идеја коју Црњански поставља на почетку приповедања: „Немања је из свога детињства понео горке успомене борбе браће око престола, избеглиштва очевог, а његов најмлађи син носио је на души наслеђе меланхолије коју је Немања морао ћутке носити у себи, онда кад му се најмлађи син зачео.“ (ЕЧ, II, 28) Црњански, дакле, психолошки – чак психоаналитички – обележава Савину меланхолију као задату. Но, премда он обележава „наслеђе меланхолије“ као плод очевог осећања, као невидљиви траг везе између њих, сама веза по меланхолији сугерише да – у сакралном смислу, различитом од именованог световног смисла – има нечег у „наслеђу меланхолије“ што погађа обе судбине из неке даљине која не припада свету.

Меланхолија у свету је – тако – плод неке меланхолије која настаје због нечега што изостаје у егзистенцији, а налази се негде *ван* света. Они ову егзистенцијалну блискост по меланхолији носе током живота, па је приповедање обележава и на крају живота обојице јунака. Јер, њихов доживљај живота који су проживели и који их је одредио као свеце, њихов резиме проживљеног живота, потпуно се – у приповедању Црњанског – егзистенцијално подудару. Тако „у неизмерној меланхолији и резигнацији, после тако дуге владавине и живота земаљског, Немању је и самог обухватио дубоки занос и осећај да је све пролазно“ (ЕЧ, II, 39). Ако је *све* пролазно, онда остаје нејасно одакле долазе значења светости? Није ли светост само маска једног много обухватнијег дејства које је неиздрживо: осећаја да *све* пролази?

Тај осећај – по дубљој законитости коју доноси „наслеђе меланхолије“ у његов живот – прожима и Саву: „Сава је са горчином остарелог човека морао увидети да се све што човек својим умом и руком својом састави, расипа, доцније, као прах.“ (ЕЧ, II, 68) Ако је свако људско прегнуће *прах*, онда је на дну сваке истине и светости – који се издижу као плод човековог самоусавршавања, одрицања, поста, молитве и свакако као плод увек неизвесне Божије милости – истина о праху. Црњански, дакле, меланхолијом – као нечим што постоји у јунацима његовог приповедања одувек, али што се потврђује у билансима његовог живота – испуњава садржаје светости.

Тако проблематизација светости у његовом приповедању има три различита стадијума: светски, као *језива* уплетеност свеца у свет; као бекство од света, а не као подвиг у Богу; као егзистенцијална меланхолија која се распростире по свему. Тај поступак је логичан, јер почива на важној разлици: „Бога разумеш у тешким тугама, у незнању и жестоким самоћама.“<sup>68</sup> Бог је, дакле, присутан у трагичком, драматичном и патетичном модусу егзистенције. Али, „меланхолија је *иманентна* бескрајност, дрхтања и балсамована нејасноћа, без исправки другог света.“<sup>69</sup> Меланхолија, дакле, нема коректива у другом свету, она је непрестано и бескрајно сећање на заборав Бога. Отуд и проблематизација светости.

У приповедању Црњанског можемо разликовати приповедне процесе конституције и проблематизације светости. Премда је само приповедање вођено видним ванкњижевним циљем, сам модернистички дискурс обезбеђује да унутрашња напетост постоји између оба приповедна процеса. Свакако је најдалекосежније разлагање (проблематизација) светости на индивидуалном нивоу. Јер, за фигуру свеца од највеће важности је садржај *личности*, док би – рецимо – за фигуру владара од веће важности могао бити институционални моменат. Но, како се у Савиној фигури додирују оба аспекта, онда је институционални моменат био погоднији за продор политичких схватања Црњанског: идеологије југословенства и, нарочито, мита о држави. Индивидуални моменат је, пак, био погоднији за продор праосновног меланхоличног осећања које је на егзистенцијалном плану проблематизовало саму конституцију светости у приповедању о Светом Сави.

<sup>68</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 88.

<sup>69</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 88.

Описавши непроменљивост Савине одлуке да оде на своје последње путовање у Свету земљу упркос краљевим настојањима да га од тог пута одврати, Црњански је уписао у свечев лик натприродно својство: „Двор, пун велможа, схватио је да је немогуће задржати тог човека, који је видео промене четири владара, од деде до унука, и који је сваког дана све више, у сили свемоћи великих цркава, манастира, епископа, лично на појаву која више није била, ни сродна њима, ни земаљска.“ (ЕЧ, II, 73) У овом опису је спојена натприродна димензија свечеве личности са његовим одвајањем од својих. Но, већ наредна реченица као да неком метафизичком димензијом уноси дубокосежну проблематизацију у приповедање: „Сава је желео да оде још једном до Христовог гроба, али овога пута да иде и даље, далеко од најдаљих пустиња хришћанства.“ (ЕЧ, II, 73) Савина тежња није само отклон у односу на монашки моменат његове светости. Јер, он жели да оде *гаље* од монаха у себи, па иде *гаље* и од хришћанства.

Куда стреми запретана и меланхолична представа Црњанског? Она модернистички ситуира Саву негде даље од свега: где? Та димензија духа није експлицирана услед вануметничке и идеолошке намере која води приповедање Црњанског. Но, имплицитни трагови њеног дејства посејани су у тексту *Светиої Саве*: сама њена значења остају тајанствена. Јер, нејасно је одакле долазе овакве назнаке у приповедање Црњанског. Који су духовни основи његове проблематизације светости на егзистенцијалном (личносном) плану?

Нешто од тога могла би навестити неуобичајено велика пажња коју је Црњански посветио богумилству. Описавши прогон богумила из Србије, он је оставио назнаке које могу бити од значаја за наслућивање порекла његове наклоности према њима. Тако бележи слојеве њиховог учења настале „под утицајем гностицизма и учења Манихејаца“ (ЕЧ, II, 23). Он богумилство назива „тамном буром душе“ (ЕЧ, II, 23). То би значило да издваја његов осећајни аспект. То наглашава и његова реч да „богумилство блиста и од оне велике, светске жеђи за дубином душе и победом над телом која је дахтала у измученој Азији, не само на обалама сирским, не само у лелеку Манихејаца и Гностика, него и свих других мистика, отпадника од раскошног, залудног и празног хришћанског сјаја цариградске и римске цркве тога доба“ (ЕЧ, II, 24). Сасвим је неуобичајено да се у апологетском приповедању о свецу изриче похвала *ошйагницима*. Да ли је у њој могуће наслутити ону скривену симпатију која је у *Љубави у Тоскани* означавала окрет од свеца ка уметнику и јеретику?

У исказу Црњанског је видљив модернистички отклон од институционалног хришћанства, као што је снажно наглашен аскетски идеал гностичког и мистичког искуства: победа над телом као победа духа. Томе иде у сусрет и ова мисао: „Они у својим храмовима немају олтара, ни крста, и називају се само ‘крстјани’, а поштују само Нови Завет.“ (ЕЧ, II, 25) Ова мисао о Новом Завету као да их приближава – у посматрању Црњанског – маркионитима. Црњански је, дакле, имао модернистички отклон од институционалних облика религијског искуства и модернистички порив за препознавањем духовних основа осећајности чији су израз – душа и дух. У овом аспекту своје меланхоличне замишљености, он је био нарочито пријемчив за аскетске аспекте гностичке осећајности. Из тих засада долази његово осећање меланхолије које се транспонује у приповедање о Светом Сави.

Но, циљ његовог приповедања везан је за институционално и идеолошко обележавање Савине личности. Јер, у предњим слојевима личности Црњанског има слуша за величину човековог постигнућа у свету, за моћ, силу и државу. Отуд настаје амбивалентно приповедање о Сави: и унутрашње проблематизовање светости у пишевом духу. Јер, најдубљи трепет тог духа – отиснут у редовима о богумилству и у тематизовању меланхолије у Сави – био је вођен предношћу коју је давао духу над материјом, појединачном над институционалним, слободи над законом. Али, тај трепет се налазио у напетости са оданим односом Црњанског према идеји о држави. Отуд светац обележава подвиг у свету, док у духу рађа меланхолију, замор и бег од својих: постајање странцем.

Светац је *сйранац* по духу, а мање по свету; он је величина по духу, која је потиснута – у складу са традицијом – у свету, док је истовремено величина у свету – по свету, а не по духу. Отуд се Црњански непрестано креће у вртлогу различитих одређења Савине личности, премда без умањивања саме свечеве личности. Њене димензије нису смањене, али је сама личност – доследно модернистички – схваћена и постављена као проблем: услед амбивалентног односа Црњанског у односу на светост.

## 6.

У приповедном кружењу модерног духа око светачке егзистенције, кроз испољену нелагодност и негативност, на имплицитни или експлицитни начин, и код Унамуна, и код Казанцакиса, и код Црњанског, препознајемо једно разликовање: „Светост сама по себи није занимљива, занимљиви су само *живоји* светаца; процес током којег се човек одриче себе и креће путем светости.“<sup>70</sup> Схватање по којем човек *мора* нешто напустити у себи, поготово да мора порећи само човештво, свакако и искуство пада у време, да би постао светац, стварало је привилеговано приповедно подручје за расцветавање модернистичке негативности у односу на светост. Јер, живот се појављивао као борба човека са светашћу која га преображава: не предавање нечем вишем од себе него унутрашња *драма* због напуштања оног човечанског у себи: тело, жеље, време. Као да су модернистичке симпатије биле – у приповедном обликовању ове борбе која се приказује и у човеку, и у свету – на страни људског, сувише људског. Одатле је извирала свака проблематизација светости.

Чак и у случајевима кад би се дотицали, попут Казанцакиса и Црњанског, канонизоване светости, модернисти су остављали видљиве трагове проблематизације. Тако је, у приповедању о конституцији светости код Светог Саве, Црњански натприродну димензију у којој „мистика и етика, пренесене у натчовечну раван, рађају узнемирујући феномен светости“, спојио са земаљском димензијом светости, па је исход био приповедно *проблематичан*: „У поређењу са чистом мистиком, светац је политичар.“<sup>71</sup> То значи да модерност постоји у празној напетости у односу на светост. Јер, „за модерног човека нема веће срамоте од савршенства. Ство-

<sup>70</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 5.

<sup>71</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 9.

ривши од своје судбине трагедију и победивши жал за рајем, човек се самим тим одрекао тежње ка савршенству. Друга су времена зачала свеце и људи су се поносили њима.“ Шта је преостало модерним духовима? „Ми их можемо једино ‘поштовати’. Кад год мислимо да их волимо, то је само наша наклоност која нам их пролазно приближава.“<sup>72</sup> Модерност, отуд, ствара *дисџианци* унутар духа приповести.

Црњански је конституцију светости у *Светом Сави* извео посежући за историјском контекстуализацијом: држава, нација. Као што је у *Љубави у Тоскани* проблематизовао светост уметником (генијем) и јеретиком, тако је у *Светом Сави* конституисао светост унутар историјских контекстуализација. То би значило да је модернистичко поимање било у корену и проблематизације и конституције светости у приповедању Црњанског. Сама модернистичка дистанца остаје амбивалентна, јер је у нечему снажно ослоњена на значења светости. Одакле то? Зашто се све не окончава у негацији, иронији, бласфемии, тривијализацији светости?

Зато што у модерном духу још увек одјекује Ничеова мисао „да је човек животиња која још није до краја одређена“.<sup>73</sup> Постоји, дакле, нешто у њему што чека на испуњење: што чека да *огнекуд* добије коначно одређење. У том подручју неодређености, он се сусреће са искуством светости. Ако „на раскршћу неба са земљом родила се светост“,<sup>74</sup> онда модерни дух – док приповеда о светости – приказује само раскршће. Унутар приповедног подручја, покрет ка небу обележава модернистички приказ конституције светости, док покрет ка земљи испуњава садржаје приповедних проблематизација. Оба покрета, пак, приповедно дочаравају раскршће које се налази у средишту модернистичког доживљаја светости. Иако дубоко одређени сумњом, модернисти су приповедно дочаравали *драму светљости*: на начин драме која је била у супротности са њиховим схватањима. Јер, „модерни човек није у површности антипод свецима, већ у неконтролисаности и нерешивости свог стања, у задовољству трагичне раскалашности, склизанем у свет вечно обновљених разочарања.“<sup>75</sup> У *неодређености* овог стања, у задовољству које се у њему *џраички* распростире, модерни духови су антиподи свецима.

Али, шта је у темељу трагизма модерности? Свакако потреба да изазове тренутни одговор на своје постојање. Светац је антипод у односу на ту потребу зато што „свеци су неповратно неактуелни“.<sup>76</sup> Но, да ли из константне неактуелности светаца, која посредно показује сву актуелност трагизма у модернистичком доживљају, следи да „неко се може интересовати за њих само из презира према постојању“?<sup>77</sup> Али – видели смо – модернисти, као заточници постојања, интересују се за свеце: Унамуно, Казанцакис, Црњански. То значи да је веза са постојањем проблематична, а не једнозначна у истинском чулу модерности. Она почива на бекству од медиокритетства, чврсто сплетеног са постојањем, а не пребива у трагању за изузетношћу у постојању.

72 Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 17.

73 Фридрих Ниче, *С оне стране добра и зла – Генеалогија морала*, 73.

74 Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 27.

75 Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 54.

76 Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 54.

77 Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 54.



То бекство се одвија „кроз скептицизам или мистицизам – два облика очаја пред *сйознајом*“. Спашавамо се, дакле, од површне укотвљености у постојању – очајањем. Оно нас спасава на два начина: „Мистицизам је бег из спознаје, а скептицизам спознаја без наде.“<sup>78</sup> Очај се препознаје пред неостваривом потребом за спознајом са надом. Али, управо је та спознаја неостварива услед модерне осуђености на постојање, које је и сáмо недовољно за одређење човека. Постојање је недовољно, јер „у сваком случају *свеи* није *решење*“.<sup>79</sup> Зар управо *ио* не показује – сваким дахом – светац? Ако се интересујемо за свеца, за његову неактуелност, из презира према постојању, како ни свет није решење кад је усидрен у постојању? Светац је неприхватљив због несавремености своје везе са постојањем, али његова несавременост приповедно сугерише како ни постојање није решење. То је модернистички парадокс одбијања свеца: он оцртава искуство очаја због неодредивости постојања које једино преостаје.

Milo Lompar

### Modernity and Holiness

*Summary:* This paper deals with Miloš Crnjanski's changing attitude towards the concept of sainthood by analyzing in the travel memoir *Ljubav u Toskani* (Love in Tuscany) and the book *Sveti Sava* (Saint Sava). Modern literature had amplified Friedrich Nietzsche's negative potential towards saints and sainthood, as is exhibited in the divergent understanding of the saint figure within the works of Miguel de Unamuno, Georges Bernanos and Nikos Kazantzakis. These works highlight the artistic dynamic between the modernist experience and sainthood. Miloš Crnjanski's own depiction of sainthood is interpreted within this framework. In *Love in Tuscany*, the saint is pushed aside by the artist. However, in *Saint Sava* significant changes within that depiction can be observed: from the national towards the statist, from the Orthodox tradition to heretical stances. Therefore, it is shown that Miloš Crnjanski had modeled the saint figure in accordance with the rhythms and forms of modern nihilism.

*Keywords:* Miloš Crnjanski, Miguel de Unamuno, Nikos Kazantzakis, Georges Bernanos, Friedrich Nietzsche, Saint, Nihilism, Modern Times.

<sup>78</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 52.

<sup>79</sup> Емил Сиоран, *Сузе и свеци*, 52.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистџија  
у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година,  
приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем,  
Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 945–955.

---

**Владимир Рогановић**  
Службени гласник, Лексикографска редакција  
roganovicvladimir@gmail.com

**Милеса Стефановић-Бановић**  
Етнографски институт САНУ  
milesa.stefanovic@ei.sanu.ac.rs

## Најотменији меланхолик: Иво Андрић и „Мисао“

*Сажетак:* У години завршетка Великог рата и у наредној, 1919, литерарни и културни живот Београда испрва поступно и скромно, а потом динамично и снажно започиње да показује знаке опоравка и прогреса, најављујући једну од најдинамичнијих епоха у развоју наше уметности и културе која ће потрајати све до новог рата. С јесени те, 1919, док Велимир Живојиновић Massuka и Сима Пандуровић са групом сарадника покрећу књижевно-политички часопис „Мисао“, у Београд стиже Иво Андрић. У покушају да се анализом исходишта сусрета великог писца и важног часописа пружи један увид и у епоху у којој се он збио, у овом раду – век након тог сусрета – истражујемо шта је (и због чега) Андрић објављивао у „Мисли“, а шта се и како на страницама часописа писало о нашем „најотменијем меланхолику“ и његовом делу. Најзад, како су и зашто Андрићеви прилози часопису – посебно онај њихов преовлађујући део који је први пут објављен у „Мисли“ – постајали значајни међаши за нашу књижевност и њену историју.\*

*Кључне речи:* Иво Андрић, часопис „Мисао“, међуратна српска књижевност

У вековитом регистру наше књижевности година 1919. иде у ред оних подвучених дубоким, двосмерним линијама без краја: есенцијалним и симболичким. Недуго пошто је била згасла велика ратна грмљавина, *ушћуљена кандила* наше литературе стала су се палити новим *извишкrama*. Две се међу њима, и столеће касније, сјајем јасно указују: писац и часопис, Андрић и „Мисао“. Док је стогодишњица од доласка великог приповедача у Београд с пијететом истакнута у нашим научним круговима, јубилеј часописа који је снажно допринео нашем послератном културном буђењу остао је без спомендана. У овом раду указујемо на исходишта тог сусрета. Истражујемо шта је и због чега Андрић објављивао у „Мисли“, а шта се и како на страницама часописа писало о његовом делу. Како су и зашто Андрићеви прилози – посебно онај њихов преовлађујући део који је *први њуш* објављен у „Мисли“ – постајали значајни међаши за нашу књижевност и њену историју?

*Andrić est arrivé!* Та пророчка реченица којом је Милош Црњански 1919. године у „Књижевном југу“ ефектно поентирао критички напис о првој Андрићевој књизи *Ex Ponto* – добиће и једно ново значење. Првих дана октобра те године у

---

\* Текст је настао као резултат истраживања обављених у Етнографском институту САНУ, за реализацију којих је средства обезбедило Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Београд стиже млади и већ знани песник, стилиста на гласу и долазећи приповедач Иво Андрић. Док је под октобарским, *ћромењљивим а увек лејим* небом Београда, писац у сећање дозивао његове стазе којима је као гимназијалац једном *ћихо* ходио, с друге стране Дунава, у Земуну, Јосип Сабо спремао је у својој штампарији рисове хартије и слагао слова која ће се преобратити у чланке новог београдског часописа. У исто време и на истом месту, нашли су се Андрић и „Мисао“ – први дуговечнији књижевни часопис покренут код нас након Првог светског рата. Искре су *нашле удар* у београдском *камену*.

Андрић, већ оглашен *најчудеснијим Сарајлијом*, тек што је био узео 28. годину живота. „Ја немам живе душе, и ја морам у Београд, па како је да је“<sup>1</sup> – писао је своме професору и пријатељу Тугомиру Алауповићу из Загреба 27. септембра 1919. Из речи ври нестрпљивост, својствена у епистолама једино младом Андрићу. Желео је Андрић у Београд где је „долазио онај ко је хтео да се истакне и ко је хтео да се сакрије“<sup>2</sup> У рањени град, чијим је разрушеним улицама и насељима „владала нездрава и варљива али узбудљива и моћна атмосфера неограничених могућности на свима подручјима и у свима правцима“<sup>3</sup>, доспео је након што је уз Алауповићеву штедру помоћ добио прво државно намештење као секретар треће класе у Министарству вера.

Долазило је ново доба, и за Андрића и за српску периодику. Док је песник у скромном изнајмљеном стану на Теразијама распакивао невелики пртљак *ојменои бесколеновића*, Велимир Живојиновић Massuka и Сима Пандуровић су са сарадницима у првој „редакцији“ часописа у Другој београдској гимназији – у соби чији су мрак и хладноћу више од свећа и пећи обасјавали и огревали сан и племенита намера – довршавали припрему првог броја новог часописа чије су *вјерују* донели на његовом форзацу. Јасно и кратко, у 50 речи. „Мисао је слободна. Она није везана ни за једну политичку личност, ни за једну политичку странку, ни за један режим, ни за једну класу. Изнад њих, она нити има нити тражи препоруку које власти. Слободна трибуна, она апелује само на свест најширих слојева и ту жели да нађе одзива“<sup>4</sup> Колико је одзива нашла, посведочиће мерљиви параметри. У периоду од 1919. до 1937. са прекидом од 1934. до 1936. године, из штампе је изашло укупно 328 бројева часописа. Тираж је (најчешће) био 2.500 примерака, а утицај изразит, посебно у редовима интелектуалне елите. „Мисао“ је заживела и одиста постала „отворени архив књижевности и свега онога што је могло да добије књижевни облик“<sup>5</sup> Списак сарадника својеврсни је азбучник најзнаменитијих имена наше научне и уметничке мисли између два светска рата.<sup>6</sup> Међу њима је, разуме се, и Иво Андрић.

1 Иво Андрић, *Писма 1912–1973*, прир. Мирослав Караулац, Матица српска, Нови Сад, 2003, стр. 273.

2 Ivo Andrić, *Gospođica*, Sabrana dela, knj. 3, Prosveta (i dr.), Beograd, 1981, стр. 176.

3 *Ibid.*

4 „Мисао“, књ. 1, св. 1 (1919), предња унутрашња корица.

5 Душан Иванић, „Категорија жанра у периодици“, у: *Жанрови у српској ћериодици*, Зборник радова, Институт за књижевност и уметност Београд, Матица Српска, Нови Сад, 2010, стр. 47.

6 Издвојимо на овом месту следеће песнике и приповедача: Алекса Шантић, Александар Дероко, Бранислав Петронијевић, Вељко Петровић, Владимир Велмар Јанковић, Владимир Дворниковић, Гвидо Тартаља, Григорије Божовић, Густав Крклец, Даница Марковић, Десанка Максимовић, Дра-

Где су се 1919. укрстили путеви Андрића и „Мисли“, односно Пандуровића и Живојиновића који су били њени интелектуални ментори и *spiritus movens*? Анализа расположивих докумената, писаних сведочења протагониста и других изво­ра, те истраживање ширег друштвеног контекста и саме позиције књижевности у првој поратној години – коју врло убедљиво у свега неколико реченица сажима Црњански кад пише да се тада „о некој књижевној атмосфери, публици [...] још не може говорити“<sup>7</sup> јер „Београд је имао других брига“<sup>8</sup> – упућује на хипотезу да се тај сусрет догодио у хотелу „Москва“. Познати београдски хотел чији су сецеси­онистички шарм гранате чудом биле мимоишле, те пар „салона“ од којих се најви­ше говорило о оном у кући Кристе Ђорђевић – ту су, као у кошници, вриле идеје о новом времену и идејама, о уметности, о „старој“ и „новој“ поезији, слободном стиху. У приземљу „Москве“, за једним од округлих столова, основана је и чувена „Група уметника“ – један осебујан скуп песника, сликара и личности какав тешко да ће се више икада указати под београдским небом. За столом: Црњански, Вина­вер, Растко Петровић, Сибе Миличић, Сима Пандуровић, Андрић... У таквом интелектуално-уметничком серклу излазак новог часописа попут „Мисли“ изве­сно је гледан са одобравањем. То потврђује чињеница да је највећи број чланова те неформалне уметничке групе – укључујући безмало *све* из света књижевно­сти – од самог почетка прилагао часопису своје песме, приче, критичке прика­зе и преводе. Исто је учинио и Андрић, већ у трећој свесци првог годишта, када је Масуки и Пандуровићу дао три записа из *Немира*.<sup>9</sup> Анализа садржаја часопи­са, ипак, показале да је то био други прилог који је повезивао Андрића и „Мисао“. Први, посвећен његовој поезији, већ се био слагао у Сабоовој штампарији, док су Андрић и уредници „Мисли“ дебатовали за округлим столом „Москве“...

Пре појединачне анализе свих тачака лука који повезује мост између Андри­ћа и „Мисли“, наведимо у синтетичком прегледу које су то тачке биле и шта их карактерише. Прилози са Андрићевим потписом и написи о њему се на страница­ма часописа појављују у периоду од 1919. до 1932. године, и то у следећим годиш­тима часописа: 1919, 1920, 1921, 1922, 1923, 1924, 1926, 1931. и 1932. Андрић се оглашавао као: песник (пет лирских песама и три записа из *Немира*), приповедач (четири приповетке), преводилац (три песме преведене са италијанског) и критичар (при­каз једне књиге прозе). Са друге стране, о њему је у приказима и белешкама писа­но у осам наврата. Збирно посматрајући, дакле, 24 је тачке на реченом луку (20 прилога). Од посебног књижевноисторијског значаја је да су све четири Андриће­ве приповетке и пет лирских песама први пут објављене управо у „Мисли“.

---

гиша Васић, Душан Васиљев, Ђуро Гавела, Иво Андрић, Исидора Секулић, Јаша Продановић, Јела Спиридоновић Савић, Коста Манојловић, Ксенија Атанасијевић, Марко Цар, Милан Ђоковић, Милица Јанковић, Милош Ђурић, Милош Тривунац, Милош Црњански, Момчило Настасијевић, Момчило Селесковић, Нико Бартуловић, Раде Драинац, Светислав Стефановић, Сибе Миличић, Станислав Винавер, Станислав Краков, Стеван Јаковљевић, Стеван Христић, Тин Ујевић, Тодор Манојловић, Трифун Ђукић и други.

<sup>7</sup> Милош Црњански, „Послератна књижевност“; у: *Eceju*, приредио Мило Ломпар, Штампар Мака­рије, Београд, Октоих, Подгорица, 2008, стр. 122.

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

<sup>9</sup> Иво Андрић, *Немири*, „Мисао“, књ. 1, св. 3 (1919) стр. 199–200.

Први пут је о стваралаштву Иве Андрића у часопису писала Милица Јанковић (1881–1939) у есеју (приказу) „Иво Андрић: *Ex Ponto*“.<sup>10</sup> Наша списатељица обимног дела и горке судбине написала је есеј топлих и меланхоличних тонова одричући се намере да пише књижевну критику и истичући да читаоцу даје „причицу“ насталу током читања Андрићевог књижевног првенца. Прецизна, а лирски интонирана запажања више су од *причице*. Есеј је исход једног сусрета сензитивних сродника склоних контемплацији и интроспекцији: песника с једне и читатељке-песникиње с друге стране. „Чудновато је колико у Г. Андрићевој књизи налазим својих осећања. А што чудновато? То је сасвим природно: сваки ко има душу наћи ће сличности са душом која уме да се изрази. У сваком човеку живи истина и лепота, и ако спава ипак живи. Душа као земља треба да се заоре дубоко. А велики то могу. И Г. Андрић може. Песме као *Ex Ponto* ми досада нисмо имали и зато им се треба радovati двоструко“<sup>11</sup>, пише Јанковићева, као да хоће да пожели добродошлицу песнику који је *сѣиѣао*. Притом смерно истиче да се „не хвали“ тиме што мисли да има сличности између аутора и ње. Штавише, „Господин Андрић личи на оне који су мени страшно далеко: на Ничеа и на Оскара Вајлда“<sup>12</sup>. У песнику види „југословенског Тургенјева или Љермонтова“ и закључује дојмом да су песме *Ex Ponto* у једној осамљеној души „разбудиле заспале молитве и подигле неке нове незнате наде и васкрсле последњу палу веру у божанску људску душу“. Изрази које је Милица Јанковић дала у овом есеју, посматрани из данашње књижевноисторијске перспективе, типичан су али аутентичан *finalis* утисака које је од свршетка Великог рата наша критика имала спрам Андрићевог дела. Андрић, „најомиљенији послератни у Београду“<sup>13</sup> наклоност критике имаће, безмало, за цела свога уметничког века.

Нема сумње да је Андрић, увек ванредно добро обавештен о свим аспектима литерарног живота, помно пратио књижевну периодику и на почетку свога „београдског пута“. Са уредничким искуством стеченим у „Књижевном југу“ и уверењем о значају часописа као посредника између књижевног текста и читаоца – уверењем које је снажило још од 1911. када је прве стихове објавио у часопису „Босанска вила“ – он ће остати, до краја свог живота, њихов пажљиви читалац и вредни сарадник. И есеј Милице Јанковић у првом броју „Мисли“ који је младом песнику вероватно годио, то је уверење додатно учврстио. То је, уз научну и уметничку вредност прилога из првог броја часописа, извесно имало утицаја на Андрићеву одлуку да уредништву „Мисли“, већ за трећу свеску првог годишта, да три записа из *Немира*<sup>14</sup>, из циклуса „Брегови“.

Зашто се Андрић определио баш за те три прозе? На то питање, разуме се, не можемо дати потпуно сигуран и поуздан одговор. Узимајући ипак у обзир чињеницу да је Андрић исказивао изузетну тактичност спрам сваког потеза који се тицао објављивања његових књижевних и некњижевних текстова, јасно је да ни

<sup>10</sup> Милица Јанковић, *Иво Андрић: Ex Ponto*, „Мисао“, књ. 1, св. 1 (1919), стр. 67–75.

<sup>11</sup> *Ibid.*, стр. 68.

<sup>12</sup> *Ibid.*, стр. 69.

<sup>13</sup> Милош Црњански, „Послелатна књижевност“; у: *Есеји*, приредио Мило Ломпар, Штампар Макарије, Београд, Октоих, Подгорица, 2008, стр. 127.

<sup>14</sup> Иво Андрић, *Немири*, „Мисао“, књ. 1, св. 3 (1919), стр. 199–200.

овога пута није поступио другачије: записе није одабрао по вољи случаја, нити без ваљаног разлога. Пре свега, они су вредносно били на Андрићевој високој књижевној разини. (Промишљајући о Андрићевим *Немирима* његов први критичар Милан Богдановић убедљиво је писао о „једној реткој осећајности и лирској осетљивости“ који се „срећно комбинују са проницљивом духовном радозналешћу, и све то, узбудљиво и мислено у исти мах, налази израза у стилској форми кристалне чистоте“.<sup>15</sup>) Читајући те прозе данас, када поуздано можемо реконструисати фазе Андрићевог стваралаштва и вињете из живота које су на њих утицале, није искључено да ови редови из другог објављеног записа воде до могућег одговора.

Кад бих могао знати како живе људи по свим градовима и по свим обалама свијета и какве су њихове радости сада пред вече, и кад бих могао да видим све путеве и све састанке и сврхе свих ватара и свјетала око којих се сада људи купе, и све вечерње радости и све сутрашње намисли, и кад бих видио све свијетле линије и сва смјела гibaња и све корисне и плодне болове, и кад бих могао измјерити снагу свих мишића и дуговјечност ватре и радости на земљи, и кад бих се увјерио да ће бити и достајати још дуго, дуго – до вијека! – за сва створења, ја бих опростио својој угашеној пјесми и прекинутом вриску и пун поуздања у невидљиве снаге исправио бих се, на час, срећан и богат и велик, за цијелу главу виши од неба из прича.

Песник хуманиста, репрезент отвореног погледа на свет, гори да измери „снагу свих мишића и дуговјечност ватре и радости на земљи“. Тих месеци Андрић је, осим о књижевној, интензивно размишљао и о својој дипломатској будућности. Поглед у његов животопис сведочи да је 14. фебруара 1920. добио указ о постављењу на место вицеkonzула треће класе у Краљевском генералном посланству у Њујорку, да би само два дана касније, Андрићевом жељом, (пре) далека Америка била „отписана“: Андрићу је 21. фебруара био додељен дипломатски пасош за пут у Ватикан где ће отпочети свој дипломатски пут. Одлука да објави овај фрагмент може кореспондирати и са Андрићевим тадашњим намерама да започне дипломатску каријеру и са жељом да надахнуће за свој литерарни рад оснажи спознавајући природу и карактере других земаља и култура. Да ли је и овим записом желео да са страница „Мисли“ пошаље суптилну „поруку“ представницима друштвених елита нове државе, својеврсно „писмо о намерама“ знаног песника и човека са високим етичким капиталом, уз то и осведоченог патриоте који је због својих уверења био допао и аустријских затвора? Како било, избор из *Немира* могао је само да помогне у тој могућој намери, с обзиром да је та књига медитативних прозно-поетских текстова била добро прихваћена код читалаца и код критике.

Томе у прилог говори и приказ који је нешто доцније у „Мисли“ о другом издању *Немира* (Стјепан Кугли, Загреб, 1921) написао Ратко Парежанин.<sup>16</sup> Након увода у којем даје кратко подсећање на генерацију Младобосанаца с којом је делио политичка уверења (М. Видаковић, Д. Митриновић, Д. Радовић, Д. Гаћиновић, Ј. Варагић, П. Слијепчевић, Б. Јевтић, Д. Мрас), Парежанин пише о *Немирима* као

<sup>15</sup> Уп. Милан Богдановић, „Иво Андрић: 'Немири'“; у: *Критички радови Милана Богдановића*, приредио Вук Крњевић, Институт за књижевност и уметност, Београд, Матица српска, Нови Сад, 1979.

<sup>16</sup> Ратко Парежанин, *Иво Андрић*, „Мисао“, књ. 5, св. 8 (1921), стр. 632–635.



о изражајно најуспелијем и по концепцији најширем дотадашњем Андрићевом делу. Интересантно је и на месту запажање да се о *Немирима* писало „до сада мало“, а „једном приликом слабо и нетачно“ (Г. Крклец у „Српском књижевном гласнику“). Парезанин истиче универзалност и дубоки хуманизам Андрићевог дела. Андрић је „наш човек, син наше земље и адекватан израз њених прилика“, а у исто време и „општи и свечовечански“, јер неки фрагменти *Немира* „глобалан су одјек“. Он *Немуре* гледа и у датом књижевноисторијском контексту, јасно показујући којим је естетичким начелима близак и пише: „У данашњој вреви и буци модерниста који траже новог човека преко праскавих и комичних манифеста, који би хтели да вежу нашу уметност са светском са извитопереним и шарлатанским стиховима и немогућом, баналном прозом, – искрене и лепе речи Г. Ива Андрића падају нам као мелем на ране“.

Пре овог приказа, Андрић се читаоцима „Мисли“ огласио током 1920. године објављујући први пут три песме: „По једном старом добром реду“, „Строфа“ и „Свитање“. Попут других Андрићевих лирских радова и ове су песме тиховале, Андрићевом жељом, све до 1976. године када су постхумно објављене у Београду у књизи *Штита сањам и штита ми се гојаћа*.<sup>17</sup> Исти тај наслов заискрио је први пут 1922.<sup>18</sup> и 1923.<sup>19</sup> у „Мисли“ где Андрић објављује још три песме из овог циклуса које заокружују његов лирски корпус од шест песама у часопису. Синтетички посматрано, он је обимом невелик, али избором репрезентативан. Одликују га особине које се генерално могу приписати Андрићевој лирици која „представља најнепосреднији израз његовог интимног расположења и немира, до смрти сакриваног и од сопствене таштине и од пуке туђе радозналости да се завири у песников лични свет и открије тајна његовог мајсторства“<sup>20</sup>.

Период за изласка прва четири годишта „Мисли“ (1919–1923) карактерише редовна сарадња Андрића и часописа који од 1. јануара 1923. добија новог уредника, Ранка Младеновића<sup>21</sup>. У историји „Мисли“ то ће време бити с правом окарактерисано као авангардни период часописа.<sup>22</sup> Сарадња нове тонове добија и у два прилога у којима се Андрић јавља као преводилац и критичар. У броју 11 (свеска 3) „Мисли“, коју уреднички потписује Младеновић, налазимо Андрићев превод три старе италијанске љубавне песме из XIV и XV века.<sup>23</sup> Аутор прве песме је

17 Иво Андрић, *Штита сањам и штита ми се гојаћа*, Просвета, Београд, 1976.

18 Иво Андрић, *Штита сањам и штита ми се гојаћа*, „Мисао“ Ibid, књ. 10, св. 1 (1922), стр. 1248–1249.

19 Иво Андрић, *Штита сањам и штита ми се гојаћа*, „Мисао“ Ibid, књ. 13, св. 3 (1923), стр. 1398–1399.

20 Вид. Предраг Палавестра, „Андрићева лирика“, *Зборник радова о Иви Андрићу*, САНУ, Београд, 1974.

21 Током 16 година постојања часописа уредници су били: Велимир Живојиновић и Сима Пандуровић, уредници од књиге 1, свеска 1 (1919); Ранко Младеновић, уредник од књиге 8, свеска 2 (1922); Сима Пандуровић, уредник од књиге 14, свеска 3 (1924); Велимир Живојиновић и Живко Милићевић, уредници од књиге 23 (1927); Сима Пандуровић, уредник књиге 25 (1927); Живко Милићевић, уредник од књиге 26 (1928); Велимир Живојиновић, уредник књиге 29 (1929); Велимир Живојиновић, уредник од књиге 31 (1929) и Милан Ђоковић уредник књиге 44 (1937).

22 Вид. Станислава Бараћ, *Авангардна Мисао. Авангардне тенденције у часопису Мисао у време уређивања Ранка Младеновића (1922–1923)*, Институт за књижевност и уметност, Београд, 2008.

23 *Три старе љубавне песме*, с италијанског превео Иво Андрић, „Мисао“, књ. 11, св. 3 (1923), стр. 184–185.

непознат, док нас испис испод друге и треће обавештава да су у питању преводи стихова Наполитанца Јакоба Санацара и Фирентинца Сануча дел Бенеа. Андрић је песме превео у Риму, одакле их 4. јануара 1923. шаље Младеновићу, уз објашњење: „Шаљем Вам у преводу три прастаре песме. И сами ћете осетити шта ме њима привукло. Авантуристичка веселост и трубадурска примитивност. Хтео сам да је осетите и ви и читаоци. Колико је то могуће у одсуству метра и језика.“<sup>24</sup> И данас је читалачки утисак управо у духу ове Андрићеве кратке напомене.

Није само чудесна уметничка прошлост Фирентинаца, Римљана и Наполитанца била закупила Андрићеву пажњу за време његове дипломатске мисије у Риму и Трсту с почетка двадесетих година XX века. Напротив, Андрић врло пажљиво посматра и анализира зналачки одабране и парадигматичне линије културног, идеолошког и друштвеног ковитлаца у којем се Италија нашла у време настанка фашизма. Нешто пре превода поменутих песама, Андрић објављује једини критички текст у свом опусу у „Мисли“ посвећен роману *Ноктиурно* Габријелеа Д’Анунција.<sup>25</sup> Из његових редова видимо друштвено ангажованог и антиратно оријентисаног Иву Андрића. Једнако као и „живи, концизни и музикални стил“ романа чије „многе странице плене савршенством и заносе музиком“, Андрића интересује ауторова афирмација милитаризма и естетизација рата, посебно, јер их слави „идол данашње (не само књижевне) Италије“ и „командант злосрећне Ријеке“. Када критички промишља и пише о трагедији рата и немани фашизма која је кренула да се разгоропађује, деликатни Андрић је у исто време интелектуалац са интегритетом, али и дипломата на служби у страниој земљи, дубоко свестан своје комплексне позиције. Он стога своје закључке о једној књизи и времену коме она припада вешто инкорпорира у обиље чисто литерарних оцена, неретко, видели смо и изразито позитивних, па се на концу овог текста ограђује од могућих рђавих тумачења и реченицом да је „далеко од нас намера да повлачимо ма какве опште закључке о личности писца и његовој историјској улози“. Свој темељни став који је срж текста и Андрићевог погледа на овај, али и мноштво сличних *ноктиурна* који су слушали у Италији и који ће се, на несрећу тек слушати широм Европе, он оставља за последњу реченицу: „Лепоти смо се поклонили, али ово шаренило и звекет не могу да нас омету и занесу да не видимо, да се ту громко служи лажним боговима“.

Непуне две године током којих је уредник „Мисли“ био Ранко Младеновић, показаће се као период у којем је Андрић у часопису објавио свој једини превод и једину критику, али и прву од четири приповетке: „Победник“.<sup>26</sup> Кратка, стилски врсна прича која на плану наратије убедљиво приповеда о победи храброг израиљског пастира Давида над филистеејским горостасом Голијатом, крије у својој суштини пишчеву мисао о мраку и пустоши које се у нутрину хероја уселјавају након остварења сваке победе, увек варљиве и горке. Једино је сам *йуџ* до победе инспиративан, једино он надахњује и јунаке и ратнике, једнако као и уметни-

<sup>24</sup> Šimun Jurišić, *Na tragu Ive Andrića*: knjige i odjeci, Logos, Split, 2004, стр. 11.

<sup>25</sup> Иво Андрић, *Једна рајџна књиџа Габријела Данунција*, књ. 10, св. 6 (1922), стр. 1703–1706.

<sup>26</sup> Иво Андрић, *Победник*, „Мисао“, књ. 8, св. 2 (1922), стр. 101–103.

ке па и читаве народе. Сам час у коме победник постаје своје победе свестан – у овој причи је то онај трен када Давид држи у рукама одсечену Голијатову главу – доноси „бол и огањ из ког се не излази“. Јер, пише Андрић: „Једни су они који дела чине, а други који уживају плодове и ликују. У делу се сагори, ослепи, оглухне и изгуби за све“. И закључује: „Ко би рекао да је овако мрачно у душâма хероја!“ Дуализам осећања човека који у очима света слови за тријумфатора и горчина коју му тај тријумф доноси, та двојност коју је Андрић и на личној равни осећао као муку и горчину, пратила је дуго и писца – и као лични осећај и као филозофско питање. Варијације његових промишљања о том питању налазимо и у медитативним *Знаковима њорег љуџа* и у другим Андрићевим белешкама.

Преостале три приповетке биће објављиване у времену када и писац и часопис стичу пуну афирмацију на литерарном и уметничком обзору. У Српској књижевној задрузи Андрићу 1924. излази прва збирка коју чини девет прича (*Приповећке*), а исте године уреднику „Мисли“ Сими Пандуровићу шаље приповетку „На други дан Божића“<sup>27</sup> која је остала ван тог избора. Две године касније прилаже и приповетку „Пакао“<sup>28</sup> која је претходној блиска у тематском, мотивском и структурном погледу. Андрић овде из босанских предела који су били централна позорница његових литерарних јунака и из прошлих векова, искорачује у простор централне Европе и садашњице, смештајући у средиште радње обе приче, ликове конзула и њихове *снове* који отварају живе и мучне ране из њихове грешне и суморне прошлости.

У првој причи – једној упечатљивој епизоди из брачног живота генералног конзула и конзуловице који у своје спаваће собе уносе лажни привид и спокој малограђанштине – приповедач суочава протагонисту са безнађем кафкијанских лавирината бирократске охолости и њиховим слепим улицама у које сада, наместо људи који су у стварности на њих осуђени, упада он сâм. Као у искривљеном огледалу, у конзуловом се сну указују оне охолости и пакости којима је, надмен и ушанчен у ров самодовољности, излагао обичног и *малој* човека, замуклог пред призором сопственог страха од непознатог а јаког. Огледало најпосле показује конзулу одраз властитог лица. Оно га силно плаши. Али не због сена на њему, сена које му је једино живот могао да исцрта (јер, знано је да човек има лице какво заслужи). Конзула плаши сазнање да је то што исијава из огледала његов *стварни животић*, живот без копрене сна који га је походио друге божићне ноћи. Када се стењући пробуди и стане да себе уверава да је *оно* сан, а *ово* стварност, након што грозничаво пронађе множину докумената, указа и сведочанстава које му *ex tempore* посведоче да је он *онај* који жели и једино може да буде – конзул, он се успокоји. У једном мисаоном обрту закључује да је „сан лажа а Бог је истина“ и, пошто је свежањ докумената стиснуо на груди, враћа се у сан и наставља да живи онако како је и до те вечери живео, нејак за промену и неспособан за другост.

И у приповеци „Пакао“ снови протагонисту воде до незалечиве боли и часа његове коначне истине. Снови су мука од које се с почетка једног пролећа „раз-

<sup>27</sup> Иво Андрић, *На други дан Божића*, „Мисао“, књ. 16, св. 1 (1924), стр. 1113–1117.

<sup>28</sup> Иво Андрић, *Пакао*, „Мисао“, књ. 21, св. 5–6 (1926), стр. 277–280.

болео“ конзул – овога пута један остарео и тешким гресима затрован човек. Приповедач га суочава са „црном игром“ читавог ланца снова чије се карике преплићу и једна на другу надовезују, да би кроз низ мучних ретроспекција стигле до највећег греха, оног из младости што под душом самује као змија што заувек уједа и пече. У овом приповедачком поступку Андрић се у извесној мери ослања на Фројдово учење и принципе његове психоанализе. Конзулов сан је варљив. Он га испрва води до „сивог простора коме није могао да види јасно ни облик ни границе“, али за кога конзул верује („и ако нигде не пише, и нема никог да му каже“) да је – рај. Ипак, погледу грешника не могу да измакну одшкринута врата и „уски црни отвор иза којег је била тама“. Прошавши у једној ретроспективној игри кроз „црну пругу“, конзул се враћа у младост, у време које „никад није волео“ видевши у свакој младости „нешто почетничко и ниско, као неки незнатан ранг у каријери“. Конзул је ушао у *џакао* откуда га је у сну, стварнијем од стварности, гледало „једно зриво и убого девојче [...] од неке ниже расе“, обешчашћено и осрамоћено, које конзул, свестан свог греха, није хтео ни да се сећа. Како то и бива, сећање на грех кога је сан оголио било је јаче од свих наслага заборава којим га је живот привидно и привремено прекрио.

Четврта приповетка, „На лађи“, улази у корпус Андрићевих савремених прича о чудацима и особењацима, о малим људима велике несреће који се под теретом властитог удеса повијено вуку кроз живот. Своје муке, умишљене или стварне, они не успевају да се ослободе, ни када би је носили ћутке попут пужа који носи своју кућицу, ни када би – попут јунака ове приче, који на лађи што плови Дунавом опседнуто прича о заводљивој апотекарској кћери из Тулона – сваку, ма и најмању прилику користили да и *свеи* упознају и онеспокоје својом (и)сторијом.

Истакнуто је да је Андрићевим прилозима у „Мисли“ претходио есеј Милице Јанковић у првом броја часописа. Након њега, о Андрићу је писано још у *шест* наврата. У прилогу Ивана Р. Димитријевића из 1920.<sup>29</sup> дата је, не особито убедљива, компаративна анализа приповедака „Пут Алије Ђерзелеза“ и „Приче о мушком“ Андрића и Црњанског, а Андрић се помиње у још три белешке. У првој из 1923. године<sup>30</sup> објављује се вест да су у ријечком часопису „Делта“ на италијанском језику објављени одломци из прозе Веселиновића и Ђурчина и поезија Андрића, Крклеца и Крлеже, а у белешци коју годину дана касније потписује Марко Цар<sup>31</sup>, Андрић се кратко помиње у приказу редовног XXVII кола Српске књижевне задруге за 1924. годину. Цар најављује да ће о Андрићевој првој књизи приповедака дати посебан приказ у некој од наредних свезака часописа, али га у „Мисли“ не налазимо. У свесци 20 из 1926. године читаоци се обавештавају да је Иво Андрић 18. фебруара те године постао дописни члан Академије уметности.<sup>32</sup>

Несумњиво најзначајнији прилог посвећен Андрићевом стваралаштву у „Мисли“ објавио је 1926. године Велимир Живојиновић. Штавише, у студи-

<sup>29</sup> Иван Р. Димитријевић, *Кроз сувремену љирију и епосу. Хумористичка љирију и епосу. (Иван Андрић: Пути Алије Ђерзелеза; Милош Црњански: Приче о мушком)*, „Мисао“, књ. 3, св. 3–4 (1920), стр. 1199–1204.

<sup>30</sup> *Наши љисци на италијанском*, „Мисао“, књ. 13, св. 3 (1923), стр. 1453.

<sup>31</sup> Марко Цар, *Ново коло Српске књижевне задруге*, „Мисао“, књ. 16, св. 6 (1924), стр. 1574–1579.

<sup>32</sup> *Г. Иво Андрић дописни члан Академије*, „Мисао“, књ. 20, св. 5–6 (1926), стр. 376.

ји „Приповедачко дело И. Андрића“ Живојиновић је дао један од најубедљивијих огледа о Андрићевом стваралаштву до тога времена, а није претерано изнети тврдњу да су његова промишљања која и данас плене мајсторством стила и убедљивошћу ставова, осветлила путеве којима су деценијама касније ишли бројни будући проучаваоци Андрићевог дела. У једном огледу из 1927. Живојиновић је писао да „уживети се у једног лирског писца значи, пре свега, разумети његову основну ноту“.<sup>33</sup> Он ту ноту код Андрића истински успева да препозна и минциозно изложи у студији. Разлаже је на три елемента, односно три способности писца које у Андрићу „делују напоре“: То су „строгост научника, дар поетскога уживљавања и наклоност филозофском пројцирању“. Живојиновић уверљиво елаборира ово „тројство“ Андрићевог *творачког* поступка:

Не пуштајући самој машти на вољу, већ је контролишући историјским подацима скупљеним строгошћу једног научника, он дисциплинује своју мисао да се уживљује у конкретна, стварна збивања. Али оживљујући сакупљена факта творачким уживљавањем, рекреацијом оних психолошких снага које плету историјско збивање, он је сачуван од сувог бележења самих збивања, која су само извесни симболи историје, али никако нису њен живот. Са друге стране, ова преокупација стварним животним фактима, чува га од филозофских конструкција и схема, у које би лако била одведена машта подложна само филозофској контемплацији. Ове три преокупације довеле су Андрића до схватања да је и историјска и људска стварност дата претежно, ако не искључиво, у људској психи, у човеку као носиоцу духа и оруђу историје.

Живојиновић тешко да је могао пронаћи погоднији полазни текст за указивање на бит Андрићевог приповедачког поступка него што је „Мост на Жепи“. Анализирајући ову приповетку, критичар заиста „скоро као на длану“ указује на оне fine наративно-структурне нити којима приповедач, инспирисан легендом и усменом традицијом, од једног градитељског ремек-дела скривеног у пејзажу тајновитих босанских предела, тка приповедачко ремек-дело универзалне вредности. Надаље, духу размишљања која основу имају у психолошком методу књижевне критике, Живојиновић као „трајни рефрен“ Андрићевог дела види уверење да је „живот човеков на земљи зло“ и да, било због *баштине крви и расе*, било због освете за предачке или властите грехе или „психичких дисонантних компонента“ људске душе – „среће за људе у овом животу нема“. Критичар проициљиво као „трајни подтон“ Андрићевог приповедачког дела нарочито подвлачи „меланхоличну ноту“ писца. Живојиновић овде показује онајбоља својства свог критичарског дела: актуелност, креативност и аутентичност у тумачењу, уважавање традиционалног уз отвореност ка новим уметничким тенденцијама и храброст да се отворено изнесе суд, ма какав да је. У овом случају, закључни суд је да Андрићево дело заузима један од највиших рангова у нашој књижевности уопште, а у савременој представља наш највиши уметнички израз“. Такви ставови великог књижевног ауторитета о књижевнику који у то време има свега три објављене књиге и који ће тек две деценије касније објавити своје највећа романескна остварења учврстила су Андрићево место на иконостасу наше књижевности.

<sup>33</sup> Велимир Живојиновић, „Песме Ж. Милићевића“, *Полијтика*, 1927.

Коначно, једна ранија непотписана белешка<sup>34</sup> у рубрици „Наши сарадници“ – у којој су кратко, уз фотографију, представљани најрепрезентативнији сарадници часописа – открива можда и понајбоље како се у „Мисли“, али и у најпретежнијем делу наше послератне књижевне критике, гледало на Андрићеву уметничку појаву и његово стваралаштво. Већ у првој реченици сажима се један општи суд о „модерном незадовољнику“ који исказује „пуно љубави за све у страдању“. Андрић је *најотменији меланхолик* наше послератне поезије. Не може бити било какве двојбе да је њен аутор Велимир Живојиновић.

### Vladimir Roganović & Mileša Stefanović-Banović Most noble melancholic: Ivo Andrić and “Misao”

*Abstract:* In the year of the Great War termination and in the following, 1919, Belgrade literary and cultural life at first gradually and modestly, and later vigorously and firmly, began to show signs of recovery and progress, announcing one of most dynamic epochs in the local art and culture development, that will continue until a new war. In the autumn of 1919, when Velimir Živojinović Massuka and Sima Pandurović with a group of collaborators founded the literary-political journal “Misao”, Ivo Andrić arrived to Belgrade. In an attempt to provide – via origin analysis of the writer and important journal encounter – an insight into the epoch in which it occurred as well, in this paper – a century after the encounter – we explore what (and for what reasons) Andrić published in “Misao”, as well as what was written on its pages and in what manner about our “most noble melancholic” and his work? Finally, how did and why Andrić’s journal attachments especially predominate part of theirs, firstly published in “Misao” – become important landmarks of our literature and its history.

*Keywords:* Ivo Andrić, journal “Misao”, interbellum Serbian literature

---

34 *Наши сарадници: Иво Андрић*, „Мисао“, књ. 11, св. 1 (1923), стр. 72–73.



---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѝрија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 956–965.

---

**Јован Делић**

Универзитет у Београду, Филолошки факултет  
jovandelic.delic@gmail.com

## **Ходочашћа кроз простор и вријеме**

### **О пјесничкој књизи *Усѝравна земља* Васка Попе и циклусу „Ходочашћа“**

*Сажеѝаак:* Збирка почиње поласком на ходочашће, а завршава се повратком у Београд, описујући круг. Лирски субјекат обилази света мјеста – храмове – од Хиландара до Сентандреје, путујући истовремено и кроз вријеме. Иако само први циклус носи наслов „Ходочашћа“, лирски субјекат ходочасти кроз вријеме и историју, прелазећи преко „Савиног извора“, „Косова поља“, „Теле-куле“, Чегра и Првог српског устанка до „Повратка у Београд“. Светим мјестима одговара свето вријеме, тако да је цијела књига у знаку ходочашћа и усправљања земље из хоризонталног у усправни положај. Књига повезује и спаја десетак вјекова наше културе и историје.

*Кључне ријечи:* ходочашће, светост, простор, вријеме, историја, култура, жртва, културни јунак, историјски јунак, храм, фреска, (чудотворна) икона, књига, циклус, пјесма, композиција, круг, симетрија, начин читања

*Усѝравна земља* (1972) четврта је по реду књига Васка Попе и долази послѝје *Сѝоредној неба* (1968), једне од најстроже, па и најсавршеније компонованих појединачних књига не само у српској књижевности, односно пјесништву. О строгој, готово „класицистичкој“ композицији ове књиге, о њеној нумеричкој и геометријској симболици најбоље је и најубједљивије писао пјесник Иван В. Лалић. Композиција *Сѝоредној неба* заснована је на принципу броја седам: књига се састоји из седам циклуса, а сваки циклус из седам пјесама. Број седам симболизује пуноћу и савршенство – јединство небеског (број три, односно троугао) и земаљског (број четири, односно четвороугао) принципа. Попа је у *Сѝоредном небу* досљедно спровео још два композицијска начела: начело круга и начело симетрије. Први циклус „Зев над зевовима“ почиње пјесмом која је графички истакнута другачијим слогом – „италиком“ – „Звездозначева оставштина“. Седми циклус – „Небески прстен“ – већ насловом сугерише круг и почиње такође италиком истакнутом пјесмом „Звездозначева смрт“. Ове пјесме су оквирне и чак и графички сугеришу остварење кружне композиције.

Лалић инсистира и на начелу симетрије, иако га тако не именује. То начело омогућава, поред линеарног, и симетрично читање. Могућно је пјесме читати линеарно, једну за другом, али Лалић предлаже и другачије читање, сагласно односима међу циклусима. Средишњи циклус – симетрала књиге – је четврти,

„Подражавање сунца“. Циклуси су значењски симетрично повезани у односу на четврти: први са седмим, други са шестим, а трећи са петим: „Зев над зевовима“ дозива се с „Небеским прстеном“, „Знамења“ са „Липом на сред срца“, а „Размирица“ са „Расколом“, што се већ из наслова ових циклуса слуги. Овакву композицијску строгост веома је тешко врхунски реализовати, а Васко Попа је то учинио.

Нешто од тога искуства правилног и строгог компоновања препознајемо и у *Усправној земљи*. Ова Попина пјесничка књига састављена је од пет циклуса. Такође је остварен композицијски принцип круга. Прва пјесма књиге носи и наслов првога циклуса – „Ходочашћа“ – и штампана је италиком. Прва пјесма завршног, петог циклуса „Повратак у Београд“ такође носи наслов циклуса и такође је истакнута италиком. Ходочасник полази на ходочашће из Београда, а на крају се у Београд враћа – круг је затворен; „небески прстен“ је склопљен. Средишњи је трећи циклус – „Косово поље“ – име мјеста судбинске битке и „велике премјене“ (Вук). Други је „Савин извор“, а четврти „Беле- кула“. Начело симетрије и овдје је друго композицијско начело.

Број седам и у *Усправној земљи* има повлашћену композицијску функцију: четири од укупно пет циклуса имају по седам пјесама. Само други – „Савин извор“ – има пјесму више. Вјероватно се том осмом пјесмом Свети Сава издваја као национални културно-историјски јунак, доминантан у цијелој књизи.

Свака Попина књига има свој ликовни симбол, својеврсни амблем. Симбол *Усправне земље* је двосјекли усправни мач који врхом пробија облак. Усмјереност ка небу и битка са облаком несумњиво се сугеришу ликовним знаком. Ово вертикално стремљење провучено је кроз све циклусе, више сугестивно, наговјештајима, него изричито.

Слике усправљања и издизања нечега што је хоризонтално, али и потонућа нечега што је усправно, налазимо већ у првој Попиној збирци – у *Кори*. Наиме, у првој пјесми четвртог циклуса „Далеко у нама“ *Улица се у небо њење*; прелази из хоризонтале у вертикалу. То је, свакако, вид онеобичавања свијета у пјесми: улица прелази из хоризонталног у вертикални положај и притом се цио процес динамизује – улица се *њење*. Насупрот улици, *Кровови у земљу силазе*. Овај смјер кретања – уздизање и спуштање нечега што је мртво и што је дио града – у директној је зависности од емотивног стања лирског субјекта, односно двоје заљубљених – љубавног пара. Ако љубавници усхићено подижу руке, ако су радосни и занесени, онда се и улица у небо пење. Ако су, пак, оборили погледе и тужни, брижни или, можда, поражени, у земљу гледају, онда и кровови у земљу силазе. Емотивно стање љубавника одређује смјер кретања улице (уздизање) и кровова (спуштање) на вертикали горе-доље. Динамизација те вертикале постаје огледало емотивног стања лирског субјекта, односно двоје љубавника.

Наравно да је усправљање земље у четвртој Попиној пјесничкој књизи другачије природе: оно не зависи од расположења нити емотивног стања лирског субјекта – љубавника – већ је дио пјесникове визије свијета и националне историје. Истина, та је визија израз патриотског осјећања лирског субјекта; осјећања које није подложно наглим промјенама, посебно промјени кретања на вертикали горе-доље. Та вертикала је стабилна и њу изражава онај усправни мач заривен у облак.

Храмови су по дефиницији успињање према небу и постојани знак усправности. То је наглашено тематизовано у пјесми „Жича“. Ова седмовратна, крунидбена „дрвена госпођа Жича“ корача „У пратњи свога женика Сунца / По зрелим таласима жита“. Она стоји *на самом врху изабраној ѿроуіла у йламену*, пркосећи *и сунцосеку / И житоскврннйељу*. Жича је Црква Светога Спаса; њен женик је Сунце, а Сунце је – посебно Младо Сунце – сам Христос. Зато Жича пркоси *сунцосеку*, сваком ко је богоубица, Христуубица, сунцеубица. Али пркоси и житоскврнитељу – ономе ко угрожава и скрнави жито. Овдје једнина замјењује множину – богоубице и житоскврнитељи нијесу усамљени. И значење *житија* је амбивалентно. Жича је вјероватно добила име по *житију* које је око ње сијано по плодним њивама и златило се вјековима. Жито, односно *йшеница селица*, је у пјесми „Косово поље“ симбол српског жртвеног народа, пострадалог на Косову и около њега: *Млад месец коси / Пшеницу селицу / Два укршићена сунчева зрака / Слажу је у крсјине*. Много је разних житоскврнитеља; чести су и различни. Жито је и саставни дио погребног обреда; неизоставно је у обредима помена и на крсним славама. Хљоб као чесница и крсни колач носилац је светости, а поготову као Христово тијело у православном причешћу. Између Жиче, жита, Христа и сунца нераскидиве су везе, што је све у пјесми „Жича“ згуснуто и сугерисано. Зато Жича пркоси, са самога врха, и сунцосеку и житоскврнитељу.

Слика Жиче је изразито динамизована; она је у покрету и корача у вис:

Корачаш у правцу своје висине  
У високе љубави  
У једино могућем правцу.

Жича се, дакле, креће „у правцу своје висине“, на оси горе-доље, усправљајући земљу и народ.

Мотив усправљања дискретно је провучен кроз циклус „Косово поље“. Косово је, наизглед, *Поље као свако / Длан и йо зеленила*, али се на крају – пошто се види да је то жртвено поље, да на њему *Млад месец коси / Пшеницу селицу*, а сунчеви зраци је крстолико вежу и слажу у крстине; да *Кос наілас чийја / Тајна слова расујја йо йољу*; да су косовски *Божури сјасали до неба* усправивши земљу и успоставивши вертикалу – у поенти преображава у *Поље као ниједно / Над њим небо / Под њим небо*. Поље између два неба.

У пјесми „Бој на Косову пољу“ тема усправљања је доминантна. Лирски субјекат је у првом лицу множине: српски ратници – Ми – јашу пјевајући пољем *У сурсреј оклојљеним змајевима*. Прво што виде, јесте небески приказ:

Наш прелепи вучји пастир  
С процветалим штапом у руци  
На белцу небом лети.

Тај вучји пастир несумњиво је – из контекста књиге – главни, безвремени јунак који је усправио и усправља своју земљу – Свети Сава. Он је вјечни оријентир своје народу, па ратници журе да му се придруже. Све је усмјерено према небу – и проливена крв, и само Косово поље, и ратници:

Из смртно рањеног гвожђа  
Река наше крви извире  
Тече у вис и увире у сунце

Поље се под нама усправља  
 Сустижемо небеског коњаника  
 И своје звезде веренице  
 И летимо заједно кроз плавет

Смјер у којем су окренути и крв, и поље, и ратници јесте онај који је одредио вучји пастир, небески коњаник, творац Жиче – Свети Сава – онај смјер у којем корача и сама Жича – према Небу и Сунцу, и према небеском коњанику. Косовски јунаци жртвовањем стижу до астралних простора и до *звезда вереница*.

Цар Лазар је *Венцоносац са Косова ђоља*, који се смрћу преобразио, па – попут Светог Јована Крститеља и Претече – *Држи на длану своју одсечену плаву / Светлозарну своју задуждину / И сунчеву намесницу / У својој штићеној мраку*. Он *Стијоји ђресрећан на облаку*, не више као земаљски цар, већ као светац мученик – *Бос у ђодераној кошуљи / Ојасан рејом удијеној змаја*, зацијело цара Мурата.

Бојовници са Косова поља загосподарили су *плавим пољима / И рудогорјима без подножја / И венчали се / Сваки са својом звездом имењакињом*. Најзад, *Кос отима своје поље / Из руку четири црна ветра / И савија га од поднева до поноћи*, правећи од њега свитак, па *У поноћ небо прелеће / И односи у кљуну некуд он зна куда / Свој зелени свитак*.

У завршном циклусу „Повратак у Београд“ овај мотив је такође активиран на више начина. Ходочасник се враћа са ходочашћа и засађује *очев штићай*, који га је водио, *У плину на обали / Да међу врбама ђролисџа*, крај воденог крста под Београдом. Тај староставни вјечни очев штап ће пролистати и расти у вертикали која је доминантан правац кретања у збирци. У знаку те вертикале – усправности земље – јесте и грађевина Стефана Високог, који је подигао *Последњи неосвојиви бегем / Своје ђврђаве у ваздуху*. У том знаку је и Небојша кула са *Осам својих камених бедара*, која по цијелу ноћ небом лети, бијући се са црним огњевима *За сунчево наслеђе*. У том знаку је и рајска ријека Дунав, коју лирски субјекат моли да устане и крене у Рај, у своје *небеско родно местио*:

Узјаши највећег шарана  
 Пробиј оловне облаке  
 И походи своје небеско родно место.  
 Донеси на дар белом граду  
 Рајске воћке птице и цвеће.

Најзад, и Београд ниче из *своја нестијанка* постајући космичка чињеница. Завршни дистих ове књиге је у знаку вертикалног уздизања Београда међу облаке:

Бела си кост међу облацима  
 Кост костију наших.

Вратимо се „Ходочашћима“, првом циклусу овог Попиног лирског спјева. Наслов је у плуралу – ходочаси се по више светилишта, храмова; укупно их је шест изабраних и сваки је у наслову једне пјесме: „Хиландар“, „Каленић“, „Жича“, „Сопоћани“, „Манасија“ и „Сентандреја“.

Прва пјесма је уводна и оквирна. Има наглашену метапоетску функцију, као што је то обично случај са уводним оквирним пјесмама. Она казује о природи ходочашћа и ходочасника; садржи својеврсну поетику ходочашћа. Пјесма има

тринаест стихова распоређених у три дистиха и два терцета, док осми стих остаје изван строфичке организације, осамљен и издвојен, што – видјећемо – има значењско оправдање. Испјевана је у првом лицу једнине, у презенту. Ходочасник креће на свети пут *са очевим шћайом у руци / са ујаљеним срцем на шћайу*. Очев штап и упаљено срце на њему су оријентир, водич и сигурност ходочаснику. Ходчасти се са упаљеним срцем и тако се бирају циљеви ходочашћа – срцем и свјетлошћу упаљеног срца. Штап је очев, али отац није именован. Из контекста књиге као цјелине можемо закључити да је то штап Светога Саве и да га модерни ходочасник користи као свијећу и путовођу, али и као нераскидиву везу са традицијом. Свети Сава је културно-историјска традицијска осовина за Васка Попу. По повратку у Београд ходочасник ће – већ је речено – засадати штап на обали крај воденог крста, да пролиста. Већ је првим стихом и метонимијском везом предмет-човјек, односно светац, наговијештено да ће главни (културно-историјски) јунак ове књиге бити не ходочасник, већ Свети Сава.

У другом дистиху се казује да је ходочашће дубоко културан чин: *сћојала*, односно подвизи ходочашћа, *сричу слова*, а свети пут их исписује. Та слова ходочасник записује штапом на сваком коначишту, водећи својеврсни дневник ходочашћа. У издвојеном, осмом стиху истиче се зашто се та слова исписују:

Да ми се из сећања не избришу.

Већ тада је Попа у издвојеном стиху истакао поетику и културу сјећања које се чува у словима, записивањем. Смисао тих слова и записа је нејасан – одгонетаће се тек по повратку ходочасника са светог пута. За сада ми *на вучје сазвежђе лице*.

Вучје сазвежђе? И за Попу необичан, мада препознатљив, спој вучјег и звјезданог, небеског, астралног. Вук је већ од *Коре* (1953) кључно Попино и српско митолошко биће, старо српско божанство, и то ће нарочито доћи до израза у *Усјравној земљи*. Свети Сава је вучји пастир. Црни Ђорђе ће позвати *на нож* своје *курјаке, мезимце нейребола*. Метонимијски се вучја природа преноси са пра-бога на народ. А *вучје сазвежђе* биће оно што су вукови небу даровали и за небо створили: Хиландар, Каленић, Жича, Сопоћани, Манасија и Сентандреја, а што ходочасник на своме светом путу походи. Вучје сазвежђе су, самим тим, и пјесме циклуса „Ходочашћа“, али се тако може разумјети и цијела књига *Усјравна земља* са свих својих пет циклуса.

Судећи по завршном стиху: *Ако се жив и здрав кући вратиш*, свето путовање је ризично и неизвјесно. Није ли то и алузија на Оца са чијим штапом у руци ходочасник путује: није ли Свети Сава на свом светом путу испустио душу изван своје отацбине и први пут био сахрањен у Трнову? Неизвесност је пратилац сваког великог и светог подухвата. Није лако исписати и опјевати *вучје сазвежђе*.

Прво од светих мјеста које ходочасних походи јесте Хиландар; посљедње је Сентандреја. Тим храмовима и мјестима одређена је најјужнија и најсјевернија тачка српских светиња опјеваних у овој књизи. То су метафизичке духовне тврђаве; ванвремене и вјечни ослонци у времену. Пјесма „Сопоћани“ поенитрана је дистихом: „(Време је уједало / И зубе поломило)“.

Пјесма „Хиландар“ може се разумјети као модерна крипто молитва Богородици, односно икони Богородици Тројеручици, заштитници Хиландара, пјесни-

ка и умјетника, и цијелог српског народа. Пјесма почиње и завршава се зазивањем Тројеручице:

Црна мајко Тројеручице.

Пјесник инсистира на црној боји – боји жалости. Тројеручица је рушна мајка како за Сином кога су јој разапели, тако и за народом штићеником. Чак је и сама Тројеручица угрожена као и њен народ штићеник; као и лирски субјекат ове пјесме, што се истиче при крају и у поенти пјесме. Наиме, лирски субјекат моли Тројеручицу да му пружи *ѝри мале нежностѝи* док му *не ѝадне хиљаду маѝли на очи* и главу не изгуби, а њој – заштитници – *све ѝри руке не одсеку*. Угрожени су, дакле, и ходочасник, и светиња, и света мајка Тројеручица. По тој угрожености светости којој се молитељ обраћа, ово је ријетка пјесма не само у српском пјесништву. Осјећање угрожености човјека познато је још из *Коре*, али је овдје исказано заједно са угроженошћу Божанства. Додуше, ово осјећање ће бити варирано и у наредној пјесми „Каленић“, тамо анђеоло мора да држи исукан свој пламени мач због присуства туђих сјенки које пријете:

Туђе сенке не дају  
Муњу твога мача  
У корице да вратим.

Лирски субјекат, молитељ, пристао је у Хиландар с пута, прашњав и гладан, *жељан друѝачијѝи светиѝа*, баш као што је осам вјекова раније на Свету гору приспио и Отац чији штап носи – Свети Сава, односно Растко Немањих. Зато ходочасник од Тројеручице моли *ѝри мале нежностѝи* са њена три длана: прву – да се у чаробном мору окупа и очисти духовно и тјелесно; другу – да се слатког најједе камења, односно чврсте и непоколебљиве мудрости, и трећу – да у *inezгу сѝихова* преноћи, односно да га мајка Тројеручица пјеснички надахне. Камен је код Попе изузетно позитиван симбол мудрости и сазнања, и то оног најтрајнијег и најдрагоцјенијег. Ходочасник ће се вратити у Београд са сазрелим камењем као плодовима свога ходочашћа, па ће те драгоцјене дарове раздијелити суграђанима на тргу („Повратак у Београд“):

Вратио сам се с пута  
Да сазрело камење из завежљаја  
Овде на тргу поделим.

Пјесма је изузетна и по томе што је прикривена молитва, и по необичним, нематеријалним замолбама, а нарочито по осјећању обостране угрожености – и Црне мајке Тројеручице, и лирског субјекта. Њоме је уведено друго лице у пјесму и оно ће се јављати у више пјесама. Овдје је друго лице ознака жанра, поуздан знак молитве, замолбе, а већ у „Каленићу“ је успостављање дијалога с анђелом на зиду. Изузевши оквирну, уводну пјесму и „Сопоћане“, свих осталих пет пјесама циклуса „Ходочашћа“ испјевано је у дијалошком Ја – Ти односу. Код Попе је друго лице и често, и важно.

„Каленић“ је право мало ремек дјело. Пјесма је састављена из шест строфа – три терцета и три дистиха који се наизмјенично смјењују. Притом терцети траже први лирски сиже – удвајање анђела и лирског субјекта – а дистиси други – о бојама. Та два лирска сижеа су паралелна и међусобно комплементарна. „Каленић“ би



се могао читати као „двије пјесме“, пратећи одвојено два лирска сижеа. Непарне строфе – терцети – развијају први, а парне – дистиси – други лирски сиже:

I	II
1.	2.
Откуда моје очи На лицу твоме Анђеле брата	Боје свићу На ивици заборав
3.	4.
Туђе сенке не дају Муњу твога мача У корице да вратим	Боје зру На лакој грани времена
5.	6.
Отуда твој инат лепи У углу усана мојих Анђеле брата.	Боје горе Младошћу у мојој крви.

Лирски субјекат гледа анђела са исусаканим мачем. Вјероватно фреску архангела Михаила у Каленићу. Поглед је усмјерен од лирског субјекта ка фресци. Притом посматрач препознаје своје очи на анђеловом лицу и доживљава анђела веома присно – као брата и двојника. Долази, дакле, до удвајања лирског субјекта и анђела, односно њихових очију. Задивљен својим открићем, лирски субјекат поставља питање које резултира очућењем (први терцет).

Други терцет, наизглед, одустаје од удвајања. Овдје је ријеч о исуканом анђеловом мачу. Али глаголски облик *враћим* – прво лице једнине – демантује ову претпоставку. Удвајање се, штавише, повећава. Лирски субјекат би могао да врати анђелов мач у корице да није туђих сјенки – оне то не дају. Удвајање је толико да би лирски субјекат могао чак владати предметима, па чак и оружјем, анђела фреске.

Трећи предмет је стилизован као проширен одговор на питање из првога. Сада је поглед усмјерен на лице лирског субјекта и на лицу се препознаје „инат лепи“ пресликан са анђеловог лица. Удвајање је достигло климакс. Одговор у трећем терцету зачудан је као и питање у првом.

Удвајање се постепено, градацијски, повећава од првога до трећег терцета. Градација је, дакле, начело композиције у развијању првог лирског сижеа – сижеа удвајања.

Градација је још уочљивија у дистисима, односно и у развијању другог лирског сижеа, и праћена је синтаксичким паралелизмом: *Боје свићу, Боје ѿре, Боје зру, На ивици заборав, На лакој ѿрани времена, Младошћу у мојој крви*. Трећи дистих већ прихвата, па чак и крунише тему удвајања из терцета: боје са фреске, којима је живописан анђеоло, *ѿре / Младошћу у мојој крви*. Оно што припада анђелу – боје – гори младошћу у крви лирског субјекта. То је линија додира и споја двају лирских сижеа, при чему други има функцију „промјене става“, пресијецајући први послије сваког терцета. Отуда је поента у трећем дистиху – у „линији додира“ двају сижејних токова.

Попа се показује као пјесник изузетних способности уживљавања у фреску, односно у умјетничко сликарско дјело које је у знаку српско-византијске традиције. Попа је – то потврђује цио циклус „Ходочашћа“, а и књига *Усјавна земља* – велики поштовалац те традиције и бира је за свој ослонац. Умјетничко дјело постаје предмет и ослонац пјесме и пјевања, што је од далекосежног значаја у напору успостављања везе и континуитета са старом српском умјетношћу. Тај напор је уочљив већ код Милана Ракића („Симонида“ и „Јефимија“), па код Попиног узора Момчила Настасијевића, да би постао изузетно значајна књижевна појава од шездесетих година (Васко Попа, Миодраг Павловић, Иван В. Лалић, Милорад Павић, Рајко Петров Ного, Милосав Тешић).

О „Жичи“ је већ било довољно ријечи; „Сопоћани“ су само поменути. Пјесма „Сопоћани“ је испјевана у трећем лицу јединине; она је резултат виђења и мисли над виђеним и о виђеном. Зато је више него иједна друга у „Ходочашћима“, а и у цијелом Попином пјесничком опусу, блиска пјесми-есеју на тему сликарство Сопоћана. Отуда чести вредносни судови као израз дивљења:

Дивно су клекли облици  
У зеници мајстора.

„Сопоћани“ су велика похвала мајстору и мајсторству. Мајстор сажима у себи и у своје дјелу *дамаре светиа*:

У десници мајстора  
Дамари света бију.

Сопоћани су, прије свега, својим фреско-сликарством, оличење ванвременске, вјечне умјетничке љепоте, отпорне на уједе времена. Отуда онај чувени дистих у поенти који смо већ наводили:

(Време је уједало  
И зубе поломило).

Попа успоставља дијалог и духовну везу са зографом у пјесми „Манасија“, упркос временској раздаљини од шест вјекова. Зограф осликава Манасију док се приближава *коњица ноћи* са бојним покличем у славу Алаховог имена:

Чујеш ли коњицу ноћи  
Алах ил илалах  
[...]  
Ближи се коњица ноћи  
Алах ил илалах.

Како сликати пред најездом разорне, непријатељске, освајачке коњице; каквог смисла има умјетност у том часу кад мрак ропства притискује државу? – то је питање о којем пјева ова пјесма, потресна и судбинска, пресудна за умјетника у злим временима пред ропство. Умјетник, човјек уопште, не може да бира вријеме у којем ће се родити и живјети. Он ради и ствара у досуђеном му времену. А зографу Манасију досуђено је вријеме пада и слома државе; вријеме најезде коњице ноћи која разастире дугу ноћ над Србијом. Умјетност и стварање је вид одбране од вишевјековног мрака у граничном тренутку граничне ситуације. Зограф се брани сликом, бојом и кичицом; њиме побјеђује страх и тка вјечност:

Кичица твоја не дрхти  
Боје се твоје не плаше.

Зограф има пред очима своју визију одбране од зла; своје доминантне боје које симболизују цивилизацију у нестанку и пред разарањем. Зато је круг који склапају прва и завршна строфа онај *последњи њрсиен видика, последња звезда у души, последњи бескрај у оку*, потпуно и једино у знаку плаве и златне боје цивилизације у нестанку, њене метафизичке дубине, умјетничке висине и далекосежне моћи и домета. Ријеч *последњи, последња* јавља се четири пута у два терцета, уводном и завршном. *Плаво и златно* отварају и затварају ову велику пјесму о зографу:

Плаво и златно  
Последњи прстен видика  
Последња јабука сунца  
[...]  
Златно и плаво  
Последња звезда у души  
Последњи бескрај у оку.

„Сентандреја“ је завршна пјесма циклуса „Ходочашћа“. Она је била прилика Попи да у пјесми прослави свој омиљени, у срце поетике уграђени број седам. Јато од седам српских православних сентандрејских цркава архитектонски је и духовни плод Велике сеобе – бјекства Срба пред турском одмаздом крајем седамнаестог вијека. Отуда слика на почетку пјесме да је Сентандреја бјежала *до краја вечности* / Учинила још седам корака / Према северу. У Будиму, Пешти и Сентандреји развио се моћан духовни центар српски, а у Сентандреји је подигнуто седам цркава – *седам сунцомаља* – близу рајске ријеке Дунава, *на шмену* лобање свеца по којем је град добио име.

Храст је српско божићно дрво – бадњак – па је Сентандреја испод црквених кубета запалила *седам сџараца хрстиова* / *И њрелила их вином*, а из божићног жара ослободила *седам њуџици*, српских жар-птица, и *Оџијојала са њима седам вечерњи*. Затим је помирисала Богородичин *цвети њерунике* / *Затворила се у небеску круницу* / *И зађујала*. Ово је вјероватно најљепша пјесма о букету седам српских цркава у Сентандреји које су остале без свога народа. Походом Сентандреји завршавају се ходочашћа српским светињама.

Али повратак у Београд је тек на крају књиге. Тек се у завршном циклусу засађује очев штап покрај воденог крста под Калемегданом, да пролиста. Ходочашћа се, дакле, настављају, али се ходочасник више не оријентише превасходно према храмовима, већ према чворишним тачкама у времену које су одређивале српску историју. Ходочасник се креће кроз вријеме: од Савиног извора, преко Косова поља, Теле-куле и Чегра до Београда с почетка седамдесетих година двадесетог вијека. До Београда и Усправне земље стиже се преко Савинога извора и жртвених мјеста – Косова поља и Теле-куле; усправља се ходочастећи кроз простор и вријеме. Нема Усправне земље без историјске самосвијести о идентитету и континуитету и без пјесничког усправљања те самосвијести и његовог уграђивања у колективну свијест и памћење. Слова се тек на крају читају и тумаче.

## Резиме

За ову свечану прилику определијели смо се да интерпретирамо циклус „Ходочашћа“ Васка Попе у контексту његове пјесничке књиге *Усправна земља*, с увјерењем да је одабрани циклус близак духовном профилу Богољуба Шијаковића и његовој философији. Попину пјесничку књигу *Усправна земља* видимо као ходочашће кроз простор и вријеме. Рад се нужно морао ограничити само на први циклус, али смо покушали да назначимо контекст цјелине дјела и његово значење. Зато је овај рад морао остати отворен.

Збирка почиње поласком на ходошаће, а завршава се повратком у Београд, описујући круг. Лирски субјекат обилази света мјеста – храмове – од Хиландара до Сентандреје, путујући истовремено и кроз вријеме. Иако само први циклус носи наслов „Ходочашћа“, лирски субјекат ходочасти кроз вријеме и историју, прелазећи преко „Савиног извора“, „Косова поља“, „Беле-куле“, Чегра и Првог српског устанка до „Повратка у Београд“. Светим мјестима одговара свето вријеме, тако да је цијела књига у знаку ходочашћа и усправљања земље из хоризонталног у усправни положај. Књига повезује и спаја десетак вјекова наше културе и историје.

У Београду, о Видовдану 2020.

Jovan Delić

### Pilgrimages Through Space and Time

#### On *Upright Land* of Vasko Popa and the cycle “Pilgrimages”

**Abstract:** For this solemn occasion, we decided to interpret the cycle of “Pilgrimages” (Hodočašća) by Vasko Popa and the context of his poetry book *Upright Land* (Uspravna zemlja), with the conviction that the selected cycle is close to the spiritual nature of Bogoljub Šijaković and his philosophy. We see Popa’s poetic book *Upright Land* as a pilgrimage through space and time. This work necessarily had to be limited to the first cycle of the book only, but we tried to indicate the context of the whole work and its meaning. That is why this work had to remain open.

The collection begins with pilgrimages, and ends with a return to Belgrade, describing a circle. The lyrical subject visits holy places – temples – from Hilandar to Sentandreja, traveling at the same time and through time. Although only the first cycle is entitled “Pilgrimage”, the lyrical subject of pilgrimage through time and history, will pass through “Savin izvor” (Saint Sava’s Spring), “Kosovo polje” (Kosovo Field), “Čele-kula” (Skull Tower), Čegar and the First Serbian Uprising to “Return to Belgrade”. The holy places correspond to the holy time, so that the whole book is in the sign of the pilgrimage and the uprightness of the earth from a horizontal to a vertical-upright position. The book connects and links ten centuries of our culture and history.

**Keywords:** pilgrimage, holiness, space, time, history, culture, sacrifice, cultural hero, historical hero, temple, fresco, icon, book, poem, composition, circle, symmetry

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 966–992.

---

**Милош Ковић**

Одељење за историју, Филозофски факултет, Универзитет у Београду

## **Британско-руски односи као оквир политике Велике Британије према Србима (до Кримског рата)**

*Сажетак:* У овом чланку проучена су британска виђења Срба у дугом временском периоду од 16. до 19. века. Преовлађујућа представа о Србима смештена је и проучена, на трагу запажања Милорада Екмечића о томе да је англосаксонска русофобија историјски корен србофобије, унутар ширих оквира слике Руса и Русије у британској политици и култури. Још један важан контекст за проучавање ових сложених питања представља слика Османлија и Османског царства у британској политици и култури овога доба. Преовлађујуће представе и предрасуде показале су се веома трајним и вековима су остале готово непромењене. Оне су се, ипак, повремено и незнатно кориговале и преусмерава-ле под утицајем практичних интереса и „реалполитике“. У оквирима тако одређеног контекста, проучене су важне сличности и разлике између британских представа о Русима и Србима. Последице тих представа по британску политику према обновљеним српским државама показале су се као суштинске.

*Кључне речи:* Енглеска, Велика Британија, Русија, Срби, Србија, Османско царство, русофобија, србофобија.

I

Слика Срба у политици и култури Велике Британије представља широку и разгранату истраживачку област. Она се умногоме преплиће са традиционално схваћеном историјом британско-српских веза и односа. У последњој деценији 20. века, међутим, појавили су се нови истраживачки приступи у сагледавању ових тема. Књига *Оријентализам* Едварда Саида (1978), посвећена проучавању западног колонијалног дискурса о муслиманском, арапском свету, као припреме духовног, политичког и војног потчињавања, омогућила је не само настанак „постколонијалних студија“, него и појаву „балканизма“, као рукавца у оквирима овог истраживачког тока. Развијен у првој половини деведесетих година 20. века, у радовима Ели Скопетее (1991), Милице Бакић Хејден (1992) и Марије Тодорове (1997), појам „балканизам“ је на чињеничном материјалу из прошлости и садашњости Балкана, речима Богољуба Шијаковића, омогућио препознавање „колонијалног дискурса као дискурса овладавања“, који „туђе и страном“ прихвата само уколико је „колонизовано нашим појмовима“ и „којим се са становишта моћи производи Балкан као симболична и имагинарна географија и конструише идентитет Балкана погодан за прикривање одговорности“.<sup>1</sup>

---

1 Б. Шијаковић, *Критика балканистичког дискурса: Прилози феноменологији „дружбости“ Балка-*

Исти аутор је, међутим, уочио и странпутице свођења сложених историјских појава на помодне „деконструкције конструисаних представа“.<sup>2</sup> Без инсистирања на „балканизму“ и његовој „деконструкцији“, слику Балкана у британској књижевности 19. и 20. века проучила је и Весна Голдсворти (1998). У исто време, о пореклу ове врсте предрасуда писао је и Трајан Стојановић (1994), из перспективе једног од водећих светских балканолога.<sup>3</sup>

Анализа балканистичког дискурса изоштрила је, ипак, поглед историчара и омогућила пажљивију критику извора западног порекла о историји Балкана. То се добро види у књизи *Имаинарни Балкан* Марије Тодорове, и то управо на примеру сведочења британских путописаца о Балкану и балканским народима, у периоду од 16. до 20. века. Како она запажа, унутар раног антимуслиманског дискурса већ у 17. веку уочава се и разумевање за Османлије. Племићи су дуго били једини британски путописци на Балкану и они су, нарочито почевши од Француске револуције и Наполеонових ратова, показивали све више „класне солидарности“ према Османлијама, као владарима Балкана. Поштовање према њима пратио је презир према њиховим плебејским и непослушним хришћанским поданицима. Са успоном Британске империје, „класној солидарности“ придружила се и „империјална солидарност“. Империја у успону имала је шта да научи од империје на заласку. Коначно, Тодорова је приметила да су се, нарочито у времену после Кримског рата, на Балкану појавили и путници грађанског порекла који су показивали више разумевања и класну солидарност према балканским хришћанима.<sup>4</sup>

Постколонијалне студије обновили су занимање за империје, империјализам и колонијализам. Српска наука обратила је значајнију пажњу на колонијалне особине управе Аустро-Угарске над Босном и Херцеговином и њеног културног, политичког, потом и војног продора у Албанију (1878–1918).<sup>5</sup> Јонска острва су, вероватно, најзахвалнији пример за проучавање британског империјализма на Балканском полуострву.<sup>6</sup>

Студије „балканизма“ подстакнуте су предрасудама према балканским народима, које су, у време југословенских ратова, избиле на површину у запад-

на, четврто издање на српском, Београд 2009, 17–18. Вид. и Е. Скопетеа, „Оријентализам и Балкан“, *Историјски часопис*, 38 (1991), 131–143; М. Todorova, *Imaginarni Balkan*, Beograd 1999; М. Bakić-Hayden, *Varijacije na temu „Balkan“*, Beograd 2006; E. Said, *Orientalizam*, Beograd 2008.

2 Б. Шијаковић, „Балканизам, идентитет, перспективизам“, у Исти, *Оштор забораву: Неколико (и) ојлега*, Фоча и Београд 2016, 80.

3 Т. Stojanović, *Pogledi na Nas, Vas i na Drugoga*, Beograd 1999; Исти, *Balkanski svetovi: Prva i poslednja Evropa*, Beograd 1997; V. Goldsvorti, *Izmišljanje Ruritaniје: Imperijalizam mašte*, Beograd 2000.

4 М. Todorova, *Imagining the Balkans*, New York and Oxford 1997, 89–115.

5 Б. Шијаковић, *Критика балканистичкој дискурса*, 40–46; А. Nikolić, „Similarities and Differences in Imperial Administration: Great Britain in Egypt and Austria-Hungary in Bosnia-Herzegovina 1878-1903“ *Balkanica* 47 (2016), 177–195; Д. Фундић, *Аустро-Угарска и насљанак Албаније (1896–1914)*, Београд 2021; М. Ковић, „Ко је био Гаврило Принцип?“ у: *Гаврило Принцип: Документи и сећања*, прир. М. Ковић, Нови Сад и Београд 2014, 25–30.

6 Вид. S. Gekas, *Xenocracy: State, Class and Colonialism in the Ionian Islands 1815–1864*, New York and Oxford 2017; A. A. D. Seymour, „How to Work the System and Thrive: Ionians and Pseudo-Ionians in the Levant 1815-1864“, in: *The Ionian Islands: Aspects of Their History and Culture*, ed. by A. Hirst and P. Sammon, Cambridge 2014, 75–105.



ним медијима и јавности. У масовним медијским кампањама и судским процесима, који су припремали и пратили ратне походе НАТО на Балкан, кривица за ратне сукобе и несреће пребацивана је, међутим, углавном на Србе. То је утицало на појаву још једне истраживачке области, отворене са појавом расправе „Србофобија и антисемитизам“ Милорада Екмечића (2000).<sup>7</sup> Српска наука бавила се различитим видовима србофобије, али у истраживању британске србофобије до данас готово да се није ишло даље од ове студије.<sup>8</sup>

Значајан део „Србофобије и антисемитизма“ посвећен је, наиме, англосаксонској србофобији. Снажан одјек имала су Екмечићева запажања о органској вези између србофобије и русофобије:

У овој историји русофобије у британском друштву се крију кључеви и за одговор на питање где је место србофобије у историји колективних фобија западних друштава модерног времена. Србофобија је била само рукавац русофобије у англосаксонским државама.<sup>9</sup>

На другом месту Екмечић каже да је, код Англосаксонаца, „србофобија легализовани и истурени израз русофобије“,<sup>10</sup> да би закључио:

Русофобија је у англосаксонском свету главни историјски корен старе и нове србофобије. У свим европским земљама на континенту, она је такође везана за тај бунар, али је своје сокове далеко више нападала из историје антисемитизма пре и у току Другог светског рата.<sup>11</sup>

Позивајући се на једно запажање Лорда Солзберија о устоличењу русофобије на месту претходног непријатељства Енглеза према папству и римокатолицима, Екмечић је приметио да су се у британском јавном мњењу фобије смењивале. Антикатоличко расположење почело је да опада у исто време када је русофобија нарастала, крајем двадесетих и почетком тридесетих година 19. века.<sup>12</sup>

Како наглашава Милорад Екмечић, иза фобија су, по правилу, стајале верске предрасуде. Он подсећа да је и европски антисемитизам имао корен у верској искључивости. Расистичку мржњу према Јеврејима тек је немачки нацизам претворио у прворазредну историјску чињеницу. У томе је, како тврди Милорад Екмечић, сличност антисемитизма са србофобијом, која је и сама имала своју верску и, потом, расистичку страну.<sup>13</sup> Он ће се у готово свим својим важнијим делима враћати на тему везе између русофобије и србофобије.

Геополитичка страна предрасуда Запада према Србима и осталим православним Балканцима, као тобожњем вечитом оруђу Русије, није привукла значајнију пажњу истраживача који су се посветили искључиво анализама балка-

<sup>7</sup> М. Екмечић, „Србофобија и антисемитизам“, у: Исти, *Дијалог прошлости и садашњости: Зборник радова*, Београд 2002, 343–366.

<sup>8</sup> Један од важних изузетака је истраживање А. Раствоића, „Британска балканска русофобија осамдесетих година XIX века“, у: Исти, *Енглези и Балкан 1837–1914*, Београд 2015, 13–25.

<sup>9</sup> М. Екмечић, „Србофобија и антисемитизам“, 346.

<sup>10</sup> Исто, 353.

<sup>11</sup> Исто, 354.

<sup>12</sup> Исто, 346–347.

<sup>13</sup> Исто, 346–347, 352, 354–365.

нистичког дискурса. О повезаности између русофобије и непријатељства према Србима пише, међутим, и Трајан Стојановић. Он уочава „трансфер мржње“ са Руса на Србе, са Совјетског Савеза на Југославију, нарочито у времену пропасти СССР-а и ратова за разбијање Југославије.<sup>14</sup>

И Ги Метан примећује да су Срби на Западу виђени као словенски народ најближи Русима, као и да је непријатељство према Србима из деведесетих година 20. века било, у ствари, израз русофобије.<sup>15</sup> Он је уочио и везу између русофобије и антисемитизма. Како тврди Метан, оба феномена укоренења су у верској искључивости; оба трају вековима, повремено нестају да би се вратили у промењеној форми. Слично антисемитизму, русофобија служи да би се оправдале западне освајачке најезде и погроми.<sup>16</sup> Ги Метан приметио је и да су, међу свим западним историографијама, русофобију ваљано истражили само Англосаксонци.<sup>17</sup>

Руска историографија је открила русофобију као истраживачку тему тек на крају 20. века. Олег Неменски примећује да је она у руској култури и политици до тада била чак „табуизирана“. Он уочава њене верске корене и пише о вези између русофобије и антисемитизма, при чему истиче да је у оба случаја реч о изграђеној идеологији, која има своју унутрашњу, сложену структуру и дугу историју. Европски антисемитизам настаје у време првог крсташког рата, у 11. веку, док се русофобија појављује у 16. веку, као идеолошко оправдање пољских крсташких похода на Русију. И он види два лица антисемитизма, верско и расно.<sup>18</sup>

Сагледана у дужој историјској перспективи, слика Срба у британској политици и култури измиче политичким захтевима данашњице и помодним теоријским моделима, да би се указала у свој сложености и променљивости.<sup>19</sup> Без пригодног тона типичног за прославе годишњица у британско-српским односима, али и постколонијалних „деконструкција конструисаних представа“, ослонићемо се, ипак, на новија истраживања, која омогућавају трезвеније, критичкије сагледавање извора и литературе. Испитаћемо, у временском одсеку од успостављања енглеско-руских дипломатских односа 1553. до избијања Кримског рата, сличности и разлике између британских представа о Русима и Србима. Проучићемо и утицај политике Велике Британије према Русији на њен однос према Србима и, потом, обновљеној Србији. Показаће се да се та питања не могу истраживати без

<sup>14</sup> Т. Стојановић, *Balkanski svetovi*, 350.

<sup>15</sup> G. Metan, *Rusija – Zapad: Hiljadu godina rata. Rusofobija od Karla Velikog do ukrajinske krize*, Novi Sad i Beograd 2017, 129, 132, 248–249, 279, 307, 331.

<sup>16</sup> Исто, 16–17, 293–296.

<sup>17</sup> Исто, 30.

<sup>18</sup> О. Неменский, «Русофобия как идеология», *Вопросы национализма* 13 (2013), 26–28.

<sup>19</sup> М. Ковић, „Британско-српски односи“, *Српска енциклопедија II*, Нови Сад и Београд 2011, 539–543. За монографске прегледе британско-српских односа у дужим временским одсечима вид: В. Костић, *Културне везе између југословенских земаља и Енглеске до 1700*, Београд 1972; Исти, *Британија и Србија: Контакт, везе и односи 1700–1860*, Београд 2014; Б. Момчиловић, *Из историје југословенско-британских културних веза од 1650. године до II светској рата*, Нови Сад 1990; Исти, *Из историје српско-британских културних веза*, Сремски Карловци и Нови Сад 2016. За зборнике радова, поред осталог, вид: *Jugoslovensko-britanski odnosi*, ur. P. Kačavenda, Beograd 1988; *British-Serbian Relations: From the 18th to the 21st centuries*, ed. by S. G. Markovich, Belgrade 2018.

осврта на слику и место Турака и Османског царства у британској политици и култури. Истраживање веза између србофобије и антисемитизма ће, због тематског обима и целовитости, бити остављено за неку наредну прилику.

## II

Повремени сусрети Енглеза са Русима, Турцима и Србима прерасли су у редовне контакте и потпунија искуства готово истовремено, у добу Елизабете I и великих географских открића. Московска компанија основана је 1555, Турска 1581. године (1591. Турска компанија променила је име у Левантска компанија). Источноиндијска компанија, најпознатија и најуспешнија, биће основана 1600. Управо тада почиње успон Руског и, нешто постепеније, Британског царства; Османско царство тада се налази на врхунцу моћи. Енглезима су, до тада, Руско царство и Руси били мало познати; о земљама Османског царства, нарочито приморским, имали су тек нешто потпунија знања. Русија ће, међутим, све до краја 18. века за Енглезе имати одсуднији економски значај од Османског царства. Трговина ће, све до 19. века, остати у средишту британског погледа на спољни свет.

Русија је у готово целом овом периоду сматрана, како је то лорд Гренвил закључио, непосредно по повлачењу са положаја министра спољних послова (1801), „старим и природним савезником“ Британије.<sup>20</sup> Главни противници Енглеза тада нису, наиме, били Руси, него Шпанци, потом Холанђани и Французи. У „Другом стогодишњем рату“ између Енглеза и Француза (1688–1815) Русима је припала улога природних енглеских савезника. Претварање Русије у судбинског непријатеља Велике Британије отпочеће тек 1815, са сломом Наполеонове Француске.

Ове промене у британским проценама о изворима претње, биле су, у основи, укорене у доктрини „равнотеже снага“. Према њој, свака Велика сила која на европском копну постигне превласт, пре или касније ће покушати да пређе Ла Манш. Зато је задатак британске дипломатије био да против ње окрене и подржи остале, супарничке силе. За разлику од копнене „равнотеже снага“, на морима и океанима требало је да, нарочито после Утрехтског мира из 1713, влада начело „одрешених руку“. Оно ће Британији омогућити да стекне поморску премоћ над свим својим супарницима.<sup>21</sup>

Почевши од доба Елизабете I и Ивана IV Грозног, Енглеска ће бити главни и привилеговани посредник између Русије и западне Европе. Руска дрвна грађа послужила је као основа за изградњу енглеске флоте; из Енглеске су у Русију стизали ратна техника, муниција, потом и стручњаци за бродоградњу.<sup>22</sup>

Слабљење веза и опадање размене наступиће са унутрашњим кризама, прво у руском „смутном добу“ (1598–1613), потом и у времену енглеских револу-

<sup>20</sup> M. S. Anderson, *Britain's Discovery of Russia 1553–1815*, London 1958, 143, 199–200.

<sup>21</sup> M. Sheehan, *The Balance of Power: History and Theory*, London and New York 2000; M. S. Anderson, *The Rise of Modern Diplomacy, 1450–1919*, London and New York 2013, 149–203; H. Kissinger, *Diplomacy*, New York 1995, 56–77; R. Aron, *Mir i rat među nacijama*, Sremski Karlovci i Novi Sad, 2001, 155–178; A. Dž. Tejlor, *Borba za prevlast u Evropi 1848–1918*, Sarajevo 1968, 25–39.

<sup>22</sup> M. S. Anderson, *Britain's Discovery of Russia*, 1–10.

ција и грађанских ратова (1642–1688). У једном тренутку Џемс I је размишљао о могућности да Енглеска узме учешћа у пољским и шведским покушајима распарчавања Русије. У руској балтичкој трговини Холанђани и Немци тада су заузели место Енглеза. Ипак, блиске британско-руске везе већ тада су доживљаване као добра традиција.<sup>23</sup>

Обнова сарадње и појачано занимање Енглеза за Русију уочљиви су у добу Петра Великог. Царева посета Лондону и његове реформе дочекани су са одобравањем. У изградњи флоте могао је да рачуна на енглеске поморце. Петрове војничке победе, рушење моћи Шведске и промене у односима снага на Балтику, у Лондону су, међутим, изазвале неповерење и непријатељство. Биле су то јасне назнаке „поремећаја равнотеже снага“.<sup>24</sup>

Метју Андерсон је, међутим, уочио да је ово ново британско непријатељство према Русији имало и религијску боју. Руска окупација Мекленбурга претила је, како се тада тврдило, да угрози протестанте на северу Немачке. Док су се протестанти бранили од универзалистичких претензија римокатолика, отварао се пут за православни универзализам. Слом Шведске могао је да има још поразније последице, јер она је, заједно са Британијом и Низоземском, била један од основних ослонаца европског протестантизма.<sup>25</sup>

У деценијама после смрти Петра Великог старе везе постепено су обнављане. Успон Русије се наставио, али је главна пажња Британаца била усмерена према Француској и Америци. Они су чак позивали Русе да од Француза и Пруса одбране Хановер и аустријску Низоземску. У Лондону ни прва подела Пољске између Русије, Пруске и Аустрије (1772) није изазвала узнемиреност. Напротив, Британија је равнодушношћу према Пољској, па и трговином њеним територијама, хтела да зада ударац њеној заштитници Француској и задобије наклоност Русије. Чак и када је Катарина Велика заратила са Османским царством, сматрало се да ће то одвратити њену пажњу од важнијег севера. Повремена упозорења на угрожену „равнотежу снага“, нису привлачила значајнију пажњу. За Британце је кључно, наиме, било то што су Пољска и Османско царство били савезници Француза. Средином века Французи су их сасвим потиснули из трговине и политике у османској престоници. Економска размена између Британије и Русије била је, кроз 18. век, у сталном успону.<sup>26</sup>

Наклоност британског јавног мњења према Катарини Великој вероватно је достигла врхунац у време руско-турског рата 1768–1774. Њена балтичка флота тада је, у походу ка Средоземљу, поправљана и снабдевана у британским лукама. Једном од две руске ескадре, које су потукле Турке у заливу Чесме, командовао је британски адмирал Џон Елфинстон; он је ступио у руску службу непосредно пред поход, 1769. године. Британци су чинили значајан део посада на Елфинстоновим бродовима. Влада у Лондону је, иако је настојала да у рату остане неутрална, не

<sup>23</sup> Исто, 33–35.

<sup>24</sup> Исто, 49–60.

<sup>25</sup> Исто, 60, 70–71.

<sup>26</sup> Исто, 108–117, 121–122, 125–126.

би ли сачувала интересе Левантске компаније и задржала за себе улогу посредника, ипак свесно пореметила своје односе са Портом. Француска се потрудила да сукоб додатно продуби.<sup>27</sup>

Катарина Велика почела је да губи симпатије Британаца због много осетљивијег питања – Америчке револуције. Није хтела да им изнајми своје трупе за гушење побуне, да би потом ступила у Лигу оружане неутралности (1780), коју су Британци видели као подршку одметнутим колонијама. Када је избио нови руско-турски рат (1787–1792) британски премијер Вилијам Пит Млађи одбио је да пружи помоћ њеним бродовима. У Лондону се 1787. осетило и протурско расположење. Уз то, Енглези су стрепели од уништења Шведске, која је ушла у рат на страни Османлија.<sup>28</sup>

Када су руске трупе заузеле Очаков, Вилијам Пит је крајем марта 1791, заједно са пруском владом, у Санкт-Петербург упутио ултиматум. То што је, међутим, у влади, Парламенту и јавности остао усамљен, потврдило је да је Британија била још далеко од русофобије из 19. века. Едмунд Берк је у Парламенту изнео општи став када је Питу доказивао да Османско царство није европска држава, нити део европског система великих сила, као и да је „било која хришћанска држава боља од тих деструктивних дивљака“.<sup>29</sup> Ултиматум је повучен, али је то ипак био први пут да је у Лондону разматрана могућност сукоба са Русијом да би се заштитило Османско царство.<sup>30</sup>

Да се нешто ипак променило показао је гнев Британаца због наредне две поделе Пољске (1793, 1795), у којима је ова држава нестала са мапе Европе. Тај је догађај пореметио односе Британије и Русије много више од Очакова. Тада учвршћена наклоност Британаца према Пољацима доживеће врхунац у време њиховог устанка против руске власти 1830–1831.<sup>31</sup>

Јачање непријатељства привремено је заустављено појавом револуционарне Француске и Наполеона, као заједничког непријатеља. У ратовима од 1792. до 1815. Британија и Русија биле су, са прекидом 1807–1812, блиски савезници. Одушевљење Русијом достигло је врхунац после победе над Наполеоном 1812. године. Омиљености руског цара Александра I, нарочито међу британским евангелистима, додатно је допринела његова отвореност и заинтересованост за протестантска учења.<sup>32</sup>

У добу Александра I и Свете Алијансе обновљена су залагања, приметна унутар Англиканске струје још од доба Петра Великог, за уједињење са православнима. Везана за иницијативе појединаца, без много утицаја у ширем јавном мњењу, она ће ипак бити видљива кроз цео 19. век и, како ће примећивати Бенџамин Дизраели

<sup>27</sup> Исти, „Great Britain and the Russian Fleet, 1769–70“, *The Slavonic and East European Review* 31–76 (Dec., 1952), 151–160, 161–163.

<sup>28</sup> Исти, *Britain's Discovery of Russia*, 135–155.

<sup>29</sup> Исто, 179.

<sup>30</sup> Исто, 155–185; J. H. Gleason, *The Genesis of Russophobia in Great Britain: A Study of the Interaction of Policy and Opinion*, Harvard and Oxford 1950, 9–12.

<sup>31</sup> Исто, 13–15; M. S. Anderson, *Britain's Discovery of Russia*, 185–197.

<sup>32</sup> Исто, 215–223; J. H. Gleason, *The Genesis of Russophobia in Great Britain*, 21.

у жеку сукоба са Вилијамом Гледстоном око балканске политике (1876–1880), оставиће трага на начину мишљења дела британских политичких елита.<sup>33</sup>

У исто време, показало се да су Питова упозорења из 1791. пала на плодно тле. У британском јавном мњењу уочавало се подозрење према плановима Русије у Османском царству. Почетком 19. века са незадовољством се пратило ширење руског утицаја на Балкану и у источном Средоземљу. Адмирал Нелсон веровао је да је тајни план Руса било припајање целог Османског царства. Ове бриге појачане су приближавањем цара Павла I Наполеону. Из тог доба потичу страхови Британаца, који ће обележити 19. век, да ће Руси марширати кроз Централну Азију према Индији. Они ће бити привремено развејани ратним садејством против Турака и нападом Британаца на Дарданеле из 1807. године.<sup>34</sup>

У добу револуционарних и наполеоновских ратова, у британској је јавности по први пут уочено и идеолошко непријатељство према Русији, не због тога што је она чинила, већ због тога што је она, као бастион европског конзервативизма, била. Такво расположење потицало је из виговских и радикалских кругова, склоних француским револуционарним идејама. Чак и 1812. они су одбијали да поверују да је Русија могла да победи француске армије. Када су вести о њеном слому потврђене, тврдили су да је то учинила руска зима. У британском друштву, наклоњеном Русији, али све свеснијем њене нагло нарасле моћи, они су били мањина, али су били врло гласни и лако уочљиви.<sup>35</sup>

Почевши од 1815. године у политичким елитама и јавном мњењу Велике Британије може се пратити изразит успон русофобије. Та појава проучена је у класичној студији Џона Хоиса Глисона. Русофобија је, према његовим истраживањима, била свеопшта и до 1841. године прерасла је у мржњу.<sup>36</sup> У Британији, она ће постати „најизразитији и најдугорочнији састојак националног погледа на спољни свет“.<sup>37</sup>

Русија и Британија су, после слома Наполеонове Француске, биле две највеће европске силе, са огромним ваневропским територијама и поседима. Француска се више неће уздићи до моћи какву је имала под Наполеоном или Лујем XIV. Таласи револуција који ће у наредним деценијама потрести Европу, са врхунцем у „Пролећу народа“ 1848–1849, неће нарушити унутрашњу стабилност Британије и Русије. Логика међународних односа и начело „равнотеже снага“ гурали су ове две земље ка одсудном сукобу. Том, најважнијем узроку, требало би придодати низ додатних околности – економски протекционизам, идеолошке разлике, амбиције политичара, публициста и демагога.

<sup>33</sup> Г. Флоровски, „Православна црква и екуменски покрет до 1910. Године“, у: Исти, *Хришћанство и култура*, Београд 2005, 134–173; М. Ковић, *Дизраели и Источно мишљење*, Београд 2007, 121–125, 243–244.

<sup>34</sup> М. S. Anderson, *Britain's Discovery of Russia*, 200–203. Вид. и Исти, *The Eastern Question 1774–1923: A Study in International Relations*, London and New York 1966, 38–44.

<sup>35</sup> Исти, *Britain's Discovery of Russia*, 204–6, 211–214, 223–232. Вид. и А. Cassels, *Ideology and International Relations in the Modern World*, London and New York 1996, 65–69. Одатле се теза Ги Метана о непостојању идеолошке позадине британске русофобије, засноване искључиво на реалполитичким, стратешким, империјалним разлозима, мора узети са одређеним резервама. Г. Метан, *нав. дело*, 181–183.

<sup>36</sup> J. H. Gleason, *нав. дело*, 277–278.

<sup>37</sup> Исто, 1.



Стратешка неслагања између руског цара Александра I и британског министра спољних послова лорда Кеслреја била су јасно видљива већ на Бечком конгресу. Права русофобија рођена је, ипак, на Балкану и Леванту, у сукобу Енглеза и Руса око територија за које се није знало колико дуго ће још припадати Османлијама. Како је показао Глисон, кључан је био низ догађаја, који су се одиграли у две деценије између избијања Грчке револуције 1821. и потписивања Дарданелског уговора из 1841. године.

Флоте Британије, Русије и Француске, под командом британског адмирала Едварда Кодрингтона, у бици код Наварина (1827), потопиле су турско-египатску флоту Мехмед Алије и спасле Грчку револуцију. Русија је, потом, самостално ушла у рат са Османским царством и наметнула му Једренски мир (1829). Војвода Велингтон је већ Наварино назвао „крвавом грешком“, али је Једренски мир изазвао узнемиреност и преиспитивања унутар британских управљачких елита о намерама и амбицијама Русије. Талас филхеленства, у коме је за слободу Грчке живот дао и лорд Бајрон, почео је да уступа место русофобији и неповерењу према балканским православним хришћанима. Гушење пољског устанка 1830–1831. изазвало је у јавности буру гнева према Русима. Прогнани Пољаци, предвођени грофом Адамом Чарториским, имаће значајан утицај на британско јавно мњење. Одсудан значај имала је, ипак, Прва египатска криза, коју је Русија искористила да би Турској наметнула уговор потписан у Ункјар Искелесију (1833). Био је то врхунац руског утицаја у Османском царству и Источном питању. Према проценама низа британских јавних личности, овим уговором нису били угрожени само путеви Британије ка Индији, него и њен престиж у Европи и на Истоку. Међу дојучерашњим филхеленима, који су тада постали туркофили и русофоби, били су и лорд Палмерстон, који ће одређивати главне правце британске спољне политике у наредне три деценије, Стратфорд Канинг де Редклиф, утицајни дипломата, који ће готово две деценије бити амбасадор Британије у Цариграду, и Дејвид Уркарт, публициста који је одиграо важну улогу у успону британске русофобије.<sup>38</sup>

Таласи русофобије изнова су се подизали када су Руси запленили британски брод *Виксен*, који је, упркос руској блокади, побуњеним Черкезима упутио Уркарт, тада први секретар британске амбасаде у Цариграду (1836). Сукоб Русије и Британије у Авганистану и Персији 1838, увући ће Енглезе у Први англо-авганистански рат (1839–1842), обновити и ојачати страхове од руског продора у Индију. Коначно, страсти је покренула и Друга египатска криза (1839–1841). Палмерстон је тада успео да Дарданелским уговором (1841) поништи уговор из Ункјар Искелесија и врати Русију у концерт великих сила на Истоку.<sup>39</sup>

На Палмерстоновом успеху из 1841. почивало је смиривање британско-руског сукоба у целој наредној деценији. Његов наследник на месту министра спољних послова лорд Абердин ће са царем Николајем I постићи и споразум (1844), којим су се две земље обавезале да ће се договарати о потезима у случају пропадања Османског царства. Притајена русофобија из тридесетих година је, међутим, избила на

<sup>38</sup> Исто, 57–163. Вид. и М. S. Anderson, *The Eastern Question 1774–1923*, 53–87.

<sup>39</sup> Исто, 164–271; М. S. Anderson, *The Eastern Question 1774–1923*, 88–109.

површину чим је почела нова криза у Османском царству. Показало се да су стална упозорења на руску претњу била неодвојив део Палмерстонове унутрашње политике и партијске агитације. Стратфорд Канинг и Британија одиграли су кључну улогу у претварању дипломатског сукоба између Русије и Француске око права заштите над Светим местима у Кримски рат. У њему ће се Британци, заједно са Французима, Турцима и Пијемонтезима, коначно наћи очи у очи, на бојном пољу, са Русима.<sup>40</sup>

### III

Предрасуде о Русима и Русији, уочљиве у британској култури средине 19. века, биле су, у основи, врло древне и необично постојане. Настале су већ у 16. веку, у добу краљице Елизабете I и цара Ивана IV. Како је приметио Метју Андерсон, у потоњим вековима оне се суштински нису мењале.<sup>41</sup>

Највећу пажњу енглеских сведока и путописаца, почевши од 16. века, привлачило је самодржавље руских владара, њихова самовоља и моћ над поданицима. Такав поредак је, како су тврдили, претварало племство, цркву и сељаке у послушно, понижено робље.<sup>42</sup> Поздрављани су, ипак, покушаји позападњачења у добу Петра Великог и Катарине Велике.<sup>43</sup>

У елитним британским црквеним круговима било је, како смо видели, одређене наклоности према руском православљу. Почевши од 16. века, оно је, међутим, наилазило на неразумеване, па и непријатељство убедљиве већине британских путописаца. Највише осуда изазивали су поштовање икона и чести и дуготрајни постови. По мишљењу Енглеца, руска богослужења била су предуга и исувише формална, док су свештеници били несклони проповедању, необразовани и сујеверни. Управо је црква, како су тврдили Енглези, била главни ослонац руског самодржавља. У исто време, учавали су да су и Руси знали да их баш њихова вера раздваја од запада.<sup>44</sup>

Обичан руски свет био је, судећи по Енглецима, примитиван, суров и склон пороцима, нарочито алкохолизму. Општа нечистоћа појачавала је утисак о свеопштем варварству. У 16. веку наглашавала се склоност Руса према содомији и вештичарењу, да би касније такве тврдње готово нестале.<sup>45</sup>

Све особине које су Русима приписиване, од самовоље владара, преко „погрешне“ вере, до општег примитивизма и необразованости, укључујући нарочито содомију и сличне пороке, подсећале су Британце на источна царства, америчка

<sup>40</sup> D. Brown, *Palmerston: A Biography*, New Haven and London 2012, 243–333; Исти, *Palmerston and the Politics of Foreign Policy 1846–1855*, Manchester and New York 2002; Ch. Webster, *The Foreign Policy of Palmerston 1830–1841: Britain, the Liberal Movement and the Eastern Question*, Vol. 1–2, London 1969; K. Martin, *The Triumph of Lord Palmerston: A Study of Public Opinion in England before the Crimean War*, London 1963, 47–74; O. Figes, *Crimea: The Last Crusade*, London 2011, 61–129; D. M. Goldfrank, *The Origins of the Crimean War*, London and New York 1994.

<sup>41</sup> M. S. Anderson, *Britain's Discovery of Russia*, 235.

<sup>42</sup> Исто, 19–24, 36–37. Вид. и: М. Т. Пое, “A People Born to Slavery”: *Russia in Early Modern European Ethnography 1476–1478*, Ithaca and London 2000.

<sup>43</sup> M. S. Anderson, *Britain's Discovery of Russia*, 99–101.

<sup>44</sup> Исто, 13, 24–25, 37–38.

<sup>45</sup> Исто, 25–27, 38–48, 94–97.

и афричка урођеничка друштва. Неретко су тврдили да Русија не припада Европи него Азији, да је ближа Османском царству и Персији него Великој Британији. Руси су поређени са Ирокезима, Хотентотима и сличним народима, којима је одрицана свака виша култура.<sup>46</sup>

#### IV

У добу прве европске колонизације света, овакве тврдње могле су да значе припрему и оправдање за освајање и покоровање. Набил Матар и Џералд Меклин су, међутим, учили да оријенталистички модел духовног и политичког овладавања није примењив на ову епоху. Енглеска све до средине 17. века није била колонијална сила. До почетка 18. века није убрајана ни у велике силе. Она, дакле, до тада није била кадра да угрози или колонизује ни Османско царство. Њени путописци су веровали у своју културну надмоћ, али према Турцима нису наступали са позиција силе. Они нису освајали муслиманске земље; напротив, широм Средоземља и југоисточне Европе муслимани су покоравали и исламизовали хришћане. Такав однос између Енглеза и Турака постепено ће се мењати у 18. веку, после Утрехтског мира (1713), са опадањем Османског и успоном Британског царства.<sup>47</sup>

То се може применити и на однос Енглеза према Русији у времену од 16. до 18. века. По мишљењу Ларија Волфа, у 18. веку је просветитељски дискурс прогреса, науке и цивилизације поделио Европу на Западну и Источну, при чему је Источна Европа препознавана као заостала и полуцивилизована.<sup>48</sup>

Западно хришћанство је, још од средњег века, уобличавало свој идентитет кроз однос, најчешће непријатељски, према Другом и другачијем: паганима, јеретцима, Јеврејима, источним хришћанима, муслиманима.<sup>49</sup> Енглези су један од европских народа који су националну свест градили, поред осталог, и на сукобима са муслиманима и исламом.<sup>50</sup> Доба географских открића отпочело је управо онда када се схватило да уништење муслимана и источних хришћана није било на видiku. Док је западно хришћанство тонуло у верске ратове, Османско царство ближило се врхунцу моћи, а успон Русије тек је отпочињао. Шпанци, потом и Енглези, своје крсташке, освајачке амбиције тада су почели да преносе на амерички континент.<sup>51</sup>

У османским земљама, на Леванту и Балкану, Русија није била судбински, вечити противник Велике Британије. Све до тридесетих година 19. века, како смо видели, то су биле католичке и муслиманске силе, прво Шпанија, потом Француска, али и Османско царство. У Енглеској су антитурска осећања била укорењена у крсташким традицијама, да би била подстакнута турским освајањима<sup>52</sup> И у 18. веку,

<sup>46</sup> Исто, 28–29, 39–40, 43, 97–99.

<sup>47</sup> N. Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, New York 1999, 8–11; G. MacLean, *Looking East: English Writing and the Ottoman Empire before 1800*, Basingstoke and New York 2007, 14–16, 20–23, 245–246.

<sup>48</sup> L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994.

<sup>49</sup> G. MacLean and N. Matar, *Britain and the Islamic World, 1558–1713*, Oxford 2011, 39.

<sup>50</sup> N. Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, 13, 98.

<sup>51</sup> Исто, 129–130.

<sup>52</sup> G. MacLean, *Looking East*, 12–18; G. MacLean and N. Matar, *Britain and the Islamic World, 1558–1713*, 158.

окренута реалполитичким проценама односа снага, пријатељски индиферентна према Турцима, Британија се, због савезништва са Русима, није устезала сукоба са Османским царством. Културна туркофилија биће видљива са појавом романтичарске, бајроновске наклоности према источном, егзотичном и далеком, да би јасну политичку боју добила са успоном русофобије, тридесетих година 19. века.<sup>53</sup>

Како је уочио Набил Матар, Османско царство све до 19. века није било подрчје британске колонизације, али су Турци од првих сусрета били предмет предрасуда, умногоме сличних онима које су се односиле на америчке староседеоце. Енглеско откривање Османског царства било је истовремено са почетком колонизације Америке. Док су тврдње о варварству Индијанаца служиле као оправдање освајања и пљачке, сличне предрасуде према Турцима су представљале самоодбрану, али и припрему за будућу превласт.<sup>54</sup> Сличности са енглеским виђењем Русије биле су очигледне.

Британски путници и писци су, међу варварским особинама које су приписивали Турцима, најчешће истицали самовољу, суровост и лажљивост.<sup>55</sup> И содомија је била грех који је, како смо видели, у 16. веку пребациван Русима, али је посебно често био везиван за Турке и Индијанце. Енглески колонисти су се, истребљујући културе Индијанаца, позивали на пример Содоме, која је због тог греха кажњена затирањем.<sup>56</sup> Збуњивало их је, међутим, то што је, док је пропаст Индијанаца била тумачена као заслужена Божија казна, Османско царство бивало све јаче и веће.<sup>57</sup>

Најважнија су, ипак, била верска оправдања. Много чешће од содомије, помињани су појмови „Света земља“ и „Свети рат“. По угледу на старозаветни Израил, енглески колонисти, који су себе видели као „Нови Израил“, „изабрани народ“, „Божије оруђе“, веровали су да им је сам Бог дао Северну Америку, као њихов Ханан и Свету земљу. При томе, од почетка су исповедали уверење да индијанска земља, која је по њиховим мерилима била ненасељена и запуштена, мора да припадне онима који ће је, у име Божије, обрађивати и унапређивати.<sup>58</sup> Дејвид Станард је показао да су такве идеје о праву на земљу прихватили и образлагали не само утемељивачи протестантизма, Жан Калвин, Мартин Лутер, Филип Меланхтон, него и оснивачи модерних енглеских идеологија, почевши од Томаса Мора или Џона Лока.<sup>59</sup>

У поређењу са Шпанцима, усмереним, пре свега, на америчко злато и сребро, Енглези су били много више усредсређени на земљу. Док су се Шпанци бавили прозелитизмом и асимиловањем староседелаца, Енглези су, у начелу, били неспремни на културно и расно мешање. Због тога је најпожељније решење за оне које су на тој земљи затекли било – да нестану.<sup>60</sup>

<sup>53</sup> М. Ковић, *Дизраели и Источно виђење*, 31–35.

<sup>54</sup> N. Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, 13–18.

<sup>55</sup> Исто, 12–13.

<sup>56</sup> Исто, 109–119.

<sup>57</sup> Исто, 112–127.

<sup>58</sup> Исто, 129–134.

<sup>59</sup> D. E. Stannard, *American Holocaust: The Conquest of the New World*, Oxford and New York 1993, 233–235; N. Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, 134–137.

<sup>60</sup> D. E. Stannard, *нав. гело*, 235–241; N. Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, 172–173.

Раса је, наиме, уз веру, била важно оправдање за геноцид. Расизам, дубоко укореењен у културама Шпанаца, Енглеца и других европских народа, у 19. веку ће, са секуларизацијом и спајањем са научним, углавном биолошким и зоолошким дискурсима, постати само видљивији.<sup>61</sup>

Шпанци су се, после реконквисте над шпанским муслиманима, окренули Светом рату против Индијанаца. И енглески протестантски пастори су у Америци проповедали Свети рат против неверника.<sup>62</sup> За разлику од тек откривене Северне Америке, Сирија и Палестина, под влашћу муслиманских Османлија, биле су, међутим, Света земља од првих почетака хришћанства. Идеја Светог рата против Турака, укореењена у крсташким традицијама, била је жива у Енглеској 16. и 17. века.<sup>63</sup> У прављењу таквих планова, Џемс I је ишао много даље од Елизабете I, која је настојала да са Турцима успостави добре односе. Од средине 17. века у британској спољној политици, бар на први поглед, вера је била све мање значајна. У 18. веку однос Британије према Османском царству већ има колонијалну боју.<sup>64</sup>

Идеја Светог рата се, у Источној Европи, окретала и против паганских и православних Словена. Карл Ердман је показао да су истребљивачки немачки походи на источноевропске Словене, потом и Русе, тек временом добили крсташки, верски карактер.<sup>65</sup> Ту традицију у својим походима на Русију 16. и 17. века наставиће Пољаци и Швеђани. Британски и француски поход на Русију у Кримском рату неће имати само религијски повод, сукоб око кључева цркве Светог Христовог Гроба, него ће бити праћен крсташком симболиком, пропагандом и борбеном мотивацијом.<sup>66</sup>

## V

Од 16. до 19. века, док су главни противници Енглеца на Леванту били римокатолици и муслимани, султанови православни поданици нису изазивали њихову посебну пажњу, нити непријатељство. Крајем 16. века енглески дипломати штитили су Васељенску патријаршију од језуита и унијаћења. У време рестаурације Стјуарта и њиховог приклањања римокатолицизму, они ће и у Османском царству потајно подржавати римокатолике.<sup>67</sup>

Крајем 16. и почетком 17. века, у време Дугог рата и устанка Срба на Балкану, Енглеци ће на Леванту подстицати хришћане на побуну против Османлија. Енглеци су у њима видели оруђе за своје трговачке, политичке и обавештајне активности. За њих су нарочито Грци и православни Арапи у Светој Земљи, били доказ свете, библијске прошлости, али и хришћански мученици, подређени самовољи и насиљу муслимана.<sup>68</sup>

61 D. E. Stannard, *нав. дело*, 207–221; P. Gay, *The Cultivation of Hatred*, The Bourgeois Experience, Victoria to Freud, Vol. 3, New York and London 1993, 68–95.

62 D. E. Stannard, *нав. дело*, 231–246.

63 N. Matar, *Turks, Moors, and Englishmen in the Age of Discovery*, 142–166.

64 Исто, 142–159, 164–165, 170.

65 C. Erdmann, *The Origin of the Idea of Crusade*, Princeton 1977, 100–108.

66 O. Figes, *нав. дело*, 1–22.

67 G. MacLean and N. Matar, *Britain and the Islamic World, 1558–1713*, 81–82, 118.

68 Исто, 157–169, 196–197.

Пут од сажалења до презира, међутим, није било дуг. Ту није била реч само о тобожњем варварству балканских и левантских хришћана. Као и у Русији, Енглези су потцењивали православну Цркву. Сматрали су је јеретичком и пребацивали њеним свештеницима због необразованости и формализма. У исто време, и ту су, нарочито у време васељенског патријарха Кирила Лукарица, постојали контакти и сарадња. За разлику од Русије, међутим, овде је било усредсређених напора да се православни народи, Јермени и Јевреји преведу у протестантску веру.<sup>69</sup>

Мешавина сажалења и презира биће основно расположење Британаца према балканским хришћанима у готово целом периоду о коме је овде реч. Из те традиције потицали су и Бајрон и Шели, чије ће хеленофилство и подршка борби Грка за ослобођење имати немерљив утицај на британску и европску културу. Ту се већ мање радило о хришћанској солидарности, него о револуционарном праву на побуну. Бајрон, међутим, у исто време, није крио презир према Грцима, који нису одговарали његовим класицистичким идеалима. Док се згражавао над турским зулумима био је, у исто време, привучен њиховим егзотичним обичајима, укључујући и бисексуалност. Османско царство нудило је енглеским романтичарима слободу од друштвених и моралних ограничења, којима су били подвргнути у својој отаџбини.<sup>70</sup>

Слика Срба у очима Британаца тога доба била је само део шире целине. Српске земље су им, до елизабетанске епохе, биле мало познате, као и највећи део османских територија. Британски путописци су и Србе приказивали са мешавином самилости и презира, као предусретљиве и добродушне сиромаше, који су се, навикнути на турска насиља, склањали од путника. Едвард Браун у 17. веку примећује да су становници Срема, Србије и Македоније пред њим и његовим сапутницима „као зечеви бежали у своје јаме“. Он их назива и „људским кртицама“. Крајеви у којима су Срби живели били су, услед турских зулума и ратова, сасвим запустели. Турци су приказивани као варвари и тирани, уз позивања на изреку да „трава не расте где турски коњ једном ступи ногом“.<sup>71</sup>

Оваква слика Срба и њихових турских господара преовлађивала је не само у путописима, него и у литератури. Џон Фокс, писац *Дела и сјоменика*, познатих и као *Књија мученика* (1563), у Енглеској, после *Библије*, тада најчитаније књиге, која ће извршити огроман утицај на уобличавање енглеског протестантизма и националне свести, помиње страдања хришћана у Подунављу, Србији, Босни, Далмацији. Он чак тврди да је од свих земаља које су Турци покорили, Србија претрпела најгору тиранију, да је њен кнез ухваћен на превару и осуђен на смрт, док је цело племство ослепљено.<sup>72</sup>

Посебно важан утицај на слику турских зулума и српских страдања имала је *Опшња историја Турака* Ричарда Нолса (1603), са наставцима различитих аутора,

<sup>69</sup> Исто, 156–157, 159–160; Г. Флоровски, *нав. дело*, 126–130.

<sup>70</sup> V. Goldsvorti, *нав. дело*, 20–28; L. A. Marchand, *Byron: A Portrait*, London 1970, 72, 90–91.

<sup>71</sup> В. Костић, *Културне везе*, 246, 300–310, 343; М. Ковић, „Британско-српски односи“, 540.

<sup>72</sup> В. Костић, *Културне везе*, 246; *The Acts and Monuments of John Foxe, With a Life of the Martyrologist, and Vindication of the Work*, by the rev. George Townsend, Vol.4, London 1846, 81–83.



од којих је најзначајнији био Пол Рико (последње, седмо издање 1687–1700). Ова књига ће задуго остати главни извор података о Османском царству на енглеском језику. Ту су се Енглези, поред осталог, по први пут могли исцрпно обавести о Косовској бици. Временом је Нолсова књига била замењивана поузданијим штивима, али ју је пажљиво читао и лорд Бајрон.<sup>73</sup> Сliku Срба као хришћанских јунака и мученика пред варварском, неверничком турском најездом од Нолса је, за своју трагедију посвећену Косовском боју, преузео и Томас Гоф (*Одважни Турчин*, 1632). Ту традицију наставиће британски истраживачи и преводиоци српске епске, јуначке поезије, од првих помена песама о деспоту Ђурђу Бранковићу код Ричарда Нолса, до народне песме о Карађорђу коју је 1851. објавио (забележио, или сам певао) Едмунд Спенсер.<sup>74</sup>

Таква слика Срба, као јунака и мученика за хришћанску веру, значајно се разликовала од истовремених представа о Русима. Много су сличније податке о Србима и Русима давали географски приручници, настали најчешће на основу посредних знања и преписивања. Срби су ту приказивани као непослушни, ратоборни, прости, неотесани људи, искварени варварском влашћу и насиљем, склони лажима, разбојништву и пићу. Један писац с краја 17. века тврдио је да су Срби крали децу, да би их продавали Турцима „за срамне сврхе“.<sup>75</sup> Ту се, дакле, успостављала посредна веза између Срба и греха који је, како смо видели, толико често, приписиван Турцима, а неко време и Русима.

На британске описе запустелих пространстава, која су ишчекивала своје западне колонизаторе, подсећају и чести осврти путописаца на необрађену, занемарену земљу у српским крајевима. Хенри Џон Ричардс је 1700. писао да би Србија, „плодна и лепа земља“, са „крепким људима, добрим коњима, винима и рекама“, у чијим брдима „вероватно има доброг метала“, „да је у хришћанским рукама, каквих има на западу Европе, могла бити веома цветна земља“.<sup>76</sup> Веселин Костић примећује да је радовање српске сиротиње због безвредних поклона британских путника подсећало ове придошлице на „урођеничке заједнице у Америци, Малаји или Гвинеји“.<sup>77</sup>

За стање општег опадања у српским земљама оптуживани су, по правилу, Турци. Но сличне, и много јасније опаске Британаца на ову тему настајале су и у 19. веку, у добу стварања српске државе. Британски путник Џемс Фрејзер писао је 1833. из околине Ниша свом пријатељу у Енглеску да, док посматра плодну српску земљу, размишља о томе „каква би благодет она била у рукама енглеског земљорадника... Каква лепа тема за размишљање! Какав би добитак таква поља била за ваша исељеничка и колонизаторска друштва!“<sup>78</sup> Две деценије касније, Едмунд Спенсер, иначе наклоњен Србима, у својим делима често се враћао на потребу да „хиљаде марљивих житеља Западне Европе“ колонизују Србију, препуну плодне и

<sup>73</sup> В. Костић, *Културне везе*, 247–254.

<sup>74</sup> Исто, 199–219; Исти, *Британија и Србија*, 368–403, 437–444; V. Goldsvorti, *нав. дело*, 29–31.

<sup>75</sup> В. Костић, *Културне везе*, 261–263.

<sup>76</sup> Цит. према Исто, 341–344.

<sup>77</sup> Исто, 343–344.

<sup>78</sup> Цит. према Исти, *Британија и Србија*, 76–77.

необрађене земље. Такво стање тумачио је „неспособношћу и леношћу“ не само „владајућих муслимана“, него и „потчињене раје“:

Англосаксон, навикнут на крепкост и активност, осведочене у свакој области живота у његовој домовини, веома је зачуђен када у свему око себе, чак и у управљању јавним пословима, види леност и неспособност својствене народу онемоћалом од старости. Столећа лоше власти можда су огрубела природу и сломила снагу људи, али и када узмемо у обзир све то, морамо доћи до закључка да њему не недостају само ваљани закони, него и део оног предузимљивог духа – управљачког ума Западне Европе.<sup>79</sup>

Такве оцене нису биле резервисане само за Србе или Турке. Млади путописац Џон Харвуд описивао је 1850. године Хрвате као „људска бића по интелекту блиска обичним животињама“ са којима је морао да „поступа као са становницима Сендвичких Острва или било којим другим дивљацима“.<sup>80</sup> За разлику од 16. или 17. века, у 18. и 19. веку Британци су, наиме, и према европским нацијама исповедали специфично осећање супериорности. Оно се најчешће испољавало као понос због британских установа и постигнутог степена слобода, али је, како смо видели, било дубље укоренено у расним, религијским и сличним предрасудама.

Расизам је, наиме, умео да се окрене и против Европљана. Унутар беле расе разликовани су супериорни германски Аријевци од припадника словенских, латинских и других раса. У Француској, после револуције из 1789, ова врста расизма требало је да помогне у очувању хијерархијских граница између германске, франачке аристократије и галоримских припадника Трећег сталеза. До краја га је развио Артур де Гобино у *Есеју о неједнакости људских раса* (1853–1855). Овакве теорије су, по правилу, смештале балканске народе међу инфериорне расе. Тако су Србе оцењивали и Гобино и Жозеф де Местр (*О њаји*, 1819). Снажан импулс тој школи мишљења дали су ставови о расној инфериорности Грка у делима Јакоба Фалмерајера, објављиваним од 1830. године. Фалмерајер и Гобино на сличан начин су видели Грке, али и Русе, при чему је Гобино сматрао да је превласт руске „азијске расе“ у Европи била неизбежна. Свака помоћ борби Грка за слободу била је, по њиховом мишљењу, корисна по амбиције Русије.<sup>81</sup>

Ако би за овом врстом расизма у британским изворима о Србима тога доба тек требало трагати, ту се лако могу пронаћи трагови „културног расизма“, као вере у постојање „виших“ и „нижих“ култура, и у штетност било какве асимилације или стапања.<sup>82</sup> Ову врсту ставова је, у основи, тешко разликовати од гобиноовског или фалмерајерског расизма, али и од верских предрасуда.

„Културни расизам“ је у првој половини 19. века био уобичајен не само у британским географским приручницима, него и у путописима о српским земља-

<sup>79</sup> Цит. према Исто, 169–170.

<sup>80</sup> Цит. према Исто, 150.

<sup>81</sup> М. Екмечић, „Географски непријатељ Србије“ (Улога католичке политичке идеологије у Источном питању 1844–1878)“, у: Исти, *Опелеги из историје*, Београд 2002, 70; Исти, „Више од војних савезника 1914 (Прилог о француском изучавању етничке природе Југословена)“, Исто, 200; Исти, *Сивањање Југославије 1790–1918, књ. 2*, Београд 1989, 153–159.

<sup>82</sup> G. M. Fredrickson, *Racism: A Short History*, Princeton and Oxford 2002, 6–9.

ма. Посебно често помињана је тобожња нечистоћа Срба, дивљи изглед и одећа, суровост, похлепа, превртљивост, нељубазност која се, под притиском, лако претварала у понизност.<sup>83</sup>

Временом је све мање било сажаљења према Србима под турском влашћу и осуда њихових тлачитеља. Од тридесетих година 19. века, па до избијања Кримског рата, четворица енглеских путописаца описала су Теле кулу, при чему су се двојица (Ричард Берциз, Џемс Бејли Фрејзер) дивила јунаштву Срба и згражавала над варварством Турака, док су друга двојица (Александар Вилијам Кинглејк и Џемс Скин) пред овим спомеником збијала шале и показивала наклоност према његовим турским градитељима.<sup>84</sup>

У културни расизам могао се сврстати и однос Британаца према Српској православној цркви. Он се није разликовао од њиховог става према Руској и осталим православним црквама, и није се мењао од 16. века до Кримског рата. Кретао се од равнодушности до закључка да су Турци били Божија казна због обожавања икона и идолопоклонства.<sup>85</sup> Главни поводи за хладноћу, па и непријатељство, биле су иконе и постови. Британци су, поред тога, сматрали да су пречести празници и нерадни дани изазивали пасивност и лењост Срба. Свештенству је пребацивано због необразованости и сујеверја. Критикован је и егалитаристички дух Српске цркве, чији су епископи ручали са својим слугама. Српска црквена архитектура и унутрашњост храмова сматрани су китњастим и безначајним. Средњовековна црквена архитектура Срба успевала је да заслужи тек по неку топлу реч Британаца. Ворингтон Смит је, као очевидац, без речи моралне осуде или гнева, описивао како су 1847. муслимански Албанци срушили српску православну цркву у Врању.<sup>86</sup>

У 19. веку додатни разлог за такав однос Британаца према Српској цркви била је русофобија. Ричарт Т. Клариц је писао (1836) да она, уместо папе, слави руског цара и да је римокатоличка вера боља од православне.<sup>87</sup> Исте године је и Џон Паџет објавио путопис у коме је тврдио да је српска црква, због сличности језика и вере, увек била на страни Русије.<sup>88</sup> Адолфас Слејд је ишао толико далеко да је осуђивао трпељивост Османског царства према Православној цркви, као извору руског утицаја (1838). По његовом мишљењу, требало је да је Турци искорене, или да је финансијски, преко свештеничких плата, вежу за себе.<sup>89</sup> Џемс Скин, изразити русофоб и туркофил, писао је 1851. да су српски митрополит и већина свештеника „потајни руски агенти“.<sup>90</sup>

Митрополит Србије Михаило ће, међутим, вероватно преко својих руских веза, успоставити контакте са проруским круговима у Англиканској цркви, рас-

<sup>83</sup> V. Kostić, *Britanija i Srbija*, 114, 116, 126, 147–148, 150–151, 214–216.

<sup>84</sup> Исто, 98–102, 140–148, 238–239; М. Todorova, *нав. дело*, 96–97.

<sup>85</sup> V. Kostić, *Britanija i Srbija*, 211; Исти, *Културне везе*, 331–338.

<sup>86</sup> V. Kostić, *Britanija i Srbija*, 240–241, 208–212.

<sup>87</sup> Исто, 208.

<sup>88</sup> Исто, 206.

<sup>89</sup> Исто, 208–209.

<sup>90</sup> Исто, 145–146.

положеним за преговоре са православнима. То ће, после Кримског рата, имати одређен утицај на британске политичке елите и јавно мњење.<sup>91</sup>

Тридесетих година 19. века, британски путници улагали су, међутим, значајне напоре у откривање веза и сличности између Срба и Руса. Примећивали су да руски утицај међу Србе није стизао само преко Цркве; проналазили су га у свим класама. Слејд је тврдио да су нижи друштвени слојеви у Србији и Русији на истом ступњу полуварварства и да су гајили иста идолопоклоничка осећања према руским царевима. Скин се у Београду уверио да су и припадници образованих класа били под снажним утицајем „славизма“.<sup>92</sup>

У делима британских путописаца се, упоредо са успоном русофобије, уочавао и раст туркофилства. Упоредо са подршком борби Грка за ослобођење, Бајрон и Шели нису крили непријатељство према Русији, која је, како су тврдили, хтела да искористи Грке зарад својих себичних циљева.<sup>93</sup> Потоњи писци, нарочито почевши од тридесетих година 19. века, у балканским православцима углавном су видели оруђе Руса и зато су се окретали Турцима. То се јасно видело по протурским склоностима путника кроз српске земље: Џулије Пардоу, Ворингтона Смита, Адолфаса Слејда, Џемса Скина и других.<sup>94</sup>

Како је приметила Весна Голдсворти, некадашњи заштитнички однос Британаца према хришћанским поданицима султана почће да нестаје од тренутка стварања њихових држава и обелодањивања њихових амбиција да (опет) постану пуноправни Европљани.<sup>95</sup> Подозрење према балканским православцима само ће се повећати са потоњим успоном русофобије, о коме је писао Глисон.

Милорад Екмечић је, међутим, уочио да се промена у односу према Србијама одиграла око 1806, од тренутка када је, после бојева на Иванковцу, Мишару и Делиграду и ослобођења Београда, постало јасно да Срби ратују за стварање сопствене државе, која ће обухватити и територије западно од Дрине, и то уз ослонац на Русију. Ова промена била је видљива прво у Француској и Аустрији, да би се постепено проширила и на Британију.<sup>96</sup> Врло брзо, међутим, у британској политици јавиће се и струја која ће настојати да, уз Турску, и Србију учини тачком окупљања балканских народа и пружања отпора руском утицају.

## VI

Први контакт између Британије и устаничке, обновљене Србије одиграо се уз помоћ и подршку Русије, у времену ратног савезништва ове две силе. Карађорђеви изасланици, упућени марта 1807. у штаб генерала Ивана Ивановича Михелсона, главнокомандујућег руске армије у румунским кнежевинама, заједно са

<sup>91</sup> М. Ковић, *Дизраели и Источно питање*, 244; Ђ. Слијепчевић, *Михаило, архиепископ београдски и митрополит Србије*, Минхен 1980, 598–604.

<sup>92</sup> V. Kostić, *Britanija i Srbija*, 116, 206–207.

<sup>93</sup> V. Goldsvorti, *нав. дело*, 32–34.

<sup>94</sup> V. Kostić, *Britanija i Srbija*, 106–107, 132–134, 142–148.

<sup>95</sup> V. Goldsvorti, *нав. дело*, 13.

<sup>96</sup> М. Екмечић, „Дозревање идеје о српској националној држави 1806“, у: Исти, *Оптеги из историје*, 31–51.

Михељсоном обратили су се за помоћ у оружју и новцу британској влади, преко Френсиса Самерерса, британског конзула у Букурешту. Самерерс их је одбио, правдајући се прописима и ограниченим овлашћењима. О свему је обавестио министра спољних послова, Џорџа Канинга.<sup>97</sup>

Мање од годину дана раније, Британци су одбили и предлог руског цара Александра I да се на Балкану формира српско-грчка конфедерација, под заштитом Русије<sup>98</sup> Савезнички односи између Русије и Британије су се недуго затим, после потписивања Тилзитског мира између Русије и Француске јула 1807. године, сасвим прекинули. Како запажа Владилен Виноградов, управо те године је Џорџ Канинг уобличио доктрину „одбране интегритета и независности Османског царства“, која ће умногоме одређивати правце балканске политике Велике Британије у 19. веку.<sup>99</sup>

Главни Канингов циљ био је да Османско царство искористи као брану пред руским продором на југ. Управо тада су се, како смо видели, Француска, Аустрија, а потом и Британија, окретале против Срба, пошто су откриле њихове ослободилачке и ујединитељске амбиције. Уз то, Карађорђева војска ратовала је на десном крилу руских армија у наступању; Руси су учествовали у ратним операцијама и на тлу Србије. Све је то имало снажан утицај на покрете Срба у Босни, Херцеговини, Срему и Банату. У исто време (1805–1807), војевање флоте адмирала Сењавина на Јадрану, у садејству са Србима из Црне Горе, пратио је устанак у средњој Далмацији. Митрополит Петар I Петровић одавно је радио на његовим припремама. Тада су у Петрограду већ озбиљније разматрали српске планове о стварању Славеносрпског царства, који су у руску престоницу стизали бар од 1798. године.<sup>100</sup> Зато се у Паризу, али и Бечу и Лондону, на свако уједињење Србије са Босном и Херцеговином, Црном Гором и Далмацијом гледало као на продор Русије ка западу и Јадранском Мору.

Пошто је савезништво Британаца и Русија 1812. обновљено, успостављено је и ратно садејство Енглеза са Србима. Обале Јадрана биле су, за Британце, ипак важније од унутрашњости Балкана. Флота адмирала Вилијама Хоста је 1812–1814, заједно са војском митрополита Петра I Петровића, из руку Француза преотела Будву, Херцег Нови и Котор. Хост је приметио да су митрополит и православци, и Бокељи и Црногорци, били лојални Русији, док су римокатолици били присталице Аустрије. Забележио је да су Црногорци са заробљеним Французима поступали без много милости, али и да су се у биткама и у опасадама градова показали храбријим и лојалнијим од римокатолика.<sup>101</sup>

<sup>97</sup> V. Kostić, *Britanija i Srbija*, 251–252.

<sup>98</sup> В. Н. Виноградов, *Великобританија и Балканы: От Венског конгресса до Крымской войны*, Москва 1985, 8; М. Ковић, „Британско-српски односи“, 540.

<sup>99</sup> В. Н. Виноградов, *нав. гело*, 8; Н. Temperley, *England and the Near East: The Crimea*, London, New York and Toronto 1936, 46–47.

<sup>100</sup> М. Екмечић, *Дуо крећанье између клања и орања: Историја Срба у новом веку (1492–1992)*, Београд 2011, 174–183, В. Чубриловић, *Први српски устанак и босански Срби: Изабране студије*, Аранђеловац 2003.

<sup>101</sup> Т. Росоцк, *Remember Nelson: The Life of Captain Sir William Hoste*, Barnsley 2005, 180–237.

На Бечком конгресу, „одбрана интегритета и независности Османског царства“ била је већ званична политика коју је заступао лорд Каслреј, британски изасланик и министар спољних послова. Кључни савезник Британије у спречавању руског утицаја на Балкану требало је да буде Хабзбуршка монархија. Непосредна искуства британских адмирала из Боке Которске нису имала много утицаја на процене Форин Офиса. Аустријска дипломатија, предвођена канцеларом Клеменском Лотаром фон Метернихом, напустила је ратоборну политику цара Јосифа II на Балкану, која је подразумевала садејства са Русијом. Хабзбуршка монархија постала је главни гарант „интегритета и независности Османског царства“. Политичке намере Срба биле су, гледано из Беча, превратничке и егалитаристичке; живели су широм јужних аустријских земаља, у Крајини су били наоружани и, што је било најгоре, ослањали су се на Русију.

У фебруару 1815, на Бечком конгресу, Кеслреј и Метерних супротставили су се предлогу Александра I да велике силе, предвођене Русијом, стану у заштиту Срба, које су Турци, после слома устанка, немилосрдно истребљивали. Кеслреј, припадник ирске гране енглеске аристократије, није био ништа мањи противник националних покрета од Метерниха. Ситон-Вотсон је избројао да је овај британски дипломата чак шест пута одбио да прими представнике Срба, које је у Беч довео прота Матеја Ненадовић. Кеслери им је, преко свога секретара, поручио да су Енглези „са Отоманском Портом у врло голему пријатељству“.<sup>102</sup> На Бечком конгресу руски и аустријски цар имали су за Србе више времена и стрпљења, него британски министар.

По мишљењу Милорада Екмечића, у оквиру настојања Британије и Аустрије да на Балкану спрече сваки покрет који би Русији пружио повод за интервенцију, главу је изгубио и вожд Карађорђе: „Иза Карађорђевог убиства трагови воде у Лондон и Беч“.<sup>103</sup> Екмечић се позивао на закључке француских, совјетских, румунских и грчких историчара, када је указивао на улогу коју је у ликвидацији Карађорђа одиграо Николаос Галатис, капетан крфске Националне гарде и британски поданик.<sup>104</sup>

Грчка револуција и долазак Џорџа Канинга на место лорда Кеслреја, потом и на положај премијера, значили су настанак другачије традиције у балканској политици Британије. Отворенији према филхеленском расположењу јавног мњења и уздржанији према Светој Алијанси, Канинг је признао Грке за ратујућу страну. Он је послао у грчке воде адмирала Едварда Кодрингтона који ће, заједно са бродовима Русије и Француске, потопити турско-египатску флоту. Савезништво Британије, Русије и Француске брзо ће прерасти у супарништво и борбу за премоћ у новооснованој, независној грчкој држави. На грчком тлу Британци

**102** Прота Матеја Ненадовић, *Изабрана дела*, прир. Г. Максимовић, Сремски Карловци и Нови Сад 2007, 203–204; R. W. Seton-Watson, *Britain in Europe 1789–1914: A Survey of Foreign Policy*, Cambridge 1945, 46; G. Jakšić, *Evropa i vaskrs Srbije 1804–1834*, Београд 1933, 225–232; В. Поповић, *Европа и српско питање у периоду ослобођења 1804–1918*, Београд s.a. 64–66; М. Гавриловић, „Спољашња политика Србије у XIX веку“, у: Исти, *Из нове српске историје*, Београд 1926, 27–28.

**103** М. Екмечић, *Дуго кретање између клања и орања*, 200.

**104** Исто, 197–200.



су већ поседовали Јонска острва, као војно упориште и извор политичког утицаја. Канингови наследници на положају премијера, лорд Гудриц и војвода Велингтон, вратили су курс британске дипломатије на стари, проаустријски, конзервативни правац.<sup>105</sup>

Две традиције у политици Британије на Балкану биле су, међутим, већ успостављене. Обе су непосредно зависиле од односа према Русији. Кеслреј је тврдо веровао да је Османско царство било најбоља брана против руског утицаја. Канинг је, међутим, у време Грчког устанка већ био спреман да подржи балканске побуњенике, како би њихов национализам супротставио руском империјализму. У исто време, догађаји из 1827. показали су да је, у поређењу са Кеслрејем, Канинг ипак био много склонији сарадњи, па и борбеном садејству са Русијом.

И Кеслреј и Канинг били су торијевци. Када је у британској политици, почевши од 1830, коначно отпочела ера виговаца, и међу њима ће настати подела на основу става према Русији, Османском царству и балканским народима. Традиције лорда Кеслреја наставиће, међутим, бивши канинговац и министар у Канинговој влади, лорд Палмерстон. После Једренског мира и уговора из Ункјар-Искелесија он ће постати русофоб, да би, последично, из филхелена прерастао у туркофила. Ослањање на нарастајућу русофобију у јавном мњењу, слање одлучних, претећих порука у Петроград, „одбрана интегритета и независности“ Османског царства, неповерење у ослободилачке покрете балканских народа – то су биле основе његове балканске политике. У исто време, Палмерстон је задржао традиционално британско неповерење према плановима Француске на Балкану и Леванту. Као министар спољних послова и нешто краће као премијер, Палмерстон ће одлучујуће усмеравати спољну политику Велике Британије од 1830, па све до своје смрти 1865. године.<sup>106</sup>

Лорд Абердин, торијевац и министар у Велингтоновој влади, наставиће Канингове традиције. Од торијеваца се одвојио и пришао виговцима заједно са Робером Пилом који је, као премијер, у време Велике глади у Ирској, против воље аристократије и већине страначких пријатеља, оборио цене жита и поцепао странку. Управо је он, као министар спољних послова у Пиловој влади (1841–1846), са руским царем Николајем I постигао начелни споразум о деловању у Источном питању.<sup>107</sup>

Канингову и Абердинову политику на Балкану наставио је Вилијам Гледстон, пиловац који ће, после смрти Палмерстона, преузети вођство либералне странке. Његов главни противник и настављач Кеслрејевог и Палмерстоновог балканске политике биће нови вођа конзервативаца, Бенџамин Дизраели. У време Кримског рата, 1854. године, док је, као вођа опозиције у Парламенту, оптуживао

**105** H. W. V. Temperley, *Life of Canning*, London 1905, 94–108, 205–239; J. A. R. Marriott, *George Canning and His Times: A Political Study*, London 1903, 116–144; G. D. Clayton, *Britain and the Eastern Question: Missolonghi to Gallipoli*, London 1971, 41–60; R. W. Seton-Watson, *нав. дело*, 67–148; В. Н. Виноградов, *нав. дело*, 49–124.

**106** G. D. Clayton, *нав. дело*, 61–88; R. W. Seton-Watson, *нав. дело*, 149–222; В. Н. Виноградов, *нав. дело*, 125–176.

**107** H. Temperley, *England and the Near East*, 251–257; R. W. Seton-Watson, *нав. дело*, 223–240; В. Н. Виноградов, *нав. дело*, 233–236.

Абединоу владу да је помирљивим, нејасним потезима Русији послала погрешне поруке и да је, у суштини, пристала на руску превласт над Турском, Дизраели је ове две традиције назвао „двема школама мишљења“. У једну је сврстао Палмерстона и себе, у другу Абердина и Гледстона:

Увек су постојале две теорије о том важном предмету, који се уобичајено назива „Источно питање“. Оне су увек постојале, и обе су заступали државници првог реда. Постоје државници који мисле да Турска има животну снагу, и да та снага не само да није исцрпена, него и да је то земља препуна ресурса, који до сада само нису развијани на прави начин. Постоје државници, а племенити лорд преко пута мене (лорд Палмерстон – прим. М. К) је један од њих, који верују да је Турска не само способна за независан живот, него и да је потпуно способна за напредак. Државници ове школе, заступајући таква гледишта, мисле и да Турска, уз мудрост и чврстину, може да буде стварна и реална брана против Русије. Постоји, затим, и друга школа, која верује да Турска нема животну снагу, да она опада и слаби, да су њени ресурси, увек коришћени на погрешан начин, сада сасвим испрени, и да је потпуно немогуће да она опстане на дужи рок, као независна или као квази-независна заједница. Државници ове школе, пошто не желе да тај богати плен падне у руке моћном турском суседу, верују да би се, охрабривањем султанових хришћанских поданика, унапређивањем цивилизације међу њима и повећањем њихових права, становништво Турске могло на време припремити да избегне анархично међустање, које би иначе могло да настане између пропасти велике империје и уздицања нове силе.<sup>108</sup>

Две школе су заиста постојале, али улоге ни изблиза нису биле тако јасно подељене. Политика Британаца према Балкану, како смо видели, није зависила од страначких припадности. Поред тога, исти државници су, у различитим околностима и периодима, прибегавали различитим средствима, па и онима која су приписивана супарничкој „школи“. Практичне потребе отежавале су пребрза сврставања и уопштавања. То се понајбоље видело на српском примеру.

Подршка лорда Палмерстона кнезу Милошу Обреновићу, преко новоотвореног британског конзулата у српској престоници, сведочила је, наиме, о његовој канинговској прошлости. Од 1830, после Једренског мира и, нарочито, Ункјар Искелесија, па све до 1852. и почетка Кримског рата, у намери да се одупре Русији, Британија ће отворити чак 49 конзулата на Балкану. Они су, формално, надокнађивали рад Левантске компаније, угашене 1825, али су се, у поређењу са њом, неупоредиво више бавили политичким пословима. Палмерстон, који је стајао иза изградње ове конзулске мреже, тврдио је да су британски конзули на Леванту значајнији него било где на свету.<sup>109</sup>

Управо тада, у току тридесетих и раних четрдесетих година 19. века, Србија је постала предмет пажње британске дипломатије. Дејвид Уркарт се, током посета овој балканској кнежевини и разговора са кнезом Милошем, уверио да је Србија била не само спремна да се отргне од руског утицаја, него и да постане средиште окупљања српских земаља у већу државу, под сизеренством Турске и заштитом Британије и Аустрије. Када се заложио за подршку ујединитељским плановима Срба, Уркарт је тврдио да је на такве идеје, сасвим уобличене, наишао код кнеза

**108** *Hansard*, CXXXII, 31. март 1854, 285; М. Ковић, *Дизраели и Источно питање*, 100–103.

**109** V. Kostić, *Британија и Србија*, 268.

Милоша. Тражећи подршку Британаца, Милош им је пребацивао зато што им је био ближи Нови Зеланд него Србија, и упозоравао на то да су Руси у њему видели револуционара, балканског Боливара и карбонара.<sup>110</sup>

Палмерстон и многи савременици примећивали су, међутим, да је Уркарт сопствене ставове умео да представи као гледишта саговорника. Упркос високом степену сагласности, опрезни Палмерстон увек је остављао отвореним питање да ли су идеје које су доносиле сукобе са великим силама представљале званични став Британије. Уркартова каријера у Форин Офису трајала је само од 1833. до 1837, али чак ни тада Палмерстон му није веровао и два пута га је, због самовоље и изазивања сукоба са Русима, отпуштао из службе (1834. и, коначно, 1837). После тога Уркарт је водио личне новинске кампање против Палмерстона, оптужујући га да је руски плаћеник. Као признати стручњак за Источно питање и убеђени русофоб, задржао је, ипак, значајан утицај на британско јавно мњење.<sup>111</sup>

То је била позадина мисије првог британског конзула у Србији, пуковника Џорџа Лојда Хоџиса (1837–1839). Милош је, заиста, тражио британску помоћ. Као у Грчкој, после Хоџизове отворене подршке, уследила је борба са Русима за унутрашњи утицај. Милорад Екмечић је тврдио да је у смакнуте проруски расположеног председника Грчке Јоаниса Каподистрије (1831) био умешан и Дејвид Уркарт.<sup>112</sup> Из Србије је, међутим, протеран кнез Милош. Када је започела озбиљна криза, Палмерстон се повукао и препустио Хоџиза и Милоша њиховим судбинама.<sup>113</sup>

У Србији су победили Руси и уставобранитељи, па је Милошев наследник Михаило водио проруску политику. Уставобранитељи су прешли на страну Турске, одбеглих пољских устаника из 1831. и њихових француских и британских заштитника. Када су уставобранитељи свргли Михаила, 1842. године, да би на његово место поставили кнеза Александра Карађорђевића, Русија је, позивајући се на своја међународна овлашћења, на основу уговора из Букурешта, Акермана и Једрена, захтевала поништење револуционарних одлука Срба. Турска је покушавала да, у отпору Русији, стекне подршку Британије, Аустрије и Француске. Када су ове силе подржале захтеве Николаја I, Турци су морали да попусте. Кнез Александар је потврђен за српског кнеза али је, због одбијања водећих побуњеника из августа 1842. да напусте Србију и руских претњи, „Српска криза“ потрајала све до септембра 1843. године.<sup>114</sup>

У британском Парламенту, од априла до августа 1843, Пилова влада и њен министар спољних послова Абердин трпели су, због подршке Русима у Србији,

**110** М. Екмечић, „Европска позадина 'Начертанија' Илије Гарашанина 1844”, у: Исти, *Дијалоги прошлости и садашњости*, Београд 2002, 99–104; Исти, *Сиварање Југославије 1*, Београд 1989, 225–228; Ј. Пауновић-Штерменски, *Уркартово виђење међународног положаја Србије*, Београд 2007, 96–117.

**111** V. Kostić, *Британија и Србија*, 255–266; S. K. Pavlowitch, *Anglo-Russian Rivalry in Serbia 1837–1838: The Mission of Colonel Hodges*, Paris 1962, 20–24.

**112** М. Екмечић, „Европска позадина 'Начертанија'“, 101.

**113** О Хоџесовој мисији и сукобу Британије и Русије у Србији вид. S. K. Pavlowitch, *Anglo-Russian Rivalry in Serbia 1837–1838*, 41–159; М. Гавриловић, *нав. дело*, 98–189; Р. Љушић, *Кнежевина Србија (1830–1839)*, Београд 1986, 150–191, 352–377.

**114** Вид. В. Ј. Вучковић, *Српска криза у Источној Србији 1842–1843*, Београд 1957; Д. Страњаковић, *Вучићева Дуна*, Београд 1936; Р. Ј. Поповић, *Тома Вучић Першић*, Београд 2003, 139–168; *Международные отношения на Балканах 1830–1856*, Москва 1990, 141–144.

критике лорда Палмерстона и Дизраелија. Пил и Абердин су, у ствари, настављали Палмерстонову политику побољшања односа са Петроградом, започету Дарданелским уговором из 1841. Овај је, међутим, тврдио да је Русија у Србији одступила од политике споразума и сарадње, угрозила „интегритет и независност Османског царства“ и „европску равнотежу снага“.<sup>115</sup>

Дизраели се тада, управо на српском питању, по први пут сукобио са вођом своје странке. То је била најава судбоносног разлаза, у коме ће Пил, Абердин и остали пиловци напустити конзервативце, док ће Дизраели постати један од торијевских вођа. Дизраели је у својим говорима из 1843, баш као и Палмерстон, у име „интегритета и независности Османског царства“ и „европске равнотеже снага“, захтевао од Пилове владе да подржи Турску и Србију у отпору према Русији.

Абердин и Пил одговарали су да је Русија само користила право заштите над Србијом, које је стекла на основу Букурешког уговора, Акерманске конвенције и Једренског уговора. Палмерстон и Дизраели су, међутим, оспоравали такво тумачење. Абердин је Србију називао „полуварварском провинцијом“ Османског царства и тврдио да Британија у њој није имала било каквих интереса. И Пил је о Србији говорио потцењивачки, тврдећи да Британију за њу није везивао ни један уговор, нити обавеза. Позивао се на извештаје из Београда конзула Томаса де Греније де Фонбланка, који је био веома критичан према Србима и потврђивао руско тумачење догађаја. Дизраели је, на то, бранио достојанство српског народа и одговарао да је довођење на престо Александра Карађорђевића „представљало слободан избор слободног народа, кога је тај конзул у својим телеграмима обележио као варварски, али који би се пре могао описати као херојски“.<sup>116</sup>

На први поглед, Палмерстон и Дизраели одступали су од политике отпора српском национализму. У ствари, њихов главни циљ било је заустављање Русије и одбрана Османског царства. Уколико је национализам Срба био окренут против Руса и ослоњен на Турску и Аустрију, заслуживао је и поштовање и подршку.

Дизраели је био у контакту са Уркартом и са пољским емигрантима, удруженим у намери да Балкан учине средиштем отпора руском утицају. Потврда да се Србија вратила Милошевом курсу добијена је, поред осталог, и пројектом меморандума уставобранитеља упућеног британској влади, објављеним у Уркартовом листу *Портфолио* (1843). Ту је тражена помоћ Британије у отпору Срба пред притисцима Русије и у њиховој намери да уједине српске земље под сизеренском влашћу султана. Такве идеје заступане су и у „Начертанију“ Илије Гарашанина (1844), насталом у сарадњи српског државника са пољским емигрантима.<sup>117</sup>

Гарашанин је ипак, у уједињењу српског народа, пре Британије, хтео да се ослони на Француску. Поводом једног у низу сукоба српске владе са Фонбланком, који није прикривао свој „културни расизам“, Гарашанин је писао да „треба знати да и остали дипломати енглески мрзе на Словене, а нарочито на Србе“.<sup>118</sup> Осим

<sup>115</sup> *Hansard*, LXXI, 15. август 1843, 808–823; М. Ковић, *Дизраели и Источно питање*, 79.

<sup>116</sup> *Hansard*, LXXI, 15. август 1843, 823–834; М. Ковић, *Дизраели и Источно питање*, 79–80.

<sup>117</sup> М. Екмечић, „Европска позадина 'Начертанија'“, 105–135.

<sup>118</sup> Цит. према V. Kostić, *Britanija i Srbija*, 292.

тога, Гарашанин је, као и Пољаци, био противник не само Русије, него и Аустрије. Француска и Аустрија су, међутим, тада већ увелико радиле на политичком уобличавању католичког славенофилства, као противтеже руском утицају. Гарашанин је то знао, при чему је, иако се у раду на „Начертанију“ ослањао на католичке Србе, препознавао и отклањао аустријске утицаје.<sup>119</sup>

Уркарт, Чарториски и њихови сарадници били су добро повезани са утицајним британским круговима, али у том тренутку нису имали подршку званичног Лондона. Било је то доба Пилове и Абердинове владе, сасвим ненаклоњене оваквим замислима. Чак ни на Палмерстона нису се, како смо видели, могли до краја ослонити. Ова „школа мишљења“ је, међутим, већ тада произвела неколико важних писаца и заговорника, какав је, поред осталих, био и Ендрју Пејтон.<sup>120</sup> Британска политика повезивања Срба са католичким сродницима и суседима у отпору према Русији имаће значајну будућност. У времену стварања Краљевине СХС, у улози сличној Уркартовој наћи ће се Роберт Вилијам Ситон-Вотсон, док ће политичке традиције грофа Адама Чарториског, вође Пољака, и Франтишка Заха, Чеха у служби грофа Чарториског, наставити Томаш Масарик.<sup>121</sup>

Политика Британије према Србима се, дакле, у добу рођења и успона русофобије, тридесетих и четрдесетих година 19. века, није могла назвати србофобском. Напротив, ујединитељске намере кнеза Милоша и, потом, уставобранитеља су, због жеље да се одвоје од Русије и лојалног става према Османском царству, у Лондону наилазиле на разумевање и подршку. Посебно је занимљиво то што су у тадашњој Србији Палмерстон и Дизраели, у исто време, водили кеслеријевску политику отпора Русији и подршке Османлијама, али и канинговску политику подршке локалним родољубима. Абердин и Пил (Гледстон је такође био члан Пилове владе), напротив, слично Канингу, били су спремни на сарадњу са Русијом и жртвовање Турака. Према Србима су, међутим, били равнодушни.

После пада Пилове владе, Палмерстон је водио спољну политику Британије скоро све до Кримског рата. Пуних седамнаест година, почевши од 1841, на месту британског амбасадора у Цариграду налазио се Стратфорд Канинг, синовац Џорџа Канинга и убеђени русофоб. Он је и у „Српској кризи“ 1842–1843. био ближи ставовима Палмерстона и опозиције, него министра Абердина. У Београд је тада, као свог изасланика, слао Хенрија Лејарда. Осим Лејарда, потоњег британског амбасадора у Цариграду, у кругу Стратфорда Канинга сазревали су и Дејвид Уркарт, Ендрју Пејтон и Џон Огастас Лонгворт, дугогодишњи посланик Британије у Београду.<sup>122</sup>

**119** О међународним аспектима Гарашанинове политике вид. D. T. Bataković, *The Foreign Policy of Serbia (1844–1867): Ilija Garašanin's Načertanije*, Belgrade 2014; К. Никифоров, *'Начертание' Илији Гарашанина и внешнея политика Србији 1842–1853*, Москва 2015.

**120** Љ. Ристић, „Схватања и тумачења Источног питања у енглеским путописима о српским просторима (XIX век)“, у: *Европа и Источно питање: Политичке и цивилизацијске промене*, ур. С. Терзић, Београд 2001, 635–636.

**121** М. Ковић, „Масарик и стварање Југославије“, у: *Крај рајна, Срби и стварање Југославије*, ур. М. Војводић, Београд 2021 (у штампи)

**122** V. Kostić, *Britanija i Srbija*, 256, 265–266, 289, 298–299, 302–303, 310. Вид. S. Lane-Poole, *The Life of the Right Honourable Stratford Canning, Viscount Stratford de Redcliffe 1–2*, London 1888.



Палмерстон је имао важну улогу и у Абердиновој влади, која је спојила мирољубиве пиловце са борбеним виговцима и, на крају, увела Британију у Кримски рат. Стратфорд Канинг је тада (1853) одбио један пројекат уједињења српских земаља, без Босне и Херцеговине, у вицекраљевину, сачињен уз помоћ Гарашанина, који му је упутио Фонбланк.<sup>123</sup> Палмерстон је међутим, на самом крају живота, умео да покаже да је сазревао уз Џорџа Канинга, када је Јонска острва предао Грчкој (1864). Вилијам Гледстон, који је, као и Абердин, био учени хелениста, али и некадашњи гувернер Јонских острва, познат по томе што је крфском архиепископу, клечећи на коленима, пољубио руку, био је министар у последњој Палмерстоновој влади. Он је Владимиру Јовановићу, приликом сусрета у Лондону крајем 1862, најављивао уједињење Јонских острва са Грчком и говорио да би и Србија, са својим надама у уједињење са Босном и Херцеговином, могла да очекује разумевање Британије, под условом да се окрене од Русије ка сарадњи са Грцима и да тајно, без српских застава, помаже устанике у тим областима.<sup>124</sup> Уз повремене изузетке, Палмерстон ће ипак, после пораза и повлачења Абердина, као премијер и министар спољних послова, на Балкану и у Србији наставити конзервативну политику сарадње са Аустријом у очувању „интегритета и независности Османског царства“.<sup>125</sup>

\* \* \*

Однос Британаца према Србима, сагледан у дужој историјској перспективи, умногоме је зависио од односа Британије према Русији. Почевши од 16. века, у енглеској литератури, која је неретко настајала без непосредних искустава, али и у путовањима и стварним сусретима, уобличавала се слика Срба која се суштински није разликовала од представа о Русима. Варварство, суровост, нечистоћа, пороци, запуштена земља која је тражила марљиве и правоверне колонизаторе – све су то, међутим, Енглези проналазили код многих народа са којима су, у добу колонизације света, долазили у додир. Овакви стереотипи били су, неретко, идеолошко образложење не само за колонизовање, него и за уништавање локалног становништва. Тада су нарочито често, као оправдање, коришћени религија и раса. У времену у коме је религија чинила основу не само културе, него и политике, Енглези су на сасвим сличан начин, пун потцењивања, па и непријатељства видели Руску и Српску православну цркву. Како смо видели, унутар овог, главног тока, било је, ипак, и другачијих ставова.

Било је и важних разлика. Енглези су посебно наглашавали важност руског самодржавља и спремност поданика да се покоравају свемоћним царевима. По њиховом преовлађујућем мишљењу, и Срби су живели у деспотској држави, и то је оставило трага на њима, али она није била српска, него муслиманска и неверничка. У енглеским описима Срба зато се, осим презира, често наилазило на

**123** Ч. Антић, *Велика Бриџанија, Србија и Кримски рат (1853–1856): Неутралности као независности*, Београд 2004, 66–73.

**124** В. Јовановић, *Успомене*, прир. В. Крстић, Београд 1988, 119–121.

**125** Н. Lytton Bulwer, *The Life of Henry John Temple, Viscount Palmerston*, Vol. 3, London 1874, 183–207; G. D. Clayton, *нав. гело*, 89–120; Н. Temperley, *England and the Near East*, 257–279; R. W. Seton-Watson, *нав. гело*, 241–300; Љ. Ристић, *Велика Бриџанија и Србија 1856–1862*, Београд 2008, 11–47.



сажаљење, па и на одређену хришћанску солидарност, удружену са осудама њихових османских господара. Штавише, Срби су представљани и као храбри борци за хришћанску веру.

У области политике, Енглези и Руси били су, све до краја 18. века, блиски савезници, упућени једни на друге економским интересима и заједничким непријатељством према Француској. Тек од тада у британском јавном мњењу и политичким круговима уочава се незадовољство због наглог успона Русије. Оно ће, у првим деценијама 19. века, са даљим јачањем Русије, прерасти у масовну русофобију. Упоредо са тим, у енглеској спољној политици, бар од средине 17. века, уочава се значајнији утицај секуларизације и реалполитике, који ће, постепено, до 19. века, олакшати стварање слике о Османском царству као „традиционалном савезнику“ и поузданој брани пред руским утицајем на Балкану и на Леванту.

Са првом обновом српских држава и њиховим везивањем за Русију, Срби су доживљавани као продужена рука ове источне царевине. Ту ће, у првој половини 19. века, бити извори британске србофобије. Они су, међутим, били укоренени у дубљим, старијим верским и културним предрасудама. У исто време, у британској политици појавила се и традиција која је настојала да Србе придобије и окрене их против Руса. На тај начин, уместо оронулог Османског царства, руском империјализму требало је супротставити српски национализам. Ова „школа мишљења“ биће мање видљива, али ће имати одређен утицај на британску политику према Србима у 19. и нарочито у 20. веку.

Miloš Ković

### The British-Russian Relations as a Framework of the British Policy toward the Serbs (until the Crimean War)

*Abstract:* In this article the British perceptions of the Serbs, in the long period between 16<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries, are scrutinized. The dominant image of the Serbs is placed and analyzed, following Milorad Ekmečić's remarks on Anglosaxon russophobia as the historical root of serbophobia, within the broader framework of the perception of Russians and Russia in the British politics and culture. Another important context for analysing these complex topics is the image of the Ottomans and the Ottoman Empire in the British politics and culture of the same epoch. The dominant perceptions and prejudices proved to be very persistent, and did almost not change for centuries. However, they were, from time to time, slightly corrected and redirected by the needs of practical interests and *realpolitik*. Within this framework, the important similarities and differences between British perceptions of the Russians and the Serbs are further scrutinized. The implications of these perceptions proved to be crucial for understanding British politics towards restored Serbian states.

*Keywords:* England, Great Britain, Russia, Serbs, Serbia, Ottoman Empire, russophobia, serbophobia

**Vladimir Cvetković**

University of Belgrade, Institute for Philosophy and Social Theory  
vladimir.cvetkovic@instifdt.bg.ac

## **The Reception of the Serbian Orthodox Church in the 21<sup>st</sup> century German Academia\***

*Abstract:* The aim of the paper is to analyse the views of Klaus Buchenau, Stefan Rohdewald and Julia Anna Lis on the Serbian Orthodox Church. The paper argues that authors form their attitudes towards Serbia and the Serbian Orthodox Church along the lines of the German press, which portrays the Serbian Church as nationalistic, violent, bigoted and backward. The paper embarks on the task to investigate the motifs of the authors for such negative views on the Serbian Church, by arguing that authors build their scholarly constructs on the political narratives of global Western dominance on the one hand, and on the revision of German historical responsibility for the two world wars on the other hand.

*Keywords:* nationalism, anti-Westernism, Saint-Savahood, Postcolonial critique, violence.

The Yugoslav wars during the 1990s were the major event in the Balkan region after WWII and they attracted much attention from politicians, journalists and academics. In comparison to politicians and journalists, the academics had no restrictions imposed by media and they could not only ponder on the immediate reasons of the Yugoslav wars, but could also look for their origins in the modern history of the region. This search boosted the historical studies of Serbia, Yugoslavia and the Balkans as a whole. Since the amount of literature produced is enormous and its detailed analysis would require several volumes, the scope of this paper will be restricted to the historical studies written in the last two decades in German academia, with a specific focus on the Serbian Orthodox Church. In my analysis of contemporary German works dealing with the SOC I will first make a comparison between the attitudes of German scholars towards the SOC and the dominant views on the Serbian Church in the German press. I will explore next the way in which the most prolific contemporary theologian and recently canonized saint of the SOC, Justin Popović is represented by German scholars. Finally, I will interpret the studies of German authors in the framework of postcolonial theory and security studies, as well as in the context of the recent revisionist tendency among German historians of the 20<sup>th</sup> century.

---

\* This article was realised with the support of the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia, according to the Agreement on the realisation and financing of scientific research for 2021.

## German media and German academia: Brothers in arms

In her article on the Serbian Orthodox Church in the German press, Jelena Jorgačević Kisić distinguishes three phases in the approach to the Serbian Church in the 21<sup>st</sup> century German press, the first up to 2004, the second between 2004 and 2013 and the final after 2013.<sup>1</sup> The first phase is characterized by a neutral approach towards the Serbian Church. The Serbian Church is considered as one of the various agents in a very complex social and cultural milieu of the post-Yugoslav era. The 1990's black and white depiction, that draws divisions between Roman Catholic democracy of Slovenia and Croatia and Eastern Orthodox communism of Serbia, is replaced by the theory of cultural types, which goes along the line of Samuel Huntington's *Clash of Civilizations*.<sup>2</sup> Thus, Yugoslavia has been perceived as an artificial creation, with the impossible mission to unite two irreconcilable cultural types, civilized westerners and backward easterners.

In the second phase in the German press that falls between 2004 and 2013 the perspective towards the SOC is shifted. Thus, instead of playing an auxiliary role, the Serbian Church became a key actor, responsible for most if not all problems in the region. It is perceived as a stronghold of nationalism, conservatism and anti-modernity. Even events such as the eruption of Albanian violence on the 17<sup>th</sup> of March 2004 in Kosovo and the destruction of a number of churches, are described in the German press as self-victimization of the SOC.<sup>3</sup>

From 2014 onwards the interest for the Serbian Church in German press is substituted with the interest for the Orthodox Church in general and the Russian Church in particular. One may see that the same pattern applied to Serbia and the Serbian Church during the first decade of the 21<sup>st</sup> century is now employed on the conflict in Ukraine. Similarly to the depiction of Slobodan Milošević who could not tolerate pro-Western and democratic Croatia, Vladimir Putin does everything to stop pro-Western and democratic developments in Ukraine. Moreover, it became a commonplace in German press to find the explanation for Russian aggression on Ukraine, as for Serbian aggression on Croatia, Bosnia as well as Serbia's own province Kosovo in Orthodox Christianity, or, to be specific in the 19<sup>th</sup> century Orthodox nationalism and anti-Westernism by which these Churches are now driven.<sup>4</sup> The previous interest of German scholarship in certain religious aspects of the Yugoslav crisis are now replaced with wider interest in the destructive, militant and fundamental elements of the Orthodox Church at large.

Similarly to German media the focus of German academia, when it pertains to the Serbian Church, are on Serbian nationalism and its alleged anti-Western orientation. In German historiography, like in the German press until 2004, the SOC is one of the multiple agents in the complex Yugoslav reality. The publication of Klaus Bu-

1 Jelena Jorgačević Kisić, "The Serbian Orthodox Church in the German Press: How far is Byzantium", in: Wolfgang Dahmen und Gabriella Schubert (Hrsg.), *Schein and Sein: Sichtbares and Unsichtbares in den Kulturen Südoeuropas* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017), 199-211: 206-207.

2 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

3 Jorgačević Kisić, "The Serbian Orthodox Church in the German Press", 204.

4 Kristina Stoeckl, "The Orthodox Component in the Russian Support for Eastern Ukrainian Separatists" in: <https://www.iwm.at/transit-online/orthodox-component-russian-support-eastern-ukrainian-separatists/>

chenau's book *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991: ein serbisch-kroatischer Vergleich* in 2004 coincides with the end of this approach to the Serbian Church in German press. By exploring both the church-state and inter-churches relations in his book, Buchenau proposed possible reasons for the breakdown of Yugoslavia. He argues that due to some internal antagonisms in the churches-state relations and due to Tito's refusal to implement democratic liberalism in the Yugoslav society of the 1960s, Yugoslavia was doomed to fall apart.<sup>5</sup> Buchenau states also that the national mobilization and false evangelization of the Serbian Church, especially connected with the campaign over Kosovo during the 1980s bear the responsibility for the turmoil, which happened later.<sup>6</sup> Although Buchenau tackles on its allegedly negative role, the SOC is portrayed as one of many factors in the complex historical process that led to the dismemberment of Yugoslavia and the consequent wars.

Similarly to the German press of the 2004–2013 period, the Serbian Church becomes the main protagonist in Klaus Buchenau's book *Aufrussischen Spuren: orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945*, published in 2011. Buchenau argues that the slower civilizational progress of Serbian Orthodox people in comparison with the West is not only due to their mentality, but also due to the Serbian Church's adoption of Russian anti-Westernism and hatred towards the West and Europe.<sup>7</sup> The critique of European internal conditions that led to WWI and consequently WWII by leading Serbian theologians Nikolaj Velimirović and Justin Popović, that are in the main focus of Buchenau's book, were not considered as a discussion on European identity, as critiques of other religious and secular European thinkers of that time, but as a form of anti-Westernism. The fact that the Serbian people adopted Russian ideas about the West as the 'other', points for Buchenau to their need for being under Russian *Kulturträger* protection and of being a Russian cultural colony and it also proves their cultural inferiority. At the same time the book points to a danger coming from reviving Russian 'anti-Westernism' and fits perfectly into the western geopolitical agenda.

In the article "Anti-Europeanism in the Balkans, Anti-Americanism in Latin America: a Comparison" of the same period, Buchenau argues in favor of North America's and Europe's leading role in developing modernity, enterprise, democracy, human rights, individualism as 'global' values, and explores the denial of this role in the Latin America and the Balkans. The comparison has actually the purpose to show that while the Catholic and Protestant mentalities of the two Americas are not so incompatible, the 'othering potential' between Orthodoxy and the West is much higher, due to the dominant and stable anti-European discourses of Balkans' Orthodox theological elites.<sup>8</sup> One of the main conclusions of Buchenau's article is that Eastern Christianity may serve as a tool for Western Christian unity, specifically for the unity between North-American Protestants and South-American Catholics.

5 Klaus Buchenau, *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004), 449.

6 Buchenau, *Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991*, 379–391.

7 Klaus Buchenau, *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2011).

8 Klaus Buchenau, "Anti-Europeanism in the Balkans, Anti-Americanism in Latin America: A Comparison", *Religion, State & Society* 40/3-4 (2012), 379–94: 390.

Similarly to the third period in the German press dating from 2013 onward characterized by the wider interest in the destructive, militant and fundamental elements of the Orthodox Church as large, the research interest in the German academia is spread from the Serbian Orthodox Church, to other Orthodox Churches of the Balkans, such as Bulgarian, Macedonian and Greek.

By portraying the patron saints of Serbia, Bulgaria and Macedonia, St Sava, St John of Rila, and St Clement of Ohrid as national 'gods' for the Orthodox in his book *Götter der Nationen* from 2014,<sup>9</sup> Stefan Rohdewald reduces the millennial Orthodox experience to the modern phenomenon of nationalism. The same tendency to interpret the Orthodox theological heritage of the Balkan Churches through the prism of nationalism and anti-Westernism may be observed in Anna Julia Lis' monograph *Zur Konstruktion des „Westens“ in den Schriften von Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides*, published in 2019 by Peter Lang.<sup>10</sup>

Since the works of the aforementioned scholars cover different periods, authors and themes in the modern history of the SOC, it would be pertinent to choose a case study common to them in order to value their academic contribution. One of the common topics, at least for Buchenau and Lis is the Serbian 20<sup>th</sup> century theologian Justin Popović, whose works are perceived by these authors as the Bible of Serbian Orthodox anti-Westernism.

### The main suspect: St Justin Popović

Klaus Buchenau's attitude towards Justin is very critical. Thus, in the study of *Svetosavlje* (Saint-Savahood), Buchenau considers Justin as an anti-Westerner and anti-ecumenist who, by relying on Dostoevsky, promotes the "Orthodox" God-man, as opposed to the fallen "European man-god".<sup>11</sup> According to Buchenau, the influence of Russian Orthodox anti-Westernism on Justin is indisputable, and it emerges due to Justin's short stay in St Petersburg during 1916 and through Metropolitan Antony Khrapovitsky whom Buchenau considers the spiritual father and confessor of Justin during his stay in Sremski Karlovci.<sup>12</sup> According to Buchenau, Justin is connected with the so-called "Renaissance of Orthodoxy", which began with a theological congress in Athens in 1936. Buchenau also equates Justin's idea of *Svetosavlje* with his anti-Westernism and finds the political realization of this idea both in the popular movement "Zbor" of Dimitrije Ljotić, with whom Justin was allegedly very close, and

9 Stefan Rohdewald, *Götter der Nationen. Religiöse Erinnerungsfiguren in Serbien, Bulgarien und Makedonien bis 1944*. (Köln: Böhlau Verlag, 2014), 512-546.

10 Anna Julia Lis, *Zur Konstruktion des „Westens“ in den Schriften von Nikolaj Velimirović, Justin Popović, Christos Yannaras und John S. Romanides* (Frankfurt: Peter Lang, 2019). Lis is also an author of the article "Anti-Western Theology in Greece and Serbia Today", in: A. Krawchuk & T. Bremer (eds.), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue* (New York: Palgrave Macmillan 2014), 159-168.

11 Klaus Buchenau, "Svetosavlje und Pravoslavje, Nationales und Universales in der serbischen Orthodoxie", in: Martin Schulze Wessel (Hg.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006), 203-232. Cited according to the reprinted version in: Klaus Buchenau, *Kämpfende Kirchen: Jugoslawiens religiöse Hypothek* (Frankfurt: Peter Lang 2006), 36.

12 Buchenau, *Kämpfende Kirchen*, 36-37.

in the royalist Četnik movement of Draža Mihailović which from 1944 published a magazine bearing the title *Svetosavlje*.<sup>13</sup>

In his book *Auf russischen Spuren*, Buchenau further develops the interpretation of Justin's ideas. Here Buchenau describes in detail Justin's stay in St. Petersburg, then in Oxford, as well as his acquaintance with Metropolitan Anthony Khrapovitsky. Justin's text "The Mystery of Metropolitan Anthony's Personality and His Significance for Orthodox Slavs" has served to Buchenau as a basis to investigate the relationship between the two clerics.<sup>14</sup> Buchenau believes that Khrapovitsky was for Justin a living example of Russian messianism, which he found in Dostoevsky only in the form of fiction. Buchenau analyzes Justin's text "The Mystery of Metropolitan Anthony's Personality", delivered as a lecture at the commemorative academy dedicated to the memory of Khrapovitsky, and published in 1939,<sup>15</sup> immediately after the section dealing with Justin's short Petrograd experience, and before Justin's flight to Oxford in 1916.<sup>16</sup> Buchenau claims that Khrapovitsky represents to Justin a model of a religious nationalist, who cultivates a penchant for civilizing ideas. However, in the same article analyzed by Buchenau, Justin argues that all religious nationalisms, including Slavophilism, are mere chauvinisms, if they do not promulgate Orthodoxy to the world, clearly referring to the ironic advice of Khrapovitsky to chauvinists and nationalists not to read the ninth article of the Creed, which mentions faith in one, holy and catholic Church, because faith in the nation excludes the faith in the Church.<sup>17</sup> Buchenau concludes this chapter dedicated to the young Justin with an interesting construction. Placing Justin symbolically between St. Petersburg, i.e. Russia and Athens, i.e. Greece Buchenau claims that although Justin received his doctorate in Athens, he found his "living saint" and a charismatic role model in Khrapovitsky, and not for example in his Greek friend and colleague, later professor of theology at the University of Athens, Ioannis Karmiris.<sup>18</sup> Buchenau's statement is simply surprising, because it is more than logical that, for a thirty year-old monk, a greater spiritual and theological authority represents a thirty-year-older hierarch of the Russian Church Abroad, who was a former candidate for the patriarch of Russia, a former metropolitan of Kiev, a former rector of the Moscow Spiritual Academy and a leading Orthodox theologian, than a Greek undergraduate student of theology ten years younger than Justin. Buchenau argues further that being far more radical than most of his Greek colleagues in the 1920s, Justin brought anti-Westernism to Athens, which was later embraced by a new generation of Greek theologians educated after WWII. In order to better substantiate his thesis that Russian anti-Westernism was spread through Russian spiritual academies and the Russian emigration first to Serbia and then further

<sup>13</sup> Buchenau, *Kämpfende Kirchen*, 37-40.

<sup>14</sup> Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 128-137.

<sup>15</sup> Justin Popović, "Tajna ličnosti Mitropolita Antonija i njegov značaj za pravoslavno slovenstvo" (The Mystery of Metropolitan Anthony's Personality and His Significance for Orthodox Slavs), *Bogoslovlje (Theology)* 14/1 (1939).

<sup>16</sup> Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 129-132.

<sup>17</sup> Popović, "Tajna ličnosti Mitropolita Antonija".

<sup>18</sup> Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 137.



to Greece, Buchenau overemphasizes several issues<sup>19</sup> in regard to Khrapovitsky's influence on Justin and to Justin's influence on contemporary Greek theology.

First, it should be noted that Khrapovitsky is neither Justin's spiritual father, nor his confessor, nor his spiritual and intellectual role model. As Bogdan Lubardić points out Justin adopts almost nothing of Khrapovitsky's theology of "moral monism".<sup>20</sup> The young Justin might have appropriated from Khrapovitsky the ideal of Dostoevsky's all-embracing Christ<sup>21</sup> and the respect for the patristic tradition,<sup>22</sup> but Paul Florensky played a far greater role in Justin's decision to return to the Fathers.

Second, the emphasis on Justin's role in the "Renaissance of Orthodoxy", which allegedly commenced with the theological congress in Athens in 1936, and on his influence on post-WWII generations of Greek theologians to critically constitute their attitude towards the West is also an exaggeration. Justin was not in the delegation of the Faculty of Orthodox Theology of the University of Belgrade at the Orthodox Theological Congress in Athens, so he could not contribute to it. When the Orthodox theology had been reborn in the Parisian salons during the 1930s as a result of the encounter of Russian Orthodox emigration with the West,<sup>23</sup> and proclaimed at the Congress in Athens in the form of the "return to the Fathers" and "neo-patristic synthesis",<sup>24</sup> Justin had already produced his major patristic studies, including the two volumes of his *Dogmatics*.

Buchenau's claim about Justin's influence on the post-WWII generation of Greek theologians and their adoption of Justin's critique of the West and Europe is, at least in the case of the two most important critics of the West, Christos Yannaras and John Romanides, also unfounded. Yannaras' rebellion against the West, in the form of the struggle with Western religiosity in himself, began at the time of his membership in the pietist movement Zoe, which he left in December 1964.<sup>25</sup> Yannaras challenged the Westerner in himself, after realizing that most of his ideas were second-hand goods adopted from the European intellectual supermarket.<sup>26</sup> The volume 'Man and Godman' consisting of Justin's alleged anti-Western articles was translated into Greek by Atanasije Jevtić in 1968. Therefore, anti-Western trends in Greek theology, particularly in Yannaras, occurred much earlier than Justin was available to Greek students in their mother tongue. A sim-

**19** Radmila Radić points out that Buchenau overemphasizes the influence of Russian anti-Western ideas and the ideologies that emerged from them on the predominantly illiterate, agrarian Yugoslav society. See: Radmila Radić, "Review of *Auf russischen Spuren: Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850-1945* by Klaus Buchenau", *Slavic Review* 71/1 (2012), 163-164: 164.

**20** Bogdan Lubardić, *Justin Ćeljski i Rusija (Justin of Ćelije and Russia)*, (Novi Sad: Beseda 2009), 97, 104-105.

**21** Bogdan Lubardić, *Justin Ćeljski i Rusija*, 24-25.

**22** Atanasije Jevtić, "Žitije prepodobnog oca našeg Justina Novog Ćeljskog" (Vita of Our Venerable Father Justin the New of Ćelije), in: Prepodobni Justin Ćeljski, *Na Bogočevčanskom putu (On the God-human Way)* (Valjevo: Ćelije Monastery 2014), 64.

**23** Matthew Baker, "Neopatristic Synthesis and Ecumenism: Towards the 'Reintegration' of Christian Tradition", in: Andrii Krawchuk and Thomas Bremer (eds.), *Eastern Orthodox Encounters of Identity and Otherness: Values, Self-Reflection, Dialogue*, 235-260: 235.

**24** Georges Florovsky, "Patristics and Modern Theology", in: Hamilcar Alivisatos (ed.), *Procès-verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes: 29 novembre-6 décembre 1936* (Athens: Pyrosos 1939), 238-242.

**25** Evaggelia Grigoropoulou, *The Early Development of the Thought of Christos Yannaras* [Ph.D. dissertation] (Durham: University of Durham 2008), 51-52.

**26** Christos Yannaras, *Ta kath' eauton* (Athens: Ikaros, 2005), 39.

ilar case is that of John Romanides. Already during his teaching tenure at the Orthodox Faculty of the Holy Cross in Brookline, USA which lasted from 1956 to 1965, Romanides outlined his critique of Frankish thought,<sup>27</sup> for which, even if he wanted to, he could not find inspiration in Justin. First, Justin's critique of the West refers to the last several centuries and does not extend to the middle ages, and second, by 1968, Justin's works were available only in Serbian, meaning that Romanides was not able to read them.

Regarding the idea of *Svetosavlje* and its political realization, in his *Auf russischen Spuren*, Buchenau repeats and elaborates his previous views from the work "Svetosavlje und Pravoslavlje". In addition to declaring Justin a follower of Dimitrije Ljotić and Draža Mihailović, collaborators to the Germans during the WWII, Buchenau claims that during WWII Justin used the anti-liberal educational reforms of the collaborationist government of Milan Nedić to deal with his opponents at the Faculty of Theology, by propagating the "God-human" nature of Saint Sava as an ideal.<sup>28</sup> Buchenau further points out the difference between Bishop Nikolaj Velimirović, who entered WWII as a nationalist with an anti-Western background, sacralizing his own nation, and Justin, who, according to Buchenau, completely identified God-humanity with Saint Sava and opposed them both to the Western man-god.<sup>29</sup> Thus, for Buchenau Justin's *Svetosavlje* became the national name for universal anti-Westernism.

Since it is very difficult to understand how Buchenau draws the final conclusion on the basis of Justin's book *Svetosavlje as a Philosophy of Life*, it will be good to begin the analysis from some widely accepted premises, for example that Justin advocates the idea of *Svetosavlje* as a weapon against his opponents at the Faculty of Theology. Already in the mid 1930s, Justin considered the communists as his opponents at the University of Belgrade, because of their atheistic propaganda. In the student journal *Svetosavlje* of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade, Justin published the article "Rastko and modern Serbian youth", in which he claimed that the only true revolutionary among the Serbian people was Rastko – Saint Sava who stood up against death and sin, and not the communist revolutionaries, because they stood up for far less.<sup>30</sup> The members of the journal's editorial board became later the followers of Dimitrije Ljotić, such as Djoko Slijepčević and Dimitrije Najdanović, but neither this fact, nor the fact that Justin criticized communism placed him on the side of Ljotić and "Zbor" or brought him closer to the policy of Nedić's Government of National Salvation. In the article "Svetosavsko sveštenstvo i političke partije" (Saint-Savian Priesthood and Political Parties) from 1940–1941, Justin attacked severely the lower clergy of the SOC for supporting Ljotić's movement "Zbor", claiming that the political engagement of clerics is contrary to the basic principle of *Svetosavlje*, that a human being cannot be an enemy to another human being.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> John S. Romanides, *Franks, Romans, Feudalism, and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1981).

<sup>28</sup> Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 443.

<sup>29</sup> Buchenau, *Auf russischen Spuren*, 455-456.

<sup>30</sup> Justin Popović, "Rastko i savremena srpska omladina" (Rastko and Modern Serbian Youth), *Svetosavlje*, 12 (1935).

<sup>31</sup> Justin Popović, "Svetosavsko sveštenstvo i političke partije" (Saint-Savian Priesthood and Political Parties), *Žički blagovesnik*, 12 (1940), 2 (1941).

As for the support of Draža Mihailović's royalist Četnik movement, Buchenau refers to Justin's writing of a memorandum about the future relations between the state and the church in post-WWII Yugoslavia for the Saint Savian Congress, held from the 26<sup>th</sup> to 28<sup>th</sup> of January 1944 in the village of Ba in central Serbia. This congress gathered a large number of representatives of political parties from all over Yugoslavia, and Mihailović himself, as the Minister of War of Božidar Purić's Yugoslav Royal Government in exile, was the representative of this Government at the Congress.<sup>32</sup> So it should be no surprise that, as a long-time loyal civil servant of the Yugoslav Ministry of Education, Justin agreed to write such a document. However, the representatives of the Congress were not satisfied with this document, but not because that document contained sharp criticism of the West, as Buchenau believes. In Justin's *Vita*,<sup>33</sup> Atanasije Jevtić writes that this document from 1944 later served to Justin for writing the "Memorandum on the Truth about the Serbian Orthodox Church in Communist Yugoslavia" from 1960, in which Justin claims that when "the authorities are afraid of good deeds and when they persecute the Lord Jesus Christ and his Church, then such authorities should not be obeyed or listened to".<sup>34</sup> Such a view would seriously endanger any government, regardless of its ideological orientation.

In the summer of 1944, in his sermon of the Feast of St John the Baptist in the Kalenić monastery, Justin seriously criticized the "program from Ravna Gora" for depriving the Orthodox Church of its leading role in Yugoslavia, which only confirms that he was not a follower of Draža Mihailović and the royalist Četnik movement.<sup>35</sup> Therefore, Buchenau erroneously draws an equivalence between the God-man and Saint Sava in Justin's thought, just as he erroneously claims that Justin inspired Ljotić's movement "Zbor" and Mihailović's Četnik movement on the political realization of his idea. If in his lectures delivered at the Kolarac People's University in Belgrade during WWII Justin sharply criticized the West by opposing *Svetosavlje* to it, as Buchenau points out, it may be for the simple reason that the same West (first as Austria-Hungary and Germany, and then as Germany and the Axis powers) twice during his life militarily attacked and dismantled his country, committing monstrous crimes against the civil population.

In her book *Antiwestliche Diskurse in der serbischen und griechischen Orthodoxie* Julia Anna Lis largely relies on interpretations of the interwar Yugoslav period offered by Klaus Buchenau and Maria Falina.<sup>36</sup> She accepts the theses of Nikolaj Velimirović's and Justin Popović's sacralization of the Serbian nation and religious anti-Westernism, as well as their good relations with the fascist movement "Zbor" and Dimitrije Ljotić.<sup>37</sup> It is very instructive the way in which, for example, Lis analyzes Justin's thesis that the murder of

**32** Saša Ilić, "Veliki nacionalni kongres u selu Ba 26-28. januar 1944. godine" (The Great National Congress in Ba village on 26-28 of January 1944), *Arhiv: Časopis arhiva Srbije i Crne Gore (Archive: The Journal of Serbia and Montenegro's Archives)* 1-2 (2003), 160-171: 165.

**33** Jevtić, "Žitije prepodobnog oca našeg Justina Novog Čeljiškog", 91-92.

**34** Justin Popović, *Istina o Srpskoj pravoslavnoj crkvi u komunističkoj Jugoslaviji (Memorandum on the Truth about the Serbian Orthodox Church in Communist Yugoslavia)* (Valjevo: Manastir Čelije 1990), 5.

**35** Jevtić, "Žitije prepodobnog oca našeg Justina Novog Čeljiškog", 92-93.

**36** Maria Falina, *Pyrrhic Victory: East Orthodox Christianity, Politics and Serbian Nationalism in the Interwar Period* [PhD dissertation] (Budapest: Central European University, 2011).

**37** Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 32-33.

God leads to suicide, both on a personal and collective level.<sup>38</sup> Lis attributes to Justin the claim that Jewish experience of persecution and Shoah was the collective punishment for their murder of God, concluding that such a cynical claim is a good example of Justin's anti-Judaism and anti-Semitism.<sup>39</sup> The problem with this interpretation lies in the fact that Justin does not refer to Jews, but to Judas Iscariot, who in the biblical narrative betrayed Jesus, and after Jesus was crucified he committed suicide.<sup>40</sup> The only plausible benevolent explanation for Lis's interpretation is that she identified by mistake 'Jude' (the accusative of the Serbian noun 'Juda'), which refers to Judas with the German noun 'der Jude' ('die Juden' in plural) which refers to a Jew or Jews.

Since there is no room here for a more detailed analysis of Lis's work, the focus will be only on the conclusions she has offered. For Lis, Justin, like other authors, draws a clear dichotomy between the West and Orthodoxy, whereby the West can no longer be located in the geographical west of Europe, but is an internal other to Orthodoxy.<sup>41</sup> According to Lis, the opposition that exists between the West and Orthodoxy is exactly the one Justin draws in his vision between a humanistic and Christocentric society. If an individual or society do not aspire to the God-man, they miss the meaning and purpose of their existence. Unlike Buchenau, Lis offers a far more precise image of Justin's *Svetosavlje*. She claims that Justin attempts to convey the concept of the Godman to the Serbian people through *Svetosavlje*. According to Lis, Justin perceives the fulfilment of the purpose of the Serbian, but also other peoples, in the transformation into a community that strives for deification, that is, into integration with the Church. Lis rightly notes that all social, political and economic issues are secondary to Justin in relation to that Theo-human reality.<sup>42</sup> However, in spite of valuable insights in the interpretation of Justin's thought, Lis uncritically adopts Pantelis Kalaitzidis' claim that the "return to the Fathers" movement was actually a theological construct primarily defined in opposition to the West.<sup>43</sup> Thus, Lis identifies the patristic or neo-patristic orientation of Justin Popović, Romanides and Yannaras with their alleged anti-Westernism. Kalaitzidis' arbitrary thesis about the "return to the Fathers" and the "neo-patristic synthesis" as an essentially anti-Western platform,<sup>44</sup> has been refuted by Matthew Baker in regard to the Georges Florovsky's works and by Sotiris Mitralaxis in regard to Christos Yannaras' works. Building his argument on the texts of George Florovsky, Matthew Baker clearly demonstrates that, in addition to the internal renewal of Orthodox theology, Florovsky's neo-patristic synthesis was an ecumenical program.<sup>45</sup> Thus, according to Baker it would be erroneous to consider that the purpose of 'neo-patristic synthesis' is to es-

<sup>38</sup> Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 89-90. This was not the original thesis of Justin, but he borrows it from Dostoevsky.

<sup>39</sup> Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 89-90.

<sup>40</sup> Justin Popović, "Svetosavlje kao filozofija života", in: *Sabrana dela*, vol. 4, 223.

<sup>41</sup> Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 357.

<sup>42</sup> Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 360-361

<sup>43</sup> Lis, *Antiwestliche Diskurse*, 365.

<sup>44</sup> Pantelis Kalaitzidis, "From the 'Return to the Fathers' to the need for a modern Orthodox Theology", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 54/1 (2010), 5-36:7

<sup>45</sup> Baker, "Neopatristic Synthesis and Ecumenism", 235-260.

establish an Orthodox identity on criticism of the West. Sotiris Mitralaxis has challenged Kalaitzidis' interpretation of Yannaras' anti-Westernism, demonstrating that Kalaitzidis totally overlooks that Yannaras' critique of the West is self-criticism. Mitralaxis exposes Kalaitzidis' intention to present himself as a liberal and open-minded theologian as opposed to the ultra-conservative and reactionary Yannaras.<sup>46</sup> By accepting the thesis that anti-Westernism is inseparable from the "return to the Fathers" movement and neo-patristic synthesis, Lis follows an academic trend widespread among some Orthodox scholars to deem the elements of Orthodox spirituality and culture not coherent with modern Western liberal values, a form of political fundamentalism. The works of both authors contribute significantly to the studies of Justin Popović, but they also indicate certain problematic tendencies in the German academia.

### **What we can learn about Germany through German regional historiography?**

All these examples show that in its approach to the Balkans, and through it to Russia and Turkey,<sup>47</sup> the German scholarship of the 21<sup>st</sup> century follows a certain geostrategic agenda promoted by German politicians and media. This approach does not question European or German pretensions to deem every phenomenon that opposes modernity, capitalism, democracy, human rights and individualism as negative and backward. The scholarly focus is always on issues that seem to be incompatible with the proclaimed global values of modernity and western style liberal democracy. As Sotiris Mitralaxis rightly observes in the case of George Demacopoulos' and Aristotle Papanikolaou's application of the postcolonial critique to the Balkans, this is an unusual twist.<sup>48</sup> Although Buchenau, Rohdewald and Lis do not claim the use of postcolonial critique they maintain a similar outlook. They do not see a problem in an 'Orientalist' or 'Balkanist' outlook, stating that the West is superior and the Orthodox is inferior, but rather in a critique that challenges "the residual effects of Western exploitation of the colonial subject, the 'subaltern,' in all of its cultural, political, and economic manifestations",<sup>49</sup> which they identify with 'anti-Westernism'. This also leads us to the question of the role that Orthodox Christianity plays for the western Christians. According to Christopher Johnson the western perception of Orthodoxy is: 1) the historical root and background of Western Christianity, 2) a tool for unity between Protestants and Catholics, 3) a link for missionaries to non-Christian Orient, and 4) justification for Western intervention.<sup>50</sup> The aforementioned German

**46** Sotiris Mitralaxis "On Recent Developments in Scholarly Engagement with (the Possibility of an) Orthodox Political Theology", *Political Theology*, 19/3 (2018), 247-260: 254-255.

**47** See the project "From Informality to Corruption (1817-2018): Serbia and Croatia in Comparison" funded by Deutsche Forschungsgemeinschaft (<https://gepris.dfg.de/gepris/projekt/418675522>) dealing with corruption in contemporary Serbia as the consequence of the public mistrust and informality in the late Ottoman Empire.

**48** Sotiris Mitralaxis 'On Recent Developments in Scholarly Engagement with (the Possibility of an) Orthodox Political Theology', *Political Theology*, 19:3, (2018), 247-260: 252.

**49** George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou (eds.), *Orthodox Constructions of the West* (New York, Fordham University Press, 2013), 18.

**50** Christopher D. L. Johnson, "'He Has Made the Dry Bones Live': Orientalism's Attempted Resuscitation of Eastern Christianity", *Journal of the American Academy of Religion*, 82/3 (2014), 811-840: 829.



authors are in agreement with their German predecessors, such as Adolf Harnack, for whom the Orthodox Church is characterized by “petrification, barrenness, and barbarism”.<sup>51</sup> Therefore, the historical primitivism of the Orthodox, as well as Muslims in comparison with Western Christianity becomes the justification for the Western military intervention, that has already happened in the Balkans, northern Africa, the near and middle East, and is under way in Russia.

The second element emphasized by the authors is the perception of “Orthodox Renaissance”, “the return to the Fathers” or “neo-patristic synthesis” as an anti-Western movement. As Irena Pavlović Zeltner noted, the Byzantine heritage of the Orthodox Church is perceived among some German scholars as a core element of ‘the culture of violence’.<sup>52</sup> Thus, the so called ‘potential for violence’ tends to determine the scholarly interest of German academics in Orthodox Christianity, or, in the last decades, in Islam. Although Germany is not burdened with an imperial past like Great Britain and France are, by cultivating such approaches to the ‘third’ world, German academia is nesting Orientalism and Balkanism, about which Edward Said<sup>53</sup> and Maria Todorova<sup>54</sup> insightfully warn.

The third element that one may notice in the writings of the three scholars is an attempt to relate the figures of their interest with WWII fascist ideology, which again may indicate a German sense of collective guilt for the WWI and WWII. After Christopher Clark’s *The Sleepwalkers*<sup>55</sup> and Herfried Münkler’s *Der Große Krieg*<sup>56</sup> questioned the role of Germany in provoking WWI, a number of younger German historians have rushed to offer an alternative, many would say a revisionist reading of the German past.<sup>57</sup> The best way to free oneself from the sense of historical guilt for the WWI and WWII is to share it with or to transfer it to others. Thus, Buchenau, Rohdewald and Liz point to the interwar Yugoslav fascist or clero-fascist movement “Zbor” of Dimitrije Ljotić. But their extensive elaboration and the significance they ascribe to this political movement is in grave disproportion with its real political power, because at the Yugoslav parliamentary elections in 1935 and 1938 this movement won less than 1% of votes. As Heinrich Winkler observes in all European countries that entered WWI existed one militant party, but only in Germany this party came to power.<sup>58</sup> The same can be said in regard to European Nazi and fascist parties: they existed everywhere in Europe, but only in Germany and Italy came to power in the interwar period.

51 Adolf Harnack, *History of Dogma*, vol. IV, (trans. Neil Buchanan), (Boston, MA: Little, Brown & Company, 1989), 235.

52 Irena Zeltner Pavlović, *Religion, Gewalt und Medien. Die serbischorthodoxe Kirchenpresse in den postjugoslawischen Kriegen* (Erlangen: Christliche Publizistik 2013), 39-40.

53 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).

54 Maria Todorova, *Imagining the Balkans* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1997).

55 Christopher Clark, *The Sleepwalkers: How Europe Went to War in 1914* (London: Allen Lane, 2012).

56 Herfried Münkler, *Der Große Krieg: Die Welt 1914 bis 1918* (Berlin: Rowohlt 2014).

57 Dominik Geppert, Sönke Neitzel, Cora Stephan, Thomas Weber, “Der Beginn vieler Schrecken”, *Die Welt*, 3.1.2014: [https://www.welt.de/print/die\\_welt/politik/article123489102/Der-Beginn-vieler-Schrecken.html](https://www.welt.de/print/die_welt/politik/article123489102/Der-Beginn-vieler-Schrecken.html)

58 Heinrich August Winkler, “Und erlöse uns von der Kriegsschuld”, *Zeit Online*, 31. Juni 2014: [https://www.zeit.de/2014/32/erster-weltkrieg-christopher-clark/komplettansicht?fbclid=IwAR073h8aM9qV\\_joCckV\\_CdpUz1wrLf6dWl552MGyaDaw7bAd4e5a5HGjphI](https://www.zeit.de/2014/32/erster-weltkrieg-christopher-clark/komplettansicht?fbclid=IwAR073h8aM9qV_joCckV_CdpUz1wrLf6dWl552MGyaDaw7bAd4e5a5HGjphI)



In conclusion, the contemporary approach of the German scholarship to the Serbian Church, at least in the works analyzed here, suffers from certain deficiencies. First, it is more an instrument for implementing a certain political agenda to the region, by offering support to German foreign policy and media, than the systematic investigation that broadens the horizons of human knowledge. Secondly, this scholarship relies on the same stereotypes from the past in its attempt to describe and meet future challenges. Thus, the roots of the provoked violence are not seen in the provocation, but in the violent nature of the other. Thirdly, the historical burden of collective guilt should be seen as a means to control the other by perceiving it morally inferior and the worst-case strategy of getting rid of this guilt is to transfer it to the other. I do not intend in my analysis to belittle the scholarly dedications and efforts of these authors, whose works display a great care for historical facts and attention to detail, but by questioning their ideological stance I hope to open room for scholarly debate. By accusing the Orthodox Church for 'othering potential', the German scholarship views the Orthodox Christians as being intrinsically different either in a moral or intellectual sense from the Westerners,<sup>59</sup> which does not help in overcoming divisions neither among Christians nor among Europeans.

**Владимир Цветковић**

**Рецепција Српске православне цркве  
у Немачкој академској јавности 21. века**

*Сажетак:* Циљ рада је да анализира ставове Клауса Букенауа, Стефана Родевалда и Јулије Ане Лис о Српској православној цркви. У раду се тврди да аутори формирају свој став према Србији и Српској православној цркви по узору на немачку штампу, која Српску цркву приказује као националистичку, насилну, нетрпељиву и назадну. Рад покушава да истражи којим се мотивима аутори воде при стварању негативних погледа на српску цркву, тврдећи да троје аутора своје научне конструкције граде на политичким наративима глобалне западне превласти с једне стране, и на ревизији немачке историјске одговорности за два светска рата, с друге стране.

*Кључне речи:* национализам, антизападњаштво, Светосавље, постколонијална критика, насиље.

---

<sup>59</sup> Michael Schwalbe et al., 'Generic Processes in the Reproduction of Inequality: An Interactionist Analysis', *Social Forces* 79/2 (2000), 419-452: 423.

**Περὶ τοῦ ἐντίμου  
De honorato**

**Славко Гордић:** Његош, кључна реч (1007–1010)

**Радивоје Керовић:** Шијаковићево зближавање с трансценденцијом (1011–1021)

**Дарко Р. Ђого:** Идентитет, историја, етика: Зизјулас и Шијаковић – проσώπων προς πρόσωπων (1022–1052)

**Благоје Пантелић:** Одговорност у хришћанској философији Богољуба Шијаковића (1053–1065)

**Александар Раковић:** Српски родољуб Богољуб Шијаковић као покретач државно-верског дијалога (1066–1075)

**Јана М. Алексић:** Српски културни образац у светлу Шијаковићеве антропологије и философије историје (1076–1089)

**Владимир Ђурић:** Уставни идентитет и идентитет Цркве. Дужност уставне државе да призна Цркву као услов поретка слободе и владавине права (1090–1105)

**Dejan Mirović:** International Legal Regulation of Religious Freedom, Law on Freedom of Religion, and Professor Dr Bogoljub Šijačić's Viewpoints (1106–1121)

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 1007–1010.

---

## Славко Гордић

Филозофски факултет, Нови Сад  
sgordic@ff.uns.ac.rs

### Његош, кључна реч

Из импресивног, разностраног и вишебојног колоплета филозофских, теолошких, антрополошких, социолошких, правно-законодавних, естетичко-поетичких, етичких, психолошко-педагошких, национално-историјских и идентитетских тема и преокупација у делу и деловању Богољуба Шијаковића – аутора петнаестак књига и преко двеста шездесет студија, чланака, библиографија, рецензија и приказа у домаћој и странијој периодици и зборницима, те уредника неколико публикација и часописа, као и преводиоца стручних текстова са немачког, енглеског, руског и грчког – тешко је издвојити и привилеговати једну проблемску рубрику, једно име и једну поруку. Довољан је и летимичан поглед на именски и предметни азбучник његове најзамашније књиге (*Опседање у контексту*, 2011), као и овлашно подсећање на календар и мапу његовог *хода кроз народ* с послањем надахнутог и неуморног беседника о нашим великим људима и датумима, да би се учинила немогућном наша накана.

Одлучујемо се, ипак, за ону горњу, насловну реч-две, као синегдоху и симболичку ознаку свега што речју и мишљу твори Богољуб Шијаковић. Слобода која се напокон, по речима Здравка Кривокапића, прекјуче десица Црној Гори и данашњи новински коментар Матије Бећковића, у коме стоји да за његов повратак има времена – јер ваља „прво да се врати Његош“ – навели су нас на овакав (нерегуларно скоковит, фрагментаран и дигресиван) осврт на природу и смер Шијаковићевог интелектуалног и акционог ангажмана у пословима од највишег националног интереса овог народа.

Да је управо однос према Његошу најречитији показатељ стања духа у српском и свесрпском културном простору указивали смо изричито, па и узбуњено, у текстовима *Осмајрачнице* (2014), где је, између осталог, показано како се „у обележавању двестогодишњице рођења великог Његоша – човека, владара, песника и небесника – не уноси ни издалека онолико жара и труда, душе и памети колико овај високи повод и разлог налаже“. Учинило нам се, штавише, како је службена Србија несклона да се замери службеној Црној Гори поводом њеног неутемељеног и неретко патолошког антисрпског поимања Његошеве националне и језичке припадности. Подсетити како је управо Богољуб Шијаковић, и као носилац високе јавне функције и као научник с више истраживачких компетен-

ција, бранио истину о Његошу дуго, постојано и аргументовано – главни је циљ ове непретенциозне белешке.

Идући трагом помињања Његошевог имена и дела наћи ћемо, уз неизбежна понављања, широк тематско-проблемски спектар Шијаковићевих увида. Допуштајући себи у овој прилици нехај за систематизацију и контекстуализацију ауторових исказа, само ћемо нанизати налазе и тврдње о великом песнику у *Ојледању у контексту*.

Његош је, као и Николај и Јустин, наш предак – јер „народ је такође један организам, једна личност, једна колективна личност“.

Његош је назвао „подлим оруђем“ свако „проблематизовање“ Светог Саве и Светосавља.

Његошев Владика Данило, попут Светог Саве на црквено-државном сабору у Жичи, „призива све који су из незнања зашли у неку јерес да се искрено обраде правој вјери“.

Његош је, на Обилићевом трагу, „косовски завјетник и такође небожитељ“, а Косово „гдно судилиште“ – што је прозрење и уверење које наш савременик у неколико наврата притврђује хотимично истим речима: „И данас је Косово критично мјесто, што значи мјесто одлуке, процјене и пресуде“.

Његош је, што је такође лајтмотив *Ојледања у контексту*, „у једном историјском низу“ са Светим Савом, Царем Лазаром, Обилићем, Карађорђем, Светим Петром Цетињским, Марком Миљановим и Стјепаном Митровим Љубишом.

Његошу је, и у стиху и у преписци, „највиши аманет и светиња наша после имена Душанова име Карађорђијево“.

Његош је – као и Свети Петар Цетињски, који је своје посланице „творио и зборио српским језиком“ – „читавим својим творенијем рекао: сваком громко говорим, српски пишем и зборим“, упркос чему се „данас у Црној Гори, на простору негдашње Зете, тај освештани језик скрнави и черечи“.

Његош је и Андрићу, као и неким странцима који су писали о Црној Гори, „косовски заточник“ у земљи где је „Косовска жртва и Косовски бој свакодневна ствар“, „нешто живо“, са чиме сви живе, „као да се то јуче збило“, што Шијаковића наводи на још једно лајтмотивско подсећање и прекор: „Тада смо дакле памтили жртву“.

Његошева је „етика заједнице у којој живе хришћани“ сагласна са одговором Светог Кирила Словенског на питање зашто се хришћани бране и зашто штите ближње: „због тога што непријатељ хоће да узме не само живот нашег ближњег него и његову душу“.

У Његошу и Дучићу, „у Требињу, граду питомог Медитерана и љутог крша Херцеговине“, „имамо и најбоље и сталне свједоке нашег постојања“.

Његош је путоказ и ововременим вероучитељима и свима који иду Христовим путем, преко крста до васкрсења, а „васкрсења не бива без смрти“, што је поновљено на неколико места где је реч о процесу нашег следбеништва и саображавања Христовом лику.

Његош и Свети Петар Цетињски бивају данас и објекти „небулозне пројекције у прошлост“, при чему по горкој колико и саркастичној речи Шијаковићевој произлази да и највиђенији међу нашим прецима „нису знали шта значи ријеч

Србин кад су је употребљавали као своју националну идентификацију него ће им неко сад то објаснити“.

Његош и Марко Миљанов хоће да нам кажу како је чојство и јунаштво „управо налог оног етоса који тврди да је Царство небеско могуће и овдје на земљи“ и да идентитет небеског народа није посебна наша привилегија, јер „сваки народ који свој идентитет везује за Оца на небесима је – небески народ“.

Његошева је национална самосвест, као и свих најславнијих Црногораца, „историјски гледано српска“, те је „за конструкцију новог идентитета било потребно *измислити и проишлост*“, јер се, по Орвеловој формулацији, „борба за контролу прошлости води да би се контролисала будућност, а да прошлост контролише онај ко контролише садашњост“.

Оваквом, анафором увезаном попису Шијаковићевих подсећања на Његоша сад би ваљало придодати осврт на два засебна, блистава огледа с Владиком као насловним јунаком: „Христос у Његошевом дјелу“ и „Његош и антика“. Рецимо макар толико да је у првом ауторова намера трострука: критичко указивање на нека методолошка питања приступа Његошевом делу (кад се „са становишта историје идеја потискује и чак превиђа хришћански дух његове пјесничке творевине а наглашавају и домишљају најразличитији нехришћански мотиви и утицаји“), скретање пажње на христологију као основу *Луче микроkozма* и „закључак да је лик Христа путовођа за тумачење неких од најважнијих идеја Његошевог дјела“. По нашем лаичком утиску, сржно је место овог кратког огледа осведочење да је Христос „средишња личност Његошевог мишљења и пјевања, јер је битије и житије сваке личности Њиме мјерено“, а да је темељни и кровни наук *Луче* сажет у ове две реченице Шијаковићеве и три њена стиха: „Спас од смрти је кардинална људска чежња. Само Бог може да успостави онтолошки поредак ствари који елиминише смрт (*ЛМ* V 131-133): ’Свето Слово премилосна Оца / нас с границе вјечне погибије / свемогућом вољом заустави“.

Поенту и другог огледа, с насловом какав има и његов повод – „ванредна студија“ Мирона Флашара – такође разазнајемо у хришћанском ставу о Христовој победи над смрћу: само са овим ставом, као „хришћанским штитом“, можемо ваљано разумети „орфичко-питагоровске и хераклитовске и платоновске мисли о бесмртности душе“ у стиховима с почетка *Луче микроkozма*. Тренутак је и да нагласимо како у *Огледању у контексту* – где је на многим местима општија тема повод за помен Његоша – сад бива Његош као посебна тема повод за општију тему. Такве су, посебно, уопштавалачке узгреднице о традицији и превођењу. „Традиција није тек нешто за свагда дато као дар којим се можемо *служити*; традиција је нешто што истовремено треба *заслужити*“, каже Шијаковић, показујући како је Његошев дијалог са антиком „парадигматичан случај херменеутичког обраћања традицији“. А превођење? „Свако читање је заправо превођење. Превод је одговор на изазов тумачења; превод је начин разумијевања; он је врста самосазнања. У преводу дјело наставља да живи у другом језику: тада добија прилику да умакне саморазумљивости хомоглосије и да одговори на изазове хетероглосије“. (У фусноти читамо како се истог дана кад и представљање Флашарове књиге у ЦАНУ одржава и скуп о превођењу и преводима Његошевог дела.)



Да је Његошево дело поодавно неисцрпна тема и подстицај најразличитијим тумачима и тумачењима потврђује и једна скорашња селективна библиографија, објављена у трећој књизи *Његишевој зборника Мајице српске* (2018), у чијем уредништву је и Богољуб Шијаковић. Захваљујући труду Слађане Субашић, ту су подаци о 326 књига и зборника, на овом и страним језицима, посвећених великом песнику. Ту су, дакако, и подсећања на минули рад Савића Марковића Штедимлије и нашег савременика Милорада Поповића. У видном пољу Шијаковићевог *Опседања у контексту* нашли су се, зацело, и велики истинољубиви зналци, и они друкчији, што „скрнавe и черече“ како „освештани језик“ песников тако и васцели његов идентитет и припадност.

Нека на самом крају ове белешке буде оно што је могло стајати на њеном почетку: посвећена је колико њеном главном јунаку, умном и поштованом Богољубу Шијаковићу, толико и сећању на заједничке нам, рано преминуле пријатеље мудрог срца – Радована Биговића и Милана Радуловића. Нека им, његошевски речено, Бог да души спасеније!

У Новом Саду, 1. септембра 2020.

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 1011–1021.

---

## Радивоје Керовић

Универзитет у Бања Луци, Филозофски факултет  
radivoje.kerovic@yahoo.com

### Шијаковићево зближавање с трансценденцијом

*Сажетак:* Шијаковићев је осјећај за трансценденцију вишеслојан и јединствен у нашој философији. Мисао трансценденције изворна је и контекстуализована у реални људски и живи свијет појмова. Цијеним да она из такве квалитетне искуствене потке озрачује на драгоцјен начин мисао о човјеку и самосвијест философије.

*Кључне ријечи:* трансценденција, светост, одговорност, идентитет, достојанство, слобода, светосавље, жртва, памћење, вјера

### Свијет у којем јесмо и заборав

Није свако вријеме подесно за размишљање. Није ни сваки проблем у дослуху са духом сваког времена и епохе. Ма какав био, некима је туђ и удаљен, а некима близак и привлачан када представља саставни дио искуственог и мисаоног свијета. Могу то бити битни, трајни и непролазни проблеми људскога ума, суочавање са њима опет различито је од времена до времена и од епохе до епохе. Својим начинима оно открива њихово присуство и одсуство у искуственом и мисаоном пољу човјека одређеног доба указујући на линије пунијег и смисленијег живљења. Такви битијни, трајни и непролазни проблеми маркирају онда сложено значењско поље за самосвјесни ум и размишљање и окосницу за смислено и усавршитељно живљење човјека у свијету. Избијајући из субјективних дубина личног бића они озрачују постојање мислећег човјека и снаже самоосјећање његове људске вриједности и достојанства. Наметљиви самосвјесном уму преливају се у болна питања и брижљива размишљања о људској природи, животу и свијету. Сплет таквих проблема који изискују брижљива промишљања и расвјетљења граде проблеми трансценденције, личности, светости, одговорности, слободе, достојанства, идентитета, богопознања, памћења, покајања, патње, жртве, стварања, разарања, заборав, кривице, зла, насиља, моћи, рационалности, науке, хришћанства... Тијесно везани за питање трансценденције, ови проблеми прожимају и покрећу философска размишљања истакнутог српског философа Богољуба Шијаковића. Својим схватањем битијног значаја философије, природе човјека и људске душе, непроцјениве вриједности људске личности, слободе и достојанства, својим истанчаним осјећањем за егзистенцијалне и неапстрактне

чиниоце човјековог душевног и духовног живота, он је усамљена појава у савременој српској философији. Отворен за есхатолошке димензије људског постојања и искуство трансценденције, откривену вјеру и хришћанско искуство свијета и живота, за светост и одговорност, самосвјесно зрење и духовно узрастање човјека, Шијаковић хришћанске појмове и вјеру узима за критеријум и мјеру истине, живота, спасења и просуђивања о људским стварима. Зналачки повезује позитивна прехришћанска философска и мистеријска искуства са онима хришћанске духовности, мисли и црквене праксе, па философским појмовима именује наше људске и савремене проблеме, вриједности, норме и невоље пред којима скоро немоћни стојимо и као мислиоци и као људи. Мекоћу личне душевности и духовне настројености, иначе ријетку у савременој философији, одлучно и сувереном мисаоном снагом самосвјесног човјека претапа у својеврсну философију љубави, покајања, патње и жртвовања, богопознања, светости и духовног узрастања. Као активан философ позитивне и јасне практичне оријентације злу супротставља добро, рату и насиљу мир и разумијевање, мржњи и злоби љубав и покајање, претворству, лажи и обмани искреност, истину и поштење, неправди правду, а занемаривању и забору памћење и пуну самосвијест о битном. О свему што мисли и пише Богољуб Шијаковић то чини из свијета у којем јесмо и као *кршћена* душа. Можда би сам рекао да његова размишљања представљају *ојледања у конјекстиу*, „пред лицем другог“ и у присуству другог. А о значењу појмова лица и другог у предметном контексту могла би се писати посебна расправа.

Свијет у којем јесмо и у којем судјелујемо и мислимо сви ми заједно са нашим философом, особен је по много чему. Његови начелни глобални процеси, хитично моделовани из позадинског плана, суморни су и обесхрабрујући, његови вриједносни оријентирани поремећени су и искривљени, морални осјећај изопачен, а човјекова самосвијест и самопоштовање опасно су угрожени. Садржај душе и супстанца свијести данашњег човјека изложени су беспримјерном растварању, преображавању и неутралисању здравоумља. На безбројне начине и можда са непоправљивим посљедицама. Организовано и свеопште кварење људске природе и бистре свијести са здравим обрасцима расуђивања и вриједносним оријентиранима има за посљедицу јачање насиља и зла, ратничких нагона, обмањивачких стратегија владања и манипулације којима се бришу и потискују прошлост и историја, затире памћење и здрав дух, збуњује елементарна људска свијест и слаби умно и духовно самопоуздање човјека. Из сопствене мисаоне и искуствене визуре мрачно лице савременог свијета моћи и насиља добро ће сагледати и наш философ Шијаковић. Расвјетљавајући цио сплет важних питања везаних за људску природу и њена испољавања, њене успоне и клонућа, указаће зналачки како на онтолошку раван свега, тако и на антрополошко поље свих дешавања. Зато ће и подвлачити значење људске личности, личне слободе и одговорности човјека као бића у свијету и судионика у процесима јачања зла на рачун добра, мржње и злобе на штету љубави и саосјећања, разорних склоности науштрб саздатељних и усавршитељних порива. Шијаковић добро уочава да човјеку нашег времена није ни лако. Свијет у којем сви ми као људи јесмо, поред осталог, онемогућује човјекову личну слободу, тањи његову зрелу свијест о одговорности и затамњује

бистро и самосвјесно расуђивање. Јер у том свијету лаж се понаша „тако самоувјерено и увјерљиво као да је истина“, у њему је „свака природна и нормална људска заједница изложена упорним покушајима разарања“, а „границе нормалности“ нису само „помјерене него су на многим мјестима избрисане“. „Људима се приређује контекст који их ослобађа одговорности и који подстиче спремност да се чини зло“.<sup>1</sup> Зло додуше има „персонални карактер“, али је моћ савременог социјалног контекста који га поспјешује изузетно велика. Она притиска човјека појединца безбројним нитима његовог свакодневног живота. У свијету у којем се зло претвара да не постоји, у којем је скоро ишчезла „разлика између добра и зла“, у свијету општег „наметања абнормалности“ пријети опасност од „нестајања зла“ и његовог претапања у „природно стање ствари“. Шијаковић добро уочава да ширењу и јачању зла и насиља, материјалних и приземних профитних интереса, те интереса моћи, геополитичке контроле над свијетом и људима, који чине тегобним човјеково живљење у свијету, доприноси и злоупотреба науке и научнотехничке рационалности. Зато ће указати на тамно лице ове врсте рационалности сљедећим расуђивањем, које гласи:

Ратна техника и војна индустрија су један крајњи израз рационалности. Модерна научна рационалност нескривено показује своје лице у ратном разарању и насиљу. Насиље је заправо свака, директна или индиректна, примјена силе, моћи и положаја над тијелом, свијешћу, вољом и добрима да би се доминирало и владало тако што ће се утицати на промјену слободне воље, било страхом било манипулацијом, било бомбама било ријечима. Општа функција организованог насиља је да се унизи достојанство другог човјека, и то не просто из садистичког задовољства, већ с намјером да се другом људском бићу одузме слобода која му припада као природно право да би се овладало његовим виталним интересима. Ради добити, свакако. Вишак моћи, који је увијек изван контроле оних над којима се успоставља, доноси добит, а добит увећава моћ. Отуд борба за ловишта, или ресурсе, или тржишта. За те циљеве насиље је универзална метода.<sup>2</sup>

Карактеризацију свијета у којем јесмо надопуњују и мисли о губљењу и кризи идентитета. Она представља једну од бројних потврда и знакова дубоких понора и магловитих предјела у којима се данас одвија људско индивидуално и колективно, национално и глобално људско живљење. И излаз и превладавање стијешњене и обесмишљене егзистенције без ослонца и битијног упоришта, без ведрих перспектива будућности, духа заједништва и наде у бесмртност, савремени човјек тражи на погрешан начин и на погрешним путевима. Тако човјек и „пати“. Отуђен од другог и притиснут злим и „расистичким оком“ непријатељског другог и односом неједнаких без искрене узајамности и обостраног поштовања, слабији губи самопоштовање и принудно рјешење тражи у адаптирању захтјевима моћних и напуштању сопственог идентитета. Стварни однос моћнијег и слабијег, који се мирно може уопштити, философ посебно упечатљиво расвјетљава у расправи *Критика балканистичкој дискурса* примјером самоосјећања и понашања сопственог српског народа. Имајући у виду првенствено искушења и невоље српског народа, а из неког разлога говорећи о некаквим Балканцима и бал-

1 Шијаковић, Богољуб, *Пред лицем грујој*, ЈП Службени лист/Београд – Јасен/Никшић, 2002, стр. 113.

2 Шијаковић, Б., Исто, стр. 223.

канском идентитету, он ће ту веома проницљиво показати како пројектоване и самонаметане представе мијењају самосвијест нашег човјека и воде самопорицању и самопрезиру сопственог бића и идентитета. У том смислу просвјетљујуће дјелује расуђивање које гласи:

„Излаз“ из овог неподношљивог стања тражи се у бјекству од идентитета, у жељи и чак жудњи да се буде други, и то такав други саображен пројекцији оног ко има моћ да влада семантичким пољем јавног жигосања – и бојним пољем. Страх од погледа другог превађа се тако што се сопствени изглед прилагођава жељи другог. Ова психолошка, социјална и политичка мимикрија је неопходна припрема за нову улогу. Кад је идентитет негиран и испражњен, кад је топос његовог пребивалишта напуштен, онда овај празан простор попуњава други, онда се догађа да како човјек тако и група људи свој идентитет обликује по жељи другог, што се узима као дефинитивно признање да су жигосање и кривица додијељени правом објекту.<sup>3</sup>

Проникнути у природу савременог свијета у којем јесмо није ни лако ни једноставно. Постоји пуно ствари и чинилаца који ометају такво проницање и сазнање. Како оних скривених и непознатих из позадинског плана, тако и оних из површинске, али недовољно освијешћене, сфере јавне свијести и ума. Неопходна је и философска тачка гледишта која омогућује сагледавање праве природе савремене сложене и замршене људске збиље и разликовање истине од привида, стварних од површинских чинилаца моћи. Потребан је слободан и бистар ум снажен самосвјесним хтијењем и самопоштовањем мислиоца који не подлијеже систематском испирању мозга и наметаним обрасцима расуђивања. Прешан је такође и жив осјећај за вриједности људског бића и личности, људске слободе, права и достојанства, за значење истине, добра, љубави и духовног заједништва човјека са Богом. Философ Богољуб Шијаковић посједује све наведене и ине квалитете за такво проницање и сагледавања. Ваљда зато што је интимно близак са трансценденцијом он и препознаје „заборав трансценденције“ у нашем свијету. Па тако и скривену и подмуклу природу савременог свијета, о којем ће рећи:

Савремени свијет живота карактеришу притисак да се одустане од животног истине и манипулација која води губитку вриједносних оријентира, а следствено и нестајању сваке егзистенцијалне тачке ослонца. Данашњем искуству стварности својствена је дискрепанција између *онтологије* (стварни живот стварних људи) и семантике (успостављање значења у пољу моћи), услед чега се поставља питање да ли уопште имамо искуство стварности, и чак: да ли нам је више потребна стварност. Притиснути манипулацијама моћи у сфери дискурса и заплетени у интересе о којима не одлучују – људи више не говоре оно што мисле (то се чак препоручује као веома паметно), а притом ничим не откривају шта мисле када говоре оно што не мисле. Људски ум се заплео у бескрајне интерпретације и (деконтекстуализације), запао је у несавладиву информисаност и привид знања.<sup>4</sup>

Биће да је и данас некима потребна стварност, па и трансценденција, као што је очито потребна нама и нашем философу. Само зато он и осјећа и констатује *заборав трансценденције* у савременом свијету. Дакако због тога што

<sup>3</sup> Шијаковић, Б., Исто, стр. 297.

<sup>4</sup> Шијаковић, Б., *О иајњи и иамћењу*, Чигоја штампа, Београд, 2012, стр. 109.

је трансценденција органски везана са основним квалитетима и вриједностима људског бића, са личношћу, слободом, љубављу, достојанством и поносом, идентитетом, позвањем, вјером и побожношћу, надом, пуноћом субјективног искуства, светошћу, бесмртношћу душе, духовним животом. А још несагледаним богатством значења она као чинилац озрачује и прожима скоро цјелокупно искуство човјека о себи самоме, Богу и свијету. Првенствено тамо гдје из понора субјективног искуства избија у нашу свијест и ословљава мисао о загонетном искону и исходу људског бића и живота.

### Видови трансценденције и лично искуство

Питању трансценденције Богољуб Шијаковић прилази као философ и као личност озарена битијним искуством трансценденције. Зато је његово размишљање о трансценденцији набијено како теоријским знањем тако и егзистенцијалним доживљајем и практичним искуством исте. Отуда и идеја трансценденције коју он нуди својим размишљањима својом пуноћом и смислом надмашује уобичајено значење појма трансценденције у философији. То што је једној својој књизи дао наслов *Присујиносћ̄ ѿрансценденције* (2013) довољно говори колико трансценденција заузима важно мјесто у његовим философским размишљањима. Стога просто не зачуђује када већ у *Прослову* књиге са снажним патосом констатује да данашњи „свијет живота изразито карактерише *заборав ѿрансценденције*, наиме прогон светости“, те брисање „памћења и сјећања“ као заборава онога битнога у људском животу и искуству. Корак даље изрећи ће колико храбру толико и истиниту мисао: „У философији заборав трансценденције је самозаборав философије, а у егзистенцијалном контексту то је самозаборав човјека“.<sup>5</sup>

Овакав закључак и размишљање о значењу трансценденције омогућује философско кретање у једном јединственом искуственом кругу. Он је додуше у себи слојевит и разнолик, али има јединствен извор. Предодређен је наиме личним доживљајем и искуством мислећег човјека као бића у свијету. Испољава се и потврђује на више равни. На равни умствене рефлексије у философији и њеном теоријском раду, не мање у егзистенцијалном рефлексивном искуству којим се искорачује из окова иманенције свијести, такође у равни теолошких расуђивања и познања са особеним унутрашњим квалитетима и дометима, садржајем и набојем, али и у битијном животном самоискуству људске личности којим она у унутрашњем зрењу искорачује у предјеле бесмртног и божанског битија. Биће да се трансценденција испољава и потврђује и у умјетничком доживљају и додиру метафизичких свјетова са примјесима есхатолошких набоја и значења. Блizu памети је и мисао да се трансценденција испољава у сваком додиру философије са надсвјетовним, натчулним, оностраним, у свакој примисли о неусловљеном, вјечном и божанском ма колико се они сами знали третирати на посве беживотан и апстрактан начин. Изгледа ми да Богољуб Шијаковић има у виду овако широку лезу искустава и испољавања трансценденције омогућену једин-

5 Шијаковић, Б., *Присујиносћ̄ ѿрансценденције*, Службени гласник/Православни Богословски факултет, Београд, 2013, стр. 9.



ственим мисаоним и личним доживљајем слободног човјека као бића у свијету. Пробоји трансценденције у наше људско постојање и лична искуства трансценденције рекли бисмо да се дешавају како у Јасперсовим *шифрама ѿрансценденције* тако и у *парадоксијама мистичкој дојслова* о којем пише философ. Идемо ли корак даље онда видимо да повезивање равни искуства и видова испољавања трансценденције у јединствено искуствено и мисаоно поље не потиरे унутрашње разлике између њих. Разлике у садржају, супстанцији, квалитету и улози у човјековом животу и мишљењу. Напротив, јединствени субјективни извор искустава трансценденције и разлике између видова испољавања и потврђивања трансценденције маркирају упечатљиво значењско поље појма трансценденције у философији. Захваљујући богатству, преливима и јасноћи тога значењског поља, постаје разумљива и пресудна улога трансценденције у човјековом битијном искуству и живљењу. Трансценденције не као појма мишљења, него као незаобилазног чиниоца у смисленој и за смислену егзистенцију човјека у свијету, за човјеково духовно узрастање и достојанствен живот усклађен са унутрашњим призивањем људског бића. Богољубу Шијаковићу припада заслуга што је добро сагледао и одважно указао на значење трансценденције као битијног чиниоца у људском постојању и животу. Чиниоца важног како за људско самопознање, тако и за осмишљен живот са ослонцем, како за оплемењивање и духовно узрастање човјека, тако и за његово спасење у духовном заједништву са Богом и кроз позитивну животну праксу „пред лицем Другог“. Тим прије и више што се савремени човјек „затвара за трансценденцију“, што „узмиче од блискости, одбија дар љубави и жртве“, а самог Бога „удаљава од себе и жели да учини одсутним и далеким“. У таквим неповољним околностима живота трансценденција као чинилац представља пријеку потребу за осмишљено и човјека достојно живљење у свијету. Јер трансценденција није нешто сасвим страно и непознато бар ријетким и мисаоним људима нашег времена. Философ ће то посвједочити ријечима:

У доживљајно-сазнајном акту искуствујемо *присутности ѿрансценденције*, отварамо се слојевитим нивоима стварности, као што ступњевито напредујемо у самоусавршавању. Структурисаност и диференцираност појма трансценденције, онога што превазилази границе емпиријског [...], садржи превасходно онтолошки и епистемолошки аспект, као и аксиолошки и антрополошки (нпр. у самопознању као самопревазилажењу). И у иманентном, у ономе што је у границама могућег искуства, присутно је трансцендентно, па је антиномичност нашег искорака у трансценденцију двострука. Трагови трансцендентног у иманентном видљиви су као конститутивни моменти наше егзистенције. Човјек је медијатор трансцендентног и иманентног, њихов склад али и поприште.<sup>6</sup>

Трансценденција се у философији искушава и мисли углавном на уопштен и апстрактан начин, а не као конкретно биће и чинилац. У хришћанству и хришћанском богословљу, међутим, то није случај. Ту ствари стоје битно другачије. У свом схватању трансценденције наш философ Шијаковић се ослања баш на хришћанско и богословско искуство трансценденције. То онда значи да се ослања и на хришћанско и богословско искуство и схватање Бога. Управо оваквим иско-

6 Шијаковић, Б., Исто, стр. 10.

раком и преузимањем његово расуђивање о трансценденцији задобија непроцјењиво драгоцен философски и битијни квалитет. Јер идејом о Богу као личном бићу превладавају се прехришћанска антропологија и онтологија, па тиме и традиционално схватање трансценденције. То нас онда доводи до разликовања природе Божије и личности Божије, па тиме и природе човјека и личности човјека. А потом и до закључка да је личност Божија првенствени и кључни чинилац бића Божијег, а не природа, па тако и код самог човјека. Само зато се ни Божији идентитет не везује за природу Божију, ни људски за природу људску, него за личност Божију и људску. У том смислу Шијаковић каже:

Хришћански троипостасни Бог је личност, и то подразумева једну другачију онтологију, онтологију Личности, која надилази хеленску космолошку онтологију. А када Бог постоји на другачији начин него било шта друго, онда се Он и сазнаје другачије него било шта друго.<sup>7</sup>

Боголиконост и богоподобност људског бића пружа основу за личносно искуство трансценденције, односно Бога. У том свјетлу искуство трансценденције представља особену врсту општења или комуникације људске личности са Богом као личношћу, у лицима Оца, Сина Господа Исуса Христа и Светога Духа. Општење које се вјером и духовним заједништвом са Богом успоставља није тек неко искуствено-мисаоно општење теоријског типа, него много више битијни, животнорни и спасоносни однос људске личности са Богом као Личношћу, суштаствени однос и веза двају личних бића различите природе заснован љубављу Бога као Творца и Спаситеља према човјеку као боголиком и богоподобном бићу. У њему долази до поистовјеђивања и сједињавања човјека са Богом, које покреће унутрашњи спасоносни процес усавршавања и обожења човјека као несавршеног и грјешног бића. По Шијаковићевом тумачењу, искуство мистичког богословља показује да се ту ради о парадоксалном кретању, посебно онда када људска мисао настоји да опојми природу таквог општења и природу Божју. Јер мистичко искуство сједињавања и поистовјеђивања са Богом јесте „комуникација с трансценденцијом, комуникација са сасвим Другим“. Будући да је „начин Божијег постојања“ као *сасвим Друјої* и другачијег, ако смијемо тако рећи, онда је парадоксални карактер „неизбјежан и примјерен начин да се опише мистичко искуство Бога“. Њега ће философ дефинисати ријечима:

Мистичка парадоксија је покушај да се формулише спознање апсолутне трансценденције и другости, да се опише природа комуникације са сасвим Другим. То искуство нам открива сасвим Другог као Оног-који-се-не-може-знати-у-знању наине као Оног-кога-се-зна-само-у-незнању.<sup>8</sup>

Наравно, питање је да ли се овдје ради само о опису мистичког искуства Бога и формулисању „спознања апсолутне трансценденције и другости“? Питање је такође да ли су они првенствени за истинско искуство и битијно општење човјека са Богом, људске личности са својим Спаситељем. Подједнако ми се чини да остајање на парадоксији „мистичког богопознања“ као покушаја „да се

7 Шијаковић, Б., *Пред лицем Друјої*, стр. 37.

8 Шијаковић, Б., Исто, стр. 55.

противрјечностима разријеше проблеми нашег мишљења о Богу“ прије указује на унутрашње границе дијалектичке теологије него на стварну немогућност зближавања човјека са Богом и духовног заједништва са њим, па тиме и истинског духовног познања Бога као личности и трансценденције.

### Битијни позив философије, одговорност и светост

Појам и искуство трансценденције посебно су важни у нашем посвјетовњаченом материјалистичком добу без трансценденције и заборава трансценденције, одсуства и заборава свега узвишеног и светог, божанског и бесмртног у људима и њиховој визури ствари. Та чињеница савременог живота покреће и отвара питања о човјековој личности, одговорности, светости и смислу живота, о слободи, добру и патњи, човјечности и људском достојанству. За Богољуба Шијаковића она отвара и питања о памћењу и вјери, жртви и страдању, спасењу и хришћанском животу, а тиме и питање о потреби претумачења појма и улоге саме философије у људском свијету живота. Како се више не ради само о апстрактном теоријском знању и сазнању, него више о људској природи, бићу људске личности и смислу живота, који су угрожени у савременом свијету, тиме се мијењају и значење и улога философије у нашем постојању. Битијне и невоље практичне стварне егзистенције и живота наводе на помисао да философија треба да постане практична и „терапевтска вјештина“ која ће потпомоћи спасење човјека без ослонца и упоришта. Не мање такву практичну и позитивну терапијску улогу треба да преузме и теологија. Не раздвајајући ова два облика људске свијести, искуства и расуђивања од њихових изворних органских веза са људским живљењем и постојањем људске личности, философ Шијаковић ће пред мислеће људе поставити сљедећи налог, који од њих захтијева активан став по питању рјешавања животних проблема наше људске егзистенције. Тај налог гласи:

Заиста треба да се заложимо да философија и теологија не буду нека специјализована експертска знања већ терапевтске вјештине које би требало да могу да исцјељују ране и видају болести данашње цивилизације – и да нас лијече макар од амнезије. Чак и кад бисмо на животна питања имали задовољавајуће одговоре који би били чисто теоријски – то би било не само недовољно него каткад и увредљиво. Наиме, неморално је схоластички образлагати и објашњавати свеприсутну безразложну и необјашњиву људску патњу.<sup>9</sup>

Будући да у људском живљењу никакво сазнање нема само апстрактни теоријски карактер, него задире у лично биће и елементарни живот сваког човјека, пред философијом стоје задаци дубљег разумијевања људске патње, њеног смисла, везе са правдом и слично. У цјелини узев, философија треба да постане и својерсна философија личности, одговорности, слободе, па и философија светости, духовног и моралног усавршавања и спасења у заједништву са Богом.

Елементе такве философије која нас подсећа на битне вриједности нашег постојања и лијечи макар од заборава налазимо у расправама и размишљањима Богољуба Шијаковића. У те суштаствене вриједности спада првенствена ври-

9 Шијаковић, Б., *Присућности трансценденције*, стр. 57.

једност људске личности, личне слободе, самосвијести и одговорности. И људско позвање, светост и достојанство, бесмртност и савршенство и спасење кроз духовно општење и заједничарење са Богом везани су за личност и омогућени бићем људске личности. Особена људска вриједност, битијни квалитет човјековог постојања у свијету, крајњи смисао и сврхе тога постојања омогућени су и зависе од вриједности и квалитета човјекове личности. Подстакнут хришћанским поимањем личности Шијаковић је свјестан свега тога, па и каже: „Личност је услов без кога нема слободе“<sup>10</sup>. А без личности и личне слободе нема ни одговорности, ни светости, ни обожења ни достојанства човјека. Лична слобода је, даље, „изворна и апсолутна слобода хришћанске личности“. Њу је могуће објаснити само *онтологијом*, односно философијом личности. Јер „личност има *онтолошко* првенство над суштином“, која се заправо „темељи на личности“. Зато *прву философију* и задатак мишљења представља философија људске личности, а не философија безличног бића. Тако философ недвосмислено стаје на персоналистичко становиште, присутно у својим варијацијама у руској религиозној философији и неким западним философијама. Премда сам није уобличио комплетну персоналистичку онтологију и антропологију, из тог становишта он досљедно мисли и питање одговорности, и питање људског достојанства, светости, патње и зла. Досљедно се залаже за „персонификацију зла“, и када остаје при немуштом појму моћи и не именује праве узрочнике, субјекте и носиоце зла, како је разумно очекивати у разматрањима савремених појава насиља, рата, зла, геноцида, терора, неправде, пљачке, злодејствија и слично.

У својим размишљањима Шијаковић с пуним правом посебну пажњу посвећује проблему одговорности. Како стога што је питање одговорности тијесно везано за мишљење о људској личности, тако и због тога што наше доба карактерише растуће помањкање одговорности у свим сегментима људских живота, не мање, може бити, од свеопштег нестајања правде. Испољавајући такође и чуло за правду и питање идентитета, изгледа да он тим више афирмише људску личност и личну слободу као неопходни услов човјекове одговорности, што у стварном животу све више јача криза идентитета и дезинтеграција личности, па тиме нестају и збиљски актери и носиоци личне одговорности. Логичну с философске тачке гледишта, овакву мисаону стратегију краси и философско обједињавање планова искуства и философских углова посматрања ствари у јединствен поглед, којим се уобзирују онтолошка, антрополошка, аксиолошка, етичка са есхатолошком визуром ствари. Таква перспектива посматрања ствари ријетка је у савременој философији.

Шијаковићево размишљање о одговорности продубљено је, слојевито и значењски богато. Оно хоће да објасни поријекло слабљења одговорности, природу и врсте одговорности, животни контекст који покреће и онемогућује одговорност, значење одговорности за човјеково и човјечно битисање у свијету, али и драматичне и трагичне посљедице *дјексџава ог одговорносџи*. У свјетлу библијске приче о првобитном паду и отпадању човјека од Бога суочава нас са размје-

<sup>10</sup> Шијаковић, Б., *Пред лицем Дружиоі*, стр. 30.

рама одговорности и буди свијест о томе колико је лична одговорност терет за човјека, унутрашњи изазов и призив истовремено. Оживљава значење нашег односа са Богом и трансценденцијом, указује на значење светости и савршенства, али и посљедице прекидања таквог битијног односа. Те посљедице су изгледа пресудне за пуноћу и смисао наше егзистенције. Сљедећим расуђивањем Шијаковић нас подсећа и тумачи како:

Раскид са исконском заједницом човјека и Бога је бјекство од одговорности. Када нема заједнице са Светим, када не постоји праоднос који нас конституише као личности, онда себе заснивамо на сопственој индивидуалности, покушавамо да из себе самог оправдамо и одбранимо сопствену индивидуалност. То је смисао пада у првородни гријех за који је човјек одговоран и чије посљедице мора преузети на себе јер се оне тичу нашег идентитета и интегритета.<sup>11</sup>

Будући да је свако „људско биће „на самосвојан начин ситуирано у универзалност гријеха“, онда се и морал појављује као „замјена за изгубљену одговорност, за развргнуту заједницу Светости и Љубави“. Јер одговорност је сама суштина „људског бивствовања“, „начин личносног бивствовања човјека, његово постојање у *односу* који га конституише, наиме у одговарању једне личности пред другом личношћу“. Тако истинска одговорност претпоставља истинску заједницу, личну заједницу са другим и заједницу са светим, са Богом. Кроз ту и такву личносну супстанцијалну везу и битијни однос испољава се и потврђује и светост, која по Шијаковићу такође има личносни карактер. Представљајући заправо „најпуније и најстварније бивствовање“ које се озбиљује у религиозном искуству „као сусрет са Светим“, светост представља *огнос* између двију личности, заједницу човјека са човјеком и заједницу човјека са Богом. Као и одговорност, било у којем виду одговорности да се појављује, као „инстанцијална“, или „ситуациона“, рецимо, што је „увијек конкретна“ и заснована самом егзистенцијом човјека као личног бића у свијету, тако је конкретна и светост и она претпоставља одговоран битијни однос и заједницу. Истински дух те заједнице треба да има хришћански карактер, којим би прожео, охристовио, преобразио и оплеменио човјеков идентитет, лични и национални, чак, може бити и наднационални. У светосављу као правом хришћанству српског народа и његовом самосвојном начину охристовљења, садржане су и смјернице за благородан живот и узвишени идеали „правде и слободе, самопожртвовања и страдања, трпељивости и праштања“, којима се превладава национални егоизам. „Брига за жртву“ за коју се залаже философ и „могућност да из патње схватимо живот и људску историју, да на живот и историју гледамо очима Жртве“, пружа шансу за уобличење једне антропологије и „нове политичке философије“. Дакле, у добу владавине глобалног зла, насиља, неправде, рата и разарања, у добу озлобљене Европе која више нема додира са трансценденцијом, која се више не поноси ни привидом хришћанства, а одавно је суштински нехришћанска и противхришћанска, паганска и сатанска, о којем ће кроз своја *оїледања у конїтекстїу* тако зналачки размишљати и наш философ, требало би да као људи и народ погазимо још преостале мрвице

11 Шијаковић, Б., *Пред лицем Друїої*, стр. 62.

сопственог поноса и уживимо се у улогу „Жртве“ пред „Моћи“ која нам осујећује и такву могућност. Да ли треба као људи и народ да се одрекнемо чистоће православног хришћанства, самосвојног светосавског националног идентитета и хришћанске душе, сопственог живота и пута, човјечног интегритета и достојанства да бисмо потпомогли интегрисање Европе и изградњу европског идентитета који никоме не треба и који је лажан у самој своме појму? Је ли, може бити, то „скривена“ порука коју нам филозоф Богољуб Шијаковић нуди својим иначе драгоценим размишљањима о трансценденцији и сплету појмова везаних са њом? Мислим да не би могла и не би смјела бити, а интимно страхујем да јесте.

**Radivoje Kerović**

### **Šijaković's Annäherung an die Transzendenz**

*Zusammenfassung:* Šijaković's Gefühl für die Transzendenz ist vielschichtig und einzigartig in unserer Philosophie. Der Gedanke der Transzendenz hat seinen Ursprung in der realen menschlichen sowie lebendigen Welt der Begriffe und ist in ihr kontextualisiert. Ich bin der Auffassung, dass dieser Gedanke, aus einer erfahrungsreicher und von hoher Qualität geprägter Struktur stammend, den Gedanken von dem Menschen und das Selbstbewusstsein der Philosophie auf eine äußerst bedeutende Weise erstrahlt.

*Schlüsselwörter:* Transzendenz, Heiligkeit, Verantwortlichkeit, Identität, Würde, Freiheit, Opfer, Gedächtnis, Glaube



---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 1022–1052.

---

**Дарко Р. Ђого**

Универзитет у Источном Сарајеву, Православни богословски факултет Св. Василија Острошког  
darkodjogo@gmail.com

## Идентитет, историја, етика

### Зизјулас и Шијаковић – *προσῶπον προς προσῶπον*

*Апстракт:* Основну намјеру аутора представља упоређивање мисли српског мислиоца Богољуба Шијаковића и хеленског Јована Зизјуласа, нарочито на пољу темељних појмова и стварности које њих двојица користе у својим дјелима, а као такви су истакнути „идентитет“ (лични и колективни, народни и црквени), „историја“ (увијек у вези са „есхатологијом“) и „етика“ (у дијалектичком односу према „онтологији“). Истражујући различите теолошке и философске семантике ових појмова код ове двојице еминентних мислилаца, аутор истражује досљедност у коришћењу ових појмова, свеобухватност у мисаоном захвату и адекватност реалним (а не идеолошким) позицијама. Иако је Јован Зизјулас стекао извјесну популарност и у свјетским размјерама и у савременој српској теологији, аутор аргументује да је Шијаковић као мислилац више окренут стварним економским, политичким, идејним реалијама, као и да је његова философија идентитета разуђенија, садржајнија и свеобухватнија. У философији историје Шијаковић такође задобија преимућство уравнотеженијим односом између историјске појавности и есхатолошке телеологије. Појам етике, који је код Зизјуласа мишљен једнострано и одвећ поједностављено, искључиво на трагу супротстављања између „етике“ и „онтологије“, код Шијаковића је уједно више нијансиран и озбиљније конципован, на трагу Емануела Левинаса али и хришћанске отачке мисли. Коначни закључак до кога долази аутор даје јасну предност Шијаковићевим увидима у односу на Зизјуласа а разлику у рецепцији између њих двојице у српској теологији објашњава аутоколонијалном (под)свијешћу савремене српске неопатристичке теологије друге генерације.

*Кључне ријечи:* идентитет, личност, историја, есхатологија, етика, онтологија, политика, стварност, философија, теологија

### Брига за Другог<sup>1</sup>

Не бих себе могао назвати учеником Богољуба Шијаковића – бар не у конвенционалном смислу те ријечи. Додуше, релативно рано у богословском образовању имао сам прилику да се сусретнем са једном од најтемељније написаних књи-

---

<sup>1</sup> У српској јавности није одвећ одомаћено комбиновање есејистичко-личног и мемоарског приступа са оним аналитичким и дисциплинованим „научним“ свједочењем својих увида. Нека нам, овдје, ипак буде дозвољен изузетак. У нашу одбрану морамо да укажемо не само да цјелину и повод зборника у коме се овај спис појављује, већ и на потребу да се анегдотским и мемоарским расвије

га на српском језику – Шијаковићевом изврсном студијом *Mythos, physis, psyche* (уједно његовом најзначајнијом књигом све до објављивања *Светисавља и философије живоџа*). Наш тадашњи професор философије о. Борис Брајовић препоручио нам ју је већ те академске 2002/2003. године као једно од најважнијих штива за разумијевање античке философије. Такође, већ као студент завршних година Богословског факултета Св. Василија Острошког, у данима када нисмо имали предавања у Фочи, користио бих прилику да на Филозофском факултету на Палама понекад слушах предавања аутора књиге која је освајала дубином увида, импресивном наслоњеношћу на најбоље од филозофске литературе о предсократовцима и готово нестварном ерудицијом аутора. Свакако да ми је пажња са којом се проф. Шијаковић односио и према својим „правим“ студентима и према нама, придруженим аматерима у философији, пријала: она се наставила и кроз потоње године јер је воља и способност да *сабере* људе око заједничког циља остала једна од најбитнијих харизми Богољуба Шијаковића.

У једном од каснијих сусрета, негдје са јесени 2008, проф. Шијаковић ме је упитао о стању докторске дисертације коју сам у то вријеме писао. Сплет животних околности и провинцијалне изолованости (која се највише осјећала кроз тешкоћу приступа неопходној литератури) узроковала је застој у писању. „У чему је проблем?“, заинтересовао се проф. Шијаковић, са оним за њега карактеристичним неповјерењем према изговорима, па чак и према (бар у нашој перцепцији) реалним разлозима за незавршеност послова. „Застао сам код односа Бултмана и Хајдегера. Много шта могу да реконструишем из оног доступног, али чини ми се да је даљи рад напросто немогућ без увида у *Der Denkweg Martin Heideggers* Ота Пегелера. Књигу, опет, не могу да нађем, ма како и ма гдје покушавао“. „Донијећу ти је сљедећи пут када дођем на Пале“. И заиста, кроз двије седмице, проф. Шијаковић из торбе вади *Мисаони џуџ Марјина Хајдегера*.

Али ту се ова илустративна епизода о *бризи* проф. Шијаковића за судбину мог доктората не окончава. Само дан након одбране докторске дисертације сусрели смо се у аули Православног богословског факултета Универзитета у Београду. „Шта планираш са докторском дисертацијом?“ „Па, не знам, тренутно сам прилично уморан од ње.“ „И то је очекивано. Али докторати се пишу како би се објавили“, сугерисао је (са правом, свакако) проф. Шијаковић. „Да, али треба наћи издавача, припремити текст и још много тога.“ „Па, управо зато и покрећемо овај наш Институт за теолошка истраживања.“ Наравно, радо сам пристао на љубазни приједлог. Нисам га схватао као ствар престижа и статуса (већ раније смо неколико пута дискутовали о потреби за једном теолошком едицијом у којој све

---

ти не толико однос аутора према проф. Шијаковићу колико проф. Шијаковића према млађим пријатељима и сарадницима. Такође, у нашу одбрану наводимо чињеницу да је симплексис ова два приступа могуће наћи и у тако важним и узорним прилозима еминентних мислилаца: на ум нам пада Гадамеров прилог Бултмановом јубиларном зборнику захвалности под називом *Martin Heidegger und die Marburger Theologie* (Gadamer 1964, 479-490) у коме оно лично, доживљено и виђено расвјетљава један однос, атмосферу, покрет. Нека нам зато буде опроштена субјективност и анегдотичност првих страница, али без њих се – као и без личног и доживљеног иначе у животу и богословљу – тешко разумију и документовани, документабилни и показиви увиди.

објављене књиге не би морале бити нужно генијална открића, већ би се цјелокупна едиција дозивала, као поље појављивања српске теологије, философије, филологије и других хуманистичких наука). У питању је била *бриџа* Богољуба Шијаковића да се књиге напишу без одуговлачења и без изговора, али уједно и брига да се онда уложени труд појави, казује и свједочи. До тада бригу сам схватао као искуство интимне поистовјећености најближих у оно ко јесмо, сусретао сам је као хајдегеровску *Sorge* – нажалост и даље темељно ауторефлексивни егзистенцијал, *брију ка сојстџвенџм дџију*, позната ми је била Левинасова потресна „одговорност за Другога“, али брига Богољуба Шијаковића била је једно од првих искустава спајања оног интимног и личног са оним изреченим у философији и назначеним у теологији. Управо зато што јесте *бриџа*, она није увијек само пријатни лахор очинске бригае већ врло често и сурови подсјетник савјести на неокончане а преузете обавезе, на неопходност некада наизглед „баналних“ послова и нужност тачног експедовања послова у нареченим данима. Та брига уједно је мотив, али донекле и хермнеутички кључ за редове који слиједе: порив да се стварност појми *оздџљно* и *огџворно*, да се један однос – укључујући свакако и онај заснован на фџлици – непрекидно остварује и као подршка и као обавеза, да се стварност схвати и као поље рефлексије и као начин живљења – све то је обиљежило и данас обиљежава мисао и дјело Богољуба Шијаковића.

Свакако да би било вриједно труда документовати и овај, *џракџиични* вид бригае и одговорности коју је Богољуб Шијаковић практиковао, остваривао, чинио ка српским теолозима (и самим тим ка српској теологији). Међутим, овај труд да се забиљеже Шијаковићева благодџјанија мораћемо да оставимо некое од наших млађих историчара Цркве. Оно што, ипак, можемо да опишемо и забиљежимо јесте својеврсна *џеџоријска бриџа* (или: брига кроз сагледавање) за српску теологију, имајући ипак свагда пред собом увид да за Богољуба Шијаковића сагледавање појавности и односа бића и појава (θεωρία) управо увијек се остварује као еминентно питање: *џиџа ми је чиниџиџи џџако да живим џрема хриџћанским увидима у стџварности* (πράξις)? Видјећемо да управо ово убјеђење – супстанцијално јединство увида и чина, теорије и праксе – јесте битно полазиште Шијаковићеве мисли које ће га мотивисати да изврши и извјесне ненаметљиве корекције у савременој српској философској и богословској мисли, првенствено у односу према теолошко-философској мисли једног од најважнијих ауторитета у савременој православној теологији, митрополита пергамског Јована Зизјуласа.

О каквим корекцијама је ријеч? Иако би и на ову тему могли да се напишу опширнији радови, чини се да бисмо за почетак могли узети неколико најочигледнијих поља *суйџиџилне криџиџке* и *корекџиџивних захваџиџа* које је Шијаковић изводио (или бар настојао да изведе) у савременој српској теохуманистичкој мисли. Шири теоријски оквир унутар кога се кретао и креће Шијаковић могли бисмо означити као друго покољење неопатристичке мисли, чији су корифеји на међународној православној богословској и философској сцени били управо митрополит пергамски Јован Зизјулас, али и хеленски философ Христо Јанарас, а ту су и руски емиграцијски мислиоци о. Јован Мајендорф, о. Александар Шмеман и други, док су код нас убједиљиво најдубљи утицај имали ученици оца Јустина

Поповића и уједно професори Православног богословског факултета у Београду (и утемељивачи Православног богословског факултета у Фочи) – данашњи епископи Амфилохије Радовић, Атанасије Јевтић и Иринеј Буловић. Шијаковићево кретање у кругу ових знаменитих богослова утицаће на његов стил, као и на садржај онога што он има да каже (за нека будућа времена остаје задатак да се примијети и опише и Шијаковићев утицај на наше важније богослове и хришћанске филозофе). И док је несумњиво позитиван, конструктиван и симфоничан међусобни утицај понешто лакше показати и документовати, то је кудикамо теже када су у питању критички одзиви, корекције и допуне, а нарочито је захтјевно када је у питању врло суптилна и корективна критика позиција, за које ћемо се потрудити да их покажемо и укажемо на њихово значење и на њихов значај.

### Политика и моћ: стварносне координате философије и раскид са аутореферентношћу теохуманистике

Већ стилски и, такорећи, жанровски, Богољуб Шијаковић представља понешто различит тип мислиоца у односу на своје савременике из реда српских, православних и хришћанских философа и богослова. Наиме, иако се окушао и у научним монографијама и у библиографијама, као и у појединачним научним студијама, његов опус садржи и семантички прегнантне есеје који никада нису посвећени само једном проблему, већ обично инвоцирају извјесну политичку ситуацију, историјски ток, философску проблематику и богословску релевантност – врло често све то одједном. Шијаковић није изузетак по овој свеобухватности интересовања и приступа. Па, ипак, код других представника српске неопатристичке синтезе – уз изузетак епископа Атанасија Јевтића<sup>2</sup> – углавном постоји тематско, стилско и жанровско изоловање, па тако (дневно)политички садржај углавном можемо наћи у интервјуима и саопштењима, богословско-философски у одговарајућим монографијама и научним радовима, итд. Преплитање и непрекидно реферисање оног теолошког, историософског, културолошког и политичког у свим жанровима и регистрима можемо наћи само код Шијаковића и Јевтића. Код обојице имамо посриједи једну органску повезаност оног полисног и богословског у једну, рјечником савремене богословске мисли речено, *ѿолийичку ѿеолоѿију*.

Ипак, између њих постоји лако уочљива разлика, будући да је за славног патролога карактеристичан екскурсивно-анегдотски начин спајања више перспектива који резултује живошћу и сликовитошћу казивања, једним наглим продором релевантности оног историјског и политичког за оно богословско (и обратно), али и својеврсном стилском неуређеношћу и тежом пратљивошћу текстуалног тока. С друге стране, Б. Шијаковић његује стил који одаје жељу да се дискурс јасно структурише упркос непрекидном преплитању тема и перспектива, као и да се све поменуте теме непрекидно интегришу у једну метаперспективу. Јевтићево казивање је живо, колоквијално, искричаво, понекад претјерано екс-

<sup>2</sup> Сада су већ класичне политичке референце у патролошким радовима Еп. Атанасија (уп. нпр. Јевтић 2015, 52, гдје је начињена историософски прегнантна компарација између приступа појединих западних патролога римском Сенату и држави и *Pax Americana*-е.

курисвно и драматично, док је Шијаковићево усмјерено да објасни *начин функционисања*, структурисања снага и испољавања интереса и моћи. Јевтић нам даје да као читаоци (са)учествујемо у његовом коментару (макар се, понекад, и не слагали – јер и протест читаоца је форма учешћа) док је Шијаковић усмјерен на раскривање унутрашњих токова и разлога – Јевтић се претежно бави феноменологијом историјског и политичког – Шијаковић: структурама и међусобним везама унутар историјског и политичког.

Шијаковићев књижевни стил и иначе карактерише својеврсна стилска стабилност која нам врло често не дозвољава да откријемо да ли је у питању новински напис, свечана бесједа (обраћање), или кратак мемоарско-рефлексивни запис. Ако погледамо структуру Шијаковићевих зборника радова (*Пред лицем грујоја* – Шијаковић 2002; *Присуйноси ѿрансценденције* – Шијаковић 2013; *Олдегање у конѿекстиу* – Шијаковић 2011 и *Оѿијор забораву* – Шијаковић 2016) врло брзо ћемо се увјерити у ову жанровску разноликост али и тематско-програмску компактност текста. Наравно, ово запажање би могло бити двомислено протумачено (и појмљено: не само као садржинска изврсност већ и као својеврсно игнорисање жанровских подјела, као својеврсну немарност према књижевно-богословском жанру). Међутим, приговор о жанровској немарности морамо потпуно одбацити зато што Шијаковић *и када ѿроизноси свейосавску бесјегу*, он је казује и структурише као *ѿроѿрамски ѿексти*, управо као што је у стању да истовремено држи уводно предавање на семинару посвећеном одређеном правном и политичком питању на такав начин да у дискурс органски уведе питања егзистенцијалног значаја и вриједности, рецимо, хришћанске онтологије.

Но ствар није само у стилу и жанру, као ни у самој тематској и садржинској компактности. Шијаковићеву мисао карактерише непрекидна потреба да се креће у координатама реалног *живојној искуствва* човјека који говори, о коме се говори и коме се говори. Ако као један од *ѿроѿрамских ѿекстиова* узмемо излагање на научној конференцији *Теологија у јавној сфери* (Требиње, фебруар 2014) под насловом „Философија и теологија у контексту савремености“, може да нас зачуди да је одклон од аутореферентности теологије и философије (која је стандардни приговор али и стварни проблем који непрекидно стоји пред овим наукама) начињен тако што се релевантност теофилософије *огмах* успоставља као њихова терапеутичност („када о философији и теологији у контексту савремености говоримо не као о академским струкама већ као о терапеутским знањима која нам могу дати животну оријентацију и одговор на питање како треба живјети“ – Шијаковић 2016, 11). О овом терапеутском значењу духовних наука биће још говора; оно што може да нас помало *зачуди* јесте да је оријентирски карактер теофилософије на самом почетку списа постављен у „кризу“ која је „постала наше опште стање а не преломни момент одлуке“ (Шијаковић 2016, 11), да би та криза одмах почела да се описује у њеној појавности најприје као „финансијска криза изазвана доминацијом финансијског капитализма“ која „намеће питање како се заштитити од финансијских малверзација великих размјера“ (Шијаковић 2016, 11). Финансијска манипулативност, напомиње наш аутор, свакако је повезана са *ѿолиѿизовањем економије* (економски опстанак и развој зависе од испуњавања



политичких услова) али и са истовременим *економизовањем њолиџике* (политичка стабилност и политичке структуре зависе од економских уступака инвеститора)“ (Шијаковић 2016, 12). Дакле, након само једне странице, ми смо од питања *ѡεραϊεуѡско-ориѡнтиѡрске* релевантности теологије и философије дошли до битне интроспекције у структуру наше економско-политичке стварности. Колико нам је познато, од савремених православних мислилаца, само је још Христо Јанарас<sup>3</sup> кадар да непримјетно и ненаметљиво успостави поље значења и експандује поље релевантности битијних наука на поља *ѡракѡиѡчноѡ* односа човјека према своме бићу, према *сѡварносѡи*, а да истовремено не потчини логос казивања једној баналности савремене феноменологије економског и политичког. Упутно би било да се сада накратко подсјетимо краја данас већ антологијског текста *Криѡиѡка ѡалканисѡиѡчкоѡ дискурса* у коме Шијаковић, након разматрања једне теме која еминентно припада области философије политике, поентира говорећи да

*Евроѡа као скуѡ врједносних идеала* подразумева од хеленске антике као дио свог идентитета етички рефлектован однос према другоме, наиме признање другог и одговорност за другог. У таквој феноменологији другости онај други је у ствари неки други ја, и то онај други ја у сурету са којим добровољно развијам, конституишем и сазнајем сопствени идентитет (Шијаковић 2002, 315).

Левинасовско-неопатристички тон и смисао овога текста раскрива нам не само поенту већ и смисао *Криѡиѡке ѡалканисѡиѡчкоѡ дискурса*: оно политичко је-сте увијек у суштини егзистенцијално – оно егзистенцијално је позвано да се оствари и као оно политичко. Феноменологија полиса и космоса зато се код Шијаковића увијек некако прелама кроз призму νόμος-а и ѡθος-а, божанског и људског. Ако се сада вратимо нашем тексту о релевантности теологије и философије, нисмо више зачуђени што управо у питање *моѡуѡносѡи осѡваривања релеванѡносѡи* теохуманистичких дисциплина спада објашњавање симулативног карактера „демократичности“ политичког процеса. Тако – управо као што у једном политософском тексту читамо о императиву етичког рефлектовања признавања другог, исто тако у једном тексту о односу стварности живота и релевантности теологије и философије читамо отржењујуће редове који нас опомињу да се у овој сплетености финансијског и политичког „одиграва симулација легитимитета и његово процедурално изигравање“ (Шијаковић 2016, 12), будући да човјек који је подвргнут стратегијама масовног медијског заглупљивања и политичке демобилизације сигурно није *самовласѡан* (αὐτεξούσιος) да заиста *ѡира* (уп. Шијаковић 2016, 12). Тек тако, поставивши сцену за питање о релевантности било које академске дисциплине, Шијаковић може да

<sup>3</sup> Имамо на уму његову изврсну књигу *Рационализам и друшѡивена ѡракса* (нарочито Јанарас 2011, 331-346). Наравно, након друге генерације неопатристичких мислилаца свједочимо формирању једне пост-неопатристичке генерације првенствено хеленофоних и англофоних теолога (А. Папаниколау, Г. Демакопулос, П. Калаидзидис и др), чија су теолошка промишљања сплетена са политичким теоријама (али и интересима) глобалног свијета и глобалне политичке структуре. Поређење ових богослова и њихових политичких теологија са Шијаковићевом било би занимљиво, али би основну методолошку потешкоћу, поред генерацијског јаза, свакако сачињавао вриједносни оквир, аксиологија политичке структуре савремености ка којој је Шијаковић критичан и опрезан (као онај ко говори из перпскетиве српског искуства XX вијека) док су савремени политички теолози православне афилијације углавном снажно пригрлили свијет расточених наратива и глобалне диктатуре моћи и политичке коректности.



постави питање: „Шта овом данашњем економско-политичком стању ствари одговара на пољу друштвене теорије?“ (Шијаковић 2016, 13).

Кроз читаву даљу анализу стања ствари на пољу животне релевантности друштвених наука, као и кроз читав Шијаковићев опус, наставља се оцртавање последица својеврсног подјармљивања друштвених наука од стране међународне политоплукратије. Као последица губљења аутентичних истраживачких и смислотворећих порива унутар друштвених наука појављују се „врједносни релативизам и нихилизам чији горки плодови су патолошка равнодушност и морална индиферентност савременог човјека“ (Шијаковић 2016, 13). Израз „*сѝрукѝуре моћѝи*“, који Шијаковић користи прилично често у својим списима, тако нам дочарава немогућност, импотентност друштвених наука, а нарочито оних *духовних* (и међу њима нарочито оних *ѝераѝеуѝских* – теологије и философије!) да у самоизолацији од захвата тих структура обликују стварност. Шијаковићев труд да оцрта свијет у коме се крећемо тако није само стилска особеност већ заправо промишљен пројекат опомињања теохуманистике да она *има дужности* да се не мири са таквом стварношћу – оном коју карактерише „притисак да се одустане од животворне истине и манипулација која води губитку врједносних оријентира, а следствено и нестајању сваке егзистенцијалне тачке ослонца“ (Шијаковић 2016, 13-14). Када мало касније чујемо сада већ јасну опомену да „будући да у времену и простору, наиме у историји и свијету живота, хришћани виде незаобилазни (не и једини) хронотопос остварења смисла егзистенције, онда је посебно важно имати на уму опасност дискрепанце између вјерског учења и практиковања вјере, неслагасје између ријечи и дјела у практичном понашању“ (Шијаковић 2016, 15), постаје нам јасно зашто се тако дуго постављала (животна, политичка и економска) сцена за почетак драме хришћанског живота *данас*:

Нарочито би хришћани требало да се посвете анализи и превладавању једног болног расцјепка унутар претпостављене владајуће слике човјека: на једној страни теоретишемо о идеји „личности“ схваћеној „онтолошки“ и често протумаченој схоластично и метафизички; на другој страни, у реалности, одиграва се тотална и брутална манипулација психичким и соматским капацитетима људског бића. Мислим да је међутим нужно позабавити се импликацијама хришћанског схватања личности у бројним и свеобухватним контекстима људског постојања: у економији и култури, у науци и спорту, у политици и разоноди. Једна консеквентна конкретизација и контекстуализација хришћанског концепта личности у савремени свијет живота тим прије је неопходна ако имамо на уму како енормни развој знања у појединим наукама о човјеку тако и положај човјека у данашњем економско-политичком космосу у ком он добија статус биомасе (Шијаковић 2016, 18).

Непосредно након ових редова исказана је поента да „хришћански философ није дакле философ који је случајно и хришћанин, него је он хришћанин у философији“ (Шијаковић 2016, 19), која није само охрабрење да се *мисли хришћански* већ још више и прије *да се живи хришћански* и то да се живи у свим аспектима – уљкучујући управо и онај у свакодневици пејоризован „политички“ аспект нашег живљења *овдје и сада*: „Са таквом мотивацијом философија и теологија треба да се у контексту савремености заложу за рехабилитовање изворног смисла политике, која би требало да има превласт над економијом, у сврху остварења општег добра

и јавног интереса (*res publica*)“ (Шијаковић 2016, 19). Ово рехабилитовање „политичког“, међутим, поново нас враћа на више изречену опомену, за коју је врло важно да је имамо на уму када говоримо о поимању идентитета и постојања код Богољуба Шијаковића. Наиме, Шијаковић ће се пред крај списка поново заложити за укидање јаза између „онтологије“, коју ће назвати „реалним свијетом живота“, и „семантике“, коју поистовјеђује са „дискурзивном манипулацијом моћи“ (Шијаковић 2016, 19). Дакле, Шијаковић ће не само стилски већ и садржински позиционирати напор теологије и философије, као еминентно хришћанских подухвата, као непрекидни *symplexis* реалног живота и „политичког“, настојећи истовремено да укине аутореферентност теологије и философије, њихову изолованост у самозадовољним рефлексијама као и покушавајући да рехабилитује – за хришћанску вјеру и друштво истовремено – изворни смисао „политичког“ (у видном контрасту према ефемерној баналности политичке феноменологије и манипулативности „дубоких“ процеса који маскирају стварне разлоге иза те ефемерије).

Али сада морамо да се вратимо на двојакост Шијаковићеве потребе да говоримо о „онтологији реалног свијета живота“ и – не без разлога са наводницима – наведеној „онтолошкој“ концепцији личности. Опомена да се говор богословља и философије никада не смије (само)ограничити на пожељне теме само нам илуструје интегралност, холизам Шијаковићевог подухвата. Тај холизам долази до израза и када се окренемо „великим“ или, како би рекао Достојевски, „проклетим“ питањима људског постојања.

### Идентитет и личност

Вјерујем да свакоме ко се бавио савременом православном теологијом и философијом није одвећ тешко да детектује на кога је Шијаковић мислио када нас је опоменуо против „теоретизовања“ о „онтолошкој концепцији личности“, често протумаченој „схоластички и метафизички“. Као што ћемо видјети, управо се Шијаковићевом „етосу логоса“ противи манир у коме би или аутор или философија коју има на уму били експлицитно прозвани, *осим уколико они нису директно хосџилни* хришћанском доживљају Бога, свијета и човјека појмљеноме врло широкогрудо и широкоумно. Ипак, једина довољно популарна „онтолошка концепција личности“ коју је Шијаковић могао имати у виду јесте она која се готово саморазумљиво доживљава као готово *јегина* савремена општепозната хришћанска концепција личности – она митрополита Јована Зизјуласа.

Шијаковићевом приступу Зизјуласу и сами можемо приступити са једне друге стране. Већ говорећи о животним координатама хришћанске философије и теологије код Шијаковића, примјетили смо његовом изразу инхерентну потребу за релевантношћу, јасношћу и структурисаношћу говора. Ове особине нам се могу учинити као проста дескрипција *једној* пожељног стила, али оне су заправо много више од тога: својеврсна унутрашња „οἰκονομία“ Шијаковићевог λόγος-а. Да нису посриједи просто пожељне стилске одлике најјасније можемо да видимо ако упоредимо употребу многозначних и суштински значајних појмова као што су „личност“ и „идентитет“ код Богољуба Шијаковића и поменутог богослова који је еминентно утицао на читаве генерације православних богосло-



шљања о „Историји, моћи, идентитету“ (Шијаковић 2002, 227–241, сам спис се најприје појавио 1995), „Идентитету између онтологије и дискурса“ (Шијаковић 2011, 560–567, предавање је одржано 2005), „Балканизму, идентитету, перспективизму“ (Шијаковић 2016, 75–94), „О Светом Сави или о идентитету и јединству“ (Шијаковић 2011, 283–288, ријеч је о светосавској бесједи из 2003. године). Дакле, нити један од ових есеја, бесједа или згуснутих теоријских списа није претендовао да буде једна *subiectivitat/identitatis historia*, на начин на који је то Зизјулас чинио, па је самјеравање њиховог садржаја понешто методолошки по себи мањкаво. Видљива је и Шијаковићева склоност да „онтолошке“ и нарочито „идентитетске“ увиде тематизује, контекстуализује, апликује на такав начин да они нешто говоре не ни за „метафизику као такву“, не ни за једно апстраховано „глобално хришћанство“, па чак ни за „богословску и философску јавност“, уколико под њима подразумевамо такође апстрахована поља релевантности која најчешће градимо када пројектујемо једну пожељну публику према нашим саморазумијевањима. За Шијаковића је многа од „публика“ и многа од „релевантности“ својеврсна отаџбина – то је и хеленско-хришћанска цивилизација, то је Црква, али то је још више и еминентно српска отаџбина у свим својим топосима и дијахронијским варијацијама. Дакле, Зизјулас је писац метафизичких персонолошких трактата, Шијаковић једне отаџбинске теофилософије идентитета. Међутим, поред жанровске различитости, тематско подударане не само да омогућава њихово самјеравање већ га Шијаковићево напријед поменуто реферисање уз видљиве знакове поштовања донекле и налаже.

Ако упоредимо начин казивања Зизјуласа и Шијаковића, оно што ће нам одмах упасти у очи јесте својеврсна *двосмисленост* која готово непрекидно прати Зизјуласа, насупрот које стоји терминолошка прецизност и егзактност Шијаковића. За Зизјуласа ријеч „онтологија“ може да означава и само постојање (бивствовање, егзистенцију), али и ријеч о бивствовању (уп. и Зизјулас 2003, 101–103, гдје је упадљив нагли скок из историје појма „онтологија“ ка некој инхерентној семантици онтологије која се налази код Аристотела и Отаца Цркве). Ова неодлучност, па и магловитост *дивсѿвовања* и *ријечи о дивсѿвовању*, понекад може бити појмљена управо као свјесно надилажење границе између *мишљења* као одмицања од постојања и постојања самог, па ипак: понекад је посриједи својеврсна непрецизност и мистификација која нам не дозвољава да јасно увидимо шта се крије иза синтагми као што је „једна истинска онтологија личности“.

Ова полисемичност, која одвећ често прераста у нејасну двосмисленост, најлакше је уочљива уколико упоредимо неколико карактеристичних а важних Зизјуласових богословских исказа. Узмимо за примјер митрополитово запажање:

Ἐτσι η αρχαία Ελληνική σκέψις αποδεικνύεται ανίκανη να συνθέση την μονιμότητα με την „ατομικότητα“ και να δημιουργήση μίαν αληθινήν онτολογίαν του προσώπου ως εννοίας απολύτων. Δια να το επιτύχη αυτό η Ελληνική σκέψις χρειάζεται μίαν ριζικήν αναθεώρησην της онτολογίας της... (Ζηζιούλας 1982, 288-289).

Тако се древна јелинска мисао показује неспособном да споји сталност са „индивидуалношћу“ и да створи једну истинску онтологију личности као апсолутног појма. Да би јелинска мисао успела у томе нужно је коренито преиспитивање њене онтологије (Зизјулас 1985, 18).

Овдје се чини да је „онтологија“ у мисаоној вези са „појмом“ и „мишљу“, те је значење ријечи оно очекивано – онтологија је *словљење о бивсџивовању*. Међутим, окренимо се сада једном не тако удаљеном исказу:

Η έννοια του προσώπου εις το απόλυτον και онτολογικόν περιεχόμενον της γεννάται ιστορικά μέσα από την προσπάθειαν της Εκκλησίας να εκφράση онτολογικά την πίστην της εις την Τριαδικόν Θεόν (Ζηζιούλας 1982, 294).

Појам личности са њеним апсолутним и онтолошким садржајем рађа се историјски у покушају Цркве да онтолошки изрази своју веру у Тројичнога Бога (Зизјилас 1985, 22).

„Апсолутни и онтолошки садржај појма личности“ и даље може бити предмет дискурсивног разматрања, али се заправо чини да се под „онтолошким садржајем“ не мисли „оно што се личности мисли“ већ „начин на који личност јесте“ те тако „онтолошки“ није „онај о бивствовању казујући“ већ „егзистенцијални“, „бивствени“ или бар „за постојање важни/релавантни“. „Онтолошки садржај“ јесте „начин на који се јесте“ – Шијаковић ће, као што ћемо ускоро видјети, управо описати *шија све јестие садржај личносџи*. Ако је овом мјесту значење „онтолошког“ још увијек двосмислено (*ријеч о бивсџивовању/бивсџивовање*), не морамо чекати много на мјеста у којима је ријеч „онтолошки“ употребљена сасвим у значењу „егзистенцијалан“, „онај који се односи на постојање“:

Ο τρόπος με τον οποίο ο Θεός ασκεί την онτολογικήν ελευθερίαν Του, εκείνο ακριβώς που Τον κάμει να είναι онτολογικά ελεύθερος, είναι το ότι υπερβαίναи και καταργεί την онτολογικήν αναγκαιότητα της ουσίας με το να είναι Θεός ως Πατήρ, δηλαδή ως Εκείνος που „γεννά“ και „εκπορεύει“ τον Υιόν και το Πνεύμα (Ζηζιούλας 1982, 302).

Начин на који Бог упражњава своју онтолошку слободу, управо оно што га чини да је онтолошки слободан, јесте то што превазилази и укида онтолошку нужност суштине, тиме што јесте Бог као Отац тј. као онај који „рађа“ Сина и „исходи“ Духа (Зизјулас 1985, 27).

Можда би у питању била само једна непријатна неодређеност (која, као што рекосмо, понекад има стилског оправдања и неопатристички мобилишућег ефекта) када цјелокупном терминолошком мистификацијом не бисмо трајно били ускраћени за јасно описивање (ако не већ прокажено „дефинисање“, тј. одређивање) *садржаја личносџи*. Нарочито та неодређеност долази до изражаја ако се запитамо *како се иденџиџиџиџи и личносџи међусобно односе? Да ли је личносџи шири или ужи „онџолошки“ џојам (или сџиварносџи?) од иденџиџиџиџи? Да ли су сџиџозначни?*

Ова неодређена полисемичност, међутим, не окончава се код „онтологије личности“. Она се наставља када у игру улази њен значењски синоним – ипостас (ύπόστασις) – синоним који то, ипак, изгледа, није. Јер „ипостас“ може бити једнозначна ријечи, синоним „личности“ (πρόσωπον), али, очигледно, може бити и само један аспект „личности“/„ипостаси“ (као када он говори о „биолошкој ипостаси“ (Зизјулас 1985, 31-33) или о „еклисијалној ипостаси“ (Зизјулас 1985, 33-34) – свакако да ни он не би тврдио да један човјек – дакле једна „ипостас“ – може имати више „ипостаси“, али дијакхронијска полисемија ове грчке ријечи очигледно заводи митрополита пергамског. Да ли је могућношћу разликовања више „ипостаси“ или бар више „нивоа постојања“ митрополит пергамски макар назначио једну више диференцирану теофилософију идентитета коју никада није до кра-







теришу самоопажање и самосвијест, самоконституисање и самопотврђивање, савјест и самопоштовање – као когнитивни, психолошки и морални аспекти личности. Лични идентитет – као Ја, сопство, личност – је *констiантiна* и *динамичка* категорија: лични идентитет је дат као способност, капацитет, *δύναμις* и истовремено се изграђује кроз социјализацију, индивидуализацију, идентификацију, и то у етапама, задржавајући постојаност у времену, на чему се темељи осјећање личног континуитета.

Лични идентитет постоји у динамици између индивидуалне датости и социјалног конституисања, социјалне *констiрукције*, која претендује да релативизује стабилни природни идентитет (нпр. настоји се да полни идентитет буде дефинисан као социјална, а не биолошка категорија: „нека кад одрасте сам одлучи ког је пола“). Лични идентитет постоји у дијалектици *сличности* и *разлике*: идентитет је оно што нас чини појединачном индивидуалношћу и истовремено сличним другима – идентитет и диференција уједно карактеришу личност, на начин супротности и корелације. Међутим, *индивидуализам*, као егзистенцијални солиписизам, онемогућава изградњу правог идентитета личности, управо јер раскида везу са другима. Дакле: човјеков начин постојања је у суштинском смислу *дијалoички огнос Ја – Ти*. У том правцу иду и античко схватање човјека као логосног бића заједнице и хришћански појам личности као начина постојања у заједници (Шијаковић 2011, 558–559).

Оно што нам одмах постаје видљиво, поред неупоредиво разложнијег начина казивања и јасније употребе појмова, јесте садржински прегнантна карактеризација *личног идентитетa*: ми чујемо, то јест читамо који су све то аспекти човјековог бића које сачињавају његов идентитет – штавише, јасно нам је описано шта *чини* а шта *карактерише* човјеков лични идентитет. Можда нам се чини да је ово подразумијевајући увид, да је овдје Шијаковић на терминолошком и ноематском трагу савремене философије, подједанко философске антропологије и „персонализма“. Међутим, право достојанство једног оваквог приступа открива нам се само поређењем са једном тенденцијом у савременој православној тео-

---

так егзистенцијалне релевантности оних концепција – које он историјски и идеолошки идентификује најприје са „схоластиком“ – које су иконичност постојетиле са „умом“ или „духом“ као партикуларним, онтичким индивидуалним својствима човјековог бића. Иако корисни и не сасвим безразложни, Јанарасови увиди и даље више антагонизују него што објашњавају.

Шијаковић, међутим, није склон ад хос одбацивању проказаних „недовољних“ антрополошких појмова. Он, на примјер, употребљава појам душе, свјестан не само његових различитих историјских значења у Хеленству и Хришћанству (в. Шијаковић (а), 2002, нар. 48-75) већ и потребе да се појмови – нарочито они важни – не *елиминишу* већ *правилно ујoиrредљавају*. Овдје нам се чини потребним да додамо једно лично искуство које добро говори о Шијаковићевом ставу о богословским и теолошким појмовима. Наиме, када се појавио један од скоријих превода на српски језик једног од највећих философа, преводилац је употријебио иновативно преводилачко рјешење, али такво да се њиме сасвим игнорише па и поништава дотадашња вјековна традиција превођења поменуте категорије на српски језик (нека детаљи изостану – *nomina odiosa sunt*). Запитао сам проф. Шијаковића шта мисли о новом рјешењу. Врло учтиво је изразио задовољство чињеницом да се превод појавио, истакао неке од његових предности, али и скренуо пажњу да постоји својеврсна тенденција напуштања дотадашњих преводилачких рјешења искључиво услијед данашњих ограничених перцепција семантике старе ријечи. „А шта са старом ријечју? Зашто је неко превео управо тако? Можемо ли ми све ријечи које нам се данас не уклапају у наша читања тек тако послати на сметљиште? Ја нисам за такав приступ.“ Тако је и са душом, тако и са умом. За наше погрешне асоцијације и семантике није крив „инхерентни платонизам“ већ лична ограниченост и необразованост асоцијација и семантике. Лијек није у импутацији ријечи нити чак у ограничењу семантике већ се *ααβία* лијечи само кроз *αάθηα-у*.

философији коју нарочито сусрећемо код Ј. Зизјуласа и Х. Јанараса, а то је она тенденција да се као примарна а често и једина карактеристика и садржај личности емфатички пројектује *слобода*. Нарочито је то видљиво приликом савремених теолошких читања Пост 1, 26, гдје се једно „редукционистичко“ патристичко поистовјећивање човјекове *иконичности* са душом или умом смјењује ништа мање редукционистичким али још мање јасним поистовјећивањем иконичности као богосличности са „слободом“. Шијаковић нам – за разлику од Зизјуласа или допуњујући га – зато описује шта све то сачињава лични идентитет, шта јесте, зизјуласовским језиком речено, „онтолошки садржај личности“. Међутим, Шијаковићево гледиште није више интегрално само због тога: за разлику од Зизјуласа, чија је „онтологија“ утемељена у вјеровању високе модерне да су језички искази и егзистенцијални увиди сасвим подударни те је свједочење о једној „онтологији“ уједно и *пројектовање стварности према садржају ње онтологије*, Шијаковић боље осјећа не само већ поменути разлику између дискурсивног и објективног, већ и *Zeitgeist* постмодерне у коме није довољно нормативно (пр)описати пожељно пројектовање сопствене онтологије у живот већ јасно описати феноменологију *одношења* различитих аспеката идентитета. Тамо гдје Зизјулас још увијек неодређено испитује односе „биолошке“ и „еклисијалне ипостаси“ према „онтолошком садржају личности“, тамо гдје Зизјулас супротставља једну еминентно „друштвену“ концепцију личности, попут оне римске, патристичкој „онтолошкој“ тројичној концепцији, Шијаковић види не само антагонизме и неријешене односе, већ једну конститутивну динамику и слојевитост личног идентитета.

Ова разлика између Зизјуласа и Шијаковића може бити појмљена као стилска варијабилност. Али чини се да такав опис не би исцрпио сву различитост њихових становишта. Наиме, иако Зизјулас посједује извјестан концепт културе и нације, нарочито занимљив и дијахронијски богат концепт „Хеленства“, његова „онтологија личности“ углавном је појмљена као својеврсна метафизика у којој би остали „не-онтолошки“, готово „акцидентални“ идентитети, попут националног или културног, могли бити сасвим апстраховани или бар скрајнути на маргине онтолошке релевантности. Као што ћемо видјети, разлика у концепцији идентитета код Зизјуласа и Шијаковића лежи *и у* поимању историје и етике, али и поимање историје и етике директно је зависно од поимања „онтологије“. Оно што је упадљиво различито код Шијаковића и Зизјуласа јесте инсистирање на *историјској, њо јест животној и друштвеној догађајности* као пољу на коме се остварује (или не остварује) обликовање и живљење идентитета. Метафизика није (само) пројекција оног пожељног на поље неоствареног већ непрекидна борба једне динамичке слојевитости онога „ко сам“ са изазовима који настоје да *исјразне и њонитије, ѡродукују и рејродукују* моје динамичко „Ја“ то јест „ја према теби“. Или, како нас у слојевитост динамике одношења идентитета упућује Шијаковић:

Да би неко имао аутентично становиште мора да има идентитет. Поготово је то важно у времену слабљења традиционалних идентитета, на шта упућује израз „криза идентитета“ као лозинка нашег доба. Савремене друштвене промјене представљају заправо трансформацију (неријетко и конструкцију) разних идентитета – индивидуалног, колективног, националног, вјерског, политичког. Идентитет се данас схвата не више као изнутра (тј. суштински) унификовани стабилни поредак, већ као временски и

просторно промјенљив и интринсично плуралан и противрјечан. Лакан говори о субјекту као празном мјесту (недостатку): ова празнина се попуњава чиновима идентификације, праксама конкретизације. Наспрам традиционалне „људске природе“ идентитет се данас схвата као дискурзивна конструкција. У духовним наукама постоји прави диверзитет у типовима идентитета: национални идентитет, који је с једне стране утемељен у заједничком језику, историји, култури, а с друге стране представља интегритет једног народа као систем његовог општег самоодржања, његову историјски потврђену виталност; културни идентитет подразумејева традицију као предање (παράδοσις), памћење, социјалну интеграцију, образовне установе; институционални идентитет, који нам даје држава или црква; политички идентитет, који укључује и политичке стратегије, у које спада борба за политички идентитет тј. борба за признање (којој на индивидуалном плану одговара психолошка потреба за идентитетом). Онај ко неће да допусти реализовање права на признање хоће да порекне идентитет. У ту сврху се предузима стигматизација означеног другог као поступак поништења његовог идентитета. Један од циљаних ефеката стигматизовања је да се изазове криза идентитета тако што се код жигосаног производе страх и сумња у себе, незадовољство собом, осјећање унесрећености и недостојности.

Стигматизовањем се производи и одабраном објекту („другом“) намеће кривица као средство овладавања, и то с циљем да жигосани прихвати и интериоризује кривицу за коју је задужен. „Излаз“ из овог неподношљивог стања тражи се у бјекству од идентитета, у жељи и чак жудњи да се буде други, и то такав други саображен пројекцији оног ко има моћ да влада семантичким пољем јавног жигосања. Страх од погледа другог превладава се тако што се сопствени изглед прилагођава жељи другог. Ова психолошка, социјална и политичка мимикрија је неопходна припрема за нову улогу. Кад је идентитет негиран и испражњен, кад је топос његовог пребивалишта напуштен, онда овај празан простор попуњава други, онда се догађа да како човјек тако и група људи свој идентитет обликује по жељи другог, што се узима као дефинитивно признање да су жигосање и кривица додијељени правом објекту. Тада „стари“ (негирани и напуштени) идентитет као „прави“ идентитет постаје ако не једина а оно главна сметња „новом“. Отуда једно чудно стање сталне потребе да се буде други, да се губи аутохтоност а стиче хетерохтоност, да се на неподношљиву стигму реагује тако што ће се карактеристике туђег идентитета користити као серум за имунолошки одговор на кризу сопственог идентитета: такво стање слабости могли бисмо назвати хетерофилија (heterophilia) (Шијаковић 2016, 84-86).

Ова вишеструкост идентитетâ, или тачније: вишеструка маркираност слојевитости идентитета није само феноменолошки дескриптивнија – она је ту да нам каже *како* да се односимо према Другоме у вишеслојевитости нашега бића. Иако се наслања на појам личности код Зизјуласа, Шијаковићеви просополошки увиди су заправо једна уобличенија теорија идентитетâ. Идентитет као *лични идентити-шети* тако и сам бива не један „метафизички“ појам, не један од начина да се бивствовање пренесе на поље мишљеног већ како да се мисли оно живљено.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Код Зизјуласа смо могли да уочимо једну врсту „вишка вербалне онтологије“, тј. аутореферентност онтологије као подразумејеваног рјешења за, рецимо, проблеме друштвене или психолошке природе: сам концепт „онтологије“ унутар кога су друштвени и психолошки проблем упоређивани са „онтолошким“ – са киме су се увијек показивали „инфериорним“ – ствара својеврсну аутореферентност онтологије личности која затим не може да се оствари у црквеном животу. Ово није пуки

## Историја и есхатологија: интегративност или фрагмент?

За Зизјуласа, личност је темељ сваког постојања и сваког говора о постојању („онтологије“ у оба значења) – па је „идентитет“ својеврстан недефинисан помоћни и дескриптивни термин за који никада до краја није јасно да ли је истозначан „личности“, ужи или шири од тог појма. За Шијаковића, идентитет управо као интегритет је ствар постојања као *исџорије и иксусџива*, предуслов бивања човјеком, како на плану „личносног“ тако и колективног, или, значајно прецизније: на пољу *црквеној* и *националној*. Релевантност личности се код Зизјуласа успоставља из „тројичног постојања Бога“, из једне метафизике божанског ка историји; Шијаковић, као хришћански философ никада не би порекао тријадолошко утемељење *исџојања личности*, али је за њега сваки говор о човјеку неминовно говор не о теолошким пројекцијама на пољу антропологије већ о искуству живљења вјере кроз историју. Или, како Шијаковић каже:

Упркос потреби да се побјегне од историје, због неиздрживог притиска историје, човјек себе и свој свијет разумијева из историје (у томе је историчност нашег постојања), па је право на идентитет утолико право на своју историјску перспективу (Шијаковић 2016, 88).

Онолико колико је, чак и *in passim*, немогуће сажети Шијаковићеву просопологију, то још више вриједи за његову историософију. Чини се да су токови европске философије историје сами по себи толико бројни у своме дозивању, да би чак и библиографска документација Шијаковићеве историософије као фокалне тачке православне и европске историософије изискивала посебну студију. Управо та вишеслојност историософије Богољуба Шијаковића, његово непрекидно промишљајуће реферисање на конститутивне токове европске историософије у односу према судбини и стању српскога народа чини Шијаковићев мисаони подухват епохално важним за српске духовне науке, па се показивање релевантности једне тако значајне историософске синтезе за српску теофилософију не чини одвећ захтјевним задатком. Као и када су у питању „метафизичке“ теме, наш теофилософ се неће зауставити на стилски и референтно вишим регистрима уплитања релевантних теоретичара културе и историје на српски историјски и идентитетски хронотоп: ми се на Шијаковићевим страницама нећемо сусрести само са Хегелом, Фукоом, Попером, Јакобом Буркхартом или Леополдом Ранкеом већ ће својеврсна инхерентна историософичност, венска испуњеност историјским, карактерисати готово сваки његов спис. Од помињане „Критике балканистичког

---

теоријски увид. Својеврсно разочарење *ипрактичним* дометима „онтологије личности“ једно је од првих црквених, а нарочито парохијских искустава наших богослова, свршених студената теологије, вјерочутеља, свештеника и црквених људи. Како је уопште могуће да, поред бар три деценије проповиједи „онтологије личности“, истински лични односи између корифеја те проповиједи, али и њихових епигона, нису ни на који начин бољи него гори?

Проблем свакако постоји унутар саме онтологизације личности, унутар ове аутореферентности онтологије личности која није само имплицитно маргинализовала поље *еџичкоја* већ је то учинила врло намјерно и експлицитно. Већ је навођени Зизјуласов есеј *Од личине до личности* саопштио незадовољство „етичким појмом слободе“ (Зизјулас 1985, 26), али се проблем са етиком наставио и, као што ћемо видјети, врло јасно вербализовао у каснијим радовима.

дискурса“ (1999) до мањих есеја и бесједа, пред читаоцима и слушаоцима увијек стоји историја не као *тѐма* већ као атмосфера, ваздух, етар, космичка структура унутар које се Шијаковић креће и ми заједно са њим. Управо та укоријењеност у историји, та историчност његове теофилозофије разлог је због којег он тематизује и у савременој теологији и философији табуизирани феномени попут *рајџа*.

Међутим, уколико је управо оно историјски мишљено и изречено учинило Шијаковића најзначајнијим српским историософом након смрти Радована Самарџића (овдје најприје мислимо на његове *Идеје за српску историју* – Самарџић 1989), постоји унутар његове историософије и један регистар који никада није документован, који је он – видјећемо на крају зашто – намјерно оставио прећутаним, али који није ништа мање важан. Наиме, мање је примјетна својеврсна неизречена полемика, или можда опет прећутна допуна којом Шијаковић настоји да коригује извјесне (реалне или потенцијалне) једностраности којима је новија српска теологија склона када је у питању једно свеопште одушевљење обновом *есхатологије* као средишње теме хришћанске теологије и живота. Неће нас зачудити ако име митрополита пергамског Јована Зизјуласа опет сусретнемо и у својству еминентног саговорника, али и креатора својеврсне идеологизоване варијанте есхатологизма.<sup>8</sup>

Шијаковићева историософија, наравно, ни сама није изван обнове осјећања есхатолошке Присутности, Парусије Христа и Царства Његовог као основне перспективе из које данашња православна теологија и философија говори.<sup>9</sup> Такав је, рецимо, и нешто краћи есеј под насловом „О есхатологичности историје“ (Шијаковић 2013, 204–206). Али и у њему налазимо дистинктивно шијаковићевске моменте чије нам значење, чини се, раскривају поређења са класичним мјестима митрополита Зијуласа. Већ први редови овог списка доносе свехришћанску и свеправославну усмјереност ка есхатону (дакле: богословско-философску семантику познату и код других аутора) али и једно дубље и холистичко гледиште на историју:

Историја наравно није пуко протицање времена, па чак ни испуњеност временског тока некаквим догађајима. Темпоралне димензије прошлости, садашњости и будућности као физикална структурисаност временског тока не могу саме по себи да из неког садржаја произведу историју. Догађаји, који имају и добијају историјски смисао, одигравају се прије свега не у физикалном него у историјском егзистенцијалном времену. Вријеме људске егзистенције карактерише испреплетаност и интегрисаност временских хоризоната прошлости, садашњости и будућности. Ми из садашњости разумијевамо и тумачимо прошлост, а поступци у садашњости одређени су нашим циљевима у будућности. Смисао догађаја долази из будућности, наиме из циља који себи постављамо и сврхе којој тежимо. Утолико је смисао историјских догађаја телеолошки (свр-

<sup>8</sup> Овдје није вријеме ни мјесто да се детаљније осврнемо на феномен епигона и епионизма у теологији, па и у савременој православној теологији. Оно што, ипак, морамо да примјетимо јесте Шијаковићев својеврстан отклон од аутора код којих је епигонски однос према ауторитетима нарочито изражен. Па чак и у инстанцама гдје он реферире на радове теолога и философа без оригиналности, он налази њихове солидније и оригиналније радове, оне који су осим мисли и реченица других ауторитета промислили и написали нешто смислено.

<sup>9</sup> О обнови интересовања код православних за есхатологију в. Ђого 2011, 238–243 и Ђого 2018, 80–81.



ховит) и есхатолошки (с обзиром на неку крајњу сврху). Вријеме добија смисао из догађаја, а догађаји добијају смисао из сврхе, и из крајње сврхе (Шијаковић 2013, 204).

Ако сада упоредимо један парадигматичан Зизјуласов текст, увидјећемо суштинску разлику између њега и Шијаковића:

Време је део творевине. Добро познато гледиште светога Августина, које су истицали и јелински Оци, а које очигледно потврђује и данашња физика, јесте да се време појављује у истом тренутку када и творевина, и да је творевина, дакле, незамислива без времена. Време је добра ствар и није неопходно побећи из њега када се говори о есхатологији. Есхатологија која пориче време ризикује да порекне саму творевину.

Као што смо искусили у животу, време створењима представља озбиљан проблем, пре свега људским бићима. Време живимо као фрагментарну секвенцу сачињену од прошлости, садашњости и будућности, и, као што је Аристотел указао, стварни проблем јесте то што оно што називамо „садашњошћу“, у садашњем тренутку, нема ничег. То омогућује прошлости да задобије аутономију у односу на будућност, да садржи „чињенице“ потпуно по себи независно од будућности. То се догађа због реалности смрти коју хришћанска вера приписује паду. Смрт брише свом бићу „сада“ времена; оно што сада постоји, због смрти, јесте „прошлост“ одвојена од будућности. Времени је потребно искупљење, а то се може догодити само победом над смрћу (обрнуто је исто тако истинито) (Зизиулас 2003, 86).

У чему је, дакле, суштинска разлика између ова два навода? Свакако да је одмах уочљива разлика у својеврсном тоналитету: док је Шијаковићев стил густ и интензиван, митрополит пергамски, у препознатљивом маниру, лежерно комбинује класична и општија мјеста хришћанске и хеленске философије времена са својим погледима и схватањима. Али суштинску разлику сачињава не само (не) присутност разликовања између „физикалног“ и „времена људске егзистенције“ (штавише: Зизјулас као да јесте на трагу једног таквог разликовања када напомиње да вријеме јесте проблем „прије свега људским бићима“ али траг управо остаје траг јер мисао не диференцира даље) већ заправо један темељно другачији приступ феномену времена/историје: за Шијаковића „вријеме људске егзистенције карактерише испреплетаност и интегрисаност временских хоризоната прошлости, садашњости и будућности. Ми из садашњости разумијевамо и тумачимо прошлост, а поступци у садашњости одређени су нашим циљевима у будућности“. Кључна ријеч јесте *исίρηλειηανότης* и *интееίρισανότης*. За митрополита пергамског ми „време живимо као фрагментарну секвенцу сачињену од прошлости, садашњости и будућности“. Кључне ријечи су „фрагмент“ и „секвенца“. Сада нам може бити јасно откуда су егзистенцијалне консеквенце једне есхатолошки усмјерене философије времена код Шијаковића и Зизјуласа толико различите у сваком аспекту. За Шијаковића, тачно је да „смисао догађаја долази из будућности, наиме из циља који себи постављамо и сврхе којој тежимо. Утолико је смисао историјских догађаја телеолошки (сврховит) и есхатолошки (с обзиром на неку крајњу сврху). Вријеме добија смисао из догађаја, а догађаји добијају смисао из сврхе, и из крајње сврхе“. Есхатолошка перспектива је интегрисујућа јер је телеолошки смислотворећа *унуίηар времена*. Штавише, записаће на другом мјесту:

Интегрисаност и преплитање временских хоризонтала не придолази само из духа есхатологије, него је то уопште карактер људског егзистенцијалног времена, за разли-



ку од физикалне структуре временског тока, коју има у виду Аристотел када каже да оно садашње опажамо, оно будуће очекујемо, а оно прошло памтимо (De memoria I 449b) (Шијаковић 2011, 562).

Шијаковић би се, без сумње, сложио са знаменитим хеленским теологом да је и времену неопходно искупљење, али остаје под великим знаком питања да ли би се хеленски теолог сложио са српским теофилозофом да вријеме добија смисао из догађаја. „Историја није довољна“, сажеће свој однос према њој митрополит пергамски.<sup>10</sup> И поред оне прве реченице о „доброти времена“, историја и врије-

**10** Под притиском богословске критике тј. приговора за аисторичност његове теологије, Зизијулас ће донекле ретерирати од својих ставова у којима доминира есхатологичност која је до тада врло често била постављена у јукстапозицију према историји. Тако, у одоговору Агуридису и Панагопулосу под називом *Биџије Бога и биџије човека* (Зизијулас 2003б), митрополит пергамски нагласио је да се „кључ за спасење повезивање битија Бога и људскога битија налази у Христу те, према томе у историји спасења. Она чињеница представља чиниоца историје пресудним... говорећи о историји не треба да подразумевамо нешто што нема везе са онтологијом, са битијем и не битијем човека. Историја је простор не само борбе човека са социјалном неправдом, него и његове борбе са пропадљивошћу и смрћу. Историја је свако стваралаштво човека, које предузима да уздигне и утврди један дијахронијски идентитет у временском току, било да се то одвија помоћу уметности и културе, било да се то постиже борбама које имају за циљ заштиту или наметање једног групног, националног или неког другог идентитета. Све ово је диктирано жељу са вечношћу, за надилажењем пропадљивости и смрти, што су ствари урођене тварности. Тако и историја спасења у Христу има, осим друштвеног, и свој онтолошки карактер“ (Зизијулас 2003б, 69). Када, само пар пасуса касније, Зизијулас напомене да се „све збива унутар историје и пролази корз Крст“ (Зизијулас 2003, 71), чини нам се да је једна таква исторична позиција, макар и била ретерирање према ранијим ставовима, довољна апологија насупрот отужбе за својеврсно поништавање и гутање историје од стране есхатона. Биће да је, ипак, посриједи својеврсна ситуациона позиција која, чини се, није даље имплементирана кроз, рецимо, еклисиологију или (по Зизијуласу непостојећу) друштвену етику. Наиме, иако у наведеним ријечима афирмише историју и човеков дјелатни однос према њој, Зизијулас ће заувјек остати склон да више критикује стварна или привидна застрањења црквеног или друштвеног активизма (харитативна и мисионарска дјелатност, историјски месијанизам, друштвени активизам) у животу и *историји* те се овај афирмативни став према историји као борби никада није прелио – у фрапантном контрасту према Шијаковићу – у било какву дескрипцију координата те борбе (кад и гдје и како се боримо за остварење Христологије у историји?) или историјских и друштвених пракси које оприсутњују Царство у историји, изузев несумњиво есхатологичне Литургије. Зизијулас ће и раније заузети један чисто реторски комфоран став према коме, готово постмодернистички релативно, „есхатологија не оставља човека неактивним, али га ослобађа уверења да оно што чини одговара вољи Божијој. Наше акције се могу показати као сасвим супротне Божијим циљевима. Историја, испитана у светлости есхатологије, подвргава се суду нових догађаја, који могу али не морају потврдити претходне, и то ће се наставити све док последњи суд Парусије не стави печат коначног одобрења или неодобрења на оно што је човек остварио у историји. Нема есхатологије без суда о људској активности, а тај суд је резервисан за Бога, на крају времена. Човек, ишчекујући га, мора деловати у историји, и мора увек бити спреман да се покаје због дела која се не покажу добрим“ (Зизијулас 2003а, 89). Наравно, човек не може на себе преузети суд Божији, али не може ни ићи кроз историју у убјеђењу да оно што чини није просудиво већ *овђе и сада*. Есхатолошки суд се – упркос матејевском концепту огледања онога што смо овдје и сада учинили „једноме од ових малим“ према Христу (уп. Мт 25,31-46) – код Зизијуласа поставља као својеврсна етичка мета-позиција због кога се наша моћ промишљања о ономе што чинимо увијек измиче. Овај „есхатолошки“ мета-историцизам који у ствари етички не обавезује већ „ослобађа“ од етике одговорности имали смо прилику да искуствујемо у јесен 2018. и зиму 2019. године када је Цариградска Патријаршија дала фамозни „Томос о аутокефалности“ украјинским расколницима. Тиме круг прогона и насиља којима је била и данас је изложена канонска Украјинска Православна Црква не само да се није зауставио, већ је дијахронијски легализовано претходно насиље

ме представљени су најприје кроз танатолошки дискурс чиме је наглашена спрега између смрти, пропадљивости и временовања. Вријеме свакако дијели судбину космоса – и Августин и „хеленски Оци“ (као и савремена физика, али и философија) знају за спрегнутост темпоралног и космичког. Али управо је та спрегнутост времена и космоса за Шијаковића таква да вријеме, такорећи, *цјеловитио* може бити усврховљено, свакако, из есхатолошког, али не насупрот есхатолошком. Ако су тачна оба увида хришћанске онтологије – онај да је космос створен „изврстан, врло добар“ (Пост 1,31), као и да исти тај космос „у злу лежи“ (1 Јн 5,19), онда је разлику између Шијаковића и Зизјуласа могуће посматрати и као својеврсну разлику у перспективама или полазиштима, али не у коначним и цјеловитим гледиштима. Па ипак, нијансе у перспективи и/или колориту су понекад оно што чини једно виђење потпунијим, зрелијим, *релевантнијим*. Есхатологија је за Шијаковића увијек уједно и телеологија док се чини да Зизјулас реторички радикализује есхатолошко у толикој мјери да није сасвим извјесно да ли есхатолошки садржај сам по себи празни историју од било какве сврховитости историје или бар сврховитости *унушар историје*. Сада нам можда Шијаковићева примједба о проблему пражњења историје, изречена на другом мјесту („С тим у вези је посебан феномен – производња потребе за ослобађањем од историје, што је заправо пражњење идентитета“ – Шијаковић 2016, 86) можда може дјеловати као упућена не само савременим *груштивеним тенденцијама* које кроз индустрију заборавља настоје да колективно *иамћење* и *огјоворност* замијене амнезијом и мјешавином лежерности и раскоријењености, већ и као инхерентни приговор ако не Зизјуласу онда бар могућим екстремима есхатомонизма као супституције за *живљење у историји*.

Као праксисна (или „практична“) посљедица ове суптилне разлике појављују се двије битне разлике између Зизјуласа и Шијаковића (или два аспекта оне једне, унапријед уочене). То су однос према *култури сјећања* као *колективне* одговорности личности и однос према *историјској жриви*. Наиме, ако упоредимо било који

---

а „канонизовано“ је будуће (које траје и данас). Разговарајући са појединим познаницима који нису сматрали такав поступак Фанара проблематичним саучествовањем у једном буквалном, канонском и правном насиљу, већ дејством које је усмјерено на „изградњу Цркве“, имао сам прилику да чујем анологију из мета-историјске есхатологије: могуће је да су *сага* посљедице „давања томоса“ такве, али ће се тај чин *касније* а можда и *есхатолошки* показати исправним. Управо такво резонување, ослоњено на постмодернистичку квантну историософију митрополита пергамског у којој никада не можемо знати какви су наши чиновни и која је њихова позиција у историјском току, показује се као преносење етичког релативизма на историософију а не позив за активно и *огјоворно* учешће у историји.

Ако се обратимо Шијаковићу, видјемо да ствари стоје сасвим супротно. Историја је позив на одговорност, а ту одговорност не суспендује есхатолошко већ је, као што ћемо видјети, моја одговорност у свему и свагда, а најприје ту гдје јесам овдје и сада, управо ова матејевска, есхатолошка одговорност да учиним све што је до мене „овоме једном од најмање браће“. Ја зато никада не могу пресудити о коначним посљедицама мојих чиновна, јер то није у мојој моћи, али морам непрекидно просуђивати о мојој одговорности према Другоме, јер ме управо она чини човјеком. Шијаковићева историософија зато непрекидно саопштава како се онда та одговорност остварује на пољу политичког, културе, Цркве, друштвене заједнице, универзитетске заједнице, итд. Она је лично ангажована одговорност, па Шијаковића сусрећемо како и присуством и ријечју *брани* Влашку цркву на Цетињу у драматичном часу опсаде те Цркве (в. Шијаковић 2011, 475-477), као и како се непрекидно оглашава поводом насиља над Српском Православном Црквом у Црној Гори. Одговорност не може бити суспендована мета-историјски!

Зизјуласов текст са било којим Шијаковићевим, лако ћемо уочити да се код Зизјуласа готово никада не појављује било који хронотоп или начин остваривања оприсутњења ове есхатолошке усмјерености „идентитета“ осим експлицитно – Цркве (најчешће „ранохришћански“ појмљене као конкретне евхаристијске заједнице), нити се као садржај тога сјећања наводи било шта осим Доласка Царства Божијега. Са друге стране, српски хришћански философ слојевитије посматра стварност заједничког оприсутњења есхатологије као историјске телеологије, па је за њега *национални идентитет* управо као оприсутњење онога темељно хришћанскога и христоликога једна од најважнијих садржинских перспектива. Есхатон није ту да испразни мој идентитет од било каквог историјског садржаја а да мене лиши етичке одговорности коју непрекидно живим. Есхатон се управо живи тако што се историја живи одговорно унутар Заједнице – а та заједница јесте многоимени-та јер она је и Црква и народ и нација. Ако је историја утемељена у есхатолошком Царству Божијем, онда је и моје постојање утемељено у једној истовремено историјској (па тиме и есхатолошкој), личној и колективној одговорности:

Свијест да припадамо конкретној историјској заједници и да је наша одговорност трансгенерацијска и свијест о моралном јединству историјског времена (ког се не можемо одрећи) утемељују нашу историјску одговорност (и такође једну етику историјске одговорности). Ми дјеламо историјски одговорно јер имамо свијест да припадамо једној конкретној заједници која постоји прије наше одлуке да јој припадамо и чији захтјев за очувањем идентитета претходи сваком образлагању. Историјска одговорност је посебан случај (и личне и колективне) ситуационе одговорности. Као припадници једне конкретне историјске заједнице имамо историјску одговорност и синхроно као одговорност у нашем историјском времену (или: за наше историјско вријеме) и дијахроно као трансгенерацијску одговорност за поступке припадника те заједнице у минулим временима. Ако жели да задржи и свјесно изграђује свој идентитет, свака заједница мора да чува историјску одговорност, да је заштити бар моралном ако не и правном институционализацијом. И пред нама самима и пред другима одговорни смо због поступака претходних генерација у смислу да имамо чврсту моралну (и правну?) обавезу да и другима и нама самима отклонимо или ублажимо дјелатне последице тих поступака, и то слично као што у праву и објективна одговорност (одговорност без кривице) и субјективна одговорност (одговорност по основу кривице) једнако производе обавезу да се надокнади штета. Ослободити било себе било другог ове обавезе засноване на историјској одговорности значило би приградити за себе неприпадајућу привилегију (вишак компетенције) да се пресијече узрочно-последични ланац историјског догађања да бисмо себе или другог ослободили одговорности за историјски дјелатне последице штетних поступака претходника, наиме да бисмо одговорног ослободили обавезе да надокнади штету. Због тога је важно да се институционално заштити историјска одговорност, макар у колективном духу једног народа, бар да не би долазило до тога да за догађаје погубне по једну заједницу (дакле и по појединце) нема чак никаквог осјећања одговорности. – Морамо стално изграђивати сензибилитет за сопствену историју, што значи одговоран (само)критички однос према историјској прошлости као дио историјске самосвијести (Шијаковић 2016, 89-90).

Овакве странице не само да нећемо наћи код Зизјуласа: ако нису сасвим неконзистентне са теологијом митрополита пергамског, а оно, чини нам се, бар су

сасвим непотребне у једној есхатомонистичкој супституцији *одјоворностии* према другоме вјечито идеалистички пројектованим *односом љрема друјоме*. Да ли је заправо ову разлику између српског и хеленског хришћанског мислиоца у њиховој теологији есхатологије и историје могуће објаснити „метафизичким“ или „онтолошким“? Зашто је – и поред свих ограда – за овог потоњег „историчност“ по себи пејоративан појам („историзација Цркве“ за њега је суштински негативан процес, „историја и етика“ се појављују као својеврсни сурогати првобитног есхатолошког очекивања – Зизиулас 2003, 78)? Иако би одгонетање тог питања захтијевало више простора него што га тренутно можемо приуштити, чини се да одговор заиста лежи у својеврсном „онтолошком“ дисбалансу. Наиме, као узрок латентне историофобије могли бисмо да препознамо тензију унутар „онтологије“ митрополита пергамског у којој је *оно заједничко* (отачким језиком речено „суштина“, „природа“) појмљено или као „мјесто“ или чак као „узрок“ егзистенцијалне репресије, симболички или стварни начин, а можда и разлог зашто се човјек осјећа спутаним, неслободним.<sup>11</sup> Природа-смрт-вријеме стоје у оштрој супротности са личношћу-животом-есхатомом. Али, онолико колико је митрополитово гледиште на однос „природе“ и „личности“, „времена“ и „есхатона“ поједностављено негативно на уштрб првих описаних појмова, толико је његово виђење интерперсоналног *односа* (као јединог начина остваривања аутентичне егзистенције по подобију тројичнога Бога на плану људске природе) поједностављено позитивно и оптимистично. Ако нас оно што сви дијелимо, у чему заједничимо – људска природа – чини поробљеним и неслободним, од чега нас може избавити само пројекција тројичног Живота сведена на литургијско присуство, онда је вишеслојност онога патолошког у послијепадном човјековом стању неминовно занемарена у *инџер-џерсоналном односу* колико је пројектована у *људској љприроди*. Отуда је Шијаковићево поновно актуелизовање и хришћанско преосмишљавање левинасовског појма *одјоворностии* од епохалног значаја за савремену српску теофилософију. Њиме се не само коригује ова одвећ често идеологизована симплификација преузета од и преко митрополита пергамског, већ се на њој заснивају (или се бар могу засновати) мисаони (теолошки, философски, историософски и културолошки) обраци који усред експозиције српског корпуса свеопштој идентитетској амнезији могу бити упоришта трајног отпора, штавише: трајне резистентности српског идентитета као остварења хришћанског живота овим кретањима.

Овдје бисмо могли да направимо једно кратко поређење резултата концепције историје на свакидашњи живот хришћана. Наиме, ова есхатолошка испражњеност Зизиуласове концепције најбоље се може увидјети уколико се окренемо непрекидној дефамацији „погрешних идентитета“ Цркве. Када Зизиулас сачиња-

<sup>11</sup> Занимљива опажања о поријеклу овог, рекло би се, непорецивог дисбаланса у теологији митрополита пергамског в. Лудовикос 2011, нарочито занимљиву опаску: „Овај концепт трансценденталне личности као радикалне слободе, супротстављене природи као мрачној нужности, био је углавном западни изум“ (Лудовикос 2011, 17). Понешто драматизујући (аполгете митрополита пергамског би са извјесном дозом оправданости рекли: карикирајући) Зизиуласове ставове, Лудовикос их приказје називајући природу у виђењу митрополитовом „самосталним метафизичким чудовиштем које диктира своје законе и на крају гута сироте људе“ (Лудовикос 2011, 19).

ва каталог „погрешних“ идентитета у историјском постојању Цркве, углавном опсисујући стварна застрахења која се у феноменологији еклисијалног живота дешавају или су се десила у Хелади, он као да губи из вида да оно што остаје – искључиво литургијско оприсутњење Царства Божијега – апсолутно је бесмислено без бар појединих аспеката црквеног живота које је претходно одбацио (мисионарска или харитативна дјелатност – уп. Зизјулас 1997, 8–9). Иако су поједини ставови отржењујуће храбри, нарочито у хеленском друштвено-црквеном контексту (отклон од праксе и теологије пијетистичких удружења, на примјер), пражњење црквеног живота од „негативних тенденција“ на крају оставља питање остваривања литургијског у толико пута поновљеној „литургији након литургије“. Шијаковић ће се непрекидно трудити да нам каже *како живјети* један цјеловит (и без сумње *лиџурџичан*) *животи* (Шијаковић 2011, 562), али не само у евхаристијским догађањима светога већ у цјелини ефемернога. Нарочито упадљив је дијаметрално супротан однос према *ѿерајѿеуѿичносѿи* црквене поруке: за Зизјуласа је посриједи једна „платонистичка“ тенденција коју он идентификује са оригенистичким традицијама (Зизјулас 1997, 9) док се терапеутичност теологије за Шијаковића управо показује као први услов и знак њене *релеванѿносѿи*. Иако обје исходе из једног заједничког коријена (хришћанске вјере), па чак и новије итерације осмишљавања те вјере (неопатристичка синтеза), Зизјуласова и Шијаковићева становишта коријенито се разликују по својим *ѿрактѿичним имѿераѿиѿивима*, па самим тим и *домѿиѿима*. Ако би се морало говорити о импликацијама, онда Шијаковићев захтјев да се вјера („хришћанско схватање личности“) „консеквентно конкретизује“ јесте један од данас ријетких теофилософских позива да се осмисли и живи оно што се „онтолошки мисли“. Стварност црквених заједница у којима је извршена релитургизација заједнице, и то најчешће као пука идеологизација, без потребе да се релевантност хришћанске вјере поврати у друштву као заједници и у животу човјека, најбоље говори колико је Шијаковићев доживљај конкретизоване телеолошке (есхатолошке) историје значајан за православну, нарочито српску отачаствену теофилософију данас.

### Етика као идентитет, идентитет као етика

Но, ако се за историју код митрополита пергамског могла наћи још понека лијепа ријеч, то није случај са *ѿѿиѿком*. Додуше, једну потенцијално пејоративну семантику етичкога могли смо да сусретнемо већ у навођеном спису *Есхатѿолоѿиѿа и друшѿѿво* у којем се етика, заједно са историјом, појављује као својеврстан супстрат есхатологији, након што је минуо есхатолошки ентузијазам Цркве првих вијекова (Зизиулас 2003, 78). Међутим, право уобличавање једне позиције „онтологија насупрот етике“ наћи ћемо еминентно у спису *Онѿолоѿиѿа и ѿѿѿика* (Зизиулас 2003а, 97–116), излагању припремљеном за знаменити пожаревачки међународни симпозион под истим називом, одржан октобра 2003. Вјероватно да не постоји спис најутицајнијег савременог живог православног теолога у коме је изнесено више паушалних, па и сасвим нетачних тврдњи као и зачуђујућих констатација. Тако се на самом почетку износи лако провјерљива тврдња да је

у нашем православном предању етика – и као термин – све до најновијег доба нешто



непознато. Не среће се скоро никако код Отаца Цркве, нити се пак предавала у школама све до новијег времена. Реч је о некој врсти западног производа који се – као уосталом и толико другог – устоличио у нашој Цркви (Зизиулас 2003а, 97).

Поистовјећивање „етике“ са „западним утицајем“ као и ово зачуђујуће лишавање источне богословске и аскетске традиције појма (а тиме ваљда и садржаја) етике већ може да нам помогне да појмимо разлоге зашто је за митрополита пергамског „етика по себи за православно Предање један проблематичан појам“ (Зизиулас 2003а, 101): аверзија према *εἰθικῶμε* очигледно је узрокована аверзијом према *морализму* као доминантном (понекад и једином) садржају проповиједи, мисионарства и харитативне дјелатности хеленских пијетистичких братстава (као класично дјело критике пијетистичких моралистичких позиција обично се, с правом, узима изврсна књига Христа Јанараса, *Слобода морала*, али је неупоредиво непосреднија, личнија, доживљенија, књижевно успјешнија па и као критика пијетистичког морализма потреснија друга Јанарасова књига – *Придјежишиће игеја* – в. Γιανναράς 2007, нарочито 243). Семантички неспоразум, недовољна диференцираност између морализма (ἠθικισμός) и етике (ἠθική) још би могли и бити некаква апологија да у наставку немамо нешто опширније описивање *onoia shio Zizyulac yodrazumiјева yod eithikom*. Управо као што је хеленски теолог склон да „онтологији“ прида оно значење (или она значења) која му се чине адекватним, тако је и појам „етике“ описан комбинацијом априорних (и тачних) и чудноватих генерализација. Етици је најприје одузета моћ *истиновања* („етика се разликује од онтологије по томе што се не занима истином бића, бивством и постојањем бића, већ оним што бића чине и како се понашају“ – Зизиулас 2003а, 105), да би се затим – врло чудновато – етика некако регионализовала на „само човека и оно што он чини“, док се, насупрот њој – „онтологија тиче свих бића и њихове истине“ (Зизиулас 2003а, 105).<sup>12</sup> Занимљиво је Зизиуласово инсистирање на вези између *лоџике* (за коју није сасвим јасно шта представља) са етиком: оно врхуни у ничим оправданој тврдњи да је „етика по своме одређењу човекоцентрична и рационална и зато никада не може да буде онтолошка“ (Зизиулас 2003а, 106). Јасно нам је да етика по митрополиту пергамском не може бити „онтолошка“, зато што по дефиницији коју он сам нуди она *није онџолошка*. Међутим, све би можда остало на нивоу једне неспретне семантичке слабости да хеленски теолог не изводи из њих читав низ провокативних али тешко одбрањивих закључака. Од њих су најважнији онај о раскидању везе између *џосџојања и ѝраксе* (конкретних чинова – Зизиулас 2003а, 105), као и онај о томе да „за етику грешимо зато што преступамо неки закон, док за онтологију грешимо зато што смо смртни“ (Зизиулас 2003а, 107).

<sup>12</sup> Заиста није јасно шта је митрополит имао на уму. Библијско казивање о човјековој егзистенцијалној судбини још од првих страница Постања изречено је управо као *џовијестџи једноџ односа* (између Бога и човјека) кроз *ono shio је човјек учинио*. И демонолошко-ангелолошка екстензија библијске приповијести је такође исказана кроз приповијест о „рату“ (дакле „праксису“) палих ангела након егзистенцијалног „пада“. Па и када се појављује Спаситељ свијета – код Њега не можемо разликовати Оно Ко Он Јесте, оно шта Он јесте и оно што чини за нас. Како ли је етика искључиво антрополошки спецификум, заиста није јасно.



Ако су све остале разлике у ставовима између Шијаковића и Зизјуласа бар донекле сводиве на фина подешавања у оквиру, ипак, истог великог наратива, питање појмовног значења али и практичних импликација *етике* удаљавају их на сасвим дијаметралне позиције. Истинску јукстапозицију Шијаковићевих и Зијуласових ставова налазимо у прилогу који је за исти скуп припремио српски теофилософ, а који је непретенциозно назван *Напомене о Левинасу и онтологији* (Шијаковић 2003, 79–89; верзија у Шијаковић 2011, 220–228 нуди нешто уређенији текст, лишен пригодних поздрава и сл). Већ се сам избор Емануела Левинаса чини знаковитим: наиме, склоност ка минимализацији, па и анихилацији етике била је назначена и раније код Зизјуласа, нарочито је већ била позната супротстављеност онтологије и етике – па је Левинасова философија у Шијаковићевој интерпретацији могла да послужи не само као „тема“ за себе већ и као „начин“ да се опет суптилно коригују ставови за које се знало или слутило да могу бити изнешени.

Левинасова философија – управо као и Шијаковићева наслоњеност на поједине њене апсекте – имала је у ту сврху два нигдје другдје присутна квалитета. Први се састоји из њене *доживљености*, и то *доживљености сирадања*. Већ смо се сусрели са Зизјуласовим проблематизовањем самог концепта етике. Али за Шијаковића проблематичност етике није у њеној *ипрактичности* већ у моралној индиферентности данашње духовне ситуације (Шијаковић 2003, 81). Етика није по дефиницији сурогат „онтологије“, школска моралка и нормативистичка казуистика лишена смисла – основни изазов етици схваћеној у најширем могућем смислу је потискивање „осјећаја одговорности“ и поништавање „прирођене способности разликовања добра и зла“ (Шијаковић 2003, 81). Међутим, Шијаковић одмах затим врши *диференцијацију унутар различитих концепција етичке* (индикативно је да ће Шијаковић уважити недостатност емоционалистичког, моралистичког и психологизаторског приступа етичкоме који такође наглашава Зизјулас). Та диференцијација је уједно предуслов очувању појма етичкога – појма до кога је Шијаковићу, трагом Левинаса, нарочито стало. Изазов за етику зато није „онтологија“ већ су то Јасеновац и Аушвиц, не „рационални карактер“ већ деструктивна ирационалност која је експлодирала у XX вијеку. Треба, међутим, рећи да је Шијаковићева употреба термина „онтологија“ такође прецизнија. Када ускоро покрене питање релевантности философије након Аушвица и Јасеновца (питање које је само један од облика за њега иначе најзначајнијег питања *релевантности истраје за смислом из искуства сирадања*), Шијаковић се неће запитати какав је однос „етике“ и „онтологије“ већ *како се то људско постојање десило као искуство незапамћеној сирадања?*

Шијаковић ће се ослонити на Левинаса зато што зна да само његово искуство – искуство холокауста – може бити *испинујуће у сирадању* али и зато што дијели његов увид: онај да „нас је метафизика као онтолошко мишљење довела у ћорсокак јер то је увијек онтологија идентитета мишљења и бивствовања, онтологија Једног и Истога, онтологија којој је неприступно искуство Другог“ (Шијаковић 2003, 85). Наш теофилософ ће зато усвојити онај Левинасов крик који тражи да се онтологија повуче пред етиком јер онтологија говори о истоме, о бићу, док етика тражи „лице Другога“ (Шијаковић 2003, 85), и то га тражи тако што ће пре-

кинути да мисли *истио*, тако што ће почети да мисли *неједнако*, „с ону *сйрану оно-иа шйю је гайю*“ (Левинас 2017, 197). Шијаковић ће сажети тако не само Левинасову већ у приличној мјери и сопствену позицију:

Када имамо искуство Другог, када се загледамо у лице Другог, тада етички план претходи онтолошком. У левинасовском контексту етика је толико фундаментална да је треба схватити онтолошки. Етички план претходи онтолошком јер прије откривања бивствовања постоји релација са оним који се изражава, који говори (Шијаковић 2003, 85).

Неће проћи много прије него што нас Шијаковић подсети да за Левинаса овај однос није „произвољан једностран однос“ већ он укључује „оног Трећег који је апсолутно Први, који ме обавезује на праведност“ (Шијаковић 2003, 87). Дијалог није само још једна варијација на тему интересубјективитета већ раскид са било каквом затвореношћу у категоријално мишљено, у субјективитет метафизике која је заправо била „заборав трансценденције“. Зато је Бог „другачије од бивствовања“ али управо – на трагу библијског схватања – овај Свети Трансцендентни Трећи чини моју обавезу према Другоме не мојим избором већ *одговорношћу за Другоја* која ми претходи. „Одговорност је начин личносног бивствовања човјековог, она је, дакле, схваћена онтолошки“ (Шијаковић 2003, 88).

Ова аутентична експозиција Левинасових и сопствених етичких становишта није, ипак, једини пут ка етичкоме којим се запутио Шијаковић. У неколико наврата (в. Шијаковић 2013, 75–76 и Шијаковић 2013, 84–85), он ће се снажно наклонити и на Аристотела, и то на *орјанско јединство ейичкој и йолисној*, на „полис као мјесто врлине“ – „своју политичку природу човјек остварује етосно. Тачније: у етосно устројеном полису остварује се човјекова природа“ (Шијаковић 2013, 85). Иако сигурно није мишљено као критика Зизјуласове дихотомије на релацији „етика као специфично западни производ стран Хришћанству“ – „онтологија као аутентично интересовање Хеленâ и хришћана“, већ само Шијаковићево подсећање на античко јединство *заједнице* и *ейоса* представља критику не само фактичке нетачности митрополитове конституције етичко-онтолошког проблема већ и реафирмацију оног приговора да се метафизичка једностраност Зизјуласове „онтологије“ непрекидно одражава као деструктивна за *заједничарско значење йојма йрироге/сушйине*. Природа – опоменуће не једном о. Никола Лудовикос – и у тројичном „ομοούσιος“ и на плану људског бивствовања не само да није „репресивни елемент“ већ је *заједништво у йрироги* предуслов било каквог заједништва, па су етосно и полисно нераскидиво повезани.<sup>13</sup> Штавише:

**13** Данас имамо чудновату ситуацију у којој се непрекидно чује свеопшти жалопој за „изгубљеним друштвеним вриједностима“ иако се на плану *личне ейике* појам *врлине* потпуно изгубио. Тако долазимо у ситуацију у којој се повратак „вриједности“ увијек очекује од некога другог док на плану личне одговорности углавном усвајамо постмодернистички етички релативизам или тачније нихилизам. Тако се дешава да етички индиферentan појединац/личност очекује етичку изврност од *грушйива*. Међутим, органска повезаност полисног и етичког, позната још од Сократа, Платона и Аристотела, увијек се показивала као својеврстан усуд свих друштава која би постала етички нихилистична или индиферентна: декаденција једног неетичког полиса/друштва увијек се испољава као лична трагедија и декаденција – декаденција личности увијек се појављује као друштвени феномен. Више о овоме в. Ђого 2020, 24–25.

изградња једне такве заједнице (какав је полис – Д. Ђ) није дакле неко случајно људско збитије, већ је то с једне стране урођено својство човјеково а с друге стране сврха и циљ коме се тежи: у полисној заједници човјекова природа налази свој савршени развитак (Шијаковић 2013, 85).

Етика, дакле, према Шијаковићу, истиче из Жртве, из виђења Лица Другог, из потребе да у аретџ изградимо полис. Али она има и своју *историјску димензију*. Један од суштинских проблема са којима нас српски теофилософ суочава јесте онај „како да утемељимо историјску одговорност (и такође једну етику историјске одговорности када је историја изгубила свој супстанцијални карактер, када се више не говори о Смислу Историје“ (Шијаковић 2013, 147). Губитак Смисла Историје – који се најприје *гесуо* у два велика рата, а тек затим учинио да човјек занијем пред уништеним, пред празнином – не значи да на тај губитак смисла треба да пристанемо. Не: Шијаковић нас напомиње да припадање једној историјској заједници управо значи трансгенерацијско преношење *одговорности* унутар „свијести о моралном јединству историјског времена ког се не можемо одрећи“ (Шијаковић 2013, 147). Вријеме је позив на одговорност, позив на етику, позив који *нама њрећходи* у нашем припадању заједници.

Зато су за Шијаковића *Виговдан и Јасеновац* „јединствене жртвене парадигме које омогућавају да догађаје разумијевамо као нашу историју“ (Шијаковић 2013, 33), „мјеста“ из којих управо *здої сћрадања* ми *разумијевамо*, а то значи: налазимо смисао у историји. Етос – вратимо се питању *идентитетџа* – јесте оно што сачињава идентитет, управо као што „идентитет српског народа карактерише етос жртве и подвига“ (Шијаковић 2013, 33). Управо као *српски*, видовдански, светосавски и јасеновачко-страдални, тај етос јесте предуслов идентитета јер *етџос јестџе начин џосћојања*:

Жртвени етос као начин постојања у слободи и љубави омогућава да се јединствена и универзална истина личности конкретно егзистенцијално остварује у заједници и историји: у жртви и подвигу живот личности се остварује у историјским догађајима заједнице. Етос жртве и подвига претпоставља једну историософију и есхатологију, а такође је у темељима једне културе у којој жртвовање има смисла што је заправо израз хришћанске културе утемељене на Жртви Христовој (Шијаковић 2013, 33).

Вјероватно је тешко замислити текст у коме би се нашло више ријечи драгих *и* митрополиту пергамском а да притом и текст и (српски) контекст буду више удаљени од онога што би под њима мислио хеленски знаменити богослов. Ствар је, међутим, очигледна: Шијаковић себи не дозвољава једностраност, не дозвољава – чак ни зарад реторичког ефекта или стилске емфазе – дихотомизовање и раздвајање етике и онтологије, историје и есхатологије, идентитета и суштине, не дозвољава маргиналност тако темељних искустава и појмова као што су онај смисла и жртве (о којима наш хришћански филозоф често говори са почетним великим словом: тада је јасно да је Христос тај који је Смисао и Жртва назначен у сваком смислу и жртви).

### Зашто суптилна корекција а не отворена полемика?

„Смисао историје није ништа друго до наша одговорност у њој“ – овај цитат Ериха Хајнтела (Шијаковић 2013, 144) као да сажима оно што Шијаковић жели да нам

каже, а што смо пречесто склони да заборавимо опијени есхатологијом која није (експлицитно и) телеологија, онтологијом која није етика, идентитетом који није памћење и онога *йолисноја у истјорији* (традицијског, културног, националног). Однос између теофилозофије митрополита пергамског и Богољуба Шијаковића може бити посматран као мисаона комплементарност, као суптилна корекција, као неизречена полемика (у различитим временима и по различитим поводима можда сваки од ових односа).

Чињеница јесте да је по својим унутрашњим квалитетима, по дубини и интегративности увида, Шијаковићева теофилозофија неупоредиво комплетнија, зрелија и плодотворнија синтеза античке и модерне, хеленске и хришћанске, западне и источне мисли и искуства. Друга необорива чињеница јесте да је теологија митрополита пергамског имала много више утицаја, рецепције, домета у односу на хришћанску философију нашег Шијаковића. Чак и у српској црквеној јавности име и радови Јована Зизјуласа уживали су можда препоречну али енормну пажњу – онакву какву опрезни, темељни, дубоки, беспрекорни истраживачи попут Шијаковића и немају међу „црквеним“ масама. Можда увид у ове чињенице понешто говори о аутомаргинализацији српске теологије, о доживљају себе као прије свега рецептивне колоније хеленских и других токова. Па ипак: суд времена неминовно ће стати на страну Шијаковићеве теофилозофије. Сви наведени квалитети који његову мисао чине мање приступачном широким црквеним масама управо су они који ће чинити Шијаковићево наслеђе трајнијим и мање подложним синусно-косинусним флукутацијама теолошке моде и заорава.

За крај се још једном морамо запитати: зашто суптилна корекција, а не отворена полемика? Благоје Пантелић (Пантелић 2019, 74–75) је већ указао на Шијаковићев стил укључивања чак и у ужареније полемике (попут оне о термину хришћанска философија), рекавши да он „није експлицитно помињао ни Перишића ни његове критичаре, али је било очигледно на кога су биле адресиране његове примедбе“. Колико нам је познато, изразито оштар тон Шијаковић је задржавао само ка *свјетјоназорима* (и њиховим експонентима) уколико их је процјењивао изразито деструктивним и агресивним (тоталитарне идеологије, глобалне структуре моћи, репресивни режими, итд), док је својеврсно заједништво на пољу комуникације – макар и у полемикама! – код Шијаковића углавном рађало извјесну додатну обзирност (чини ми се да је и моменат личног познавања већине актера расправе о хришћанској философији са обје стране идејног спектра код Шијаковића узроковао извјесну суздржаност у квалификацијама и невољност да се поименично прозивају опоненти, чак и онда када су сами опоненти били вољни да се врло јасно и врло негативно изразе о идејним позицијама које су драге Шијаковићу – в. Пантелић 2019, 79–85). Не заборавимо онај левинасовско-шијаковићевски увид да *лѣдање Лица Друјој које чини моју одговорностй иретјихоуи мени* и не бива укинута ничим – укључујући и *неузвраћеносйй ијаквој односа*. Моја одговорност је апсолутна и неукидива.

Међутим, управо онолико колико јесте пажљив писац и читалац, биће да је Шијаковић и пажљив слушалац ехоа својих као и туђих ријечи. У једној атмос-

фери у којој се академска теологија непрекидно сумњичи за „неправославност“ и хетеродоксност, у којој се оптужбе за јерес олако потежу као својеврсна стилска вјежба из дискредитације личних и идејних противника (неријетко: бивших сабораца, браће и пријатеља), у атмосфери свеопште декаденције домета и дубине српске теохуманистичке мисли, Шијаковић очигледно налази да би полемички патос нанио више штете него што би донио користи. Полемика захтијева минимално очување достојанства онога са киме се полемиче – што у нашем случају, у српској хуманистици, а нарочито неопатристичкој теологији није случај. Када је већ избор сведен на двије могућности: полемичку која укида одлучујући моменат заједништва или заједништво у ономе важном (Христу, Цркви, истом православном идентитету) упркос неслагањима, Шијаковић према Зизјуласу, али и према свим другим савременим хришћанским теолозима и филозофима, задржава заједништво а своје приговоре уобличава као креативне корекције и употпуњујуће корелације. Уосталом: ако ствар није учињена на хришћански начин, није ни хришћанска у својој суштини. Шијаковић се непрекидно труди да *инијејрише*, уцјелосни оно фрагментисано и покидано. Зато и није одвећ вољан да полемиком расклима структуре једног дома – дома српске теохуманистике, да повриједи оно што тек сроста.

За крај, или за поновни почетак: брига јесте херменеутички кључ Шијаковићеве мисли, разлог зашто је за њега политика тема теологије, идентитет средишњи појам теофилозофије, разлог због кога је историји *ићак њоћиредан смисао*, основно искуство нашег живота које лежи у основи једне етике одговорности. Јер та брига није јефтина забринутост којом пред савјешћу, друштвом или Богом купујемо привид сопствене добротe. У коријену те бригае „истовремено“ стоје његово лично, српско народно и хришћанско црквено искуство *Жрћиве и Сћирагања*. Нека нам за крај буде дозвољено само још једно позивање на оно што смо имали част и прилику да чујемо од нашег филозофа: „Мене је интересовала историја не као *Weltgeschichte*, не као хегелијанска пројекција Апсолутног Духа у којој Словени немају мјесто и немају шта да траже. Мене је интересовало то како историју види Жртва“.

## Библиографија

- Ђого 2011 – Дарко Ђого, *Христѡс, мѡѡс, есхаѡѡн. Једно ѡправославно чѡѡпање Рудолфа Булћимана и Јуфћена Молћимана*, Београд, ИТИ ПБФ – ПБФ Св. Василија Острошког
- Ђого 2018 – Дарко Ђого, „Да ли је иконичну онтологију потребно спашавати од платонизма? О једном читању иконичне онтологије Св. Максима Исповједника код Ј. Зизјуласа“, *Симћлексис* 1-2018, 80-98.
- Ђого 2020 – Дарко Ристов Ђого, „Српска књижевност као хришћанска етика“, *Прилози насћави срћској језика и књижевностѡи* IX/2020, 23-35.
- Зизјулас 1995 – Јован Зизјулас, Од маске до личности,
- Зизјулас 1997 – Јован Зизјулас, „Идентитет Цркве“, *Саборностѡ* 1-2/3, 5-17.
- Зизјулас 1998 – Јован Зизјулас, *О ѡудској сѡособностѡи и несѡособностѡи. Боѡсловско и сћираживање личностѡи*, Београд, „Хилндарски фонд“ – „Богословски факултет СПЦ“







**Darko Djogo**  
**Identity, History, Ethics**  
**Zizioulas and Šijaković – πρόσωπον προς πρόσωπον**

*Abstract:* The basic intention of the author is to compare the thoughts of the Serbian thinker Bogoljub Šijaković and the Hellenic thinker John Zizioulas, especially in the field of basic concepts and realities that the two use in their works, and as such the most prominent are: “identity” (personal and collective, national and ecclesiastical), “history” (always related to “eschatology”) and “ethics” (in a dialectical relation to “ontology”). Exploring the different theological and philosophical semantics of these terms in these two eminent thinkers, the author explores consistency in the use of these terms, comprehensiveness and consistency in thought and adequacy to real (rather than ideological) positions. Although John Zizioulas has gained a certain popularity both on a global scale and in contemporary Serbian theology, the author argues that Šijaković, as a thinker, is more focused on real economic, political, ideological realities, and that his philosophy of identity is more detailed, meaningful and complete. In the philosophy of history, Šijaković also gains the advantage for his more balanced rethinking of the relationship between historical appearance and eschatological teleology. The notion of ethics, which in Zizioulas has been contemplated one-sidedly and too simplistically, exclusively on the trail of opposition between “ethics” and “ontology”, is more nuanced and more seriously conceived by Šijaković, on the trail of Emmanuel Levinas and Christian patristic thought. The final conclusion reached by the author gives a clear advantage to Šijaković’s insights in relation to Zizioulas – the author explains this difference in reception between the two in Serbian theology emphasizing the autocolonial (sub)consciousness of contemporary Serbian neo-patristic theology of the second generation.

*Keywords:* identity, personality, history, eschatology, ethics, ontology, politics, reality, philosophy, theology

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѝрија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 1053–1065.

---

**Благоје Пантелић**

Независни истраживач, Кошутњак, Београд  
blagojepantelic@gmail.com

## **Одговорност у хришћанској философији Богољуба Шијаковића**

„Светост треба заштитити од философије религије, као што одговорност треба заштитити од философије морала, а и једно и друго од психологизма.“  
– Богољуб Шијаковић

„Не губећи из вида сурове околности у којима живимо као појединци и народ (сучени с догађајима који се одвијају у знаку насиља и зла) и посматрајући свет из перспективе хришћанског философа, аутор [Богољуб Шијаковић] успева да расветли неке важне антрополошке и историјске феномене, понеке којих су се наши философи ретко кад дотицали, па је тиме дао важан допринос српској философији.“  
– Илија Марић

*Сажетак:* Одговорност је једна од важнијих тема европске философије која је настајала након Првог и нарочито Другог светског рата, када је постојала потреба да се поново успостави одрживи морални поредак. Одговорност је и један од фундаменталних појмова у философским истраживањима нашег познатог мислиоца хришћанске провинијенције – Богољуба Шијаковића (1955). Аутор рада је одлучио да се позабави управо Шијаковићевим одређењима овог појма јер се томе није посвећивала пажња у досадашњим освртима на његово философско стваралаштво. Он заступа став да је Шијаковићева хришћанска философија одговорности креативна синтеза Левинасове фундаменталне етике и савременог православног персонализма.

*Кључне речи:* Богољуб Шијаковић, одговорност, Емануел Левинас, фундаментална етика, теолошки персонализам

### **[1]**

Истакнуто место у философском наслеђу двадесетог столећа заузима *етикиа* (и из ње изведена *ѝолиѝиика*) *одѝговорности*. То не изненађује, пошто је реч о доиста крвавом добу, чији су лик обележила два глобална и више локалних ратова, геноциди и масакри, етничка чишћења и други видови масовног насиља. Таква животна реалност је и философима наметнула тему одговорности. Зашто је и њима био неопходан управо поменути појам, који је изворно припадао правној традицији?<sup>1</sup> Катастрофе, посебно оне светских размера, урушавају егзистенцијални поредак,

---

<sup>1</sup> Види нпр: Mišel Vile, „Istorijska skica za reč odgovoran“, prev. Sanja Todorović, u: *Odgovornost: individualna i kolektivna*, prir. Petar Bojanić i Predrag Krstić, Beograd: Službeni glasnik, 2008, 53–58.

стога је након њих неопходно установити нови *ѣтос*, који би био одржив, а основни задатак мислилаца, философа посебно, у таквим приликама јесте да тај поредак осмисле, да га теоријски артикулишу. И неки од њих су то покушали тако што су у темеље свог философског мишљења уградили идеју одговорности.

Тако је након Великог рата, првог у историји који је назван светским, већ крајем јануара 1919. Макс Вебер изложио своју етику одговорности у минхенском предавању о политици као вокацији (*Politik als Beruf*, 1919), чији текст данас има статус философско-политиколошког класика. По окончању Другог светског рата, у серији предавања посвећених проблему кривице, одржаних у зимском семестру 1945/1946. на Универзитету у Хајделбергу, на значај одговорности скренуће пажњу Веберов колега и пријатељ Карл Јасперс, и тај текст (*Die Schuldfrage*, 1946) такође се сматра класиком. О одговорности су у сенци холокауста изврсно писали и Јасперсова студенткиња Хана Арент (*The Origins of Totalitarianism*, 1951; *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, 1963) и други, а философ који је засигурно највише допринео теоријској изградњи етике одговорности јесте Емануел Левинас (*Le Temps et l'Autre*, 1948; *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, 1961; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974).

Српски философи се проблемом одговорности нису бавили ни после Првог, нити након Другог светског рата, већ је та тема дошла на њихов дневни ред тек у последњој деценији 20. века, када су избили ратни сукоби на простору последње Југославије. Тада су се, поред осталих, тим питањем позабавили и философи хришћанске провенијенције и понудили свој специфичан концепт одговорности. Међу њима се посебно издваја један аутор. Реч је о Богољубу Шијаковићу, универзитетском професору философије и једном од истакнутијих српских мислилаца последњих деценија XX и првих деценија XXI столећа. Он је хришћански философ, који баштини херменеутички приступ традицији, и политички мислилац национално-демократске оријентације.

Будући да Шијаковићева хришћанска философија одговорности досад није била предмет истраживања, одлучили смо да се у овој (свечарској) прилици њоме позабавимо. Чини нам се да је вредна тога зато што је реч о теми која је суштински важна за разумевање Шијаковићевог вишедеценијског како философског тако и практичног ангажовања; у његовој хришћанској философији питање одговорности једно је од носећих, а исти статус има и у његовом деловању у јавном животу као политичара и интелектуалца.

## [2]

Пре него што се фокусирамо на основну тему (појам одговорности), неопходно је прецизније дефинисати саму синтагму „хришћанска философија“, јер се она схватала и схвата на различите начине; заправо, осврнућемо се на то како ју је дефинисао наш аутор, јер за ширу расправу о томе сада немамо ни довољно простора, нити довољно оправданих разлога. Однос вере и знања, тј. теологије и философије (проблем стар неколико векова), према Шијаковићевом уверењу није могуће разрешити само у теорији, него му се мора приступити у контексту егзистенције, јер свакој спекулацији претходи то да егзистира онај ко спекулише. Из те очи-

гледности – да егзистира онај ко мисли – Шијаковић је „декартовски“ заснивао философију која је по преимућству хришћанска.

Он је, наиме, утемељио хришћанску философију из евиденције:

Дакле, прије него што почнем да тематизујем неки проблем ја егзистирам; то да егзистирам претходи сваком мом предметном мишљењу. То да егзистирам за мене евидентно значи и да егзистирам као духовно биће. Непорециво је да мој духовни живот постоји, да је мој духовни живот стварност, и то стварност која има свој контекст. За хришћанина је контекст духовног живота откривење, предање и искуство отаца. Чињеница да постојим као хришћанин, дакле у одређеном духовном контексту вјере, довољна је да закључим да *као хришћанин* могу да мислим о различитим философским проблемима и да ту активност онда могу назвати *хришћанском филозофијом*. А већ чињеница да постојим као хришћанин може бити предмет мог (философског) мишљења. Хришћанска философија је вјерујуће мишљење, мишљење које настаје из искуства вјере, а то искуство је непорециво, оно је ствар мог елементарног самосазнања.<sup>2</sup>

Ово је важно имати у виду јер управо као хришћанин, тачније, као хришћански философ, Шијаковић промишља и проблем одговорности.

### [3]

Шијаковић је идеју одговорности експлицирао пред сам крај XX stoleћа, у време последњег (косовскометохијског) ратног сукоба на југословенском простору,<sup>3</sup> али и пре тога је она била имплицитно присутна у његовим ангажованим тексто-

**2** Богољуб Шијаковић, „Сусретање: вјера и знање, религија и философија“, у: idem, *Огледање у контексту: О знању и вјери, предању и идентитету, цркви и држави, групо, проширено издање*, Београд: Службени гласник, 2011, 30–31. О томе како су се Шијаковић и неки његови савременици односили према могућности постојања философије која је по преимућству хришћанска, писали смо у: *Дийтих о хришћанству и философији: Вера и (са)знање у време одумирања Југославије*, Београд: Институт за европске студије, 2019, 17–102.

**3** Шијаковић први пут експлицитно излаже неке елементе своје хришћанске философије одговорности 9. маја 1997. године, на међународној конференцији „Отворено друштво – могућности и перспективе: Анализа доприноса Карла Попера идеји отвореног друштва“ (Подгорица, 8. и 9. мај 1997). Тада је, у оквиру критике Поперове социјалне философије и теорије историје, изложио и идеју ситуационе одговорности изведене из хришћанске теологије историје, о којој ће, наравно, ниже бити више речи. (Постоји зборник са тог скупа није објављен, текст „Отворено друштво“, затворена интерпретација историје, одговорност“ први пут се појављује у ауторовој књизи *Историја, одговорности, свейности* [Подгорица: Октоих. 1997, 29–45], потом је прештампан неколико пута и преведен на енглески, а последњи пут је објављен у књизи *Присујности трансценденције: Хеленство, хришћанство, философија историје* [Београд: Службени гласник, ПБФ, 2013, 136–147]). Само неколико дана након скупа о Карлу Поперу, Шијаковић ће поново говорити о одговорности, сада на трећем кирилومتодијевском симпозиону посвећеном теми „Светост и одговорност“ (Никшић и Острог, 24. и 25. маја 1997). Том приликом је подробије реферисао о свом виђењу проблема којем је посвећена конференција, тј. детаљније изложио своју идеју аутентичне одговорности. (И овај текст је први пут штампан у књизи *Историја, одговорности, свейности* [67–75], а онда је проширен и више пута објављиван на српском и енглеском језику, да би и он последњи пут био штампан, под насловом „Светост, одговорност, аутономност“, у књизи *Присујности трансценденције* [13–18]). Напоменимо још да као коначну верзију овог огледа, као и чланка о Поперу, аутор препоручује верзије објављене у зборнику *Присујности трансценденције*, стога ћемо њих користити приликом навођења.)

вима.<sup>4</sup> Штавише, она се појавила и у Шијаковићевим првим огледима из историје (античке) философије. Један од њих је за нас посебно драгоцен. Ради се о тексту „Антрополошки смисао самопознања: Уз аполонски захтјев 'Познај себе самог!'“<sup>5</sup> У њему, разоткривајући антрополошки смисао императива γνῶθι σεαυτόν, аутор долази и до идеје одговорности. Наиме, говорећи о питању које су „са свом озбиљношћу и обавезношћу“ поставили древни Грци – πῶς βιωτέον; (упор. Pl., *Gorgias* 492d 5), Шијаковић наглашава:

Ово питање у једном посебном смислу *захтјјева* одговор. Оно *захтјјева* мишљење које одговара и које је одговорно. Ако се хоће остати у равни овог према људској суштини оријентисаног питања „Како треба живјети?“, онда прије свега треба одговорити делфском *захтјеву* γνῶθι σεαυτόν („Познај себе самог!“). – Самопознање (себе-познање) је *свијест о одговорности*, а акт самопознања није тек спекулативни теоријски став него заправо *акт одлучивања*: људско бивствовање је *живој у одговорности* и *живој у одлучивању*.<sup>6</sup>

Наведени Шијаковићев увид је од нарочитог значаја за нас јер се тиче развоја идеје одговорности у његовим философским истраживањима. Колико нам је познато, реч је о првој текстуалној потврди присуства философског концепта одговорности у стваралаштву нашег философа. Иако на први поглед може изгледати тако, ово није тек један тривијалан податак из Шијаковићеве интелектуалне биографије, што постаје јасно када се узме у обзир његов специфичан однос према традицији теоријског мишљења. Он, наиме, повест философије не третира као прављење што верније копије прошлости, него као карактеристичну херменеутичку повезаност с предањем. Херменеутичко споразумевање с философима из прошлости претпоставља, с једне стране, свест о повесном континуитету философије, а с друге, историчност самог херменеутичара. Херменеутички акт јесте и разумевање онога што је предмет тумачења, али уједно и саморазумевање.

Пошто Шијаковић наступа са такве херменеутичке позиције, онда цитирано место треба схватити као *йочейџак* његовог философског промишљања одговорности. Другим речима, ову философску идеју он је први пут открио тумачећи чувену аполонску заповест – γνῶθι σεαυτόν. Уједно, у том раду ће први пут изнети и једну од кључних идеја своје философије одговорности, а то је међузависност слободе и (аутентичне) одговорности,<sup>7</sup> и довешће их у везу са проблемом самопознања.<sup>8</sup>

4 Шијаковићеве ангажовани текстови настали у првом периода његовог философско-политичког деловања сабрани су у збирци *Зоон йолийџикон: Примјери из личне леийџимаџије*, Подгорица: Унирекс 1994; прештампано у: *Опдеање у конџекџију*, 683–840.

5 Рад је прво прочитан у оквиру постдипломског колегијума на Филозофском факултету Универзитета у Београду, јануара 1985, потом 1989. публикован у часопису *Луча*, а онда прерађен и 1994. године објављен у ауторовом зборнику *Хермесова крила* (Bogoljub Šijaković, „Antropološki smisao samosaznanja: Uz apolonski zahtjev 'Spoznaj samoga sebe!'“; *Луџа*, бр. 1–2 [1989], 254–259; idem, *Хермесова крила*, Београд: Плато, 1994, 167–189; као „меродавну“ верзију овог текста, по препоруци самог аутора, треба узети ону објављену у: *Присујноџиј џранџенџенџије*, 79–95).

6 Богољуб Шијаковић, „Антрополошки смисао самопознања: Уз аполонски захтјев 'Познај себе самог!'“; у: *Присујноџиј џранџенџенџије*, 80–81.

7 Богољуб Шијаковић, „Антрополошки смисао самопознања: Уз аполонски захтјев 'Познај себе самог!'“; 94.

8 Много година касније ће то поновити у једном од својих интервјуа, и тако потврдити да од прво-

## [4]

Видели смо да се појам одговорности први пут појављује у његовом тумачењу познатог јелинског императива  $\gamma\upsilon\omega\theta\iota$   $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ , али то не би требало да нас наведе на погрешан траг приликом детектовања порекла философске инспирације. Он заправо проблем одговорности преузима из друге мисаоне традиције, наиме, из философије Емануела Левинаса. Формативни утицај Левинаса на хришћанску философију коју је Шијаковић развијао и још увек развија јесте тема за нову студију, стога ћемо сада, упркос томе и управо због тога, најсажетије навести само оно што је за нас релевантно. Шијаковић је, чини се, у начелу прихватио Левинасове приговоре Хајдегеру – да етика треба да превлада првенство онтологије, и да постане, аристотеловски речено, „прва философија“; да фундаменталну онтологију треба заменити фундаменталном етиком, заснованом на искуству сусрета са лицем Другог, која свој смисао не добија из другачијег бивствовања, него из другачијег од бивствовања. Српски философ од свог старијег савременика преузима концепт трансценденције, на којем је заснована идеја супституције – одговорности за Другог. Шијаковић усваја и оно што је умногоме одредило његову философију одговорности – Левинасов став да је светост први проблем фундаменталне етике, то јест да је почетак прве философије агиолошки.<sup>9</sup>

За исправно разумевање концепта одговорности који заступа Шијаковић неопходно је узети у обзир то да се она разматра унутар појмовне дијаде – светост и одговорност.<sup>10</sup> Због тога је важно бар укратко се осврнути на његова одређења светости. То је неопходно и из још једног разлога. Наиме, већ у Шијаковићевој философско-теолошкој агиологији, која је сам темељ његове философије одговорности, видљив је пресудан утицај библијско-отачког учења, које се посматра кроз оптику савременог теолошког персонализма (посебно Христа Јанараса и Јована Зизијуласа). Дакле, поред Левинасове фундаменталне етике, православна персоналистичка теологија је друга мисаона традиција која је формативно утицала на Шијаковићеву философију одговорности.

## [5]

На самом почетку Шијаковићеве расправе о светости налазимо кратак терминолошки осврт:

битне идеје није одустао: „Сваки пут када okreћемо леђа слободи и одговорности, ми заправо бјезимо од самопознања. Спознати себе значи спознати себе у одлучивању и у одговорности, у слободи.“ Богољуб Шијаковић, „Хришћанство и философија“ (интервју), у: *Огледање у контексту*, 72.

<sup>9</sup> Види: Богољуб Шијаковић, „Напомене о Левинасу и онтологији“ (излагање на симпозиону „Онтологија и етика“, Пожаревац, 9–12. октобар 2003), *Саборност*, бр. 1–4 (2003), 79–91, 94–96 (дискусија); прештампано под измењеним насловом „Етика и онтологија: напомене о Левинасу“ у: *Огледање у контексту*, 220–228.

<sup>10</sup> Касније ће та појмовна формација бити проширена појмом аутономности. О светости и одговорности, као што је поменуто (фн. 3), Шијаковић је говорио на кирилметодијевском симпозиону одржаном у Никшићу и Острогу, маја 1997, а о одговорности и аутономности је говорио на философским сусретима у Смедеревској Паланци, октобра 1998. године. Други реферат – „Аутономија и одговорност“ – објављен је у зборнику *Филозофски сусрећи: Мојћности аутономије у савременом свету* (Београд: Удружење студената филозофије Југославије, 1999, 67–74), а онда је спојен са првим рефератом и 2002. штампан у ауторовој књизи *Пред лицем Другој: Фуја у оледима* (Београд: ЈП Службени лист СРЈ; Никшић: Јасен, 2002, 58–67; о поновним објављивањима овог огледа, види изнад фн. 3).



Филологија нас етимолошким и семантичким анализама може поучити које све ријечи у којим све језицима и у ком све смислу означавају „светост“: старозавјетна јеврејска ријеч *qados* (קָדוֹשׁ) означава Божију узвишеност над свим створеним и истовремено припадање свега створеног Богу; грчко *ἅγιος* значи „свет“, који припада Богу, посвећен Богу, као и лат. *sacer, sacrum* (сакралан, посвећен Богу); *ἁγιος* значи „свет“, достојан поштовања (слично лат. *sanctus*), а за људе „побожан“; *ἅγιος* значи „свет“, и то кад су у питању ствари, мјеста, личности, анђели, Христос, Бог; занимљиво и важно: у *Новом Зајевљу* хришћани се називају οἱ ἅγιοι – „свети“ јер су примили дарове Духа Светога.<sup>11</sup>

Затим аутор поставља питање – која се то *сῆμναι* налази иза језичких одређења светости, конкретно „за онога ко стоји у хришћанском предању“, и одмах, као неко ко не скрива да стоји у том предању, нуди одговор:

Светост *није* само неки *εἰρηναῖος* који можемо приписивати бићима, појавама, ствари-ма, мјестима – тако да преко њих она добије онтолошког носиоца. Светост је управо најстварније и најпуније бивствовање, Светост је *ἄρνα* „*сῆμναι*“. Светост није неко својство Бога већ суштина бескрајне пуноће божанског бивствовања.<sup>12</sup>

Потом додаје важну напомену о начину богоименовања. У именима Свете Тројице и Светог Духа се појављује светост јер је у овом случају именовање онтолошки акт:

када Бог говори своје име Мојсију онда Он каже: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν – Ја сам Онај-који-*Јесам* (Изл. 3, 14<sup>LXX</sup>); а када Христос говори о свом идентитету онда употребљава фразу Ἐγώ εἰμι – Ја *јесам*, гдје је ово „јесам“ онтолошки квантификатор. Божије *име* није назив већ постојање, па је зато у имену и Светост (упор. Лев. 20, 3; Лк. 1, 49).<sup>13</sup>

Бог је, дакле, свет *per se*, по својој природи, његова светост је интранзитивна и концентративна, а онда и транзитивна и експанзивна. Хијерофанија (дакле, теофанија) даје свету онтолошки темељ, стварно (бивствовна плирома) јесте само оно што је свето, тј. једино стварност која је света има пуни онтолошки и егзистенцијални смисао.<sup>14</sup>

У хришћанском искуству светост је, једноставно, сусрет са Светим, однос између личности:

За хришћанина Светост се не може искуствовати изван сусрета двију личности, изван заједнице. Међутим, не само да се не може искуствовати изван овог односа, – Светост је сам однос: Света Тројица су однос, комуникација, за-Једница три Личности. У овој заједници љубави хришћанин у *онтолошком* смислу учествује прије свега у евхаристији. Отуда су хришћани „свети“, што нема превасходно морално значење да су они безгрешни, већ има онтолошко значење да је њихов идентитет одређен учествовањем у новој заједници сабраних у Христу, у заједници оних који се причешћују Христом. Хришћани су призвани да буду свети самим тим што су *освећени у Христу* (1. Кор. 1, 2: ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοὶ ἅγιοι; упор. Фил. 1, 1; 4, 21); они су свети *по ири-сујносној Духа Светог* (1. Кор. 3, 16; Еф. 2, 22), јер су *кришћени Духом Светим* (упор. Лк. 3, 16; Дап. 1, 5; 11, 16); свети су јер су *иричасници Божије Светиној* (Јев. 12, 10: εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ), јер су *заједничари Божанске ирпоре* (2. Пт.

11 Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 13.

12 Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 14.

13 Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 14.

14 Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 14.

1, 4: θείας κοινωνοί φύσεως). Ово човјеково причесништво и придружништво Божанској Светости није дакле ствар људске природе него је Божија благодат.<sup>15</sup>

Шијаковић је, на један философски рафиниран начин, изложио основну агиолошку идеју хришћанских персоналиста – да је светост онтолошка, не морална категорија – а онда је отишао и корак даље. Повезао је идеју светости са одговорношћу. Наиме, подсетио је на павловску везу љубави и светости (упор. Еф. 1, 4; као и Кол. 3, 12), и онда додао да светост јесте даривање и прихватање љубави. Човек постаје свет када одговорно прихвати благодат божанске светости, која је израз Његове љубави. И одговор човека мора да буде љубав: „Љубав је одговорност пред Светошћу и одговор на првотну и праузорну даровну љубав: 'Ми љубимо Њега, јер *Он њрви завоље нас* (ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς)' (1. Јн 4, 19). Онај ко хоће да врати даровану љубав хоће да се одрекне светости и ослободи одговорности. Он се оглушује о позив на спасење (1. Пет. 1, 16): 'Будите свети, јер сам ја свет' (ἄγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἄγιος)“.<sup>16</sup> Шијаковић у одговору човека на овај императив, у одговорности према Светости, види динамичку егзистенцију његове личности.

Захваљујући вези светости и одговорности, Шијаковић успева да разоткрије онтолошки смисао одговорности, односно, да „заштити“ одговорност од философије морала и психологизма. Он је можда први или бар један од првих православних мислилаца који је довео у везу та два појма, а то је учинио, свакако, инспирисан Левинасом.

## [6]

Богољуб Шијаковић је, пре него што је прешао на излагање философског садржаја појма одговорности, изнео, као и у случају светости, сажето термилошко одређење.<sup>17</sup> Прво је назначио номинално значење тог појма: „Дословно, одговорност је *језичка реакција* на питање друге особе: *от-ветственность, od-powiedzialność, Ver-antwortung, responsibility, responsabilité, responsabilità*, од *re-spondeo - og-іовара-іи*“.<sup>18</sup> Затим је – уз напомену да се на основно значење речи не осврће како би из ње извео закључак о стварности коју она описује, него зато што је сама реч изграђена тако да доиста верно презентује ту стварност – додао: „одговорност је комуникација, одговорност је дијалогичност (διά-λογος). У комуникацији и дијалогичности увијек претпостављени Други (Λόγος) јесте услов одговорности: одговорност имамо благодарјећи Другом који нам је подарује али који нас ње не може лишити нити је може умјесто нас преузети“.<sup>19</sup>

Одговорност – која није ништа друго до однос (σχέσις) – увек је инстанцијална. Врста одговорности зависи управо од типа инстанције. Шијаковић разликује два

<sup>15</sup> Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 14–15.

<sup>16</sup> Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 15.

<sup>17</sup> У Шијаковићевом философскоистраживачком поступку важну улогу има филологија. Језик се сматра живим телом мишљења, стога се приликом анализе појмова полази од њиховог језичког ејдоса – термина (*terminus* је језички омотач појма, који је у функцији компресије и означитељског фиксирања мисаоног садржаја). Узгред, Шијаковићеви философски огледи су, између осталог, препознатљиви и по немалој концентрацији етимолошких и семантичких дефиниција.

<sup>18</sup> Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 15.

<sup>19</sup> Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 15–16.

основна типа, а разликовање је истакнуто већ у начину писања лексеме „инстанција“ (у првом случају је почетно слово велико, а у другом мало). Прва инстанција (тј. Инстанција) је личносна (испостасна), а друга је есенцијално другачија – безлична. Управо персоналност инстанције суштински одређује саму одговорност.

## [7]

У првом случају, одговорност је одређена као тројични однос: „Ја сам *огјоворан за друјој* и *огјоворан сам њрег Трећим*, који је Пра-Други, исконски Други, на име Први“.<sup>20</sup> Прадругост Другог јесте иредуцибилна, али није потпуна – реч је о Личности отвореној за заједничарење. То је она Инстанција пред којом човек заснива оправдање својих поступака, то јест пред којом је одговоран за другога. Ова Инстанција је света, тачније, Свети (илити личносни Бог) који је извор светости човека, а која се пак остварује слободним прихватањем божанске љубави. Ова Инстанција не подређује и намеће своју вољу онима који су позвани да пуноћу своје егзистенције остваре у заједници с њом и другима, стога одговорност унутар те заједнице није дужност, већ је акт који проиходи из слободне воље за одговорношћу.

Наведена кинонија јесте заједница љубави светих са Светим. Човек може истински егзистирати као личност само у таквој заједници, а одговорност је једна од основних претпоставки љубавног заједничарења са светима и са Светим. Одговорност је, као и светост, онтолошка категорија; она није тек један од епитета, него сама суштина егзистенције људског бића:

Човјек постоји у од-говорности самим тим што екс-систира (*ex-sisto*), што је ек-статичан (ἔκ-στατικός), што стоји изван себе наспрам другог коме од-говара и тако конституише себе као личност. Одговорност је начин личносног бивствовања човјека, његово постојање *у односу* који га конституише, на име у од-говарању једне личности пред другом личношћу.<sup>21</sup>

## [8]

Када слободни човек одбије да на позив Инстанције дарује и прихвата љубав, односно, негативно одговори на благодат божанске светости, онда разара исконску заједницу са Светим, што за последицу има подређивање себе другом типу инстанције. То се управо догодило у Еденском врту. Пад прародитеља, према Шијаковићевом мишљењу, заправо је *дексџво ог одговорносџи*.

Када нема заједнице са Светим, када не постоји праоднос који нас конституише као личности, онда себе заснивамо на сопственој индивидуалности, покушавамо да из себе самог оправдамо и одбранимо сопствену индивидуалност. То је смисао пада у првородни гријех за који је човјек одговоран и чије последице мора преузети на себе јер се оне тичу нашег идентитета и интегритета. Свако људско биће је на самосвојан начин ситуирано у универзалност гријеха и одатле изводи елементе свог идентитета. Када се појаве гријех и стид (као свијест о гријеху), онда настаје *морал*.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 16.

<sup>21</sup> Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 16.

<sup>22</sup> Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 16.

Након што је прародитељским грехом човек одустао од заједнице љубави и светости, одговорност је изгубила ипостасни карактер. Другим речима, престала је да буде персонално онтолошка и постала је безлична морална категорија.

Од тада и због тога – *одговорносћ* се схвата не више *онџолошки* као заједница личности него: *морално-џсихолошки* као урачуњливост (способност свјесног и својевољног дјелања) и као оправдање комплексних процеса индивидуалног дјелања („он се понаша одговорно“), *геонџолошки* као дужност (етика „требања“: „треба бити одговоран“), а такође и *џравно-џолиџички* као нека надлежност (компетенција: „то је одговоран положај“).<sup>23</sup>

Нова инстанција (огреховљеног) човека је деперсонализована, у односу са њом од човека се више не очекује љубав која из слободе исходи, већ се захтева потчињавање. Сада одговорност постаје испуњавање наметнутих дужносних и обавезних норми. Њоме више човек не уипостазира своје биће, не конституише себе као личност, него од нове инстанције добија различите друштвене улоге. Одговорност више није истински трџлос џларџевос човека, нешто без чега људска личност не може постојати као таква, него (од инстанције настале након пада) делегирана активност индивидуи, која јој може бити и ускраћена, то јест пренесена на неког другог или нешто друго. Та *џреносива одговорносћ* није резултат слободне воље човека, него је заправо социјална функционализација којој је подвргнут. Шијаковић истиче да

ову функционализацију не можемо избјећи, али можемо и морамо схватити – и у томе је једна наша посебна одговорност – да је личност јединствена и иредуцибилна, несводива на било коју од улога (нити на све њих заједно) које игра у свијету. Пристајање само на инстанцијалну одговорност значи одустајање од аутентичне одговорности, одустајање од личности, од слободе и достојанства.<sup>24</sup>

## [9]

Лична (односно, личносна) одговорност, коју Шијаковић сматра аутентичном, није заснована у некој моралној доктрини или психологији; правној, политичкој и сличним теоријама, већ у самој егзистенцији. Она је увек конкретна и делатна одговорност која претходи сваком поступку и подразумева способност деловања утемељеног у слободној вољи и храбрости да се прихвате последице тог и таквог деловања. Персонална (личносна а не индивидуална) одговорност је, дакле, уједно свест и о слободи и о одговорности,<sup>25</sup> а која је у корелацији са свешћу о иденти-

<sup>23</sup> Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 16–17.

<sup>24</sup> Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 17. Наш философ као крајњи облик одустајања од одговорности наводи теодикеју и све философије историје које ослобађају човека одговорности и слободе у историји, и додаје да би заправо требало да одговоримо на питање одговорности човека (а не Бога) за зло у свету.

<sup>25</sup> До увида да се одговорним сматра само онај који слободно бира сврхе које у свом делању слободно следи, другим речима, да је свест о слободи исто што и свест о одговорности, Шијаковић је дошао уз помоћ Гадамера. Овај чувени немачки философ тврдио је да се „код свести о слободи не ради о томе да човек запажа повремене шансе за случај, које допуштају да се промени правац тока ствари. Напротив, та свест тражи да сврхе које човек следи у делању он сам слободно изабере и да их слободно следи. Човекова свест о слободи је на крају исто тако његова свест о одговорности. Он

тету и интегритету личности. „Зато се заузимамо за последице одговорног дјелања јер се оне тичу идентитета личности“<sup>26</sup> – појашњава Шијаковић. Личност се не остварује аутоматизованом реализацијом људских потенцијала, него слободном и одговорном одлуком укорјењеном у конкретној егзистенцијалној околности:

У одлучивању залажемо своју личност: јер одговорност не само да није у пуком испуњавању обавеза него није ни у дјелању према неком једнозначно утврдивом и извјесном знању (онда је то срачунати поступак са очекиваним исходом); поуздани ослонац одговорности је у нама самима а не у „ствари“ око које се одлучује.<sup>27</sup>

Ова ситуациона одговорност се не реализује само у конкретним животним ситуацијама, него и у конкретним историјским заједницама. Овај став је изведен из хришћанске теологије историје, у којој је она третирана као простор деловања слободне и одговорне личности. Шијаковић подсећа да је

након историје Богочовјека Христа читава историја постала драма остварења човјекове слободе и одговорности, драма спасења човјечанства и сваке људске боголике личности понаособ. Христово оваплоћење је преузимање историјски условљене људске егзистенције, али истовремено и *ѿеофанија=хијерофанија* која реално историјско вријеме чини светим. [...] Кад је Христос ушао у свијет и у историју, онда је вјечност ушла у временско: историјска пролазност је добила есхатолошки смисао. Отуда одговорност у историји: у сваком пролазном тренутку ми смо одговорни пред вјечношћу.<sup>28</sup>

Шијаковић у томе види како смисао саме историје тако и одговорности човека у њој. Уласком Бога Логоса у историју, одговорности је, након грехопада прародитеља, враћена онтолошка конотација. Богооваплоћењем је аутентична одговорност рехабилитована. Шијаковићевим речима: „Историјска објава Богочовјека Христа (Јн. 1, 14: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο...* – ’Логос постаде тијело...’) јесте могућност да се одговорност кроз светост врати из сфере морала у сферу онтологије, наиме у заједницу са Богом на чији позив треба да одговоримо“.<sup>29</sup>

се сматра одговорним за своје поступке, а он то може да буде само ако верује да је слободан. Тако се свест о слободи позива на моралну инстанцу. Ми као морално одговорна бића не можемо да замислимо свет у којем ништа не зависи од нашег делања, тј. од наших слободних одлука.“ (Ханс Георг Гадамер, „Каузалитет у историји?“, у: *idem*, *Похвала ѿеорији*, прир. и прев. Саша Радојчић, Подгорица: Октоих, 1996, 67) Веза слободе и одговорности је за Шијаковића од круцијалног значаја, стога је на њој често инсистирао у својим радовима; види: „Антрополошки смисао самопознања: Уз аполонски захтјев ‘Познај себе самог!’“, у: *Присујности ѿрансценденције*, 94; „Рат и рационалност“, *ibid*, 191; „Историја, моћ, идентитет“, *ibid*, 132; „’Отворено друштво’, затворена интерпретација историје, одговорност“, *ibid*, 144; „О природи зла“, *ibid*, 38 и 44.

**26** Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 18.

**27** Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 18.

**28** Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 18. Овај став је додатно појаснио у свом огледу „О есхатологичности историје“: „Есхатолошко као вјечна димензија историје омогућава историјску одговорност. Наша одговорност у историји није везана само за конкретно учешће у историјским догађајима, – историјска одговорност је трансгенерацијска и она производи морално јединство историјског времена. Због тога нас историјски догађаји обавезују. Есхатологија нам показује да је историја низ светих догађаја који за нас имају егзистенцијални смисао: укорјењују нас толико дубоко да мислимо и дјеламо из историје. – Есхатологичност је карактер историје.“ ( *Присујности ѿрансценденције*, 206)

**29** Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, 18.

## [10]

Шијаковић, важно је и то напоменути, са ове позиције критикује Поперов концепт одговорности. Попер је, наиме, сматрао да је одговорност у бити рационална и индивидуална. Став да је одговорност способност доношења разумне одлуке на основу процене извесних консеквенци и свесном избору неке од њих,<sup>30</sup> Шијаковић оспорава, ослањајући се на Паточку и Дерида, тврдећи да одговорност не може да се сведе на рационално одлучивање према неком утврдивом знању а ради срачунате последице, зато што се тако сама одговорност подређује предметности знања. Иако се, наравно, не доноси одговорна одлука без да се има свест о томе шта се заправо чини, ако би се одговорност одређивала у односу на знање, ако би њен смисао био да то знање развија или само следи, онда то у ствари више и не би била одговорна одлука, него механички акт одређене когнитивне диспозиције.<sup>31</sup>

Поперов бинарни поглед на друштво одредио је и његово виђење одговорности – индивидуална одговорност је супротстављена колективној онако како је отворено друштво супротстављено затвореном – што је Шијаковић оценио као непримерену симплификацију и нагласио да оне не само да не укидају једна другу него су у интерференцијалном односу. Пошто заједница детерминише и личности и одговорности, онда се колективна одговорност јавља у активности сваког члана; дакле, присутна је у самом бивствовану, није плод некакве генерализације. „Ми дјеламо одговорно јер имамо свијест да припадамо једној конкретной заједници која постоји прије наше одлуке да јој припадамо и чији захтјев за очувањем идентитета претходи сваком образлагању“.<sup>32</sup>

Шијаковић историјску одговорност, у којој је егзистенцијална ситуираност колективне одговорности најтранспарентнија, сматра пројавом и личне и колективне ситуационе одговорности. „Као припадници једне конкретне историјске заједнице имамо историјску одговорност и *синхроно* као одговорност у нашем историјском времену (или: за наше историјско време) и дијахроно као трансгенерацијску одговорност за поступке припадника те заједнице у минулим временима.“<sup>33</sup>

За разлику од Попера, Шијаковић сматра да је неопходно говорити о смислу историје, то јест инсистирати на њеном супстанцијалном карактеру, јер је без тога немогуће засновати историјску одговорност. Доследно духу своје персоналистичке философске оријентације, наш хришћански мислилац као могући темељ за изградњу једне савремене историјске одговорности предлаже солидарност која

**30** Види: Karl R. Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* (tom I „Čar Platona“; tom II „Plima proročanstva: Hegel, Marks i posledice“), prev. Branimir Gligorić, Beograd: BIGZ, 1993, I, 228; такође I, 156–157; II, 64–65.

**31** Види: Богољуб Шијаковић, „‘Отворено друштво’, затворена интерпретација историје, одговорност“, 144–145; такође: Јан Паточка, „Да ли је техничка цивилизација назадна, и зашто?“, прев. Александар Илић, *Истичник*, бр. 13 (1995), 35–48 (посебно 43); Жак Дерида, „Задати смрт“, прев. Сања Тодоровић, *Истичник*, бр. 11/12 (1994), 63–79 (посебно 74).

**32** Богољуб Шијаковић, „‘Отворено друштво’, затворена интерпретација историје, одговорност“, 145.

**33** Богољуб Шијаковић, „‘Отворено друштво’, затворена интерпретација историје, одговорност“, 146. Шијаковић се, приликом оправдавања идеје колективне одговорности, ослањао и на увиде Лешека Колаковског (види: *Мини предавања о максималним стварима*, прев. Бисерка Рајчић, Београд: Плато, 2001, 40–43).



би била у функцији очувања достојанства и самопоштовања Личности, а које се непрестано доводе у питање; дакле, он сматра да би на проблеме генерисане научним и технолошким прогресом, а који су данас готово у потпуности глобализовани, требало одговорити солидарношћу, теоријски утемељеном у хришћанској персоналистичкој онтологији.

### [11]

Дакле: Шијаковићева хришћанска философија одговорности, у основи, јесте креативна синтеза библијско-отачког учења, посредованог савременим (православним) теолошким персонализмом, и Левинасове фундаменталне етике. Поједностављено говорећи, он је левинасовски проблем одговорности поставио као хришћански философ. Стваралачким херменеутичким приступом Левинасовом мишљењу, он успева да његове теме, посебно однос светости и одговорности, обради у духу хришћанске теологије личности, и тако створи једну философски провокативну теоријску конструкцију која је, у најмању руку, вредна пажње философа и историчара идеја, а уверени смо и критичког преиспитивања и/или даљег развијања. С друге стране, он је проблем одговорности увео у српску теологију, поставио темеље и отворио простор за њено евентуално развијање. Додајмо да би, према нашем суду, било сврсисходно да се богословска рецепција Шијаковићеве философије одговорности креће ка изградњи једне христологије одговорности, а из ње би се онда могло извести специфично и у савременом свету релевантно еклисиолошко учење, унутар којег би се Црква третираола као заједница одговорних личности.

### Цитирана литература

- Богољуб Шијаковић, „Антрополошки смисао самопознања: Уз аполонски захтјев ‘Познај себе самор!’“, у: *idem*, *Присујносић ѿрансценденције: Хеленсѿво, хришћансѿво, философија исѿторије*, Београд: Службени гласник, ПБФ, 2013, 79–95.
- Богољуб Шијаковић, „Зоон политикон“, у: *idem*, *Ојледање у конѿексѿу: О знању и вјери, ѿредању и иденѿијсѿијетѿу, цркви и држави, друѿо, ѿроширено издање*, Београд: Службени гласник, 2011, 683–840.
- Богољуб Шијаковић, „Историја, моћ, идентитет“, у: *Присујносић ѿрансценденције*, 123–135.
- Богољуб Шијаковић, „Напомене о Левинасу и онтологији“, *Саборносић*, бр. 1–4 (2003), 79–91, 94–96 (дискусија); прештампано под измењеним насловом: „Етика и онтологија: напомене о Левинасу“, у: *Ојледање у конѿексѿу*, 220–228.
- Богољуб Шијаковић, „О есхатологичности историје“, у: *Присујносић ѿрансценденције*, 204–206.
- Богољуб Шијаковић, „О природи зла“, у: *Присујносић ѿрансценденције*, 36–46.
- Богољуб Шијаковић, „‘Отворено друштво’, затворена интерпретација историје, одговорност“, у: *Присујносић ѿрансценденције*, 136–147.
- Богољуб Шијаковић, „Светост, одговорност, аутономност“, у: *Присујносић ѿрансценденције*, 13–21.
- Богољуб Шијаковић, „Сусретање: вјера и знање, религија и философија“, у: *Ојледање у конѿексѿу*, 23–31.
- Богољуб Шијаковић, „Рат и рационалност“, у: *Присујносић ѿрансценденције*, 36–46.

- Благоје Пантелић, *Дийџитални хришћанство и философији: Вера и (са)знање у време одумирања Југославије*, Београд: Институт за европске студије, 2019.
- Емануел Левинас, *Време и грех*, прев. Спасоје Ђузулан, Подгорица: Октоих, 1997.
- Емануел Левинас, *Друкције од дивсџива или С ону сџрану дивсџивовања*, прев. Спасоје Ђузулан, Београд: ЈП Службени лист СРЈ; Никшић: Јасен, 1999.
- Емануел Левинас, *Тоџалиџеџи и бесконачносџи*, прев. Спасоје Ђузулан, Београд: ЈП Службени лист СРЈ; Никшић: Јасен, 2006.
- Жак Дерида, „Задати смрт“, прев. Сања Тодоровић, *Исџочник*, бр. 11/12 (1994), 63–79.
- Јан Паточка, „Да ли је техничка цивилизација назадна, и зашто?“, прев. Александар Илић, *Исџочник*, бр. 13 (1995), 35–48.
- Karl Jaspers, *Pitanje krivice*, прев. Vanja Savić, Београд: Fondacija Konrad Adenauer, 2009.
- Karl R. Popper, *Otvoreno društvo i njegovi neprijatelji* (tom I „Čar Platona“; tom II „Plima proročanstva: Hegel, Marks i posledice“), прев. Branimir Gligorić, Београд: BIGZ, 1993.
- Лешек Колаковски, „О колективној одговорности“, у: idem, *Мини џредавања о максџиварима*, прев. Бисерка Рајчић, Београд: Плато, 2001, 40–43.
- Макс Вебер, „Политика као позив“, у: idem, *Духовни рад као џозив*, прев. Душан Јанић, Сремски Карловци ; Нови Сад : Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1998, 101–189.
- Mišel Vile, „Istorijska skica za reč odgovoran“, прев. Sanja Todorović, у: *Odgovornost: individualna i kolektivna*, прир. Petar Bojanić i Predrag Krstić, Београд: Službeni glasnik, 2008, 53–58.
- Hannah Arendt, *Eichmann u Jerusalimu: izveštaj o banalnosti zla*, прев. Ranko Mastilović, Београд: K.V.S., 2000.
- Hana Arent, *Izvori totalitarizma*, превод Slavica Stojanović i Aleksandra Bajazetov-Vučen, Београд: Feministička izdavačka kuća 94, 1998.
- Ханс Георг Гадамер, „Каузализет у историји?“, у: idem, *Похвала џеорији*, прир. и прев. Саша Радојчић, Подгорица: Октоих, 1996, 56–69.

### Благоје Пантелић

#### Verantwortung in der Christlichen Philosophie von Bogoljub Šijaković

*Zusammenfassung:* Verantwortung ist eins der wichtigeren Themen der europäischen Philosophie, das nach dem Ersten und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg entstand, als es die Notwendigkeit gab, eine neue, nachhaltige ethische Ordnung herzustellen. Verantwortung ist auch einer der fundamentalen Begriffe in den philosophischen Recherchen unseres bekannten Denkers christlicher Provenienz - Bogoljub Šijaković (1955). Der Autor dieses Beitrags hat sich entschieden, sich gerade mit Šijakovićs Bestimmungen dieses Begriffs zu befassen, weil diese in bisherigen Erörterungen seines philosophischen Werks nicht behandelt wurden. Er vertritt die Ansicht, dass Šijakovićs christliche Philosophie der Verantwortung eine kreative Synthese von Levinas' fundamentaler Ethik und dem zeitgenössischen orthodoxen Personalismus ist.

*Schlüsselwörter:* Bogoljub Šijaković, Verantwortung, Emmanuel Levinas, fundamentale Ethik, theologischer Personalismus

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѝрија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 1066–1075.

---

## Александар Раковић

Институт за новију историју Србије, Београд  
rakovic@gmail.com

# Српски родољуб Богољуб Шијаковић као покретач државно-верског дијалога

*Айстѝраки:* Рад приказује српску родољубиву мисао и дело професора др Богољуба Шијаковића којим је утврђен његов став да државно-верски дијалог – чији је иначе био покретач – треба да буде један од приоритета високе политике Савезне Републике Југославије и Републике Србије.

*Кључне речи:* Богољуб Шијаковић, српски родољуб, Србија, Савезна Република Југославија, државно-верски дијалог.

## Српски родољуб

Професор Богољуб Шијаковић ми је три пута био шеф: у Савезном министарству вера (2001–2003), на Православном богословском факултету Универзитета у Београду (2005–2008) и у Министарству вера Републике Србије (2008–2012). Учинио ми је част да се заједно с њим борим за нашу српску отаѝбину – Србију, Црну Гору и Републику Српску – и нашу Српску православну цркву. Пружио ми је прилику да изнутра видим како функционишу српска држава и Српска црква. За професионалног историчара је драгоцену привилегију да има искуство државног службеника. „Не може неко у нашем народу бити добар човек, а да истовремено није добар Србин“ и „српским родољубима треба дати више шансе него другима“, поруке су које сам добро запамтио.

О чему год да смо разговарали од кад сам га упознао 2000. до данас, а теме су се тицале најширег спектра, од музике и фудбала до православља и космоса, српство је било или нит тих дискусија или смо налазили начин да са српством направимо споне. Шијаковићево српство, дакле, засвођује и прожима његове позиве филозофа, професора, научника, министра, националног прегаоца, али и његове породичне улоге сина, мужа, оца и деде. Какво васпитање је добио од својих родитеља, такво је васпитање пренео и преноси на своје потомке.

У Шијаковићевом пребогатом научном опусу српске теме имају суштински значај. Он пише да су *Светѝосавље*, *Косовски завѝи* и *Видовданска еѝшика* за нас Србе „вриједносни оријентир и тачке ослонца у којима видимо надисторијски смисао“.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Богољуб Шијаковић, *Светѝосавље и филозофија живоѝа: Скица за акѝуелизацију међурајине расправе о идеји светѝосавља (Retractatio)*, Нови Сад: Православна реч 2019, 150.

Када је реч о Светосављу, Шијаковић закључује:

Благодарећи Светом Сави православно хришћанство је постало својина и одлика читавог народа, преображујућа и оплемењујућа хришћанска народна вјера. Светосавље изражава хришћанску природу душе и духа српског народа, оно је аутентично доживљено хришћанство српског народа, самосвојни начин нашег охристовљења. Оно садржи идеале правде и слободе, самопожртвовања и страдања, трпеливости и праштања; оно је љубав према Богу и човјеку без које нема љубави према човјечанству. Осветосављени српски народ није безлични етнички колективитет него охристовљени народ који има своју историјски потврђену личност, националну личност потврђену у наднационалној хришћанској култури.<sup>2</sup>

А управо у основи оријентира и саможртве српског хероја Гаврила Принципа и Младе Босне, наглашава Шијаковић, су народна епика, Косовски завет и Видовданска етика. Надахњивало их је јунаштво Милоша Обилића, а Његошев *Горски вијенац* „су сви дакако знали напамет“. Шијаковић приказује непрекинуту спону између српских видовдана од Косова па надаље:

У историјској самосвијести српског народа Видовдан 1389. има аксиоматски значај: то је онај моћни историјски догађај који је реално пресудио о току српске историје и симболички означио њено разумијевање (сви каснији видовдани црпу одатле свој додатни смисао). Видовдан јесте реални догађај митске снаге (то нипошто није мит као фикција), у смислу да је то историјски догађај који нам даје вриједносну оријентацију и тачке ослонца у којима видимо надисторијски смисао.<sup>3</sup>

Шијаковић одаје посебно поштовање Србима који су положили животе за праведне циљеве у 19. и 20. веку: „Српски народ је у новијој историји у ослободилачким и одбрамбеним ратовима поднео небројене и још увек несагледане војне и цивилне жртве за слободу и очување националног идентитета“. А „памтити праведне и невине жртве, неговати спомен Имена Жртве, јесте брига за Светињу Живота, нарочито за будуће животе, јер зашто би иначе наш живот имао вредност и сврху“.<sup>4</sup>

Шијаковић се залаже за *уједињење Србије, Црне Горе и Српске*. Но, његов српски матични простор не обухвата само наше три републике нити бившу Југославију. За Шијаковића је *српски матични простор четијвороујао Трсџи–Сенијан-греја–Темишвар–Хиландар*, у ком српско присуство траје преко миленијума или вековима и где Срби не могу бити исељеништво.

С тим у вези, када је у својству министра вера Републике Србије у фебруару 2009. дошао са седнице Владе, бацио је хрпу папира на сто. Рекао ми је да је то Нацрт закона о дијаспори, да не ваља, да прочитам и напишем што краће али што садржајније мишљење. Наиме, у том нацрту је чланом 3 прописивано да су сви Срби с простора бивше Југославије, који су остали ван граница Републике Србије, исељеништво из Србије – дијаспора. Тиме бисмо Српску

<sup>2</sup> Исто, 149.

<sup>3</sup> Богољуб Шијаковић, *Велики рај, Видовданска етика, Памћење: О историји идеја и Сјомену Жрјиве*, Београд: Службени гласник, 2015, 49–63.

<sup>4</sup> Богољуб Шијаковић, *Брија за Жрјиву: Памћење Имена и Сјомен Српске Жрјиве*, Београд: Издање аутора, 2011, 5–24.

православну цркву и посебно српски народ у Црној Гори, Босни и Херцеговини, Хрватској и Македонији прогласили дошљацима, а неки суседни народи би могли једва дочекати да на том трагу Србима смакну миленијумско или вишевековно аутохтоно трајање. Саставио сам мишљење баш у том смеру, а Шијаковић је убедио предлагаче да се спорни нацрт одбаци. Потом је усвојен *Закон о дијасјори и Србима у региону* (2009) где аномалија није било и у ком се Срби практично у четвороуглу српског матичног простора сматрају аутохтоним становништвом, а никако дијаспором.<sup>5</sup>

Притом, Шијаковић сматра да су *српски матични њосјор и српска дијасјора јединствени оријанизам* који треба да дише једним плућима, без обзира на ком меридијану да живимо.<sup>6</sup> На молбу српске дијаспоре у Аустралији, Шијаковић је у својству савезног министра вера дао смернице за изјашњавање на попису који је одржан 7. августа 2001. Те смернице су гласиле да Срби инстистирају на томе да им се уноси српска национална припадност, а не југословенска или нека друга; да за државу рођења одаберу Југославију, а не отцепљене републике; да за вероисповест изаберу српско православље (Serbian Orthodox), да им језик којим говоре код куће буде српски.<sup>7</sup> Са исто тако изричитим порукама Шијаковић је истушио и када је реч о попису у Црној Гори 2003. када је, као један од креатора смерница, поручио „Црногорцима који не желе да се одрекну свог традиционалног српског идентитета да се на предстојећем попису становништва у Црној Гори изјасне као Срби да не би изгубили право и могућност да одлучују о свом идентитету“.<sup>8</sup> Оба пописа су успешно обављена и српски идентитет изричито је спознат у статистичким евиденцијама.

Био је иницијатор оснивања *Матице српске у Црној Гори* као огранка Матице српске у Новом Саду. Током 2009. и у првој половини 2010. Шијаковић је одржао десетак састанака са председником Матице српске академиком Чедомиром Поповим и генералним секретаром Матице српске професором др Душаном Николићем. Упорно је тражен начин по ком би се седиште огранка основало у Подгорици, а да се истоветан или сличан модел примени и у Бањалуци.<sup>9</sup> У складу са Статутом Матице српске утврђено је да би огранци могли бити основани као „друштва чланова“. С тим у вези, конститутивна скупштина Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори одржана је 17. јула 2010.<sup>10</sup> Оснивачка седница Матице српске – Друштва чланова у Републици Српској одржана је 10. јула 2010.<sup>11</sup>

5 Александар Раковић, *Срби и религијски интјервенционизам 1991–2015: Политички аспекти верских изазова српској држави и цркви после распада Југославије*, Београд: Хришћански културни центар, 2015, 9.

6 *Сусрети државе и цркве: Извјештај Савезној министарства/Савезној секретаријата за вере (2001–2002)*, приредио Богољуб Шијаковић, Београд: савезни секретаријат за вере, 2003, 80–116.

7 Личне белешке.

8 Богољуб Шијаковић, *Огледање у контексту: о знању и вјери, њредању и идентитету, цркви и држави*, друго, проширено издање, Београд: Службени гласник, 2011, 820.

9 Личне белешке.

10 Александар Раковић, *Црногорски сејаратизам*, Београд: Катена мунди, 2019, 164.

11 *Стајати Матице српске – Друштва чланова Матице српске у Републици Српској*, Бања Лука, Матица српска, Друштво чланова Матице српске у Републици Српској, 2010, 5.

У исто време радило се и на реализацији Шијаковићеве идеје да се у важним средиштима у региону и дијаспори оснују институције српског народа под именом *Српски дом* (на енглеском: Serbian Dome). Укидање Министарства вера и дијаспоре Републике Србије 2012. омело је реализацију ове идеје.<sup>12</sup> Међутим, издана те иницијативе дао је плод касније, али са другим иницијаторима. Кровна установа науке, уметности и културе српског народа у Црној Гори – Српска кућа – званично је отворена 15. фебруара 2019. на Сретење.<sup>13</sup>

### Државно-верски дијалог

Шијаковић има у виду и друге балканске народе који су такође жртве туђих империјалних политика. Запад је, пише Шијаковић, у разбијању Југославије поред војне и економске агресије користио и стари „вербални тероризам“ у свом балканистичком дискурсу, а њиме се „одузима право говора“ народима Балкана како би само други могли да говоре у њихово име. Насупрот томе, наглашава Шијаковић, Балкан је толико пребогат цивилизацијом да му није потребан цивилизатор из „Европе“ која је темеље своје културе управо примила с Балкана.<sup>14</sup>

Шијаковићево српско родољубље се, дакле, не коси са његовим осећајем за друге. То српско родољубље и осећај за нама најближе суседе, за сусрет и прожимање, били су Шијаковићева водиља за установљење државно-верског дијалога док је био министар вера Савезне Републике Југославије односно челник савезног ресора за вере (2000–2003) и министар вера Републике Србије односно челник српског ресора за вере (2008–2012).

*Повраћак верске наставе у школе Републике Србије.* Шијаковић је 4. новембра 2000. именован за првог министра вера Савезне Републике Југославије. У том је својству био иницијатор повратка верске наставе у основне и средње школе Републике Србије. Савезно министарство вера, комплетније и знатно бројније од Министарства вера Републике Србије, поднело је највећи стручни терет за повратак верске наставе у српске школе, одакле су је 1945. истерале комунистичке власти.<sup>15</sup>

Савезно министарство вера је од марта до јуна 2001. организовало два округа стола и пет састанака на којима су размењена мишљења државних функционера, верских поглавара и високодостојника као и научне и стручне јавности о увођењу верске наставе у наше школе. То су били почети државно-верског дијалога у Савезној Републици Југославији и Републици Србији на највишем нивоу. С тим у вези, Савезно министарство вера је формирало радну групу коју су чинили поглавари и високодостојници традиционалних цркава и верских заједница: Српске православне цркве, Римокатоличке цркве, Исламске заједнице Србије,

<sup>12</sup> Личне белешке.

<sup>13</sup> Александар Раковић, *Црногорски сейарајизам*, 163.

<sup>14</sup> Богољуб Шијаковић, *Кријшка балканистичкој дискурса: Прилој феноменолојији „грујосји“ Балкана*, пето издање на српском, Београд: Службени гласник, 2012, 52–64. Прво издање: Богољуб Шијаковић, *Кријшка балканистичкој дискурса: Прилој феноменолојији „грујосји“ Балкана*, Никшић: Јасен, 2000.

<sup>15</sup> *Сусрећ државе и цркве*, 7–8.



Јеврејске заједнице, Словачке евангеличке цркве, Реформатске хришћанске цркве и Евангеличке хришћанске цркве.<sup>16</sup>

Савезно министарство вера, Министарство вера Републике Србије и радна група су припремили *Захтјев за њовањај верске настаје у државне школе* који су 11. јуна 2001. потписали сви поглавари традиционалних цркава и верских заједница. Поред тога, поглавари традиционалних цркава и верских заједница потписали су 26. јуна 2001. заједничку *Изјаву за јавносћ*.<sup>17</sup>

Влада Републике Србије донела је *Уредбу о орјанизовању и осћваривању верске настаје и настаје алћернативной љредмета у основной и средњој школи* (24. јул 2001). Овом уредбом не само да је уведена верска настава и формирана Комисија за верску наставу (коју чине по један представник традиционалних цркава и верских заједница и по три представника Министарства просвете и Министарства вера Републике Србије), већ су први пут у неком законском или подзаконском акту набројане традиционалне цркве и верске заједнице у Републици Србији: „Српска православна црква, Исламска заједница, Католичка црква, Словачка евангеличка црква а.в., Јеврејска заједница, Реформатска хришћанска црква и Евангеличка хришћанска црква а.в.“.<sup>18</sup> Верска настава у основним и средњим школама у Републици Србији почела је 2. новембра 2001.<sup>19</sup>

*Нацртј закона о верској слободи*. Шијаковић је, у својству савезног министра вера, 19. фебруара 2001. формирао међународну радну групу за израду савезног закона о верској слободи. Завршна верзија Нацрта закона о верској слободи дата је 20. новембра 2001. на разматрање представницима традиционалних цркава и верских заједница.<sup>20</sup> Један број примедби који су дале традиционалне цркве и верске заједнице је имплементиран у Нацрт закона о верској слободи.<sup>21</sup> То је био још један пример државно-верског дијалога који је Шијаковић покренуо.

Савезна влада је 4. априла 2002. усвојила Предлог закона о верској слободи, Веће република Савезне скупштине прихватило је предлог овог закона 13. новембра 2002. али у Већу грађана Савезне скупштине предлог закона није добио већину (27. новембар 2002) и враћен је Савезној влади да понови процедуру. Савезна влада је 12. децембра 2002. још једном упутила Предлог закона о верској слободи у скупштинску процедуру. Веће република је 17. децембра 2002. поново усвојило предлог закона, а када се 31. јануара 2003. очекивало да предлог закона буде коначно усвојен, због чарки између посланика Српске радикалне странке и Демократске странке прекинута је седница Већа грађана која никада није настављена јер је Савезна Република Југославија 4. фебруара 2003. трансформисана у Државну заједницу Србија и Црна Гора.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Исто, 56–58.

<sup>17</sup> Исто, 58.

<sup>18</sup> *Службени јласник Републике Србије*, 46/2001, 27. јул 2001.

<sup>19</sup> *Сусретј државе и цркве*, 60.

<sup>20</sup> Богољуб Шијаковић, *Ојледање у конћексћу*, 396–397. На челу радне групе био је проф. др Сима Аврамовић, а стручна мишљења давали су и инострани експерти (проф. др Герхард Роберс, проф. др Хараламбос Папастатис, проф. др Кол Дарам и проф. др Силвио Ферари).

<sup>21</sup> *Сусретј државе и цркве*, 12.

<sup>22</sup> Богољуб Шијаковић, *Ојледање у конћексћу*, 397–398.

Министарство вера Републике Србије, на чијем је челу био професор др Милан Радуловић, упутило је 1. јула 2004. на јавну расправу Преднацрт закона о црквама и верским заједницама. Током 2005. одржане су о том тексту три јавне расправе, по моделу какав је установљен у време разговора о доношењу савезног закона. Потом је уобличен Нацрт закона о црквама и верским заједницама који је владином одлуком постао предлог закона, за чију коначну верзију се министар Радуловић, поред осталих, посебно захвалио и Шијаковићу. Народна скупштина Републике Србије усвојила је Закон о црквама и верским заједницама 20. априла 2006.<sup>23</sup>

*Повраћак Православној богословској факултетима на Универзитетима у Београду.* Шијаковић је, као редовни професор Богословског факултета Српске православне цркве био један од иницијатора повратка овог факултета под окриље Универзитета у Београду. С тим у вези, Шијаковић је искористио поверење српског премијера Зорана Живковића, па је путем размене компетентне аргументације за повратак пронађен најбољи правни оквир. Влада Републике Србије је 9. јануара 2004. донела решење којим је Православни богословски факултет враћен под окриље Универзитета у Београду. Наиме, на предлог свих традиционалних цркава и верских заједница у Републици Србији и с подршком 22 факултета Универзитета у Београду, Влада Републике Србије је усвојила решење о оглашавању ништавним решења Владе Народне Републике Србије од 15. фебруара 1952. којим је Православни богословски факултет уклоњен из састава Универзитета у Београду.<sup>24</sup>

Шијаковић је потом био продекан за науку Православног богословског факултета (2006–2012. и 2018–2019), од 2006. покретач и руководилац научног пројекта *Српска теологија у двадесетом веку*, а на том факултету је од 2008. био први управник Института за теолошка истраживања који је остварио богату издавачку делатност и постао „издавачка кућа“ Православног богословског факултета. Шијаковић је коаутор досад једине монографије о Православном богословском факултету у Београду и високом богословском образовању српског народа *Универзитет и српска теологија* која је објављена у два издања на српском језику (2010. и 2014) и у издању на енглеском језику (2014).<sup>25</sup>

*Међурелигијски савет Министарства вера Републике Србије.* На место министра вера Републике Србије Шијаковић је ступио 7. јула 2008. Да би државно-верски дијалог подигао на највиши институционални ниво, Шијаковић је 17. јуна 2010. установио Међурелигијски савет Министарства вера који су, поред њега, чинили високодостојници традиционалних цркава и верских заједница. За чланове Међу-

<sup>23</sup> Милан Радуловић, *Обнова српској државно-црквеној љубави*, Београд: Фондација Конрад Аденаурер, Хришћански културни центар, 2009, 18–24.

<sup>24</sup> Богословски факултет враћен у састав Београдског универзитета, *Танјуг*, 9. јануар 2004.

<sup>25</sup> Богољуб Шијаковић, Александар Раковић, *Универзитет и српска теологија: историјски и њосветини контексти оснивања Православној богословској факултетима у Београду*, Београд: Православни богословски факултет, 2010, 179 страна; Bogoljub Šijaković, Aleksandar Raković, *The University and Serbian Theology: The Historical and Educational Context of the Establishment of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade*, Los Angeles: Sebastian Press, 2014, 133 pages; Богољуб Шијаковић, Александар Раковић, *Универзитет и српска теологија: историјски и њосветини контексти оснивања Православној богословској факултетима у Београду*, друго, допуњено издање, Београд: Православни богословски факултет, 2014, 181 страна.

религијског савета су именовани: проф. др Иринеј Буловић (епископ бачки Српске православне цркве), монсињор Станислав Хочевац (надбискуп београдски Римокатоличке цркве у Србији, ефендија Адем Зилкић (реис-ул-улема Исламске заједнице Србије) и Исак Асиел (рабин Јеврејске заједнице у Србији).<sup>26</sup>

Задаци Међурелигијског савета су били: афирмисање верске слободе и верске културе, објављивање саопштења (посланица) о важним друштвеним питањима, организовање научних скупова, трибина, округлих столова и саветовања о актуелним темама, учествовање у припреми нормативних решења, разматрање и тумачење тенденција јавног живота, разматрање значаја верске слободе и верске културе у европском контексту.<sup>27</sup>

Међурелигијски савет је од јуна до децембра 2010. одржао четири седнице. Након спајања Министарства вера и Министарства дијаспоре у Министарство вера и дијаспоре Републике Србије (14. март 2011) Међурелигијски савет више није заседао.<sup>28</sup>

*Рејстѝрација Еѝархије Дакија Феликс.* Пошто је постигао договор са румунским амбасадором Јоном Маковејом и епископом Епархије Дакија Феликс Румунске православне цркве за Румуне у српском Банату Данилом Стоенескуом о упису те епархије у Регистар цркава и верских заједница Републике Србије, Шијаковић је за 28. април 2009. заказао свечано уручење потврде у Патријаршији Српске православне цркве. Шијаковић је тог дана, у присуству заменика патријарха српског митрополита Амфилохија Радовића, срдечно предао румунском епископу потврду о упису Епархије Дакија Феликс у Регистар цркава и верских заједница Републике Србије. Међутим, епископ Данил је на то изненада одговорио унапред припремљеним дописом да не признаје упис Епархије Дакија Феликс док јој се у Регистру цркава и верских заједница не придода Протопрезвитерат Дакија Рипенсис у Тимочкој крајини. Шијаковић је оштро одбрусио епископу Данилу да је тражио упис Епархије Дакија Феликс за српски Банат и да је злоупотребио добру вољу Републике Србије и Српске православне цркве.<sup>29</sup>

Поводом скандала који се догодио у Патријаршији Српске православне цркве, министар Шијаковић је позвао на разговор амбасадора Маковеја. Шијаковић је 15. маја 2009. рекао Маковеју да је епископ Данил неприхватљиво реаговао и да је прекршен унапред постигнут договор. Министар је подвукао да је уписом Епархије Дакија Феликс за румунске вернике у српском Банату закључено питање регистрације Румунске православне цркве у Републици Србији. Маковеј је подржао владика Данила речима да су и Власи у Тимочкој крајини део румунске а не српске целине.<sup>30</sup> Потом је, након бројних Шијаковићевих опаски, Маковеј убрзано напустио

<sup>26</sup> Архива Министарства вера Републике Србије, Решење о образовању Међурелигијског савета Министарства вера, 17. јун 2010.

<sup>27</sup> Исто.

<sup>28</sup> Личне белешке.

<sup>29</sup> Архива Министарства вера Републике Србије, Службена белешка Министарства вера Републике Србије о уручењу Потврде о упису у Регистар цркава и верских заједница Републике Србије Епархији Дакија Феликс Румунске православне цркве, 28. април 2009.

<sup>30</sup> Архива Министарства вера Републике Србије, Службена белешка Министарства вера Републи-

кабинет. Иако сам присуствовао састанку немам јасан одговор на питање да ли је Шијаковић својим аргументима избацио Маковеја или је Маковеј изашао јер је мислио да га је Шијаковић избацио. Но, румунско вероломство је тад добило адекватан одговор. Епархија Дакија Феликс за Румуне у српском Банату и даље је у том виду уписана у Регистар црква и верских заједница Републике Србије.

*Констатовање чињеница о Исламској заједници Србије.* Чланом 10, ставом 2 Закона о црквама и верским заједницама прописано је да су традиционалне верске заједнице „оне које у Србији имају вишевековни историјски континуитет и чији је правни субјективитет стечен на основу посебних закона“, а чланом 15. Закона о црквама и верским заједницама Исламској заједници се „признаје континуитет са правним субјективитетом стеченим на основу Закона о исламској верској заједници Краљевине Југославије“ из 1930.<sup>31</sup>

Имајући ово у виду, министар Шијаковић је формирао Посебну радну групу за констатовање чињеница о историјском континуитету и правном легитимитету Исламске заједнице у Републици Србији. Реч је, наиме, било о томе да се утврди да ли Исламска заједница Србије на челу са Адемом Зилкићем или Исламска заједница у Србији на челу са Муамером Зукорлићем могу полагати право да буду традиционална верска заједница у Републици Србији. Након сагледавања чињеница, Посебна радна група је 23. јула 2010. донела закључак да „историјски континуитет и правни легитимитет традиционалне исламске верске заједнице у Републици Србији има то јест може имати само Исламска заједница Србије“.<sup>32</sup>

Исламска заједница Србије потом је (без паралелизма са другом исламском заједницом) интегрисана у више савета, комисија, посебних радних група и других тела Републике Србије: Национално-просветни савет Републике Србије, Комисију Владе Републике Србије за верску наставу у основним и средњим школама, верску службу у Војсци Србије, Међурелигијски савет Министарства вера Републике Србије и остало.

У оквиру својих напора за обликовање дијалога са муслиманима, Шијаковић је 2010. покренуо зборник *Исламодалганика* који је био издање Православног богословског факултета у Београду.

*Верска служба у Војсци Србије.* Шијаковић је био међу кључним иницијаторима повратка верске службе у Војску Србије. С тим у вези, патријарх српски Иринеј и министар одбране Републике Србије Драган Шутановац потписали су

ке Србије о разговору министра вера проф. др Богољуба Шијаковића са амбасадором Румуније Јоном Маковејом, 15. мај 2009.

**31** *Службени гласник Републике Србије*, број 36/2006, 27. април 2006.

**32** Лична архива, Документ у личном поседу (дат као члану Посебне радне групе и потписнику), „Налаз Посебне радне групе за констатовање чињеница о историјском континуитету и правном легитимитету Исламске заједнице у Републици Србији“, 23. јул 2010. – Заведен у Министарству вера Републике Србије: Број 119-01-17/09-03. У Посебну радну групу су решењем министра вера од 10. новембра 2009. именовани: др Драган Новаковић, социолог, председник Посебне радне групе (Министарство вера Републике Србије), проф. др Дарко Танасковић, исламолог (Филолошки факултет у Београду), Адем Зилкић, реис-ул-улема (Исламска заједница Србије), мр Александар Раковић, историчар (Министарство вера Републике Србије), док је Исламска заједница у Србији коју предводи Муамер Зукорлић одбила да одреди представника у Посебној радној групи

28. јуна 2011. у Нишу – у присуству владике бачког Иринеја Буловића и министра вера Богољуба Шијаковића – споразум о вршењу верске службе у Војсци Србије. Поглавари осталих традиционалних цркава и верских заједница овај споразум потписали су 18. октобра 2011. у Београду.<sup>33</sup> Служба војном свештенству у Војсци Србије започела је 1. августа 2013.<sup>34</sup>

Шијаковић је, дакле, био врло плодносан покретач и стваралац српских националних установа и државно-верског дијалога Савезне Републике Југославије и Републике Србије у пољу просвете, законодавне делатности, војне службе, оснивања савета, комисија и радних група на највишем нивоу оба министарства вера за давање савета, мишљења и доношење кључних одлука. Нико до сада у српском народу није у државно-верском пољу остварио овакав низ успеха. То се догодило јер је Богољуб Шијаковић имао покретачку енергију у широком и дубоком образовању, српском родољубљу и љубави према српској држави и Цркви.

### Извори и литература

Архива Министарства вера Републике Србије

Личне белешке и архива Александра Раковића

Штампа и агенцијске вести

*Службени гласник Републике Србије*, 46/2001, 27. јул 2001.

*Службени гласник Републике Србије*, број 36/2006, 27. април 2006.

*Сћајути Матице српске – Друштва чланова Матице српске у Републици Српској*, Бања Лука, Матица српска, Друштво чланова Матице српске у Републици Српској, 2010.

Каранџин, Стевица С, *Верска служба у Војсци Србије: Утицај на ојерације коинене војске*, Београд: Медија центар Одбрана, 2015.

Радуловић, Милан, *Обнова српској државно-црквеној љрава*, Београд: Фондација Конрад Аденауер, Хришћански културни центар, 2009.

Раковић, Александар, *Срби и религијски инћервенционизам 1991–2015: Полићички аспекти верских изазова српској држави и цркви после распада Јуославије*, Београд: Хришћански културни центар, 2015.

Раковић, Александар, *Црнојорски сейаризам*, Београд: Катена мунди, 2019.

Шијаковић, Богољуб (приредио), *Сусрети државе и цркве: Извјештај Савезној министарства/Савезној секретаријата за вере (2001–2002)*, Београд: савезни секретаријат за вере, 2003.

Шијаковић, Богољуб, Раковић, Александар, *Универзитет и српска теологија: историјски и просветни контексти оснивања Православној дојословској факултета у Београду*, Београд: Православни богословски факултет, 2010. (друго, допуњено издање: 2014)

Шијаковић, Богољуб, *Огледање у контексту: о знању и вјери, љредању и идентитету, цркви и држави*, друго, проширено издање, Београд: Службени гласник, 2011.

Шијаковић, Богољуб, *Брија за Жрћиву: Памћење Имена и Сјомен Српске Жрћиве*, Београд: Издање аутора, 2011.

<sup>33</sup> Стевица С. Каранџин, *Верска служба у Војсци Србије: Утицај на ојерације коинене војске*, Београд: Медија центар Одбрана, 2015, 19, 168.

<sup>34</sup> Војска Србије: војни свештеници поново у служби, *Вечерње новости*, 1. август 2013.

- Шијаковић, Богољуб, *Кријтика балканистичког дискурса: Прилози феноменологији „дружбених“ Балкана*, пето издање на српском, Београд: Службени гласник, 2012.
- Шијаковић, Богољуб, *Велики рај, Видовданска етика, Памћење: О историји идеја и Сјомену Жриве*, Београд: Службени гласник, 2015.
- Шијаковић, Богољуб, *Светосавље и философија животиња: Скица за актиуелизацију међурајне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, Нови Сад: Православна реч 2019.
- Šijaković, Bogoljub, Raković, Aleksandar, *The University and Serbian Theology: The Historical and Educational Context of the Establishment of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade*, Los Angeles: Sebastian Press, 2014.

### Aleksandar Raković

#### The Serb Patriot Bogoljub Šijaković as a founder of the state-religious dialogue

*Abstract:* The paper shows the Serb patriotic thought and work of Professor Dr Bogoljub Šijaković, Minister of Religious Affairs of the Federal Republic of Yugoslavia (2000–2003) and the Republic of Serbia (2008–2012). The Serb patriotism and sense for others led him to establish a fruitful interfaith state-religious dialogue and candidate it as a priority of higher policy of the Federal Republic of Yugoslavia and the Republic of Serbia.

*Keywords:* Bogoljub Šijaković, Serb Patriot, Serbia, FR Yugoslavia, state-religious dialogue



---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѝрија у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 1076–1089.

---

**Јана М. Алексић**

Институт за књижевност и уметност, Београд  
tiamataleksic@gmail.com

## Српски културни образац у светлу Шијаковићеве антропологије и философије историје

*Сажетак:* Пространа философска мисао Богољуба Шијаковића неретко залази у домен антропологије и философије историје. У појединим студијама и есејима овај проминентни српски философ промишља фундаменталне проблеме историјског постојања појединаца и колектива, између осталих, и српске историјске заједнице. Чворишта у којима се огледа културна идеологија једног друштвено одговорног и ангажованог интелектуалца чине културни идентитет, историјска (само)свест, самоспознаја, култура памћења, смисао или спомен Жртве, традиција, Видовданска етика, Светосавље. У раду ћемо покушати да систематизујемо Шијаковићеве историософске и антрополошке идеје како бисмо из културолошког угла указали на њихов допринос формулисању садржаја српског културног обрасца.

*Кључне речи:* Богољуб Шијаковић, српски културни образац, идентитет, историја, традиција, памћење, Спомен Жртве, Свети Сава, Видовданска етика

### Културни образац, интелектуално држање и одговорност

Мали је број српских интелектуалаца који преузимају одговорност промишљања српског културног обрасца и утврђују елементарни услов његовог изричитог а обавезујућег формулисања за нашу заједницу. Судаћи према поводу, научној принципијелности, методолошкој платформи, дискурзивној усмерености и тону излагања, Богољуб Шијаковић се, очигледно, без устезања одважио на овај незахвалан, али неопходан искорак из комфорне академске зоне у поприлично смутним социо-културним околностима последњих неколико деценија на нашем простору, а упркос идеолошким силницама епохе.

У антрополошкој и историософској пројекцији овог проминентног српског интелектуалца савременог доба прецизно су постављене координате за установљавање појма и значења културног обрасца, као и за пројижирање његовог садржаја који тај смисао чини одрживим у српској историји.<sup>1</sup> О томе сведоче његови огледи, чланци и расправе посвећени антрополошким и историософским тема-

---

<sup>1</sup> Поред Богољуба Шијаковића, питање српског културног обрасца из антрополошког угла сагледава Бојан Јовановић, из историософског Зоран Мишић и Радван Самарцић, из књижевноисторијског и културолошког угла Милан Радуловић, спорадично и Петар Пијановић, а из аспекта философије религије Жарко Видовић.

ма, објављивани од осамдесетих година прошлог века, а сабрани у монографијама *Оіледане у конііекстіу* (2009), *Присуйіності тірансценденције* (2013) или *Свейіосавље и философија живоїіа* (2019), као и у монографским студијама *Бриіа за Жрїіву*, *Памћење Имена и Сїомен Жрїїве* (2011), односно *Велики рай*, *Видовданска еїїика*, *Памћење: О істїорїји ідеја и Сїомену Жрїїве* (2015). Шијаковић дуготрајно и доследно, из неколико различитих али комплементарних перспектива, разматра могућности дефинисања српског културног обрасца у историјском току средњег и дугог трајања, имајући све време на уму да је културни образац положен у основу сваке људске стваралачке активности и друштвено одговорног интелектуалног прегнућа. Своју философску конструкцију он темељи на неколиким прецизно дефинисаним појмовима, као што су *жрїїва*, *їамћење*, *мїї*, *істїорїјска істїїина*, *їїрадиција*, *самосїознаја*, *груїосїї*, *Свейіосавље*, *Видовданска еїїика*. Шијаковићу је, међутим, стало да у својим експликацијама изађе из домена теоријских спекулација и да његове поставке задобију одговарајуће егзистенцијално значење и примену, што верификује својим интелектуалним и политичким држањем.

На поштовање вредан и неизванстан подухват формулисања српског културног обрасца Шијаковића су, верујемо, подстакли неколики увиди. Увид у разорни историјски дисконтинуитет у државном и институционалном неговању Спомена Жртве, тиме и српског културног обрасца заснованог на Светосављу и Видовданској етици. Тај дисконтинуитет је инициран идеолошким узурпирањем и вулгарном реинтерпретацијом конститутивних елемената српског културног обрасца, с једне стране, и њиховом системском вишедеценијском рестрикцијом у јавној и образовној сфери, са друге. Од великог значаја за истрајавање у овом подухвату је и Шијаковићева систематизација духовноисторијски далекосежних опсервација улоге Светог Саве и феномена Светосавља међу српским књижевницима и богословима током тридесетих година XX века. Коначно, осмишљавању српског културног обрасца као агенса светског историјског значаја српског народа, између осталог, и у Великом рату, Шијаковић је прибегао ради аргументоване и историософски утемељене конфронтације хегмоној пројекцији народа на Балкану и њихове модерне историје која проистиче из центара моћи. Својим расправама он жели да упути научно релевантну критику инвазивном балканистичком дискурсу, нажалост, одомаћеном и у нашим научним и образовним круговима. Главни интерес за рехабилитовање кључних наратива српске историје, односно утврђивање њихове симболичке снаге како у савремености, тако и у будућности, јесте одбрана историјске истине и правде. Свестрано образовање, врхунско познавање историје идеја и духовне историје човечанства, као и могућност сагладавања комплементарности хеленског и хришћанског наслеђа у конституисању српске теолошке мисли, Шијаковићевим исказима даје несумњиви интелектуални и научни кредибилитет.

### Културни образац и културни идентитет

Посматрано са социолошког и антрополошког становишта, културни образац карактерише сваки људски колектив који на основу начина своје материјалне производње, социјалне организације и духовних и уметничких творевина формира властити културни профил, битан за одређење његовог идентитета. Култур-

ни образац обезбеђује смисаони оквир за оријентацију и историјску егзистенцију једне заједнице, јер постулира вредносни систем благодарјећи којем појединци и друштвене групе остварују духовни смисао властитог историјског послања, лакше разумеју другог, свет и дух времена и под кишобраном културних разнолико-сти досежу до спознаје властитог културног идентитета.

У досадашњим проучавањима успостављена је дистинкција између *образаца културе*, који се везује за традиционална, предмодерна друштва, и *културног образаца* који, са тенденцијом унутрашњег преображаја и плурализације, функционише у модерним заједницама (Б. Јовановић 2008: 60). Као етнопсихолошки израз једног колектива, *образак културе* је „начин на који одређена заједница организује свој привредни, социјални и духовни живот и тиме потврђује своје људско постојање“ (Исто). Овим појмом обухваћене су све значајне културне чињенице једне историјске заједнице. Овдашњи антрополог Бојан Јовановић сматра да је образац културе резултат дугог спонтаног социо-културног процеса у одређеној заједници (Б. Јовановић 2008: 61), пошто има трајно утемељење у народу и није подложен епохалним преображајима и идеолошким интервенцијама као културни образац. Образац културе је трајни код једне историјске заједнице који се унеколико може само допуњавати, док је културни образац нестална категорија, битно условљена сменама друштвено-политичких парадигми и система. Из дијахроне перспективе, *образак културе* се испоставља као адекватан супстрат нужности егзистенције једне или више заједница, а *културни образац* као израз историјски освојене и самоосвешћене културне слободе појединаца и колектива.

Међутим, у Шијаковићевој културолошкој и антрополошкој пројекцији образац културе и културни образац представљају еквивалентне појмове, јер су, као према упутству Слободана Јовановића, сржни и стабилни именоватељ целокупног културног и духовног живота српског народа (С. Јовановић 2005: 41–42). Шијаковић и сам подвлачи да развојем културних институција, исхода модерно конципираног културног круга, узетог у обзир као простор заједништва једне, матичне културе у целокупности њеног историјског континуитета, и других култура, формира се *културни образац* као израз модерне свести: „Културне институције су чувари културе, њеног идентитета и степена развоја. Оне оличавају саму културу и дају обресе њеном обрасцу који се у савременом смислу потврђује као културни образац“ (Б. Јовановић 2008: 60).

Као неку врсту теоријске преамбуле за разматрање културног обрасца значајна је једна Шијаковићева интервенција на плану онтологије личности. Штаство (историчног) човека, према његовом концептуалном распореду, стоји насупрот личносном суштеству, формулисаном на темељу Хајдегерове антропологије: „Питање штаства ствари и бића не може се лако прекренути у питање штаства човјека: Да, – ми више не питамо 'ШТА је човјек?' већ 'КО је човјек?'. То значи да нас самопознање води *КО-истини*, за разлику од *ШТА-истине*; КО-истина је *личносна*, баш као и лаж“ (Шијаковић 2013: 93–94). Питању КО-истине претходи хришћански постулирано питање КО-човека, као онтолошки нуклеус који кроз упитну заменицу КО? потврђује истину властитог бивствовања као своје суштине, односно хришћанско учење о личности.

Аналогно томе, Шијаковић у својим експлицитним и имплицитним исказима српски културни образац третира као *telos* културе и живота заједнице, чиме акценат помера са објекта расправе на његов субјекат, а у духовноисторијској равни, епистемолошки фокус са историјског усмерава на надисторијски, метафизички, односно, есхатолошки домен индивидуалног и колективног постојања. Инсистирање на *КО културној обрасца*, дакле на његовом личносном потенцијалу, разложно је у намери да се преиспитају постулати не само антибогоцентричне хуманистичко-просветитељске, већ и антихуманистичке технолошко-информационе ере, као и да се одгонетне онај смисао који би српској заједници и данас могао да помогне на готово искушеничком путу анти(ауто)колонизације, историјског правоверја и (само)разумевања. Таквом формулацијом културни образац се испоставља као политички и културноисторијски омеђени означитељ оног принципа који мора бити обликотворни чинилац колективне свести и бивствовања у времену, односно историји.

### Питање традиције и националног идентитета

Дефинисање таквог културног обрасца, како увиђа Богољуб Шијаковић, тесно је повезано са *културним идентитетом* српског народа и, томе следствено, његовом историјском самосвешћу. Ако постигнемо минимални консензус о томе да је идентитет именован човек овог свесног и несвесног, појединачног и колективног самопотврђивања, увидећемо да је културни идентитет оно својство, „реалитет“ и „интегритет“ по којем припадници одређених историјских заједница опстају у својим посебностима. Такав статус различитости се прописује културним обрасцем (Јовановић 2008: 74–75). Дискурзивне и културне праксе којима се тај образац именује могу се мењати у времену, сходно друштвено-политичким приликама, али срж или језгро обрасца као начело које је у једној историјској тачки конституисало духовни имаго заједнице, остаје непроменљиво. Превасходно зато што је реч о онтолошком својству. Отуда је, следећи Шијаковићеву препоруку, пожељно успоставити дистинкцију између *онтолошкој* и *дискурзивној* идентитета, који су због међусобног прожимања тешко разлучиви у пракси:

Онтолошки идентитет је 'објективистички', односи се на људску 'природу' и 'суштину' која укључује идентитет личности и припадност традицији; овај идентитет подражава стабилно памћење. Дискурзивни идентитет је одређен друштвеним положајем и улогом, а карактерише га конституционализам и фикционализација; овај идентитет рачуна на могућност заборављања и конструкцију памћења (Шијаковић 2013: 67–68).

Шијаковић сматра да је самосвесни национални идентитет предуслов да једна заједница изгради политичко јединство за функционисање друштва или државе. Сврха тог јединства је кључна у периодима биолошке угрожености чланова заједнице: „Тада постаје чак интуитивно јасно да је *национални идентитет* заправо *интегритет* једног народа, наиме систем његовог општег самоодржања, као што је то идентитет личности сваког од нас“ (134). Томе следствено, национализам – премда умногоме политички инструисан, а данас у пацифистички обојеном неолибералном дискурсу естаблишмента проскрибован појам – између осталог, представља ваљано концептуално задовољење потребе за идентитетом.

„Природно је што је та потреба јака када желимо да се супротставимо националној и државној дезинтеграцији“ (Шијаковић 2013: 134), која, притом, носи опасност заборавља националног идентитета.

Онтолошки идентитет нације, дакле, његова праслика – како то подвлачи Шијаковић – налази се у традицији. Традиција може бити у спречи са историјским знањем, то јест са памћењем, и самопројекцијом, због чега је од одлучујућег значаја за почетак креирања наративног идентитета. Јер, „давати смисао и производити вриједности – у области историјског знања то значи интегрисати заједницу“, као еминентно културноисторијски колективитет (Шијаковић 2013: 133). Отуда се појам традиције никако не сме лексиконски свести на какво петрификовано наслеђе, бреме проклетства које наследници вуку за собом, нити, пак, на старину једино пожељну у музејском амбијенту. Посреди је витална духовност, која се не само затиче и добија, већ баштини и задобија: „*Традиција једне заједнице је начин саморазумијевања ње заједнице* [курзив Ј. А.]. И када говоримо о традицији ми смо унутар традиције. Заправо не можемо говорити о традицији већ *из* традиције“ (*Исјо*). Иако је подложна фалсификовању од стране моћних политичких структура ради производње актуалне стварности, традиција зависи од личне или колективне слободе, али и од степена културне зрелости. Окамењена или одбачена, традиција остаје жива духовна чињеница коју сваки историјски нараштај има склоност да преиспитује, настави и допуњује новим садржајима и значењима. Она се, из прошлости, обликује у садашњости за будућност, због чега је трансисторијска. Истовремено је циклична и линеарна, формулативна и варијантна, лична и колективна, једнообразна и слојевита, једнозначна и противречна. На преношењу највиталнијих наратива и вредности традиције заснива се *предаја* или *предање*. Тек освешћивањем тековина наслеђа у властитом искуству отпочиње дуготрајни процес стварања наративног идентитета, чији је кључни генератор културни образац, ужлебљен између густих наноса традиције.

За Шијаковића трансфери самоспознања у специфичном случају историје српског народа и формулисања наративног идентитета јесу сазнање смисла историје, *Памћење* као прворазредни културни хабитус и, томе следствено, Спомен Жртве.

### Смисао историје

Шијаковић у својим приступима дефинисању српског културног обрасца, тиме и идентитета једне заједнице, велики значај полаже на историјско знање, томе следствено и на историјску интроспекцију. Њено исходиште је историјско знање које помаже појединцима и друштву да се оријентишу у времену. Ослањајући се на духовно легитиман ауторитет у садашњости, историја савладава темпорални хоризонт прошлости и интегрише заједницу, у синхроној и дијахроној равни (Шијаковић 2013: 134–135). Кроз историјско знање појединац и заједница обезбеђују саморазумевање: „*Сврхе које слиједи и лик себе самој човјек види у оцлегалу историје*“ (Шијаковић: 135).

Очигледна је, међутим, саусловљеност временских домена, односно конкретне заједнице и њене историје, јер свака генерација сходно доминантама сво-

је епохе реинтерпретира историју, али, и обрнуто, историја одређује и обликује заједницу. Зато се, како Шијаковић с правом опомиње, не може и не сме пребрегнути ни потиснути припадност одређеној култури, традицији, религији или нацији. „Претумачење прошлости, претресање националног памћења и обнова националног сјећања јесу претпоставке живота у садашњости и будућности“ (Шијаковић: 143). Метаисторијски поглед на властиту историју и њено осмишљавање индикативно је за народе са бурном историјском прошлошћу, као што су заједнице на овим просторима. Из тих разлога историјска одговорност према себи и своме идентитету и код српског народа бива индукована тиме које ће духовно образложење подарити свом историјском искуству, односно да ли ће и на који начин одбрани историјску истину.

### Памћење као културни хабитус

Приликом разматрања идеолошких претпоставки епохе, видова историзовања прошлости и функционалног конфигурисања историјских наратива Шијаковић својим историософским тумачењима долази до закључка да је смисао историје и традиције омогућен памћењем. Будући и трансгенерацијски механизам самоодржања и гносеолошка алатка, памћење симболичких упоришта историје умногоме одређује однос према моделативним структурама културног обрасца. Памћењем се конфигурише историјска (само)свест, као обликотворни принцип културног идентитета. Управо из тих разлога правилна историјска саморефлексија и неговање културе памћења један је од приоритетних задатака конкретне заједнице да би верификовала своју историчност. Ако консултујемо мишљење Јана Асмана (Jan Assmann), посредни је колективни духовни самопрегор да се текући хоризонт допуни сликама и причама неког другог времена, чиме потврђује заједницу у властитом наративном идентитету (Asman 2011: 13),<sup>2</sup> и предупредује да се замагли или искриви слика прошлости. Памћењем се систематизује историјско искуство и, истовремено, морално и идентитетски разабера у властитој епохи.

С обзиром на то да постаје неопходан услов саморазумевања „без кога нема сабирне свијести о прошлости и о себи у њој, а онда на темељу тога ни способности да протицање времена схватимо као предање и историју“ (Шијаковић 2019: 23), памћење је културни хабитус<sup>3</sup>. Шијаковић сматра да је памћење „социјално

**2** За Јана Асмана, култура сећања је вештина и друштвена обавеза појединаца, „повезана са памћењем које ствара заједницу“. За разлику од умећа памћења, што је антички изум – иако не и ексклузивна појава – култура сећања је универзални феномен“ (Asman 2011: 28). Асман поручује да „сећањем на своју историју и предочавањем фундирајућих фигура сећања, група се потврђује у свом идентитету“ (Asman: 52). С тим у вези, важно је нагласити да колективно памћење никако није једносмерно. Оно не реконструира само прошлост већ „промишља и искуство садашњости и будућности“ (Asman: 41).

**3** Термин *хабитус* француски социолог, антрополог и философ Пјер Бурдије (Pierre Bourdieu) дефинише као „систем образаца из којих проистиче пракса и систем образаца понашања и вредновања праксе“ (Burdije 1998: 150). Хабитус је социолошко својство индивидуе, сачињено од „структура спознавања и процењивања које актери стичу кроз трајно искуство заузимања одређеног положаја у друштвеном свету“ (Burdije 1998: 150). Наше представе се стварају или мењају зависно од нашег хабитуса, то јест положаја и интереса који су везани за тај положај. Уједно, наш положај у друштвеној структури условљен је нашим хабитусом, интегрисаним у нашу личност и понашање (Burdije 1999: 166). Иде-



условљено и структурисано“ па разликује три вида или домена памћења: *заједничко* памћење као последицу заједнички проживљеног искуства одређене групе или заједнице; *колективно* памћење које је саусловљавајуће са одређеном групом, јер поред тога што се унутар ње обликује, уједно формира и саму групу; *грушевено* памћење које се генерише у друштвеним и културним институцијама. Притом подвлачи да „као што се индивидуално памћење интегрише у заједничко тако и друштвено памћење суштински утиче на изградњу не само социјалног него и личног идентитета“. (Шијаковић 2013: 66). Свестан да хоризонт садашњости постулира критеријуме за селективно памћење прошлости, па и критеријуме за ново тумачење и давање новог смисла прошлости, сходно властитој пројекцији или продукцији будућности, Шијаковић проблематизује планско, „институционално“ памћење. Оно нужно носи „губитак“ у памћењу и, консеквентно томе, „могућност измишљања традиције, успостављање вјештачког континуитета са измишљеном прошлосту, конструисање идентитета (који је функционалан ма колико био фикционалан)“ (Шијаковић: 67). Погрешно или лоше памћење није свесни ни самостални избор једне историјске заједнице, већ је споља наметнуто. То се директно рефлектује на питање начина обликовања идентитета, па уместо аутентичног (аутореферентног) који обликује заједница, настаје хетероферентан који манипулативно креира други. (*Истио*) Отуда Шијаковић проблематизује и *дискурс њамћења* „као систем исказа који конструишу објект памћења и тако производе одређену верзију догађаја – или на основу полагања права на знање и истину у својој перспективи или у сврху пуког конструисања функционалног идентитета“ (Шијаковић 2013: 67). Добро упознат са токовима памћења и заборав од антике до савременог доба, Шијаковић упозорава на интенционалну селекцију памћења и на његову спрегу са институционалим механизмима заборав као активности која конструише негативне облике памћења, између осталих и измишљање прошлости. Слично као и приликом обликовања идентитета, измишљање прошлости може бити *аутиномно*, јер га предузима субјект „у распону од самоодбране до самообмане“, односно *хејерономно*, јер се предузима над субјектом, „који тад постаје објект манипулације и овладавања“ (Шијаковић: 71).

Конечно, опстанак националног идентитета и вредности традиције условљени су неговањем културе памћења (Шијаковић: 134). Устајући у одбрану аутономног националног памћења, како заједничког, тако и колективног, Шијаковић се оштро супротставља *сифруктуралној амнезији* која потиче из центра, системском *ошћењу у њамћењу*, као и *аломнезији* (кривотворењу садржаја памћења) (Шијаковић: 71). За њега истраживање структура социјалног памћења, односно механизма којима се деформише памћење, производе лажни меморијски садржаји и генерише заборав, представља „предуслов критичког историјског знања и историјске самосвијести“ у савремености (*Истио*). Ако преузмемо Шијаковићеву хипотезу да је национализам одговарајући одговор на вапај за очувањем или сти-

---

ја „дијалектике унутрашњости и спољашњости“, односно „интериоризације спољашњости и екстериоризације унутрашњости“ манифестује се посредством хабитуса (Burdije: 158). Истовремено, то је начин суочавања „појединаца и група са непредвиђеним и увек новим ситуацијама“ (Burdije: 159).

цањем угроженог идентитета, његова теоријска платформа за афирмацију правоверног памћења као институције исходи из његовог просвећеног национализма.

### Култура памћења Жртве

Сматрајући да је памћење *sine qua non* (културног) идентитета и колективне историјске самосвести, а баштинећи хришћански поглед на смисао жртве, према којем је жртвовање обредни чин посредовања између профане и сакралне стварности и има за циљ себеприношење, „вољно давање и одрицање“, ради очишћења и избављења, а не ради каквог утилитарног циља (Шијаковић 2013: 24), Шијаковић истиче да ниједне културе нема без култа и жртве (Шијаковић: 23). Тиме предлаже ново разумевање протицања времена и историјских догађаја.

У својој историософској експликацији он разлучује три временска хоризонта и, сходно томе, три односа према историјској истини страдања као кључној речи српске историософије: „историографски фактицитет страдања српског народа у *ипрошлости*и; поимање страдања у процесу саморазумијевања и самоидентификације у *садашњости*и; смисао страдања за дјелотворну концепцију *будућности*и“ (Шијаковић: 31). С обзиром на чињеницу да егзистенцијално време одређује преплитање назначених временских хоризоната, историјска истина потиче из временске тачке претпостављеног циља и сврхе историјског постојања, услед чега је смисао историје нужно телеолошки и есхатолошки. У колоплету тих односа Шијаковић пажљиво одређује место и улогу жртве, сматрајући да је посредни појам српске историје у свим временским перспективама: „Жртва је сублимација историје. Историјска истина није логичка ни универзална, већ догађајна и уникатна, и није непротивурјечна“ (Шијаковић: 32). За Шијаковића, историјски потврђен догађај узвишеног жртвовања означава присуство светог у профаном, што даје смисао историјском времену и кристалише се као историјска истина (*Истио*).

Будући да смо деценијама уназад изложени притиску да наше историјске жртве заборавимо, Шијаковић одлучно и аксиоматски интервенише исказом да заборав жртве значи њено поновно убиство и њено обесмишљавање. То за собом повлачи дубље онтичке и телеолошке консеквенце: „[...] потирање права на смисао жртвовања, радикално порицање и саме могућности да жртва има сврху, поништење њеног последњег права, њеног првог права, да буде жртва“ (Шијаковић 2013: 28; 2015: 93). Тиме је насиље извојевало своју победу да преузме монопол над усмеравањем историјског трајања, али и над укупном историјском епистемологијом и херменеутиком, јер насиље „увијек смјера на то да обесмисли жртву обесмишљавајући отпор насиљу, настојећи да тако укине и саму могућност жртве. [...] Насиље хоће да из свијета прогна Жртву а с њом и Светост“ (Шијаковић 2013: 28). Отуда је за Шијаковића разумевање историје, њеног есхатолошког карактера, могуће тек уколико се историјски догађаји посматрају из матичне перспективе жртве, јер српски народ је страдални народ: „Косовски Видовдан и Јасеновац су јединствене жртвене парадигме које омогућавају да догађаје разумијевамо као нашу историју. Жртва је најважнији спомен који обасјава оно што се догодило у историји. Жртва и страдање [...] имају епистемички смисао јер омогућавају разумијевање историје.“ (Шијаковић: 33).

За Шијаковића у идентитет српског народа уграђен је етос жртве и подвига, а тај етос је по свом основном начелу хришћански и свечовечански и са несумњивим есхатолошким преимућством (*Истио*). Будући да „трагизам српског народа увећава то што је мали по бројности и снази али велики по свом историјски потврђеном карактеру“ (Шијаковић: 30; 2015: 65), о чему говоре наше несагледа-не жртве у наметнутим ратовима, неопходно је изградити институцију спомена: „Спомен је спомен на Жртву. Наш идентитет хришћански заснован је у Жртви и Памћењу; Жртва и Памћење – то је начин нашег постојања: у времену освештаном кроз догађај и спомен Христовог жртвовања, и у простору, утемељеном у жртвенику“ (Шијаковић: 23). Управо Косово и Јасеновац представљају жртве српског идентитета, „завјетне жртве српског народа“ (Шијаковић 2013: 27).

Заветни а трезвени приступ националној прошлости и њеним симболима као потпори историјске вертикале сведочанство је изграђене културе једног народа. Култура се изграђује, тачније, народ се култивише на верности прецима и прошлости (Eriksen 2004: 122). Управо се споменом на своје жртве српски народ култивише и потврђује као заветна нација (“Covenantal Nation”), подгрупе „изабраних народа“ (“Chosen Peoples”).<sup>4</sup>

### Есхатолошки аспект историје

На својој концептуалној мапи Шијаковић је педантно оцртао изоленије које повезују тачке са једнаком конститутивном вредношћу и потенцијалом да обезбеде неопходни духовноисторијски континуитет. Историјским самоспознањем, памћењем и споменом Жртве српски народ у свој духовни хоризонт и интерпретацију историјских догађаја уводи перспективу вечности. А благодарећи есхатолошкој димензији унутар себе, према Шијаковићевом охристовљеном сазнању, „историјски догађаји нису само прошлост која постаје садржај памћења него у себи садрже аспект вјечности који их сједињује с есхатомом“ (Шијаковић: 205). Вечна димензија историје омогућава трансгенерацијску историјску утемељеност: „Есхатологија нам показује да је историја низ светих догађаја који за нас имају егзистенцијални смисао: укорјењују нас толико дубоко да мислимо и дјеламо из историје. – Есхатологичност је карактер историје“ (Шијаковић: 206).

Уношењем новог смисла у историјске догађаје историјско предање суспреже мисао о пролазности и безначајности догођеног. Преимућство тако освојене перспективе тумачења историје и историјског живљења у томе је што омогућава да историјску прошлост и традицију као предање „не само добијемо него и задобијемо, то јест да прошлост преображавмо кроз покајање, као што нам омогућава да

<sup>4</sup> Према теоретичару нација Ентони Д. Смит (Anthony David Stephen Smith), *завјетна нација* је друштвеноисторијски ентитет који својим битијем сведочи о дубоком осећају континуитета (Smith 2003: 44–130. и Smith 2008: 107–134). Енглески социолог сматра да нације конституишу предања, сећање, митови и симболи, које је именовао као „свети извори“, „свете основе“ или „симболични ресурси“ (*sacred sources, sacred foundations, symbolic resources*). Они су, по правилу, премодерног, односно древног карактера (Smith 2008: 1–28. и 2009: 3–21). Под утицајем религије етнице су прерастале у „свете заједнице“. То уверење обезбеђивало им је историјску издржљивост (Smith 2003: 25, 33), односно спречавало однарођавање.

будућност преображавамо кроз наду“ (*Исџо*). Наш историософ сигурно има на уму да историјска инстропекција једне културне заједнице нужно не кореспондира са чињеницама званичне историје, већ да проистиче из стваралачке надоградње или реинтерпретације прошлости као заједничког памћења. Колективно несвесно, вишак историје и егзистенцијална оскудица врше притисак на тумачење историје. Са друге стране, метафизички процеп између идеала и историјског фатума, духа времена и духа народа, жељеног/идеалног и затеченог места у историјском, геополитичком и културном атласу света, али дубоко усађено у културу памћења етничке групе или народа, генеришу нова, духовно прихватљивија значења и заједничке именитеље репетитивних историјских процеса. Шијаковић у својим опсервацијама подстиче мит или историјско предање као облик памћења колективне историје, сматрајући да тиме освајамо заједничку визију прошлости и формулишемо заједничке циљеве у будућности (Шијаковић 2015: 68).

У историји, као отеловљеној култури памћења, додао би Жарко Видовић, огледа се „континуитет једне заједнице која кроз векове уме да сачува свој идентитет“ (Видовић 1991: 169). Она је обједињујући фактор различитих временских равни и цивилизацијских слојева кроз које пролазе нараштаји једног народа. Будући сећање на катарзично искуство личности, историја, као предање или мит, неприкосновена је за спознање и одржање идентитета. Поистовећењем са оним што оживљава у сећању омогућен је континуитет – историјска вертикала – коначно – завет. Култура памћења за коју се Шијаковић усрдно залаже, у српском случају негује историјску као заветну свест. Управо она уводи есхатолошку перспективу у историјски план. Тек посредством предања откривамо задатак сваког слободног и историјски освешћеног појединца, Сартровог (Jean-Paul Sartre) „ми као субјект“, личности: улазак у прошлост и њено историјско осмишљавање изнутра, спознавање тајне „историјског“, самоспознање као познање властите, а неупитне историјске посебности (Asman 2011: 147). Историјско предање је, према мишљењу Николаја Берђајева (Николай Бердяев), „унутрашње историјско памћење пренесено у историјску судбину“ (Берђајев 2001а: 25),<sup>5</sup> управо зато што је субјективно и епистемолошки фундирано, истинољубиво је на један пунији, свесрднији начин. Памтљивост историјских догађаја посредством предања уводи протежну, трансгенерацијску одговорност, чиме аргументује истинитост историјског постојања заједнице, односно, етоса националне личности.

Управо личносни аспект или *КО* српског културног обрасца, као његов јединствени садржај, открива есхатолошки и сотериолошки смисао историјског постојања српске заједнице и сваког њеног члана понаособ, јер српски културни образац, једним својим делом, има снажно упориште у овим објавама колективне представе о властитој историји и њеним виновницима:

Искупитељско жртвоприношење, као срж православне вјере, уједно је и суштина Светосавља, а онда и хришћански карактер наше историје: историјски догађаји постају

---

<sup>5</sup> На овом становишту је и Слободан Јовановић када тврди да „идеје које један народ има о себи саме, о својој историјској судбини, о својим неоствареним идеалима налазе првобитно израза у народним предањима и легендама, а доцније у делима његових политичара, књижевника, па чак и научника“ (С. Јовановић 2005: 6).

за нас вриједносни оријентир и тачке ослонаца у којима видимо надисторијски смисао. О томе нам говори и Косовски завјет и Видовданска етика (Шијаковић 2013: 208).

Тако семиолошки испуњен, културни образац обезбеђује прихватање маријумског предзнака националне историје. Уколико је историја „за један народ и оно што тај народ види у сопственој историји“ (*Исцјо*), Срби у својој историји су дужни да читају континуитет страдања. Захваљујући културном обрасцу, они се стваралачки и меморијално односе према своме страдању.

### КО српског културног обрасца

Из метаисторијске перспективе сагледан и формулисан, српски културни образац се испоставља као теоцентричан и христоцентричан. Његов нуклеус чини „Богочовек, Његова истина и љубав према човеку, а не сам човек, његова природна егзистенција и овоземаљска историја“ (Радуловић 2015: 37). Такав образац је, према увиду Милана Радуловића, изграђен још у средњем веку, у доба немањихке Србије. Њега је засновао Свети Сава. На истом становишту је и Богољуб Шијаковић када тврди да је Свети Сава „хришћанску културу, хришћанске вриједности Европе, без чега ни данас нема духовног јединства Европе, положио у темеље културе и државе српског народа“ (Шијаковић 2013: 209). Отуда српски културни образац почива на ултимативној идеји *Светосавља* као српског (националног) вида православља. Њиме народ установљава своје институције, путеве образовања и потврђује своју историјску егзистенцију у оквиру хришћанске цивилизације. Светосавско учење формира темељена духовна начела која српски народ одржавају током историје дугог трајања. Светосавље је залог уцеловљења српског онтолошког идентитета, схваћеног као конкретне националне личности, без обзира на партикуларни избор појединаца, особени, насушни вид интроспекције који омогућује непрестано спасоносно осмишљавање личног и колективног историјског постојања – народни хабитус и етос. Истовремено, као облик хришћанске философије, оно будном држи свест о есхатолошкој димензији историјског бивствовања и шири егзистенцијални хоризонт ка трансценденцији, због чега се свакодневни конкретни живот и усуди проистекли из дијалектике духа епохе и духа народа разумеју и прихватају.

У настојању да се формулише аутентична духовност, идеја светосавља се, према Шијаковићевим увидима у њен развој и видове институционализације, испоставља као начин националног саморазумевања. То је наше оригинално духовно и мисаоно искуство „које се реализује и у философији Косова и Видовдана (‘српска философија хероизма’) и које је витална историјска идеја српског народа“ (Шијаковић 2019: 140). Са друге стране, то је и „универзални културни образац који је, као и видовданска хероика (‘философија панјугословенског национализма’), понуђен не само као интегралистичка југословенска идеја већ много амбициозније и универзалније: као алтернатива европском хуманизму и нихилизму“ (*Исцјо*). Пресудна улога Светосавља је у томе што од средњег века издиже српски народ из биолошке датости, охристовљује га и ослобађа га националног егоизма.

Светосавље изражава хришћанску природу душе и духа српског народа, оно је аутентично доживљено хришћанство српског народа, самосвојни начин нашег охристовље-



ња. Оно садржи идеале правде и слободе, самопожртвовања и страдања, трпељивости и праштања; оно је љубав према Богу и човјеку без које нема љубави према човјечанству (Шијаковић 2019: 149).

Будући аутентично искуство и философија православног хришћанства, светосавље, убеђен је Шијаковић, потврђује историјску личност српског народа у наднационалној хришћанској култури (Шијаковић 2013: 209). Директна последица хришћанског карактера светосавља је *културни универзализам*, „изражен као конкретизован у српском искуству свијета живота и историје, као перспектива коју само ми можемо понудити за универзализацију“ (Шијаковић 2019: 174).

Са историософске тачке гледишта једног од ауторитета српске историографије, какав је Радован Самарџић, „српско православље временом је све више постајало она духовна снага која је Србе чинила способним да у најтежим данима морално не посрну и да отпорно поднесу многе притиске“ (Самарџић 1991: 14). У цркви је негована теолошка мисао, народна историја, обновљен и распрострањен култ Светог Саве и преношено косовско опредељење. На непрестаној вододелници између две културе, две цивилизације, две философије живота, на концу, два погледа на сопствену историју, у српском културном обрасцу крије се онтички парадоксални избор, са неизвесним егзистенцијалним исходом, успостављен на светосавској духовној подлози, историјски реализован у Косовском опредељењу: „Савино опредељење за Царство небеско је светосавски идентитет српског народа. Тај светосавски идентитет потврђује и цар Лазар“ (Шијаковић 2009: 334). Онтолошко начело српског национа тако је безусловна слобода и живот, стечени моралним подвижништвом.

Из Косовског опредељења проистекла је Видовданска етика жртве и подвига, као идентитетско упориште српског народа. Видовданску етику је изградила љубав према слободи, стремљење иманентно српском националном бићу. Истину и слободу, како историјско памћење открива, српски национ може досегнути искључиво страдањем. Тиме се ништи привид благодати палог човека, и његово искупљење. Зато Шијаковић, сагласно својој историософској визији идентитета српског народа, афирмише сећање на Видовдан, као „грађевни камен у идентитету српског народа“, на чијем темељу су изграђени идеали видовданске етике, односно хришћанске културе, као што су „правда и човјечност, самопожртвовање и страдање, покајање и праштање, трпељивост и великодушност“ (Шијаковић 2015: 65). Увиђајући аксиоматски значај и митску снагу који за српски народ има Косовска битка одржана на Видовдан 1389. године, Шијаковић овај догађај оцењује као важно упориште надисторијског смисла и вредносне оријентације (Шијаковић: 62).

Истовремено, сходно етосу Жртве које постулира у својој мнемотехничкој историософској пројекцији, Шијаковић у нуклеусу видовданске етике открива етику Жртве као уникатну симболичку сублимацију историјског страдања српског народа: „Видовданска Жртва свједочи један тотални и радикални реализам, који нас суочава с бруталном конкретизацијом историје. Жртва је сублимација историје“ (*Истио*). У тој Жртви положен је епистемички смисао парадокса наше историјске егзистенције. Стваралачком артикулацијом немогућег избора као сведочанства вечности српска култура је у стању да пружи аутентични етнопсихоло-



лошки одговор на стихије историје. Зато је видовданска етика жртве и подвига положена у језгро српског културног обрасца. Отуда, представља ултимативни „историјски став“ захваљујући којем смо оспособљени да разумемо историју и одговоримо на историјске изазове у савремености. Са видовданском етиком која налаже – бити добар, бити човечан, бити слободан, живети у Истини – излази се на чистину самозагледаности за коју Србин под бременим потурених псеудо-истина и партикуларних погледа, разноразних изобличења и идеолошких веола, ни номинално ни принципијелно, још увек није спреман да се суочи. Међутим, и свесно и несвесно, за српски народ Косовско опредељење није тек национална идеја, склона политичким и етичким злоупотребама, већ неприкосновена и духовно надограђена етнопсихолошка одлика и онтолошко начело.

Својим недвосмисленим одређењем конститутивних чинилаца српског културног обрасца Шијаковић испуњава моралну дужност одговорног и часног српског интелектуалца да унесе нужне корекције у обавезујућем јавном дискурсу о феноменима српске историје и српског друштва. Он је извојевао право на аутентично мишљење у неаутентичном времену. Међутим, његова културолошка и историософска мисао, иако релевантна, управо зато што третира деликатно питање српског културног обрасца, у савременом јавном и научном дискурсу није самосвојна, већ алтернативна. Упркос томе, она ће, као несумњива својина интелектуалне баштине, остати инструктивна за разлучивање вечних од пролазних вредности, откривања светог у профаном, односно давање смисла историји и у будућности.

## Литература

- Asman, Jan, *Kultura pamćenja: Pismo, sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*, Preveo Nikola B. Svetković, Beograd: Prosveta, 2011.
- Берђајев, Николај, *О човековом ројсџву и слободи: ојлед о њерсоналисџичкој филозофији*, Превела Љиљана Ристић, Београд: Бримо, 2001.
- Bourdieu Pierre, *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice, Cambridge University Press, 1977.
- Bourdieu, Pierre and Wacquant, Loic, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Burdije, Pjer, „Друштвени простор и симболичка моћ“, у: *Интерпретативна социологија*. Priredila Ivana Spasić, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1998, 143–158.
- Burdije, Pjer, *Nacrt za jednu teoriju prakse: tri studije o kabilskoj etnologiji*, Prevod Milica Pajević, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 1999.
- Eriksen, Tomas Hilan, *Etnicitet i nacionalizam*, Prevela Aleksandra Bajazetov-Vučen, Beograd: Biblioteka XX vek – Krug. 2004.
- Јовановић, Бојан, *Пркос и инајџи – ејџнојсихолошке сџудује*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2008.
- Јовановић, Слободан, *Кулџурни образац*, Београд: Стубови културе, 2005.
- Радуловић, Милан, *Срџски кулџурни образац и срџска књижевносџи*, Фоча–Београд: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког – Институт за књижевност и уметност, 2015.

- Самарџић, Радован, „Косовско опредељење Срба“. У: Никола Тасић, Веселин Ђуретић (ур.), *Косовска биџика 1389. године и њене последице*: међународни симпозијум, Химел-стир 1989, Београд: Српска академија наука и уметности. 1991, 10–14.
- Smith, Anthony D., *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford, 2003.
- Smith, Anthony D., *The Cultural Foundations of Nationalism: Hierarchy, Covenant and Republic*, Oxford, 2008.
- Smith, Anthony D., *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, London and New York, 2009.
- Шијаковић, Богољуб, *Огледање у контексту: О цркви и држави, знању и вјери, предању и идентитету*, Београд: Службени гласник, 2009.
- Шијаковић, Богољуб, *Брига за жртву: памћење имена и спомен српске жртве*, Београд: Б. Шијаковић, 2011.
- Шијаковић, Богољуб, *Присујиноси ирансценденције: хеленство, хришћанство, философија историје*, Београд: Православни богословски факултет – Службени гласник, 2013.
- Шијаковић, Богољуб, *Велики рај, Видовданска етика, Памћење: О историји идеја и Спомену Жртве*, Београд: Службени гласник, 2015.
- Шијаковић, Богољуб, *Светосавље и философија живота: Скица за актуелизацију међурајне расправе о идеји Светосавља*, Нови Сад: Православна реч, 2019.

Jana M. Aleksić

### Serbian cultural pattern in the light of Šijačić's anthropology and philosophy of history

**Abstract:** In the anthropological and historiosophical projection of Bogoljub Šijačić, the coordinates for establishing the concept of cultural pattern, as well as for projecting its content, which makes that meaning sustainable in Serbian history, are precisely set. This is evidenced by his essays, articles and discussions on anthropological and historiosophical topics, published since the 1980s, and collected in the monographs *Reflection in Context* (2009), *The Presence of Transcendence* (2013) or *Svetosavlje and Philosophy of Life* (2019), as well as in the monographic studies *Care for the Victim, Memory of the Name and Memorial of the Victim* (2011), *The Great War, Vidovdan ethics, Memory* (2015). Šijačić consistently considers the possibilities of defining the Serbian cultural pattern in the historical course of medium and long duration. He always keeps in mind that the cultural pattern is the basis of every human creative activity and socially responsible intellectual endeavor. He bases his philosophical construction on several precisely defined concepts/terms, such as *Sacrifice, Memory, Myth, Historical truth, Tradition, Self-knowledge, Otherness, Saint Sava, Vidovdan ethics*. However, Šijačić cares that his explications go beyond the domain of theoretical speculations and that his settings acquire the appropriate existential meaning and application, which he verifies with his intellectual and political attitude.

**Keywords:** Bogoljub Šijačić, Serbian cultural pattern, identity, history, tradition, memory, sacrifice, Saint Sava, Vidovdan ethics

---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као *χαριστήρια* у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 1090–1105.

---

**Владимир Ђурић**

Институт за упоредно право, Београд  
vdjuric12@gmail.com

## **Уставни идентитет и идентитет Цркве. Дужност уставне државе да призна Цркву као услов поретка слободe и владавине права**

*Сажетак:* У овом раду аутор анализира однос између уставног идентитета државе и идентитета Црква и верских заједница. Закључак је да из уставног идентитета као неповредивог језгра садржине устава следи обавеза државе да призна правни идентитет Цркве који проистиче из њеног верског идентитета и аутономије која почива на слободи вероисповести. У раду се посебно разматра допринос проф. Шијаковића разумевању односа између државе и Цркве.

*Кључне речи:* уставни идентитет, идентитет Цркве, аутономија, самоодређење, дужност признања Цркве

### **Увод**

Идентитет је филозофска категорија, али и појам који се користи у психологији, математици, друштвеним наукама. Најшире посматрано, идентитет подразумева подударност, једнакост, истоветност, али и индивидуалност, персоналитет, самосвојност. Уколико се тако схвати, идентитет заправо има два значења – дијахроно, под којим се разуме „трајност кроз време“, односно континуитет, и синхроно, које подразумева одвојену и аутономну индивидуалност.<sup>1</sup> Иако су два аспекта појма идентитет различита, реч је о две стране истог новчића, о лицу и наличју истог појма. Идентитет је и правна категорија, како због тога што сваки правни поредак има свој идентитет, тако и због тога што се нормативност права, бар оног које је по мери човека, између осталог, заснива и на неопходности поштовања различитих идентитета. На страницама које следе ће бити доказано како из уставног идентитета савремене државе која почива на владавини права следи њена обавеза да призна идентитет Цркве као посебне друштвене категорије.

---

1 M. Beller, J. Leerssen, *Imagology: The Cultural Construction And Literary Representation Of National Characters: A Critical Survey*, Rodopi Publishers, Amsterdam/New York, 2007. p. 335- 342.

## Уставни идентитет

Разматрање питања идентитета политичке заједнице у политичкој филозофији има своје дубоке историјске корене. Још је Аристотел у својој *Полијици* поставио питање према ком начелу се може утврдити и рећи да је једна политичка заједница (полис-држава) задржала, или обрнуто, да је изгубила свој идентитет.<sup>2</sup> Несумњиво је да је током историје идентитет политичких заједница мењан. Заправо, историја политичке заједнице институционализоване у државу кретала се у широком луку од њеног (само)одређења као суверене, апсолутне, тачније независне и ничим ограничене власти која потиче од Бога, преко заједнице која има исти национални идентитет и у којој је нација као историјска категорија која дели исти етнички идентитет носилац највише власти, до схватања према коме *demos* као скуп грађана са једнаким правима и носилац суверености, тачније највише власти, конституише заједницу уставом као актом којим се позитивира друштвени уговор и истовремено та највиша власт ограничава. Током таквог историјског развоја идентитет временом постаје и правна категорија и то не само у теоријскоправном смислу, већ и као категорија позитивног права. Позитивно право многих држава уређује различите аспекте идентитета, како индивидуалног, тако и групног, док, у контексту европских интеграција, категорија позитивног права постају и национални и уставни идентитет држава. Дакле, у савремено доба у правној науци, нарочито конституционалистичкој, национални идентитет држава као правна категорија побуђује посебну пажњу у контексту европских интеграција, док уставни идентитет у фокус интересовања долази након чувене одлуке немачког Савезног уставног суда о Лисабонском уговору,<sup>3</sup> иако је још пре Другог светског рата Карл Шмит писао о уставном идентитету, истакавши да се овлашћење за промену устава (под чим је разумевао делимичну промену устава) може вршити само под претпоставком да су *идентитет и конститутивни услови* као целине очувани.<sup>4</sup>

Мастрихтски споразум је у члану Ф предвиђао да Унија поштује националне идентитете својих држава чланица. Чланом 6 ст. 1 и 3 Амстердамског споразума предвиђено је да је Унија заснована на принципима заједничким државама чланицама, принципима слободе, демократије, поштовања људских права и основних слобода и владавине права, као и да ће Унија поштовати националне идентитете својих држава чланица. Лисабонски уговор је довео до промене уговорне одредбе којом је предвиђено поштовање националних идентитета. Чланом 4 ст. 2 Уговора предвиђено је да ће Унија поштовати једнакост држава пред уговорима, као и њихове *националне идентитете инхерентне њиховим основним структурима, политичким и уставним*, укључујући регионалну и локалну самоуправу. Иако *prima facie* истоветне, изложене одредбе се ипак садржински разликују, јер се у Лисабонском споразуму, у мери у којој се он усредсређује на државне структуре, може уочити промена у фокусу са националног идентитета као таквог на

<sup>2</sup> Аристотел, *Полијика*, Бигз, Београд 2003, стр.62

<sup>3</sup> BVerfG 30 June 2009, 2 BvE 2/08

<sup>4</sup> C. Schmitt, *Constitutional Theory*, Duke University Press, Durham and London, 2008, 150.



његовом креирању и одржавању религија, бар у појединим историјским епохама, као један од значајних чинилаца, играла важну, ако не и пресудну улогу. И то не само у време важења теократске теорије о суверености државне власти, већ и у оном сегменту савременог појма уставног идентитета који је оличен у континуитету, тачније према којем континуитет, као део културног персоналитета једне нације, чини језгро уставног идентитета, а што је видљиво у низу карактеристика савремених устава многих држава, почевши од преамбуларних одређења мотива за њихово доношење, преко уставних дефиниција држава, па све до уставних норми о државним обележјима и празницима.<sup>9</sup> Но, чак и када би се устав схватио у најапстрактнијем смислу као акт самоодређења правног поретка и онтолошког јединства друштва, државе и права, а из уставног идентитета искључио континуитет и тај идентитет у контексту савремене државе свео искључиво на неповредиву владавину права и демократски политички поредак заснован на грађанској суверености, чак и тада би религија била значајан чинилац идентитета сваке политичке заједнице. Наиме, не само да религија има свој дубљи и шири друштвени контекст, не само да утиче на друштвени систем, на културу и цивилизације и да надживљава друштвено-економске системе, због чега се може истаћи да је јавни чинилац и део јавне сфере, то јест да је чинилац који формира јавни идентитет у Европи, као и свуда у свету,<sup>10</sup> већ је она утемељена у ономе што према либералној мисли суштински претходи владавини права и политичком поретку демократије, чак и самој држави као институционализованој заједници, а што је у савремено доба, посредством међународноправних јемстава, а у појединим случајевима и посредством забрана промена устава, изузето из суверене уставотворне власти држава и спада у неповредиво језгро садржине устава. Реч је о основним правима човека међу којима је слобода вероисповести једно од најважнијих личних права.

### Слобода вероисповести

Слобода вероисповести представља једну од основних људских слобода. У систематици људских права и слобода, она спада у лична права и слободе. Будући да спада у лична права и слободе, заправо права и слободе испољавања личности,<sup>11</sup> слобода вероисповести била је веома рано прокламована у правним актима којима су гарантована људска права и слободе и, у том смислу, припада првој генерацији људских права и слобода. Данас је у већини држава уставом потврђена слобода вероисповести, па и у оним државама у којима постоји режим државне религије, али у којима се грађанима признаје право да припадају или не припадају државној религији.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Више о томе у раду В. Ђурић, Религија и уставни идентитет, *Зборник радова са међународне научне конференције одржане на Факултету политичких наука у Београду поводом десетогодишњице издавања часописа Политикологија религије*, Центар за проучавање религије и верску толеранцију Универзитета у Београду – Факултет политичких наука, Београд, 2017.

<sup>10</sup> G. Robbers, Legal Aspects of Religious Freedom, Opening Lecture, *International Conference Legal Aspects of Religious Freedom*, Ljubljana, 2008.p.11

<sup>11</sup> П. Николић, *Уставно право*, Београд 1994. стр. 159.

<sup>12</sup> Д. Стојановић, *Уставно право књ.1*. Свен, Ниш 2003, 395.



Слобода вероисповести садржана је и у низу међународних докумената посвећених људским правима. У периоду од доношења Универзалне декларације о правима човека 1948, односно од почетка интернационализације људских права и слобода, до Повеље о основним правима ЕУ из Нице 2000, ширен је садржај слободе вероисповести. Чланом 18 Универзалне декларације предвиђено је да слобода вероисповести укључује промену вере или убеђења, као и јавно и приватно манифестовање вере путем наставе, вршења култа и обављања обреда. Потпунија формулација налази се у члану 18 Међународног пакта о грађанским и политичким правима из 1966. У том се члану истиче да свако лице има право на слободу мисли, савести и вероисповести што подразумева слободу исповедања и примања вере или убеђења по свом нахођењу, као и слободу да се вера или убеђење испољава појединачно или заједно са другима, како јавно, тако и приватно, кроз култ, вршења верских и ритуалних обреда и веронауку. Истим чланом предвиђено је да нико не може бити предмет принуде којом би се кршила слобода његовог исповедања или примања вере или убеђења по његовом нахођењу. Слобода испољавања вере или убеђења може према Пакту бити предмет само оних ограничења која предвиђа закон а која су нужна ради заштите јавне безбедности, реда, здравља или морала, или пак основних права и слобода других лица. Државе-чланице Пакта обавезале су се да поштују слободу родитеља, односно законитих старатеља, да обезбеде својој деци оно верско и морално образовање које је у складу са њиховим сопственим убеђењима.

У Европској конвенцији за заштиту људских права и основних слобода и њеним протоколима сви кључни аспекти слободе мисли, савести и вероисповести или уверења могу се наћи у три одвојене одредбе. Прво и најважније, члан 9 прописује да свако има право на слободу мисли, савести и вероисповести што укључује слободу промене вере или уверења и слободу човека да, било сам, или заједно с другима, јавно или приватно, испољава веру или уверење молитвом, проповедима, обичајима и обредом. Слобода исповедања вере или убеђења може, према Конвенцији, бити подвргнута само оним ограничењима која су прописана законом и неопходна у демократском друштву у интересу јавне безбедности, ради заштите јавног реда, здравља или морала, или ради заштите права и слобода других. Члан 2 Протокола бр. 1 уз Европску конвенцију о људским правима у контексту права на образовање прописује да нико не може бити лишен права на образовање и да, у вршењу свих својих функција у области образовања и наставе, државе поштују право родитеља да обезбеде образовање и наставу који су у складу с њиховим верским и филозофским уверењима. Вероисповест се у Конвенцији помиње у још једном контексту. У члану 14 Конвенције изричито се помињу верска уверења као пример забрањеног основа за дискриминаторно поступање. Тим чланом је предвиђено да се уживање права и слобода предвиђених Конвенцијом обезбеђује без дискриминације по било ком основу, од којих је вероисповест један од наведених примера. Ширење садржаја слободе вероисповести вршено је и државним уставима тако да у вези са слободом вероисповести неки уставни садрже и посебна права, на пример, право да се одбије војна служба са оружјем и пра-

во родитеља да деци осигурају наставу у складу са својим верским убеђењима.<sup>13</sup> Несумњиво је тачно да је у суштини слободе вероисповести право индивидуе да верује, да има и мења своја уверења, па чак и да самостално, у складу са својим веровањем, обавља обреде. Та димензија слободе вероисповести често се означава као *forum internum*. У основи, члан 9 Европске конвенције јамчи развој, усавршавање и промену мисли, савести и вероисповести сваког појединца. Пажљивим читањем текста Конвенције уочава се да су право на поседовање и право на промену идеја апсолутна права, док став 2 прописује да само „слобода исповедања вере или убеђења“ може бити подвргнута ограничењима националног права у посебним околностима. Сигурно је да појединцу мора бити омогућено да напусти неку вероисповест или заједницу. Према томе, из текста јасно следи да слобода мисли, савести и вероисповести *која не обухваћа исповедање вере или уверења* не може бити предмет државног мешања.<sup>14</sup>

Слобода вероисповести, као што се то и из изложених одредби међународних уговора може закључити, није, међутим, искључиво индивидуално право које би уживао само појединац. Често се слобода вероисповести погрешно своди на ту индивидуалну компоненту.<sup>15</sup> Према карактеру субјеката који је уживају и начину уживања, слобода вероисповести је индивидуално право, али и право које се ужива у заједници са другима.<sup>16</sup> Заправо, слобода вероисповести подразумева и институционалну верску слободу коју понекад теорија чак назива корпоративна слобода.<sup>17</sup> Једноставно речено, слобода вероисповести обухвата две ствари: слободу јавног исповедања и вршења вере, са једне стране, и слободу стварања вероисповедних удружења, са друге стране.<sup>18</sup> Корпоративна слобода вероисповести није проста агрегација индивидуалних интереса чланова, није тоталитет индивидуалних слобода, већ је сет права, имунитета, привилегија и надлежности религиозних удружења и у том смислу представља слободу заједнице људи који деле исту веру да се организују и уреде корпоративни живот у складу са својим етичким и верским правилима.<sup>19</sup>

Испољавање слободе вероисповести у заједници са другима води аутономном егзистирању Цркава и верских заједница и правни је основ деловања и образовања Цркава и верских заједница. Европски суд за људска права стоји на становишту да се члан 9 Конвенције који гарантује слободу вероисповести мора тумачити и у контексту члана 11 Конвенције који гарантује слободу удруживања и штити удружења од неоправданог мешања државе *јер верске заједни-*

<sup>13</sup> *Ibid*

<sup>14</sup> Џ.Мурдок, *Слобода мисли, савести и вероисповести, Водич за примену члана 9 Европске конвенције о људским правима*, Београд 2008. стр.24

<sup>15</sup> С.Аврамовић, *Црква и држава у савременом праву, Прилогу насљанку државно-црквеној праву у Србији*, Београд 2007. стр. 98

<sup>16</sup> В.Димитријевић, М.Пауновић, *Људска права*, Београд, 1997.стр.176

<sup>17</sup> С.Аврамовић, *Црква и држава у савременом праву*, н.м.

<sup>18</sup> С.Јовановић, *Уставно право Краљевине Срба, Хрватиа и Словенаца*, Београд 1995,стр.509.

<sup>19</sup> L. Bloß, *European Law of Religion – organizational and institutional analysis of national systems and their implications for the future European Integration Process*, *Jean Monnet Working Paper* 13/03,p.28

це *традиционално постоје у виду организованих структура*. У тој перспективи, према схватању Суда, право верника на слободу вероисповести, које обухвата и право на испољавање вере у заједници са другима, обухвата и очекивање да ће им бити допуштено да се удружују слободно, без произвољног мешања државе,<sup>20</sup> а *право верских заједница на аутономно постојање је у самом средишту гарантовања слободе вероисповести*.<sup>21</sup> Ако је право Црква и верских заједница на аутономно постојање у самом средишту слободе вероисповести, онда је јасно да централна питања у вези с остваривањем колективне и корпоративне димензије слободе вероисповести постају питања шта чини такву аутономију и какав је однос државе и њеног устава спрема такве аутономије.

### Аутономија и аутономно право Црква и верских заједница

Аутономија Црква и верских заједница може да буде, у ширем смислу, сагледа-на као троструки концепт – као скуп правних односа, када је посредни *формални концепти* црквене аутономије, као морално-политичко оправдање одређених правних односа, када је реч о *нормативном концепту* црквене аутономије, и као својеврсни стандард, односно мерило таквих односа, када се заправо ради о *доктринарном концепту* црквене аутономије.<sup>22</sup> Под аутономијом Црква и верских заједница у ужем или формалном смислу, може да се подразумева право верских организација да одлучују и управљају својим унутрашњим верским пословима, без ометања од стране институција јавне власти.<sup>23</sup>

Шта чини садржину аутономије Црква и верских заједница? У литератури се, у најширем смислу, истиче да је верска аутономија од виталног значаја јер дозвољава верским организацијама да дефинишу специјалну мисију, да одреде како свештенство и црквене власти испуњавају њихову мисију, као и да одреде природу и степен институционалне интеракције са ширим друштвом.<sup>24</sup> У рад-овима посвећеним појму аутономије, указује се да се верска аутономија данас огле-да у изузимању црквених особа из надлежности државних судова и њиховом ста-вљању под јурисдикцију црквених органа, у учешћу црквених представника у такозваним мешовитим судовима који решавају спорове између црквених и све-товних лица, као и у интеграцији са световним правом поводом регулација не-ких односа међу мирјанима (брак, дела против службеног морала, лажно сведо-чење, итд). Посебно се указује да израз верске аутономије представља и црквено право.<sup>25</sup> У делу домаћих радова посвећених државном црквеном праву сматра се да у основна права која Цркве и верске заједнице имају на основу аутономије спа-

<sup>20</sup> *Metropolitan Church of Bessarabia v. Moldova*, бр. 45701/99 ст.118

<sup>21</sup> *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas v. Austria* бр. 40825/98 ст. 78-79; *Hasan and Chaush v. Bulgaria* бр.30985/96 ст.49

<sup>22</sup> R.R.Garet, „Three Concepts of Church Autonomy“, *Brigham Young University Law Review*, 12/1/2004, 1352-1358

<sup>23</sup> C.Durham, „The Right to Autonomy in Religious Affairs: A Comparative View“, in *G.Robbers (ed.), Church Autonomy: A Comparative Survey*, 2001.687

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Д.Митровић, „Аутономија као појам и облик, О смислу, врстама и домаћајима аутономије“, *Анали Правној факултету у Београду*, вол.51/3-4/2003, 430

дају: право на самоодређење, односно право да буде призната не само историјска већ и есхатолошка димензија Цркве, право да самостално уређују и спроводе свој поредак и организацију и да самостално и слободно обављају своје унутрашње и јавне послове, право да буду носиоци и генератори правног субјективитета, односно да својим организационим јединицама и установама дају и укидају својство правног лица, јесмтво државе да неће ометати примену аутономне правне регулативе Цркава и верских заједница, право да своју културу и своја духовна искуства преносе и шире преко јавног медијског сервиса, као и кроз образовни систем, односно право да организују и изводе наставу веронауке и право да самостално управљају својом имовином и новчаним средствима, у складу са сопственим аутономним прописима.<sup>26</sup> Са друге стране, у радовима посвећеним црквеном праву јасно се истиче да у Цркви постоје две аутономије: спољашња, коју Црква има у односу према држави, и унутрашња, која је у самој Цркви, у њеном унутрашњем организовању и функционисању.<sup>27</sup>

Управо је питање утврђивања природе и степена институционалне интеракције Цркава и верских заједница са ширим друштвом, нарочито у смислу могућности да оне својим актима одреде природу и степен те интеракције, једно од суштинских теоријскоправних питања и изазова позитивноправног уређивања односа између државе и Цркава и верских заједница. За одговор на то питање би требало најпре размотрити могуће видове односа између државе и Цркава и верских заједница.

### **Однос између државе и Цркава и верских заједница – дужност уставне државе да призна Цркве и верске заједнице**

У многим државама света постоје и делују Цркве и верске заједнице које су, историјски посматрано, старије од тих држава и које су дале немерљив допринос настанку тих држава и, као такве, несумњиво су део њиховог идентитета схваћеног у смислу континуитета. Такав однос између тих држава и таквих Цркава и верских заједница опредељен је најчешће кроз модел државне Цркве и/или преовлађујуће вере који је конституционализован у одговарајућим уставним актима тих држава.

С друге стране, будући да су смисао и циљеви постојања и деловања државе и Цркава и верских заједница различити, многе државе су својим уставним актима определиле своју неутралност у питањима вере и одредиле одвојеност државе и Цркава и верских заједница, било да су такву одвојеност нормирале као стриктну, одређујући себе као секуларне државе, било да су се определиле за модел кооперативне одвојености. У теоријским поимањима односа између верски неутралне, па и секуларне државе, и Цркава и верских заједница може се стати на становиште да државе и Цркве и верске заједнице (по)стоје једне наспрам других, као два вида међусобно одвојених правних субјеката са властитом правном

<sup>26</sup> М.Радуловић, *Обнова српској државно-црквеној њрава*, Београд 2009. 118

<sup>27</sup> „Ако погледамо како функционише Православна црква, уочићемо да су епархије аутономне у односу према Патријаршији, као што су и манастира аутономни у одређеном домену у односу на епархију.... Сваки се управља самостално на основу канона у оквиру своје надлежности...” – Д.Перић, *Црквено њраво*, Београд 2006., 155.

влашћу, које делују у свом независном правном поретку. У том смислу, у старијој правној теорији, нарочито немачкој, с правом се поставило питање да ли при таквом поимању односа између државе и Цркава и верских заједница уопште постоји могућност државног правног регулисања односа између тих ентитета. Наиме, сматрало се да су религија и Цркве појаве које, као такве, не дугују своје постојање ни уставу ни државном закону и да стога морају бити означене као конститутивно трансцендентне. У том смислу, држало се да између Цркава и верских заједница и државе постоји својеврсна једнакост која искључује могућност једностраног заповедништва државе над Црквама и верским заједницама. Другим речима, такав приступ, означен као строга теорија координације, ускраћивао је вршење суверених права државе у погледу регулисања положаја Цркава и верских заједница. У савремено доба теорија координације је напуштена. Наиме, иако су религија и Цркве заиста појаве које, као такве, не дугују своје постојање ни уставу ни државном закону и које стога морају бити означене као конститутивно трансцендентне, ипак се сматра да религиозно, црквено везано, људско биће као грађанин, а Црква, тачније верска заједница као заједница људских живота у друштву, стоје под ауторитетом устава, докле год то легитимно утврђују његове одредбе. Стога, радикални концепт координације, схваћен као правна једнакост без могућности једностраног заповедништва државе, није тачно тумачење овог основног односа, посебно не ако се њиме противречи сувереним моћима државе. Напротив, сматра се да држава и Црква не живе у претпостављеном односу координације већ да живе заједно подређене уставу, а устав је тај који омогућава координативну правну структуру и упућује на кооперацију.<sup>28</sup> Но, ни у тој матрици уставно регулисање положаја Цркава и верских заједница није потпуно самостално. Устав и правни поредак верски неутралних и секуларних држава уважавају аутономију Цркава и верских заједница.

Аутономија Цркава и верских заједница, као што је истакнуто, резултат је посебног статуса који у друштву и држави имају верске установе и организације, било да је реч о режиму државне Цркве, признате Цркве, или о систему одвојености државе и Цркве.<sup>29</sup> Тај посебан статус који узрокује аутономни положај Цркава и верских заједница може да буде изричито прокламован уставом одређене државе, а уколико то није, аутономија Цркава и верских заједница проистиче из уставног начела о одвојености државе и Цркава и верских заједница. Дакле, аутономија Цркава и верских заједница најчешће је изричита или имплицитна *уставна кайеџорија*. Она је нераскидиво повезана и са слободом вероисповести, па се у том смислу у литератури истиче да у сваком случају заштита права Цркава и верских заједница на аутономију, нарочито у структурисању њихових верских послова, лежи у самој сржи слободе вероисповести.<sup>30</sup> Другим речима, уставна држава чији је смисао и циљ поредак слободе у којем се јемчи и остварује досто-

<sup>28</sup> A. Hollerbach, Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland I*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1994.S. 266

<sup>29</sup> Д.Митровић (2003.), 430

<sup>30</sup> C.Durham, 683

јанство, управо полазећи од нужности поштовања основних права у које спада и слобода вероисповести, у обавези је да поштује аутономију Цркава и верских заједница, тачније, дужна је да призна Цркву! Но, из дужности уставне државе да призна Цркву, која (дужност) је заснована на поштовању слободе вероисповести, не може се са сигурношћу утврдити и обим у којем та дужност државе постоји. Није ли тачно и, полазећи од старог правила да границе слободе и аутономије леже у слободама и правима других, једино могуће и прихватљиво да уставна држава призна Цркву искључиво у њеном *верском идентитету*? Другим речима, да ли и, ако јесте, у којој мери и на који начин дужност уставне државе која је верски неутрална да призна Цркву обухвата и поштовање права Цркве да утврди природу и степен своје институционалне интеракције са ширим друштвом? То се питање заправо своди на дилему о домашају самоодређења Цркве у верски неутралној уставној држави о чему је, као и у случају других отворених теоријско-правних питања у вези с односом између државе и Цркве, највише и најплодоносније расправљано у немачкој правној науци и уставносудској јуриспруденцији.

Немачки теоретичари истичу да, заједно са слободом вероисповести и одвојеношћу државе и Цркве, признавање права на самоодређење Цркавама и верским заједницама представља „трећу колону“ уставног уређења система државно-црквених односа.<sup>31</sup> Заправо, слобода вероисповести и одвојеност државе и Цркве, узети заједно, конституишу оно што се у теорији<sup>32</sup> и у јуриспруденцији немачког Савезног уставног суда<sup>33</sup> означава појмом државне неутралности која, уз начела толеранције и паритета, чини једно од основних начела немачког државног црквеног права. Неутралност значи и немешање у унутрашње послове верске заједнице. Све верске заједнице уживају веома широко самоопредељење или аутономију, тачније, кроз право на самоопредељење (самоодређење), потпуну слободу од надзора и туторства државе.<sup>34</sup> Стога, закључују поједини немачки аутори, неутралност државе значи, више него било шта друго, да држави није дозвољено да интервенише у стварима Цркава и верских заједница.<sup>35</sup> Како теорија, тако и јуриспруденција Савезног уставног суда у тој држави, стоје на становишту да аутономија Цркава и верских заједница не зависи од њиховог организационог статуса, односно од тога којој врсти верских организација припадају.<sup>36</sup>

Савезни уставни суд СР Немачке изјаснио се у појединим одлукама о томе шта чини аутономију Цркава и верских заједница. Према схватању тог Суда, „гарантија права (цркава и верских заједница – прим. В.Ђ.) да организују и руководе самостално својим стварима је неопходна, али правно независна гаранција,

<sup>31</sup> A.F.Campenhausen, „Church Autonomy in Germany“, in G.Robbers (ed.), (2001.), 77

<sup>32</sup> S.Koriath, I.Augsberg, „Religion and Secular State in Germany“, *Religion and the Secular State, Interim National Reports issued for the occasion of The XVIIIth International Congress of Comparative Law, Washington, 2010.*, 323

<sup>33</sup> BVerfGE 12, 1, 4; BVerfGE 19, 206, 216

<sup>34</sup> A.F.Campenhausen (2001.), 77

<sup>35</sup> G.Robbers, „State and Church in Germany“, in G.Robbers (ed.), *State and Church in the European Union, 2005.*, 80

<sup>36</sup> Да ли су правна лица јавног права, или спадају у неку другу категорију - BVerfGE 30, 415 (428)



која слободи верског живота и рада Цркава и верских заједница додаје слободу организовања, законодавства (нормирања) и администрације, што је императив да би се испунили ови задаци.<sup>37</sup> Савезни уставни суд је заправо истакао да између гарантоване верске слободе (слободе вероисповести) и права на самоопредељење и самоуправу постоји суштинска унутрашња веза, тако да интервенција у право Цркве на самоопредељење представља повреду основног права на верску слободу.<sup>38</sup>

У теорији се за појмове „уређење“ и „управљање“ сопственим пословима Цркава и верских заједница истиче да би их требало широко схватити и да они обухватају све – од вођења Цркве до уређења њене организације.<sup>39</sup> Штавише, аутономија као властита надлежност обухвата не само уређивање и управљање, већ и право да се властити послови обављају и судским путем, укључујући и потребно процесно право. Иначе, примена самосталног законодавства у области сопствених послова је по свом правном квалитету делимично самостална а делимично аутономна, па се у теорији, у том смислу, говори о самосталности Цркава и верских заједница у обављању духовних задатака који ни на који начин нису изведени из државе, за разлику од аутономије коју даје држава и аутономног права које постоји уколико законодавство Цркава и верских заједница производи норме делотворне у световном праву.<sup>40</sup> Данас постоји сагласност о разграничењу послова и томе шта спада у искључиво црквене, искључиво државне и у заједничке послове. Међутим, важно је истаћи да се о томе шта спада у сопствене послове Цркве у СР Немачкој не одлучује дискреционо – Савезни уставни суд стоји на становишту да се о разграничењу одлучује према томе шта се према природи ствари, или одређеној намени, материјално сматра сопственим послом Цркава.<sup>41</sup> Касније је Суд донекле модификовао изложено гледиште, узимајући у обзир везу између слободе вероисповести и права на самоопредељење, утврдивши да се под „уређивањем“ и „управљањем“ сматра право Цркава да све своје послове правно обликују у складу са црквеним аспектом уређења, односно на основу црквене самоспознаје,<sup>42</sup> што значи да се та јурисдикција не односи само на црквене институције већ и на правно самосталне установе које по налогу Цркве обављају социјалне и добротворне задатке. У област сопствених послова, што је делимично потврђено и у јуриспруденцији Уставног суда, спадају: учење и верски обреди, црквено устројство, територијална организација,<sup>43</sup> чланство у верској организацији,<sup>44</sup> уређивање права трећих лица на приступ верским институцијама,<sup>45</sup> итд. Другим речима,

**37** BVerfGE 53, 366 (401), BVerfGE 72, 278 (289)

**38** BVerfGE 70, 138 (160) - У пракси, у образложењу се Savezni ustavni sud не ограничава на проверу основних права, већ укључује ceo ustav, dakle i čl. 140 OZ u vezi sa čl. 137 Ваймарског устава - BVerfGE 46, 73 (85).

**39** A.F.Campenhausen (2001.), 79; A. V. Campenhausen, H. De Wall, *Staatskirchenrecht*, 2006.,101

**40** *Ibid.*

**41** BVerfGE 18, 385 (387)

**42** BVerfGE 66,1 (19)

**43** BVerfGE 18, 385 (388)

**44** BVerfGE 30, 422

**45** BVerfGE 57,220 (243)

у сопствене послове спада све што представља задатак и мисију Цркве према њеном саморазумевању, а што неминовно има ефекта и у области државног права.<sup>46</sup>

Самоодређење Цркве није нити може да буде апсолутно и оно у СР Немачкој има границу „у закону који важи за све“. Шта се може сматрати „законом који важи за све“ тешко је унапред и коначно утврдити једном општом формулом.<sup>47</sup> Савезни уставни суд је тим поводом у досадашњој јуриспруденцији заузео различита становишта. Првобитно схватање Суда било је оличено у „теорији сфера“.<sup>48</sup> Суд је наиме сматрао да црквено самоодређење није ограничено законом који важи за све у случају интерних црквених мера које немају непосредно правно дејство у световном правном подручју, односно да држава не може да ограничава аутономију у тој сфери и обрнуто, да су Цркве и верске заједнице везане за сваки општи закон, уколико нека црквена мера излази из оквира друховног подручја и има дејство у световној правној, или друштвеној области.<sup>49</sup> Такво резоновање носило је у себи и извесне тешкоће, јер је веома сложено, можда и немогуће, да се јасно разграниче две сфере. У том смислу, у теорији се истицало да чак и једна ситуација која се на први поглед може сврстати у интерне црквене мере може да имплицира државни интерес.<sup>50</sup> Нешто другачији приступ чинила је „клаузула свакога“, према којој су закони који важе за све заправо закони који за Цркве и верске заједнице имају исти значај као и за сваког другог и не погађају Цркву више него остале субјекте.<sup>51</sup> Међутим, ни такав приступ није добар, јер постоји мноштво закона који су од већег значаја за Цркве и верске заједнице него што су то за друге субјекте.<sup>52</sup> Савезни уставни суд се напослетку окренуо нешто измењеном првобитном приступу, или „теорији балансирања“, према којој се одобрава да се општим законима ограничава црквена аутономија, али само ако су закони неопходни да гарантују „уверљиве захтеве“ мирољубиве коегзистенције у друштву које је религиозно неутрално и поштује слободу верских заједница. Конкурентски интереси Цркве и државе морају бити пажљиво избалансирани, и, ако је могуће, морају да буду оптимални за обе стране.<sup>53</sup>

Дакле, судећи на основу изложеног кратког приказа теоријских схватања и уставносудске јуриспруденције у СР Немачкој, јасно је да дужност уставне државе да призна Цркву подразумева и признавање самоодређења Цркве које

---

46 K.Hesse, Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften, *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland I*, Duncker & Humboldt, Berlin, 1994.S. 521-559

47 Додуше, таквих је покушаја у немачкој правној науци било. Тако је Хекел понудио дефиницију према којој је „закон који важи за све“ заправо закон који, са тачке гледишта читаве нације, мора да буде признат као неопходно ограничење црквене слободе - J. Heckel, *Das für alle geltende Gesetz*, S.590, наведено према А. V. Campenhausen, H. De Wall (2006), 105

48 G. Robbers, Religious Freedom in Germany, *Bringham Young University Law Review*, 25/2001., 643; A. V. Campenhausen, H. De Wall (2006.), 110.

49 BVerfGE 18, 385 (387), A. V. Campenhausen, H. De Wall (2006.), 110.

50 Robbers (2001.), 643

51 *Ibid.* A. V. Campenhausen, H. De Wall (2006.), 110.

52 *Ibid.*

53 BVerfGE 53, 366 (501) - видети коменетар у А. Hollerbach, „Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (II)“, *Archiv des öffentlichen Rechts* 106/1981., 244

се не своди искључиво на саморазумевање њеног верског идентитета и управљање и руковођење сопственим пословима, већ је шире, и обухвата могућност, макар и кроз балансирање различитих права и интереса, да Црква, посредством тог самоодређења, утиче на утврђивање природе и степена своје институционалне интеракције са ширим друштвом!

### **Допринос проф. Шијаковића схватању односа између државе и Цркве**

У домаћој науци, све до радова проф. Шијаковића, није било значајнијих и теоријски продубљенијих анализа односа између државе и Цркава и верских заједница. Имјући у виду јубилеј поводом кога се објављује овај Зборник и чињеницу да је овај рад управо инспирисан схватањима проф. Шијаковића која су били подстицај за даља истраживања, а којима је он дао значајан допринос и домаћој правној науци, нарочито оном њеном делу који се означава као наука државног црквеног права, требало би укратко указати на његово поимање односа између државе и Цркве.

Проф. Шијаковић је први од домаћих аутора који је јасно истакао став да између права Цркве на самоодређење и дужности државе да је призна постоји суштинска узрочно-последична веза.<sup>54</sup> Наиме, према проф. Шијаковићу, „постоји очигледан међусобна зависност и утицај између темељног права на слободу вероисповести и права Цркава и верских заједница на самоодређење“ под којим (тим правом) он разуме право Цркава и верских заједница да „самостално одређују свој идентитет и уређују своју унутрашњу организацију, вршење верских обреда и других верских послова“. Средишњи моменат правног односа државе и Цркве, према схватању проф. Шијаковића, требало би да нагласи једну, са аспекта Цркве, важну ствар, а то је: шта значи признати Цркву. И управо кроз призму одговора на изложено питање проф. Шијаковић даје значајан допринос домаћој науци државног црквеног права. Наиме, проф. Шијаковић истиче да признавање Цркве од стране државе уопште не значи признати еклисиолошки утемељен идентитет Цркве, јер признала је држава или не, Црква у свом идентитету, у својој пуноћи, постоји независно од таквог признања. Другим речима, држава не би требало, а додајмо томе да, ако је реч о уставној држави заснованој на поштовању слободе и владавине права, нити би могла нити би смела да признаје Цркву у смислу успостављања њеног идентитета, већ би требало да јемчи и штити права која Црква има са таквим идентитетом какав има. Речима проф. Шијаковића, када је Црква у питању, држава не производи онтолошки, већ правни реалитет. Правно признати Цркву, закључује проф. Шијаковић, значи систем обавеза у односу на Цркву и њен идентитет којих држава мора да се прихвати, а које проистичу из права да се верује, које нужно рађа обавезу државе према онима који верују.

Проф. Шијаковић у свом раду указује и на ограничења која сваки законодавац има у области уређивања односа између државе и Цркве, јер управо у тој

<sup>54</sup> Б.Шијаковић, Дужност државе да призна цркву и њено право на самоодређење, *Зборник радова са Међународној научној скупи* „Правни положај цркава и вјерских заједница у Црној Гори данас“ *одржаном у Бару 23-25.маја 2008*, *Vona Fides*, Никшић, 2009, стр.38-43

сфери нормативне делатности није све допустиво и само по себи прихватљиво. Напротив, управо полазећи од изложеног, логички утемељеног и концепцијски доследно изведеног схватања односа између државе и Цркве, који подразумева дужност државе да призна Цркву, проф. Шијаковић указује да закон не би требало, нити би смео да производи идентитет институционалних верских заједница, већ је дужан да призна идентитет ових заједница утемељен на њиховом аутономном праву. Имајући у виду да је рад проф. Шијаковића на који се на овом месту указује настао у време када у његовој родној Црној Гори није постојао закон којим би био уређен начин остваривања слободе вероисповести и правни положај Цркава и верских заједница, па чак није ни постојала добра воља да се такав закон донесе, а да су се у међувремену прилике промениле и да је донесен Закон о слободи вјероисповијести и правном положају вјерских заједница који је с правом критикован у широј јавности и који је изазвао величанствене протесте и литије верујућег народа у Црној Гори управо због тога што је једна од његових основних карактеристика да дискриминаторно не признаје канонски успостављену Православну Цркву у Црној Гори, ваљало би на овом месту указати и на још један сегмент чланка проф. Шијаковића на који се позивамо, а који има изузетан морално-филозофски квалитет и који је у времену које му је уследило у потпуности потврђен у професоровој родној Црној Гори. Наиме, проф. Шијаковић у наведеном раду истиче да је могућност истинске кооперације државе и Цркве отворена у оној мери у којој се у држави остварује правда. Међутим, како то проф. Шијаковић истиче, тамо где је држава обоготворена и митологизована, где наступа као структура самовољне и самодовољне моћи, неминовно настаје сукоб између државе и Цркве, и то не због тога што то жели Црква, већ због тога што је одбијање да се прихвати обоготворење државе и да се држава идолопоклонички поштује и слави у суштини противљење тоталитарној држави и залагање за слободу. Све што се у професоровој родној Црној Гори догодило након усвајања спорног Закона о слободи вјероисповијести и правном положају вјерских заједница потврђује истинитост професорових закључака.

### Закључак

Као и сваки идентитет, и уставни идентитет држава обухвата континуитет и индивидуалност, а религија је значајан чинилац у његовом креирању и одржавању. У савременој, најчешће верски неутралној, па и уставно секуларној држави, у којој се уставни идентитет схвата као неповредиво језгро садржине устава и у свом најапстрактнијем виду своди на владавину права и политички поредак демократије заснован на грађанској суверености, из основних, неповредивих и неотуђивих права човека, у које спада и слобода вероисповести, следи аутономија Цркве и њено право на самоодређење. Аутономија Цркава и верских заједница постоји у свим могућим видовима односа између њих и државе и представља посебну уставну категорију. То је по себи разумљиво, јер устав представља онтолошко јединство државе, друштва и правног поретка. Из аутономије Цркава и верских заједница и њиховог права на самоодређење, у првом реду верског самоодређења и саморазумевања, следи и дужност државе да призна Цркве и верске

заједнице. Но такво признање, које је по својој природи правно, не састоји се у признавању онтолошког већ правног реалитета и не своди се само на поштовање аутономије Црква и верских заједница у оквиру њихових властитих послова, већ је по својој природи знатно шире, и обухвата могућност, макар кроз балансирање различитих права и интереса, да Црква, посредством тог самоодређења, утиче на утврђивање природе и степена своје институционалне интеракције са ширим друштвом. Због тога се с правом може истаћи да је дужност државе да призна Цркве и верске заједнице као правне реалитете који имају право на уређивање и управљање властитим пословима као и могућност утицаја на утврђивање природе и степена своје институционалне интеракције са ширим друштвом, услов поретка слободе и да је у функцији владавине права. Наиме, ако је владавина права метаправни идеал и ако се под њом подразумева владавина права онаквим какво би оно требало да буде, онда је јасно да њену срж, а тиме и уставни идентитет сваке државе, чини правда која, између осталог, омогућава истинску кооперацију уставне државе и Црква и верских заједница и остваривање и заштиту њиховог идентитета, како верског, тако и оног институционално-правног, заснованог на њиховој аутономији. О томе је у домаћој науци први писао проф. Шијаковић, чији је рад инспирисао овај скромни допринос Зборнику у његову част.

## Литература

- Аврамовић С., Црква и држава у савременом праву, Прилози настанку државно-црквеног права у Србији, Београд 2007.
- Аристотел, Политика, Бигз, Београд 2003.
- Димитријевић В., Пауновић М., Људска права, Београд, 1997.
- Ђурић В., Религија и уставни идентитет, Зборник радова са међународне научне конференције одржане на Факултету политичких наука у Београду поводом десетогодишњице издавања часописа Политикологија религије, Центар за проучавање религије и верску толеранцију Универзитет у Београду – Факултет политичких наука, Београд, 2017.
- Јовановић С., Уставно право Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, Београд 1995.
- Митровић Д., Аутономија као појам и облик, О смислу, врстама и домашајима аутономије, Анали Правног факултета у Београду, вол.51/3-4/2003.
- Мурдок Џ., Слобода мисли, савести и вероисповести, Водич за примену члана 9 Европске конвенције о људским правима, Београд 2008.
- Николић П., Уставно право, Београд 1994.
- Перић Д., Црквено право, Београд 2006.
- Радуловић М., Обнова српског државно-црквеног права, Београд 2009.
- Стојановић Д., Уставно право књ.1. Свен, Ниш 2003.
- Шијаковић Б., Дужност државе да призна Цркву и њено право на самоодређење, Зборник радова са Међународног научног скупа „Правни положај цркава и вјесрских заједница у Црној Гори данас“ одржаног у Бару 23-25.маја 2008, Никшић, 2009.
- Beller M., Leerssen J., *Imagology: The Cultural Construction And Literary Representation Of National Characters: A Critical Survey*, Rodopi Publishers, Amsterdam/New York, 2007.
- Bloß L., *European Law of Religion – organizational and institutional analysis of national systems and their implications for the future European Integration Process*, Jean Monnet Working Paper 13/03

- Campenhausen A.F., Church Autonomy in Germany, in G.Robbers (ed.), Church Autonomy : A Comparative Survey, 2001.
- Campenhausen A. V., De Wall H., Staatskirchenrecht, 2006.
- Durham C., The Right to Autonomy in Religious Affairs: A Comparative View, in G.Robbers (ed.), Church Autonomy: A Comparative Survey, 2001.
- Garet R.R., Three Concepts of Church Autonomy, Brigham Young University Law Review, 12/1/2004
- Hesse K., Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften, Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland I, Berlin, 1994.
- Hollerbach A., Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts, Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland I, Berlin, 1994.
- Hollerbach A., Das Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts (II), Archiv des öffentlichen Rechts 106/1981
- Jacobsohn J.G., Constitutional Identity, The Review of Politics, Vol.68/2006
- Korioth S., Augsberg I, Religion and Secular State in Germany, Religion and the Secular State, Interim National Reports issued for the occasion of The XVIIIth International Congress of Comparative Law, Washington, 2010.
- Leerssen J., National Thought in Europe. A Cultural History, Amsterdam 2006.
- Robbers G., Religious Freedom in Germany, Brigham Young University Law Review, 25/2001
- Robbers G., State and Church in Germany, in G.Robbers (ed.), State and Church in the European Union, 2005.
- Robbers G., Legal Aspects of Religious Freedom, Opening Lecture, International Conference Legal Aspects of Religious Freedom, Ljubljana, 2008.
- Schmitt C., Constitutional Theory, Durham and London, 2008.

**Vladimir Đurić**

### **Constitutional identity and Church identity.**

#### **Obligation of the constitutional state to recognize the church as a condition for the order of freedom and the rule of law**

*Abstract:* In this paper, the author analyzes the relationship between the constitutional identity of the state and the identity of churches and religious communities. The conclusion is that from the constitutional identity as an inviolable core of the constitution follows the obligation of the state to recognize the legal identity of the church which derives from its religious identity and autonomy based on freedom of religion. The paper especially considers the contribution of Prof. Šija-ković to the understanding of the relationship between the state and the church.

*Keywords:* constitutional identity, church identity, autonomy, self-determination, duty to recognize the church



---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Studies and Essays as Charisteria in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday, edited by Mikonja Knežević, in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović, Belgrade: Gnomon, Podgorica: Matica srpska 2021, 1106–1121.

---

**Dejan Mirović**

University of Prishtina in Kosovska Mitrovica, Faculty of Law  
Kosovska Mitrovica – Serbia  
dejan.mirovic@pr.ac.rs

## **International Legal Regulation of Religious Freedom, Law on Freedom of Religion, and Professor Dr Bogoljub Šijaković’s Viewpoints**

*Abstract:* In modern public international law, the beginnings of the regulation of religious freedom are connected with the conclusion of the 1648 Peace of Westphalia and with the 1779 Virginia Statute for Religious Freedom. For a long time, freedom of religion on the European continent was applied solely to Catholics and Protestants and was not applied to Orthodox Christians. In the Independent State of Croatia, from 1941 to 1945, religious hatred for Orthodox Christians led to genocide. After the end of World War II, religious freedom was regulated in a Cold War context. Since, factually, there was no separation of powers in communist states, freedom of religion, which was formally guaranteed, was not enforced in practice. The most significant international agreements and conventions guaranteeing religious freedom are the Universal Declaration of Human Rights of 1948, the European Convention on Human Rights of 1950, and the International Covenant on Civil and Political Rights of 1966. In spite of being a member-state of the Council of Europe and the United Nations since 2006, by adopting the Law on Freedom of Religion, the Republic of Montenegro has violated all of the above-mentioned sources of international law which guarantee the right to religious freedom. On the other hand, the Metropolitanate of Montenegro and the Littoral is the oldest institution in the territory of modern-day Republic of Montenegro. The Eparchy of Zeta was established by Saint Sava, right after receiving a tomos of autocephaly of the Serbian Church in 1219. Nevertheless, in 2019, a public debate relating to the Law on Freedom of Religion did not include the participation of the Serbian Orthodox Church, although that institution assembles the greatest number of believers in the country. The Law on Freedom of Religion is directed against the Serbian Orthodox Church in Montenegro. Articles 12–14, 23–25, 34–38, 42, 51, and 62–63 virtually place the Serbian Orthodox Church outside of the legal system because they demand it to register itself even though it predates the state by several centuries. They demand harmonization with the state ideology which interprets the tradition and culture of Montenegro in a pseudo-scientific manner, they impose a ban on taking the holy relics of saints outside of the territory of Montenegro, and they question 800 years of the Serbian Orthodox Church’s ownership/possession of monasteries in the territory of modern-day Montenegro. In the course of the 2020 COVID-19 epidemic, the right to freedom of religion for followers of the Serbian Orthodox Church was abolished disproportionately and contrary to international law, and priests were arrested and detained, including Bishop Joanikije and Metropolitan Amfilohije. After August 2020, the new government in Montenegro

should accept Professor Dr Bogoljub Šijaković's viewpoint that the relationship between the oldest and most influential religious community in Montenegro and the state should be based on a model which is applied in Italy and Spain. This is a relationship of cooperative separation, or symphony, which was applied as far back as the Middle Ages, in the Byzantine Empire, though in a somewhat different form. Only in this manner is it possible to achieve the *rex mixtae*, or interest shared by the church and the state.

*Keywords:* religious freedom, Law on Freedom of Religion, Montenegro, Bogoljub Šijaković, international law

## **1. International legal regulation of religious freedom from the 1648 Peace of Westphalia until the 1779 Virginia Statute for Religious Freedom, discrimination against the Orthodox faith**

In modern public international law, the international legal regulation of religious freedom is connected with the conclusion of the Peace of Westphalia in 1648. In the last stage of the Thirty Years' War (from 1618 until 1648) which was fought in the territory of Central Europe, that is, from 1635, it became clear that neither of the belligerent alliances was able to achieve a military victory. Nevertheless, the fighting continued even after 1635. The Emperor of the Holy Roman Empire, Ferdinand III of the Habsburgs, was not willing to guarantee the Protestants their religious freedom, not even at the cost of many casualties in his army and the loss of territory. However, after 1645 and the unbearable losses suffered by the Holy Roman Empire (approximately one third of its territory), negotiations began between the warring sides about the conclusion of an all-encompassing peace treaty.<sup>1</sup> In that context, in his well-known book about international diplomacy and negotiations, former US Secretary of State Henry Kissinger points out that the Thirty Years' War was decided when it became clear that the Catholic Counter-Reformation had no chance of success. As emphasized by Kissinger, the crucial question for the warring sides was religious freedom: "The Protestant princes were ready to accept Habsburg political pre-eminence provided they remained free to pursue the religion of their choice and to retain the Church lands they had seized during the Reformation. But Ferdinand would not subordinate his religious vocation to his political needs. Rejecting

---

<sup>1</sup> German historian Schulze wrote in 1998 that the origin of German history is not in the primeval forests of Germania but, allegedly, in Rome. In this context, the fact is that the **Frankish Empire** was divided by means of the 843 Treaty of Verdun, and it was in this manner that Germany was born, or the duchies of Swabia, Bavaria, and Saxony with Thuringia, which were later joined by Lotharingia. The duchies were united under the royal authority of one of the noblemen for protection against the Hungarian invasion. (The Germans defeated the Hungarians at the river Lech, near the city of Augsburg, in 955 AD, and after this, circa 1000 AD, the Hungarians converted to Christianity). Finally, in 951 AD, the German King Otto I (936–973) conquered the Italian region of **Lombardia** and took the title of the King of Lombardia. At the invitation of the Pope, who was having difficulties with the nobility, the King was crowned as the first German Emperor in 962 AD. So, what happened in Western Europe was that the, conditionally speaking, Roman Empire was restored, which now, as a distinction, included Germany and part of Italy and was considerably smaller even than **Charlemagne's Empire**. The new Empire was first ruled by the dynasty of the dukes of Saxony (until 1204), and during the Thirty Years' War the Empire was ruled by the Habsburgs (from 1438). After the Thirty Years' War, the Empire rapidly lost power. In 1806 it was abolished by Napoleon. For more about this, see: Schulze H. "Germany: A New History", Narodna knjiga, Beograd, 2001, pp. 9–20 .

what would have been a vast triumph and the guarantee of his Empire, determined to stamp out the Protestant heresy, he issued the Edict of Restitution, which demanded that Protestant sovereigns restore all the lands they had seized from the Church since 1555... And it guaranteed a battle to the finish”<sup>2</sup>

In Article 7 of the first treaty that is part of the Peace of Westphalia (the Peace of Westphalia is made up of several treaties and was concluded in an obsolete form), that is to say, in the treaty between the Emperor of the Holy Roman Empire and the King of France with his allies (Protestant allies, although France was a Catholic kingdom), religious freedom is guaranteed to the Protestants as well. According to the English translation of the original Latin text of Article 7: “It is agreed by the unanimous consent of His Imperial Majesty and all the Estates of the Empire that whatever rights and benefits are conferred upon the Estates and subjects of the Catholic and Augsburg faiths, either by the constitutions of the Empire, or by the Religious Peace and this public treaty...shall also apply to those who are called Reformed.”

In this context, it is believed that the main result of the Peace of Westphalia was that it confirmed the sovereignty of the states and guaranteed religious freedom.<sup>3</sup>

However, in Europe, religious freedom was, long after the Peace of Westphalia, applied only to the Catholics and Protestants. It was not a universal human right as it is today. For centuries after the 1648 Peace of Westphalia, the attitude of the Vatican was that the right to religious freedom was not applicable to Orthodox Christians. For instance, Karlheinz Deschner writes about the centuries-old activity of the Vatican directed against the Orthodox Serbs and Russians in the territory of modern-day Ukraine and the Balkans: “The papacy in alliance with Austria, via the wealthy Polish high clergy, carried out further Latinization of the Uniate Church, turning it into a bulwark against Russia. The idea was to prevent any closer relations between the Russians and the Ukrainians and to support Polonization, with the Jesuits playing a leading role ... Before the First World War and particularly over the course of it, the Vatican was wholeheartedly on the side of the Habsburgs, trying to conquer the Balkans ...”<sup>4</sup> In 1939, Lujo Bakotić writes about centuries-long uniatization of Orthodox Serbs in Dalmatia: “In earlier times, the surrounding area of Dubrovnik was also Orthodox. In the surrounding area of Dubrovnik, even today there are many Catholic families where the patron saint’s day is celebrated, and their church flags are the same as those of the Orthodox Serbs – flags with a cross, like the one carried by Boško Jugović. In addition, the patron saint’s day is still celebrated by some Catholic families in Kaštele (between Split and Trogir). Apart from that, there are today many Catholics in Dalmatia whose great-grandfathers were Orthodox Christians”<sup>5</sup>

At the time of the Second World War, in the so-called Independent State of Croatia, the Catholics’ religious hatred and animosity toward Orthodox Christians led to

<sup>2</sup> Kissinger H. “Diplomacy”, Book I, Verzal press, Beograd, 1999, p. 44

<sup>3</sup> Patton S. “The Peace of Westphalia and its Effects on International Relations, Diplomacy and Foreign Policy”, *The Histories*: Vol. 10, La Salle University, Philadelphia, 2019, p. 95

<sup>4</sup> Deschner K. “Politics of the Papacy in the 20<sup>th</sup> Century”, Book I, Fond istine, Beograd, 2004, pp. 91-93

<sup>5</sup> Bakotić L. “The Serbs in Dalmatia: From the Fall of the Venetian Republic to Unification”, *Prometej*, Beograd, 2002, p. 178

genocide. Viktor Novak wrote that “along the paths of the Independent State of Croatia’s Ustasha horrors and atrocities march the processions of mitre-wearers and other prelates, of Franciscans and Jesuits, of Crusaders and abbesses, and of many military units as true monsters, who are the cause of unprecedented deaths and sufferings of people wherever their influence reached in Pavelić’s and Stepinac’s Independent State of Croatia.”<sup>6</sup> Žarko Vidović, who survived the hell of Jasenovac, writes: “The Croatian Church was the only European church that collaborated with Hitler’s regime (which they did fanatically!), and with the most horrifying kind of Hitlerism in Europe, with the Croatian Ustasha, who were capable of being as ruthless as they were precisely because of the fact that, with the help of Croatia’s Roman Catholic Church, they enjoyed the ‘pious patriotic’ support of the bulk of the Croatian people!”<sup>7</sup> The genocide in the Independent State of Croatia, its religious causes, and the role of Archbishop Aloysius Stepinac are described by Serbian historians Nikola Žutić and Ljubodrag Dimić in their book *Aloysius Stepinac: The State, the Church, the Archbishop: 1934–1941*.<sup>8</sup> Nikola Žutić also points out that, before the founding of the Independent State of Croatia, the Vatican was against the creation of Yugoslavia and wanted the preservation of Austria-Hungary: “Although it was going through a political chaos, ‘as if it had itself been defeated on the frontline’, the Roman Catholic Church did not remain indifferent to the political solutions of the day. In October 1918, the allies were notified that the Roman Curia advocated the idea that a Danube Confederation should be created on the foundations of the Habsburg Monarchy. From that project sprang the idea of Croatia and Slovenia as two republics. Such ideas were particularly supported by the so-called British public workers (Seaton-Watson and his friends) and the Roman Catholic Church. Pope Benedict was saying in those days that it would not be good to create a separate Yugoslav state, but that it should be proposed to Vienna to re-organize Austria-Hungary on a trialistic basis.”<sup>9</sup> Žutić also states that the Vatican was against Yugoslavia in the context of its foreign policy against the Serbs and Russians as Orthodox nations: “On the other hand, in the Vatican, there was prominent distrust of the Kingdom of Serbia because of its Orthodoxy and its close relations with Orthodox Russia. In the Vatican, Serbia was regarded as a bridge across which Russia could expand “schismatic” Orthodoxy. However, the downfall of Imperial Russia in 1917 “pacified” the Vatican to some extent, argues Žutić. Serbian historian Aleksandar Raković provides data about the Vatican’s role in the breakup of the second Yugoslav state: “On 26 November 1991, Cardinal Angelo Sodano invited the ambassadors of the United States of America, Great Britain, France, Belgium, Italy, Germany, and Austria for a meeting and invited the governments of these states to rec-

6 Novak V. „Magnum crimen“, Nova knjiga, Beograd, 1986, p. 888

7 Vidović Ž. “The Serbs in Yugoslavia and Europe”, Catena mundi, Beograd, 2018, p. 83

8 Dimić Lj, Žutić N. “Aloysius Stepinac: The State, the Church, the Archbishop”: 1934–1941”. Filip Višnjić, Art print, Beograd / Novi Sad: 2017.

9 In the Vatican it was believed that that Serbia had, in large part, contributed to the collapse of Austria-Hungary, a country that nurtured the most cordial relations with the Roman Catholic Church and was one of its strongest cornerstones in terms of both international issues and financial support, Žutić N. “Liberal (Mason) and Roman Catholic Yugoslavism and the Creation of Yugoslavia”, Nacionalni interes, Godina XIV, vol. 33, Broj 3/2018. Beograd, pp. 41-63

ognize the independence of Croatia and Slovenia “within a month”... At that point, the United States of America supported the survival of Yugoslavia, but the Vatican had already agreed with Germany, Austria, and Italy to recognize Croatian and Slovenian independence. The Vatican recognized the independence of Croatia and Slovenia on 13 January 1992, and since the secession of these former Yugoslav republics was supported by the Roman Catholic Church and the Protestant churches in the United States of America, then the American Government, too, decided to recognize the independence of Croatia, Slovenia, and Bosnia and Herzegovina (April 1992)... The Vatican laid the blame for the Yugoslav Civil War (1991–1995) on the Serbs”.<sup>10</sup>

The policy of uniatization was for centuries conducted also in the territory of modern-day Montenegro, particularly in the littoral and during the reign of the Venetian Republic. For instance, in the mid-1400s the Venetian authorities used arsenic to poison around 70 Orthodox monks from the Prevlaka Monastery. The Venetians blew up the Monastery of Cetinje during the Morean War (1684–1699). In this context, it is possible also to interpret an event described by Ljubomir Nenadović. When he was in Italy in 1851, the Montegrin bishop Petar II Petrović Njegoš refused a meeting with the Pope (he met with the Russian emissary Čavčin).<sup>11</sup> Raković provides the facts from the time before and after the demolition of Njegoš’s chapel on Mount Lovćen by the communist authorities: ‘The Roman Catholic Church never took its eyes off Montenegro, and it intensified its activities before the demolition of Njegoš’s chapel on Mount Lovćen (1972)’. On 28 December 1969, a “Francisco Palovinetti”, who introduced himself as the Pope’s special envoy, sent a letter to the Metropolitan of Montenegro and the Littoral Danilo Dajković. He acquainted the Metropolitan with the fact that the Pope was in support of the removal of Njegoš’s chapel ... Apropos of this, when the events surrounding the demolition of Njegoš’s chapel are taken into account, one should not be amazed by the fact that, at the 1977 assembly of the Roman Catholics in Herceg Novi and Kotor, the Roman Catholic priests told Cardinal Franja Šeper that in Montenegro, Bosnia and Herzegovina, and Croatia “the Orthodox Church is ‘dying out’ and that the circumstances are becoming favourable for ‘the return of the schismatic easterners to Catholic unity’”.<sup>12</sup>

In America, religious freedom is regulated by the 1779 Virginia Statute for Religious Freedom. In legal theory, its authorship is ascribed to one of the “Founding Fathers of the United States”, Thomas Jefferson (the original draft of the Statute has not been preserved).<sup>13</sup>

Jefferson’s biographers say that he was particularly proud of the Virginia Statute for Religious Freedom and that he placed it in the same rank as the US Declaration of

**10** Raković A. “A Short Overview of the Role of the Roman Catholic Church in the Violation of Serbian Statehood and the Elimination of Yugoslav Statehood”, *Nacionalni interes*, Godina XIV, vol. 33, Broj 3/2018. Beograd, pp. 159–174.

**11** Nenadović Lj. “Letters from Italy”, Prosveta, Beograd, 1946, p. 115

**12** Raković A. “A Short Overview of the Role of the Roman Catholic Church in the Violation of Serbian Statehood and the Elimination of Yugoslav Statehood”, *Nacionalni interes*, Godina XIV, vol. 33, Broj 3/2018. Beograd, pp. 159–174.

**13** Paunović M, Krivokapić B, Krstić I. “International Human Rights”, *Pravni fakultet*, Beograd, 2010, p. 220.

Independence (which had been passed a few years before).<sup>14</sup> In the Virginia Statute for Religious Freedom, it is guaranteed far more clearly than in the 1648 Peace of Westphalia, that no one will suffer or be harassed because of their religious convictions. So, in a legally formal sense, the provisions of the Virginia Statute for Religious Freedom (in American legal theory, also known as Bill No. 82) do not apply solely to the Protestants and Catholics but to all religious communities: „*We the General Assembly of Virginia do enact* [Be it enacted by the General Assembly] that no man shall be compelled to frequent or support any religious worship, place, or ministry whatsoever, nor shall be enforced, restrained, molested, or burthened in his body or goods, nor shall otherwise suffer, on account of his religious opinions or belief; but that all men shall be free to profess, and by argument to maintain, their opinions in matters of religion, and that the same shall in no wise diminish, enlarge, or affect their civil capacities“.

Also, in the Virginia Statute for Religious Freedom, religious freedom is for the first time brought into connection with the freedom of thought: “*Well aware that the opinions and belief of men depend not on their own will, but follow involuntarily the evidence proposed to their minds; that* [Whereas] Almighty God hath created the mind free, *and manifested his supreme will that free it shall remain“*. This principle is also applied in modern law, that is, in the international agreements and conventions which regulate religious freedom.

To honour the 1779 Virginia Statute for Religious Freedom, the United States of America introduced the ‘National Religious Freedom Day’ as a national holiday. It is celebrated on 16 January every year.

The Virginia Statute for Religious Freedom was translated into French and printed in France in 1786, just three years before the French Revolution. The authors of the 1789 Declaration (and particularly the influential Lafayette) consulted with Thomas Jefferson and took his ideas.<sup>15</sup>

## **2. International legal regulation of religious freedom after 1945, the Cold War context and the most important international conventions**

The horrors of World War Two, the Holocaust, and the war crimes that the armed forces of the Tripartite Pact committed against people because their religion was different led to the fact that already in the 1948 Universal Declaration of Human Rights (adopted by the UN General Assembly at a meeting in Paris), that is, in its Article 2, it is stated that all human rights are universally valid and that there can be no discrimination on the grounds of religion. In Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights, religious freedom is specially regulated: “Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance”. When Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights is subjected to the exegetical method of interpretation, which, according to academician Milan Bartoš, “starts with

<sup>14</sup> Ford P. L. “The Works of Thomas Jefferson”, G. P. Putnam’s Sons, New York, 1904, p. 438

<sup>15</sup> Jovanović S. “Leaders of the French Revolution”, Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd, 1932, p. 90



the very text of the agreement as the basis” and is recognized in the practice of courts (national and international), and also to the historical method of interpretation, which starts with the historical facts relating to the agreement“, the following can be noticed.<sup>16</sup> Unlike the 1648 Peace of Westphalia and the 1779 Virginia Statute for Religious Freedom, the authors of the 1948 Universal Declaration of Human Rights lay stress on freedom to change religion or “belief” and on freedom to publicly practise religious ceremonies. That is why such formulations from Article 18 must be observed in the context of the Cold War. It is often forgotten that religious freedom was not formally prohibited in the USSR. On the contrary, by means of the Soviet Constitution of 1936 (Stalin’s Constitution), it was formally guaranteed. However, the great Serbian jurist Slobodan Jovanović states that, in the USSR, there were no other basic human rights (ones that usually accompany the right to religious freedom). He lists the following examples: “(1) Legal guarantees of religious freedom do not apply to the persons who are preparing a counter-revolution, which means that they can be kept in custody even without a decision from a court authority. (2) Freedom of movement is restricted by the institution of the internal passport. (3) By an administrative method, it is possible to declare persons dangerous to the existing state of affairs. This measure has several degrees: banishment from the place, internment, deportation to a concentration camp, and banishment from the country. (4) Freedom of assembly and speech is recognized only to those who enjoy political rights, which is mainly the workers and peasants. All associations are under the surveillance of administrative authorities, who grant them statutes and have the right to disband them...”<sup>17</sup>

So, religious freedom in the USSR was limited by numerous administrative measures which led to the banishment or deportation of priests or believers to concentration camps, or of all those who did not fall under the definition of ‘workers and peasants’. Such omnipotence of the executive branch of government was a consequence of the Bolshevik conviction that there was no separation of powers, or that all the three branches of government are in service of the Party. That is Lenin’s principle of “the unity of powers”, which resulted in the communist commissioners (the executive branch of government) proposing laws and then also adopting them.<sup>18</sup> This mixture of Marxist and Jacobin ideas from 1789, or synthesis of legislative and executive branches of government is, by the way, also present today in the EU Council, which has legislative and executive power.

The Western (above all, Canadian) jurists who worked on the 1948 Universal Declaration of Human Rights noticed that weak point in the Soviet legal system. This is why, in Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights, they insisted on free expression of religion, which also includes accompanying (or additional) rights such as the freedom of movement (from one place to another, for instance, for the purpose of visiting monasteries), freedom of assembly (for the purpose of practising religious ceremonies), and the like.

<sup>16</sup> Bartoš M. “Public International Law: Contract Law”, Official Gazette of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, 1986, pp. 344-345

<sup>17</sup> Jovanović S. “The Post-War State”, Izdavačko i knjižarsko preduzeće Gece Kona, Beograd, 1934, p. 141

<sup>18</sup> Živanov S. “The Red October: The Soviets or the Constituent Assembly”, Službeni glasnik, Beograd, 2012, p. 16

The principle of the unity of powers, that is, the abuse of the executive branch of government when it comes to religious freedom was applied by Tito's government, particularly in relation to the Metropolitanate of Montenegro and the Littoral, but also by Đukanović's neo-Titoist government.

Article 18 of the 1948 Universal Declaration of Human Rights insists on the right to change belief. That was another challenge for the atheist Soviet government. Hans Kelsen notices that the communist ideology was above legal regulations in the USSR, or in other words, the biggest heresy for the communist government was the "betrayal" of atheist convictions.<sup>19</sup>

On the other hand, Soviet jurists also understood how many problems the compulsory application of Article 18 of the UN Declaration of Human Rights, as dealing with religious freedom, could cause in their system. That is why it was adopted as a *soft law* or a non-binding resolution of the UN General Assembly, and not as a binding act of the UN Security Council (Bartoš emphasizes that the UN Security Council is above the UN General Assembly).<sup>20</sup>

Yet, almost two decades later, based on the Universal Declaration of Human Rights, the International Covenant on Civil and Political Rights was adopted (in 1966). Unlike the Universal Declaration of Human Rights, provisions of the International Covenant on Civil and Political Rights are compulsory for all the states that ratify this international agreement. In that context, in Article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights, it is stated as follows: "1. Everyone shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. This right shall include freedom to have or to adopt religion or belief of his choice, and freedom, either individually or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in worship, observance, practice and teaching. 2. No one shall be subject to coercion which would impair his freedom to have or to adopt a religion or belief of his choice. 3. Freedom to manifest one's religion or beliefs may be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary to protect public safety, order, health, or morals or the fundamental rights and freedoms of others. 4. The States Parties to the present Covenant undertake to have respect for the liberty of parents and, when applicable, legal guardians to ensure the religious and moral education of their children in conformity with their own convictions."

The exegetical and historical interpretation of these provisions shows us that this text is essentially an extended version of Article 18 of the Universal Declaration of Human Rights, but there are also significant differences. These differences are the newly introduced restrictions that must be in accordance with the public order, morals, and rights of other people. Essentially, it was a concession made to the Socialist Bloc. That is why, until 1976, 35 ratifications had been collected, which was enough for the International Covenant on Civil and Political Rights to come into force. Among the states that ratified the International Covenant on Civil and Political Rights were those with a one-party communist system, that is, those states where the principle of the unity of

---

<sup>19</sup> Kelsen H. "The Communist Theory of Law", Prager, New York, 1955, p. 44

<sup>20</sup> Bartoš M. "The Basic Concepts of the United Nations", Narodna Knjiga, Beograd, 1953, p. 32

powers was (factually) applied. Among them was also the then-existent Socialist Federal Republic of Yugoslavia. After the fall of the Berlin Wall, the number of states that accepted the International Covenant on Civil and Political Rights grew. As of 2019, the International Covenant on Civil and Political Rights has been ratified by 176 states, that is, over two thirds of the total number of UN members.

The European Convention on Human Rights, which was adopted several years after the Universal Declaration of Human Rights, also did not fall under the category of *soft law*. Just like the International Covenant on Civil and Political Rights, it was compulsory for all member-states signatories to that international agreement (member-states of the Council of Europe). In Article 9 of the European Convention on Human Rights, it is stated: “1. Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others or in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance. 2. Freedom to manifest one’s religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.” In that context, in 2006 the Republic of Montenegro became a member of the Council of Europe and, in accordance with this, the provisions of Article 9 of the European Convention on Human Rights are directly applied in its legal system.

### **3. Law on religious freedom (2019), denial of religious freedom to the followers and clergy of the Serbian Orthodox Church in Montenegro 1945-2019**

The Metropolitanate of Montenegro and the Littoral is the oldest institution in the territory of modern-day Republic of Montenegro. Protopresbyter-stavrophor Velibor Džomić writes that the Eparchy of Zeta was founded by Saint Sava right after receiving a tomos on autocephaly of the Serbian Church in 1219 and that, during the reign of Tsar Dušan, it was elevated to the rank of metropolitanate. Protopresbyter-stavrophor Džomić points out that, in spite of the fact that the Eparchy/Metropolitanate of Zeta changed its seat several times, it has always belonged to the Eparchy of Žiča, then to the Eparchy of Peć, and, eventually, to the Patriarchate of Peć.<sup>21</sup>

Ljubomir Durković Jakšić writes about the events after the second abolishment of the Patriarchate of Peć in 1766 when the Phanariots, using illegal and non-canonical methods, took over the throne of Serbian patriarchs: “The bishops of the Eparchy of Montenegro never recognized Greek or Turkish authority, and were never dependent on either of the two”.<sup>22</sup> This state of affairs lasted until the establishment of the Patriarchate of Peć and the receipt of a tomos from the Patriarchy of Constantinople in the period 1920–1922, according to Bishop Danilo and Metropolitan Amfilohije.<sup>23</sup> Towards

<sup>21</sup> Džomić V. “The Church and State in Montenegro”, Svetigora, Cetinje, 2013, p. 55

<sup>22</sup> Durković-Jakšić Lj. “Whose are Religious Objects in Montenegro? The Metropolitanate of Montenegro and the Littoral has never been Autocephalous”, Catena mundi, Beograd, 2020, p. 15

<sup>23</sup> Bishop Danilo, Hieromonk Amfilohije, “No Faith is More Beautiful Than the Christian Faith”, Sremski Karlovci, 1996, p. 80

the end and after the end of the Second World War, the Metropolitanate of Montenegro and the Littoral and its priests were persecuted by the new communist authorities (and this was done far more ruthlessly than in the case of Archbishop Stepinac). The Metropolitan of Montenegro and the Littoral Joanikije Lipovac was executed without a trial. Several dozens of priests were also executed without a trial. One of them was a famous theologian, Dr Luka Vukmanović – a parish priest in Cetinje and a professor at Cetinje Theological Seminary – or Saint Luka Crmnički, as he was to be known after his canonization. The case of professor and priest Luka Vukmanović shows best the nature of the terror that was being inflicted at the time. Professor Vukmanović never took part in any armed conflicts, he was not a member of the Yugoslav Army in the Homeland, and he did not advocate violence. Nevertheless, he was executed in Slovenia without a trial, without the right to trial and defence. The successor of Metropolitan Joanikije Lipovac, Metropolitan Arsenije Bradvarević, was sentenced in 1954 to eleven and a half years of imprisonment due to an alleged “conspiracy” against “the people’s regime” in Montenegro. In 1972, despite protests by the Serbian Orthodox Church, the chapel in which Petar II Petrović Njegoš had been interred was pulled down.

After 1990 and the fall of the one-party regime, the position of the Metropolitanate of Montenegro and the Littoral was improved. The coming of Metropolitan Amfilohije Radović to the throne of Saint Peter of Cetinje marked the beginning of a “spiritual renaissance” in Montenegro – the construction of temples and churches was commenced and the number of monks and priests began to grow. Still, in 2000, the state’s attacks on the Serbian Orthodox Church were recommenced. With the support of neo-Titoist authorities in Podgorica, a non-governmental organization was established – the so-called Montenegrin Orthodox Church. State propaganda and provocations were unleashed against the Serbian Orthodox Church (and the Metropolitan himself). After 2006 and the declaration of Montenegro’s independence, the neo-Titoist and Doclean ideology became the official programme of the government. At the basis of that ideology was the imposition of the so-called Montenegrin Orthodox Church as the state church and the undemocratic denial of the right to religious freedom to followers of the Serbian Orthodox Church. According to Serbian historian Aleksandar Raković, the Roman Catholic Church supported the separation of Montenegro from Serbia in 2006: “Among the initiators of Montenegrin separatism from the Socialist Federal Republic of Yugoslavia and the Federal Republic of Yugoslavia was Don Branko Sbutega, the pastor of Saint Eustace’s parish in Dobrota... three Roman Catholic bishops in Montenegro – Zef Gaši, Ilija Janjić, and Petar Perkolić sent an Easter Epistle in April 2006, with which, just before the referendum, they gave support to Montenegrin separatism... When, on the evening of 21 May 2006, it was announced that the supporters of secession have a majority in Montenegro’s referendum, the bells of Roman Catholic churches tolled in honour of that.”<sup>24</sup>

Branislav Milosavljević and Nenad Putnik write that after 2006 the government directed its propaganda towards the revision of history, particularly towards the polit-

---

<sup>24</sup> Raković A. “A Short Overview of the Role of the Roman Catholic Church in the Violation of Serbian Statehood and the Elimination of Yugoslav Statehood”, *Nacionalni interes*, Godina XIV, vol. 33, Broj 3/2018. Beograd, pp. 159-174.

ically motivated interpretation of events from 1918 and that “the political struggle for historical imagination appears in current political debates related to the 1918 events which led to the creation of the Kingdom of the Serbs, Croats, and Slovenes and which in 1929 was renamed ‘Yugoslavia’”. That is to say, in 2011 the Parliament of Montenegro adopted the Law on the Petrović–Njegoš Dynasty, by means of which it defined the legal status of descendants of the Montenegrin royal family. According to this law, “the Petrović–Njegoš dynasty was toppled by means of a violent annexation in 1918” (Law on the Status of the Descendants of the Petrović Njegoš Dynasty, Article 1), which became a very controversial provision, particularly for the opposition political elite who, in said legal formulation, recognized an attempt to change history and manipulate the heir to the dynasty”.<sup>25</sup>

In that context, in 2014, the Montenegrin authorities established a working group for the adoption of a new Law on Religious Freedom, which was meant to replace the old communist 1977 Law on the Legal Status of Religious Communities. In 2015, the Government of Montenegro established the Draft Law on Religious Freedom. The public debate that was meant to follow the adoption of the Law was full of scandals and provocations which were staged by the Government and its puppet, Miraš Dedeić, a dismissed priest, the so-called head of the NGO Montenegrin Orthodox Church. In Bijelo Polje and Kotor, this person provoked followers and priests of the Serbian Orthodox Church. However, when the Venice Commission prepared a negative Draft Opinion in 2015, the Government of Montenegro withdrew the Draft Law from the procedure.

In 2019, the minimally amended Draft Law on Religious Freedom re-entered the procedure. The Government of Montenegro did not conduct an inclusive dialogue with the churches and religious communities, and this was stated in the Opinion of the Venice Commission dated 24 June 2019. A large number of provisions of the Law on Religious Freedom were directed against the Serbian Orthodox Church in Montenegro. They are, above all, Articles 12–14, 23–25, 34–38, 42, 51, and 62–63. The Serbian Orthodox Church in Montenegro was factually placed outside the law, because it was demanded of it to register itself, even though it is several centuries older than the state, which was internationally recognized only in 1878, at the Congress of Berlin.<sup>26</sup> In the context of public international law, the claims of the then-current Montenegrin leadership about the adoption of the illegal and illegitimate 2019 Law on Religious Freedom were ridiculous. Montenegrin dignitaries claimed that, allegedly, from the viewpoint of public international law, there had indisputably been a thousand years of uninterrupted continuity of statehood (from Doclea until modern-day Montenegro). Based on such, from the viewpoint of public international law, laughable inventions, it was claimed that there had been an autocephalous church ever since the time of Jovan Vladimir and that he was a Montenegrin saint. Studying the government’s strategy in Montenegro after the referendum, Milosavljević and Putnik, for instance, no-

---

**25** Milosavljević B., Putnik N. “Construction Strategy for the National Identity of Montenegro”, *Nacionalni interes*. Godina XVI, vol. 38, Broj 2/2020, Beograd, 2020, pp. 129–157.

**26** Mirović D. “International Legal Continuity of the Law on Freedom of Religion”, *Nacionalni interes*. Year XVI, vol. 38, no. 2/2020, Beograd, 2020, pp. 75–87.

tice the following: "The polarization of the subject became much broader when school history books and the appropriate way in which Montenegrin history ought to be studied became the centre of attention. With regard to this, particularly questionable was the presentation of history according to which... Zeta was presented as an ancient kingdom that had once existed in the territory of Montenegro... which was meant to be considered the first Montenegrin state".<sup>27</sup>

Articles 62 and 63 of the Law on Religious Freedom were passed precisely in that pseudo-legal context. Still, according to public international law, the legal international continuity of the state is defined as an uninterrupted existence of the state as an entity in the international community. There is nothing similar in the case of Montenegro. After Turkish occupation, all medieval states and dynasties ceased to exist in the territory of modern-day Montenegro. No state has ever disputed that legal fact.

On the other hand, the Metropolitanate of Montenegro and the Littoral has an indisputable eight-century continuity within the Serbian Orthodox Church (SOC), and no serious authority in the Orthodox world has ever disputed that, which is also shown by a letter that the Patriarch of Constantinople addressed to the President of Montenegro in 2019.

The Law demands harmonization with the state's neo-Titoist and Doclean ideology which interprets the tradition and culture of Montenegro in a pseudo-scientific manner. It imposes a ban on taking movable cultural goods outside of the territory of Montenegro without the state's permission (which also includes the holy relics of saints), it calls into question 800 years of the Serbian Orthodox Church's ownership/possession of monasteries in the territory of modern-day Montenegro (although their founders, for instance, were the nephew and grandson of Stefan Nemanja). In that quasi-legal context, the year 1918 is taken as a temporal border, which leads to the factual inapplicability of the Law in practice. For instance, the Church of Saint Nicholas in Ulcinj would have to be divided into two parts – the old part was built by King Nikola Petrović prior to 1918, and the new one (the bell tower) by Aleksandar Karadorđević in 1933. In that sense, it can be claimed that Milosavljević and Putnik are right when they say: "The subject Law, among other things, is an attempt at erasing the presence of the Serbian Orthodox Church, which, in the territory of Montenegro, has a long tradition dating back as far as the Middle Ages, and which, as a church organization with a seat in Cetinje, has, for many centuries, nurtured the historical Serbian identity of the Orthodox Church in Montenegro, with the Serbian churches now being threatened with confiscation".<sup>28</sup>

The Law on Freedom of Religion or Belief and the Legal Status of Religious Communities was adopted in an illegal manner in December 2019.<sup>29</sup> In the course of voting at the Parliament of Montenegro, the largest opposition group of MPs was arrested just because it was opposed to the adoption of the illegal Law. The Law is also illegitimate

---

<sup>27</sup> Milosavljević B., Putnik N. "Construction Strategy for the National Identity of Montenegro", *Nacionalni interes*. Godina XVI, vol. 38, Broj 2/2020, Beograd, 2020, pp. 129-157.

<sup>28</sup> Milosavljević B., Putnik N. "Construction Strategy for the National Identity of Montenegro", *Nacionalni interes*. Godina XVI, vol. 38, Broj 2/2020, Beograd, 2020, pp. 129-157.

<sup>29</sup> Official Gazette of Montenegro 074/19 dated 31 December 2019.



because it provoked mass litanies of the Orthodox people in Montenegro from Ulcinj to Žabljak, which lasted for months. On certain days, as much as one quarter of the total population participated in them. There is no doubt that the litanies aroused the traditional spirit of Orthodox Montenegro and proved that Carl Schmitt's definition, which connected legitimacy mainly with conservative interpretations (not everything that is new is legitimate, warned the great German jurist), is correct.<sup>30</sup>

Finally, after the outbreak of the coronavirus epidemic and the cessation of litanies in March 2020, the authorities flagrantly abused the restrictions on religious freedom from the above-stated international conventions and agreements. Disproportionately and maliciously, the authorities in Montenegro criminally persecuted, arrested, and interrogated a large number of priests, among others Bishop Joanikije Mićović and Metropolitan Amfilohije. Force was also used against believers in Nikšić and Bijelo Polje, Pljevlja, Berane, and Andrijevica in May 2020. In this way, contrary to the above-stated international legal sources, the right to religious freedom was abolished to followers of the Serbian Orthodox Church. Finally, after Bishop Joanikije and Metropolitan Amfilohije invited the people to vote against those who passed the ungodly Law, the authorities lost the election in August 2020 for the first time in thirty years.

#### **4. Professor Dr Bogoljub Šijaković's viewpoints, his advocacy of the Italian model of relationship between the state and the church or the *rex mixtae***

Professor Bogoljub Šijaković, PhD, is full professor at the Faculty of Theology, University of Belgrade, and former Minister of Religion in the Government of the Republic of Serbia. He is the author of many books and scientific papers. Šijaković was born and grew up in Nikšić. He was, in professional and personal terms, invited to put forward his viewpoints on religious freedom in Montenegro. Šijaković does that very clearly. He says that there are four legal models for the relationship between the church and the state that are applied in the modern age: 1. Separation of the state and the church, or the French system, 2. State churches, as is the case in Greece or England, 3. System of recognized churches, 4. System of cooperative separation, or symphony, as is the case in Italy or Spain.<sup>31</sup> Šijaković believes that the fourth system is the best one for Montenegro. The state and the church need to cooperate although they are separated. By no means do they have to be opposed to one another as is the case in Montenegro, emphasizes Šijaković. The state must protect the church uniform, as Šijaković puts it. There has to be a *rex mixtae*, or interest shared by the church and the state.

He opposes equalization or false symmetry between religious communities. Parity must not be a justification for false symmetry. In Montenegro, the majority of the population are followers of the Serbian Orthodox Church. There can be no symmetry between the Serbian Orthodox Church and the so-called NGO Montenegrin Orthodox Church. The authorities in Montenegro have for years ignored the fact that the Partia-

<sup>30</sup> Schmitt C. "Norm and Decision: Carl Schmitt and His Critics", Filip Višnjić, Beograd, 2001, p. 57

<sup>31</sup> Šijaković B. "The Church, Law, Identity", Institut za srpsku kulturu, Nikšić, 2019, pp. 10-133, 179-258

rchate of Constantinople dismissed Dedeić. Šijaković emphasizes the importance of respect for religious freedom, but also of neutrality of the state in that context. The state cannot be the arbiter of relations between churches and religious communities. The Church exists independently of the state, and freedom of religion is a natural right. An Orthodox Church can only be the canonical one.

On the other hand, he notes that the “hyperactive atheists” teach the Serbian Orthodox Church in Montenegro about canonical issues, instead of seeing the restitution through and returning the Church’s property to it. Also, Šijaković criticizes the solution from the Law on Religious Freedom which demands the registration of the Serbian Orthodox Church in Montenegro. He notes that a new registration is not necessary, but only a proof of continuity. In that sense, it is clear that the Serbian Orthodox Church has centuries of continuity in the territory of modern-day Montenegro. Šijaković states that theological seminaries of the Serbian Orthodox Church were opened in Belgrade in 1810, in Sremski Karlovci in 1794, in Krka Monastery in 1815, in Cetinje in 1867, and in Prizren in 1871. In 1856 Saint Sava was celebrated in Cetinje.

Šijaković warns that secularism is only the relationship between the state and the church (the principle of separation), but it cannot be an ideology. Everyone has the right to religious freedom, and that right must not be jeopardized by the state as in the time of communism. In that context, Šijaković calls to memory the confiscation of registries in 1946 and the exclusion of the Faculty of Orthodox Theology in 1952. Šijaković notices that the Serbian Orthodox Church is the only one that does not have a contract with the state, unlike the Islamic Community and the Roman Catholic Church. Also, legal regulations must not produce reality, but they must respect reality. State authorities must not propagate anti-theism. Finally, Šijaković concludes that behind the so-called higher interests of the Government in Podgorica and the invention of the past are financial interests.

The viewpoints of Professor Šijaković are, beyond any doubt, based on the valid conventions of international law, but also on natural law. In his viewpoints, one can see a harmony between theology, legal attitudes, and the reality which exists in Montenegro when it comes to the Serbian Orthodox Church. That is why the new authorities should accept his viewpoint that the relationship between the largest, oldest, and most influential religious community in Montenegro and the state should be based on a model that is applied in Italy and Spain. That is a relationship of cooperative separation, or symphony, which has its roots in the Byzantine Empire. Only in this manner is it possible to achieve the *rex mixtae*, or interest shared by the church and the state. The existence of the separation of powers, which was absent in communism, is a condition for the achievement of that compromise, and so is the application of the principle of separation of the state and the church. The new Montenegrin legislator must always bear in mind that Montenegro is a predominantly Orthodox country with a centuries-old religious tradition which dates back to the establishment of the Eparchy of Zeta by Saint Sava in 1219. Only in such a context can the legal provisions from the Universal Declaration of Human Rights, the European Convention on Human rights, and the International Covenant on Civil and Political Rights be properly applied in Montenegro when it comes to freedom of religion.

## Literature

- Bakotić L. "The Serbs in Dalmatia: From the Fall of the Venetian Republic to Unification, Prometej, Belgrade, 2002. [In Serbian]
- Bartoš M. "The Basic Concepts of the United Nations," Narodna knjiga, Belgrade, 1953. [In Serbian]
- Bartoš M. "Public International Law: Contract Law", Official Gazette of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia, 1986. [In Serbian]
- Vidović Ž. "The Serbs in Yugoslavia and Europe", Catena mundi, Beograd, 2018. [In Serbian]
- Deschner K. "Politics of the Papacy in the 20<sup>th</sup> Century", Book I, Fond istine, Beograd, 2004. [In Serbian]
- Durković-Jakšić Lj. "Whose are the Religious Objects in Montenegro? The Metropolitanate of Montenegro has never been Autocephalous", Catena mundi, Beograd, 2020. [In Serbian]
- Dimić Lj, Žutić N. "Aloysius Stepinac: The State, the Church, the Archbishop: 1934–1941". Filip Višnjić, Art Print, Beograd / Novi Sad: 2017. [In Serbian]
- Bishop Danilo, Hieromonk Amfilohije, "No Faith is More Beautiful Than the Christian Faith", Sremski Karlovci, 1996. [In Serbian]
- Jovanović S. "Leaders of the French Revolution", Izdavačka knjižarnica Gece Kona, Beograd, 1932. [In Serbian]
- Jovanović S. "The Post-War State", Izdavačko i knjižarsko preduzeće Gece Kona, Beograd, 1934. [In Serbian]
- Kelsen H. "*The Communist Theory of Law*", Prager, New York, 1955.
- Kissinger H. "Diplomacy", Book I, Verzal press, Beograd, 1999. [In Serbian]
- Novak V. "Magnum crimen", Nova knjiga, Beograd, 1986. [In Serbian]
- Nenadović Lj. "Letters from Italy", Prosveta, Beograd, 1946. [In Serbian]
- Mirović D. "International Legal Continuity and the Law on Freedom of Religion", Nacionalni interes, year XVI, vol. 38, No. 2/2020, Beograd. 2020. [In Serbian]
- Milosavljević B., Putnik N. "Construction Strategy for the National Identity of Montenegro", Nacionalni interes. Godina XVI, vol. 38, Broj 2/2020, Beograd, 2020. [In Serbian]
- Patton S, "The Peace of Westphalia and it Affects on International Relations, Diplomacy and Foreign Policy", The Histories: Vol. 10, *La Salle University*, Philadelphia, 2019.
- Paunović M, Krivokapić B, Krstić I. "International Human Rights", Pravni fakultet, Beograd, 2010. [In Serbian]
- Raković A. "A Short Overview of the Role of the Roman Catholic Church in the Violation of Serbian Statehood and the Elimination of Yugoslav Statehood", Nacionalni interes, Godina XIV, vol. 33, Broj 3/2018. Beograd. [In Serbian]
- Ford P. L. „The Works of Thomas Jefferson“, G. P. Putnam’s Sons, New York, 1904.
- Živanov S. "The Red October: The Soviets or the Constituent Assembly“, Službeni glasnik, Beograd, 2012. [In Serbian]
- Džomić V. "The Church and State in Montenegro", Svetigora, Cetinje, 2013. [In Serbian]
- Žutić N. "Liberal (Mason) and Roman Catholic Yugoslavism and the Creation of Yugoslavia", Nacionalni interes, Godina XIV, vol. 33, Broj 3/2018. Beograd. [In Serbian]
- Šijaković B. "The Church, Law, Identity", Institut za srpsku kulturu, Niksić, 2019. [In Serbian]
- Schmitt C. "Norm and Decision: Carl Schmitt and His Critics", Filip Višnjić, Belgrade, 2001. [In Serbian]
- Schulze H. "Germany: A New History", Narodna knjiga, Beograd, 2001. [In Serbian]
- Law on Freedom of Religion or Belief and the Legal Status of Religious Communities (Official Gazette of Montenegro 074/19 dated 31 December 2019). [In Serbian]

**Дејан Мирковић**  
**Међународно правно регулисање слободе вероисповести,**  
**Закон о слободи вјероисповијести**  
**и ставови проф. др Богољуба Шијаковића**

*Сажетак:* Почетак регулисања слободе вероисповести се везује, у модерном међународном јавном праву, за закључивање Вестфалског мира 1648. године и за Закон о религиозним слободама Вирџиније из 1779. Слобода вероисповести се дуго на европском тлу односила само на католике и протестанте. У НДХ током 1941–1945. године верска мржња према православцима доводи до геноцида. Након завршетка Другог светског рата, слобода вероисповести се регулише у хладноратовском контексту. Услед фактичког непостојања поделе власти у комунистичким државама, слобода вероисповести која је формално загарантована се не примењује у пракси. Најзначајнији међународни уговори и конвенције који гарантују слободу вероисповести су Универзална декларација о људским правима из 1948. године, Европска конвенција о људским правима из 1950. године, Међународни пакт о грађанским и политичким правима из 1966. године. Република Црна Гора је усвајањем Закона о слободи вјероисповијести прекршила све претходно наведене међународно правне изворе који гарантују право на слободу вероисповести. Са друге стране, Митрополија црногорско–приморска је најстарија институција на тлу данашње Републике Црне Горе. Зетска епископија је основана од стране Светог Саве одмах након добијања томоса о аутокефалности Српске Цркве 1219. године. Ипак, године 2019. у јавној расправи поводом Закона о слободи вјероисповијести не учествује СПЦ иако окупља највећи број верника у држави. Закон о слободи вјероисповијести је усмерен против СПЦ у Црној Гори. Чланови 12–14, 23–25, 34–38, 42,51 и 62–63 фактички стављају ван законског поретка СПЦ јер се од ње тражи да се региструје иако је неколико векова старија од државе. Тражи се усклађивање са државном идеологијом, забрањује се изношење моштију светитеља ван територије Црне Горе, доводи се у питање 800 годишња имовина/државина СПЦ над манастирима на територији данашње Црне Горе. За време епидемије короне 2020. укида се, непропорционално и у супротности са међународним правом, право на слободу вероисповести за вернике СПЦ, свештенство се хапси и приводи. Нове власти у Црној Гори би требало да прихвате став проф. др Богољуба Шијаковића да однос између највеће, најстарије и најутицајније верске заједнице у Црној Гори и државе треба да се заснива на моделу који се примењује у Италији и Шпанији. То је однос кооперативне одвојености, односно симфоније. Само тако се може постићи *rex mixtae* или заједнички интерес Цркве и државе.

*Кључне речи:* Слобода вероисповести, Закон о слободи вјероисповијести, Црна Гора, Богољуб Шијаковић, међународно право



---

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као харистѐρια у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021, 1123–1182.

---

## Βιβλιογραφία | Bibliographia

---

**Богољуб Шијаковић | Bogoljub Šijaković**

Faculty of Philosophy, Nikšić | Faculty of Orthodox Theology, Belgrade  
bsijakov@gmail.com

### Библиографија | Bibliography

Објављени радови	Publications
Преводи	Translations
Уредник	Editor
Регистри	Registers

### Књиге | Monographs and Collections of Essays

- Mythos, physis, psyche* (1991) [54], (²2002) [152]
- Зоон ѿολиѐикон* (1994) [74]
- Хермесова крила* (1994) [75]
- Aticus Hermes* (1996) [83]
- Истѐорија, Огѐоворносѐи, Светѐосѐи* (1997) [113]
- Криѐика балканисѐичкоѐ дискурса* (2000) [125], (²2001) [132], (⁴2009) [244], (⁵2012) [284]
- Bibliographia praesocratica* (2001, ²2003) [133]
- Between God and Man* (2002) [153]
- Пред лицем Друѐоѐ* (2002) [154]
- A Critique of Balkanistic Discourse* (2004) [216]
- Оѐледање у конѐекстѐу* (2009) [245], (²2011) [272]
- La critique du discours balkanistique* (2010) [256]
- Универзитѐиѐи и срѐска ѐеолоѐија* (2010) [257], (²2014) [305]
- Бриѐа за Жрѐѐву* (2011) [273]
- Библиоѐрафија часоѐиса „Луча“ (1984-2005)* (2011) [274]
- Миѐи и философија* (2012) [281]
- О ѐаѐѐњи и ѐамѐењу* (2012) [282]
- Истѐорија : Насиље : Теорија* (2012) [283]
- Присуѐносѐи ѐѐрансценденције* (2013) [295]
- The Presence of Transcendence* (2013) [296]
- University and Serbian Theology* (2014) [306]
- Критика балканистическог дискурса* (2015) [314]
- Велики раѐи, Видовданска еѐика, Памѐење* (2015) [315]
- Оѐѐѐор забораѐу* (2016) [323]
- Црква, ѐраво, иденѐитѐиѐи* (2019) [349]
- Светѐосавље и философија живоѐѐа* (2019) [350], (²2020) [356]
- Философија живоѐѐа и хеленска аѐони-сѐика* (2021) [363]



## 1. Књиге, студије, огледи, чланци, библиографије, рецензије, прикази, интервјуи

### 1975-1978.

Видјети 2011 [272] стр. 186-194, 200-203, 204-211, 229-232, 236-240, 241-247.

### 1981.

- [1] „Ништа се не може родити, ако већ није било зачето“, *Никишићке новине*, год. XV, бр. 650 (13. новембар 1981) 4.

Разговор са новинаром М[илорадом] Ђ[укано-вићем] поводом додјеле Октобарске награде града Београда за најбоље стручне и научне радове студената Универзитета у Београду у 1981. години (за дипломски рад „Mythos и пресократски логос“ на Филозофском факултету у Београду).

Прештампано у: *Огледање у контексту* 2011 [272] стр. 37-40.

### 1982.

- [2] „Естетски вриједносни феномен“, *Универзитетска ријеч*, год. XIII, бр. 1-2 (18. фебруар 1982) 19.

Прештампано у: *Огледање у контексту* 2011 [272] стр. 241-247.

- [3] „*Physis* и *kosmos* у пресократика“, *Сјоне*, год. XIV, бр. 1-2 (1982) 91-102.

У знатно прерађеном облику укључено у: *Mythos, physis, psyche* 1991 [54], нарочито стр. 194 и даље, 310-318, односно у другом издању (2002) [152] стр. 199 и даље, 308-316.

- [4] „Mythos“, *Зборник радова професора и сарадника Насијавничкој факултету у Никишићу* 5-6 (1982) 101-122.

У прерађеном облику укључено у: *Mythos, physis, psyche* 1991 [54] стр. 103-130, односно у другом издању (2002) [152] стр. 82-109.

### 1983.

- [5] „Маркс и Аристотел: Једно аристотелијанско читање односа ‘истраживања’ и ‘приказивања’ у Маркса и предлог за расправу око философије историје“ (12. октобар 1983).

Излагање на колоквијуму о Марксу 12. октобра 1983. у Никишићу и у оквиру постдипломског колегијума на Филозофском факултету у Београду марта 1985, а потом на Првом Конгресу философа Југославије, одржаном од 5. до 7. маја 1988. у

## 1. Books, Studies, Essays, Articles, Bibliographies, Reviews, Interviews

Херцег Новом. Видјети: *Луча* V/1-2 (1988) 54-63.

Објављено у: *Хермесова крила* 1994 [75] стр. 103-114; прештампано у: *Пред лицем Друјој* 2002 [154] стр. 209-216, под насловом „Карл Маркс с Аристотеловим кључем у погрешној брави“, а потом у: *Присујиносћ ирансценденције* 2013 [295] стр. 291-297.

Објављено на њемачком под насловом „Marx mit dem aristotelischen Schlüssel im falschen Schloß“ у: *Amicus Hermes* 1996 [83] 52-62; на енглеском под насловом „Karl Marx with Aristotle’s Key in the Wrong Lock“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 294-300.

- [6] „Револуционар и бирократија“, *Универзитетска ријеч*, год. XIV, бр. 4 (10. март 1983) 12.

приказ: Branko Kovačević, *Trocki o proleterskoj partiji i permanentnoj revoluciji i njegove kontraverze u ruskoj socijaldemokratskoj i boljševičkoj partiji*, Cetinje: Obod, Beograd: Naučna knjiga 1981, 534 str.

Прештампано у: *Огледање у контексту* 2011 [272] стр. 1051-1054.

- [7] „[Wilhelm Nestle]“, *Pregled* LXXIII/6 (1983) 630.

Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 486-487; 2011 [272] стр. 910-911.

### 1984.

- [8] „О iskustvu svjetlosti“, *Луца* I/1 (1984) 43-58.

Прештампано под насловом „Проблемски сноп метафизике свјетлости“ у: *Хермесова крила* 1994 [75] стр. 115-141 (142-166: аналитички библиографски додаток φῶς νοητόν), као и у: *Пред лицем Друјој* 2002 [154] стр. 148-168 (169-197: „φῶς νοητόν: Библиографија о Метафизици свјетлости“), а потом у: *Присујиносћ ирансценденције* 2013 [295] стр. 254-271.

библиографија садржи 400 јединица

Објављено на француском под насловом „Le faisceau de problèmes de la métaphysique de la lumière“ у: *Amicus Hermes* 1996 [83] 63-93 (94-125: appendix bibliographica analytica φῶς νοητόν); такође [221]; на енглеском под насловом „The Problem-Beam of the Metaphysics of Light“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 256-274.

- [9] „Eleatska i posteleatska ontologija“, *Збор-*

- ник радова професора и сарадника Наставничкој факултетној у Никшићу 7-8 (1984) 163-185.
- У темељито прерађеном облику укључено у: *Mythos, physis, psyche* 1991 [54] стр. 235-310, односно у другом издању (2002) [152] стр. 237-308.
- [10] „[Herbert Jennings Rose]“, *Pregled LXXIV* 4 (1984) 474.
- Прештампано у: *Опегане у конјекстију* 2009 [245] стр. 487-488; 2011 [272] стр. 911-912.
- [11] „Hans Blumenberg“, *Луца I/1* (1984) 41-42.
- Прештампано у: *Опегане у конјекстију* 2009 [245] стр. 482-483; 2011 [272] стр. 906-907.
- [12] „Eugen Fink“, *Луца I/1* (1984) 67-68.
- Прештампано у: *Опегане у конјекстију* 2009 [245] стр. 480-482; 2011 [272] стр. 904-906.
- [13] „Louis Herbert Gray“, *Луца I/1* (1984) 160.
- Прештампано у: *Опегане у конјекстију* 2009 [245] стр. 488-489; 2011 [272] стр. 912-913.
- [14] „Bibliographia Aristoteliana: *de anima / parva naturalia*“, *Луца I/2* (1984) 159-221.
- библиографија садржи 937 јединица
- [15] „Чему Луца?“, *Никшићке новине*, год. XVIII, бр. 791-792 (28. децембар 1984) 6.
- Прештампано у: *Опегане у конјекстију* 2011 [272] стр. 677-679; *Библиографија часописа „Луца“ (1984-2005)* 2011 [274] стр. 9-10.
- 1985.**
- [16] „Повијесност, традиција, савременост: О херменеутичком приступу филозофској баштини“, *Овгје*, год. XVII, бр. 198 (1985) 29.
- У незнатно прерађеном облику укључено у: *Mythos, physis, psyche* 1991 [54] стр. 9-14, односно у другом издању (2002) [152] стр. 11-16.
- [17] „*Psyche* u presokratskoj filozofiji“, *Луца II/1-2* (1985) 25-72.
- У дјелимично прерађеном облику укључено (без одјелка о хомеровској психолошкој терминологији, стр. 26-32) у: *Mythos, physis, psyche* 1991 [54] стр. 48-70, 155-161, 163-179, 211-234, 287-292, 299-309, односно (са одјелком о хомеровској психолошкој терминологији) у другом издању (2002) [152] стр. 48-80, 162-169, 170-185, 214-236, 286-291, 298-308.
- Одјелак о хомеровској психолошкој терминологији (стр. 26-32) прештампан у: *Хермесова крила* 1994 [75] стр. 35-49; „Хомеровска психолошка терминологија“, а потом у: *Mythos, physis, psyche*, друго издање, 2002 [152] стр. 64-73.
- 1986.**
- [18] „Helensko teo-kosmo-gonsko pjesništvo: Prilog proučavanju ishodišta helenske filozofije“, *Зборник радова професора и сарадника Наставничкој факултетној у Никшићу* 9 (1986) 143-174.
- У прерађеном облику укључено у: *Mythos, physis, psyche* 1991 [54] стр. 72-102, односно у другом издању (2002) [152] стр. 110-136.
- 1987.**
- [19] „Paradigmatičnost i tautegoričnost pjesništva“, *Filozofska istraživanja* 23 [4] (1987) 1207-1210.
- Изалагање на симпозиону „Философија и поезија“ одржаном 27. фебруара 1987. на Филозофском факултету у Никшићу.
- Прештампано у: *Хермесова крила* 1994 [75] стр. 25-33; *Прег лицем Друјој* 2002 [154] стр. 142-147; *Мит и философија* 2012 [281] стр. 94-99; *Присујности транценденције* 2013 [295] стр. 248-253.
- Објављено на енглеском под насловом „The Paradigmatic and Tautegoric Nature of Poetry“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 250-255. на њемачком [20] [83]
- 1988.**
- [20] „Paradigmatät und Tautegorität des Dichtertums“, *Synthesis philosophica* 6 [2] (1988) 597-602.
- Прештампано у: *Amicus Hermes* 1996 [83] стр. 27-34.
- на српском [19] [75] [154] [281] [295], енглеском [296]
- [21] „Оглед о јавности“, Емисија ТВ Титоград „Живот књиге“ (21. јул 1988); штампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 154-155.
- приказ: Ljubomir Tadić, *Ogled o javnosti*, Nikšić: Univerzitetska riječ 1987, 130 str.
- Прештампано у: *Опегане у конјекстију* 2011 [272] стр. 855-857.
- 1989.**
- [22] „Antropološki smisao samosaznanja: Uz apolonski zahtjev ‘Spoznaj samoga sebe!’“, *Луца VI/1-2* (1989) 254-259.
- Изалагање у оквиру постдипломског колегијума на Филозофском факултету у Београду јануара 1985.
- У значајно прерађеном облику прештампано у: *Хермесова крила* 1994 [75] стр. 167-189, као и у:

- Пред лицем Друїої* 2002 [154] стр. 13-31: „Антрополошки смисао самопознања: Уз аполонски захтјев ‘Познај самог себе!’“, а потом у: *Присућности њрансценденције* 2013 [295] стр. 79-95. Објављено на енглеском под насловом „Anthropological Sense of Self-Knowledge: Toward the Apollonian Precept ‘Know Thyself!’“ у: *Amicus Hermes* 1996 [83] стр. 126-148, као и у: *Between God and Man* 2002 [153] стр. 13-34: „Anthropological Meaning of Self-Knowledge: Toward the Apollonian Precept ‘Know Thyself!’“, а потом у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 90-104.
- [23] „Problemi Platonove pozne filosofije“, *Luča* VI/1-2 (1989) 271-276.  
рецензија: Damir Barbarić, *Politika Platonovih Zakona: Uvod u studij Platona*, Zagreb: Centar za povijesne znanosti – Odjel za povijest filozofije 1986, 103 str.  
Прештампано у: *Хермесова крила* 1994 [75] стр. 87-101: „О Платоновој позној философији (једна рецензија)“; *Оіледање у коніексіу* 2009 [245] стр. 562-571; 2011 [272] стр. 984-993.
- [24] „Problem svijeta u filozofiji“, *Luča* VI/1-2 (1989) 276-279.  
Приказ темата у часопису *Filozofska istraživanja* 20 [1] (1987) 3-183.  
Прештампано у: *Оіледање у коніексіу* 2009 [245] стр. 638-642; 2011 [272] стр. 1072-1076.
- [25] „Godišnjak za povijest filozofije“, *Luča* VI/1-2 (1989) 279-280.  
синопис: *Godišnjak za povijest filozofije* (Zagreb: Odjel za povijest filozofije Centra za povijesne znanosti) 1 (1983), 2 (1984), 3 (1985), 4 (1986).
- [26] „Synthesis philosophica“, *Luča* VI/1-2 (1989) 281-284.  
синопис: *Synthesis philosophica* (Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo i Savez filozofskih društava Jugoslavije) 1-2 (1986), 3 (1987), 4 (1988).
- [27] „О самопостављању политичког апсолута“, *Универзитетска ријеч*, год. XIX, бр. 237-238 (април 1989) 6-7.  
Излагање на скупу „Јавност и политика“ одржаном 10. јануара 1989. на Филозофском факултету у Никшићу.  
Објављено са испуштањима; интегрално у: *Зоон њолићикон* 1994 [74] стр. 44-54. Одјељак „Три парадигме политичке слободе“ (стр. 46-48) објављен је засебно [48].  
Прештампано у: *Оіледање у коніексіу* 2011 [272] стр. 589-597.  
на словеначком [35]
- [28] „Партија, држава, грађанин и оно између њих“, *Универзитетска ријеч*, год. XIX, бр. 239-240 (мај 1989) 6 [изводи]; такође у: *Комунист*, год. XLVII, бр. 1671 (Титоград, 19. мај 1989) 14 [са скраћивањима].  
Интегрално објављено у: *Зоон њолићикон* 1994 [74] стр. 55-63; прештампано у: *Оіледање у коніексіу* 2011 [272] стр. 724-731.
- [29] „Уз тему ‘Политички плурализам’“, *Пракса* 2-3 (1989) 85-91.  
Прештампано у: *Зоон њолићикон* 1994 [74] стр. 64-72; *Оіледање у коніексіу* 2011 [272] стр. 732-739.
- [30] „Боље је устав писати мастилом него крвљу: Куда плови АВНОЈева барка?“ [интервју], *Дуїа*, бр. 407 (од 30. септембра до 14. октобра 1989) 14-17, 24.  
Прештампано у: *Зоон њолићикон* 1994 [74] стр. 73-94; *Оіледање у коніексіу* 2011 [272] стр. 707-723.
- [31] „За ustavno priznavanje političkog Drogog“ [intervju], *Laus*, br. 108 (listopad 1989) 4-5.  
Прештампано у: *Зоон њолићикон* 1994 [74] стр. 105-113; *Оіледање у коніексіу* 2011 [272] стр. 748-754.
- [32] „Рибари људских душа“, *Универзитетска ријеч*, год. XIX, бр. 249-250 (децембар 1989) 3.  
Прештампано у: *Зоон њолићикон* 1994 [74] стр. 114-116.
- [33] „Марксизам, марксизам, између осталог“, *Универзитетска ријеч*, год. XIX, бр. 249-250 (децембар 1989) 4; такође у: *Просвјетни рад*, бр. 1 (1. јануар 1990) 3.  
Прештампано у: *Зоон њолићикон* 1994 [74] стр. 117-119.

## 1990.

Видјети [33] 1990.

- [34] „Ни марксиста ни антимарксиста“, *Просвјета*, год. XLVI, бр. 8679 (30. јануар 1990) 2; такође у: *Просвјетни рад*, бр. 6 (15. март 1990) 9; са додатком „Post post scriptum“ у: *Универзитетска ријеч*, год. XX, бр. 253-254 (април 1990) 26-27.  
Прештампано у: *Зоон њолићикон* 1994 [74] стр. 120-125.
- [35] „О samovzpostavitvi političnega absoluta“, 2000, št. 48/49 (1990) 60-65.  
на српском [27]

- [36] „Демократски форум“, *Овдје*, год. XXII, бр. 248 (јануар 1990) 21.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 141-142; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 767-768.
- [37] „Суверенитет, позиција, опозиција – годину дана послџје или Јануар по други пут у Црној Гори“, *Овдје*, год. XXII, бр. 248 (јануар 1990) 22.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 135-141; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 762-767.
- [38] „Животна средина аутономије универзитета“, *Овдје*, год. XXII, бр. 249 (фебруар 1990) 8.  
Излагање на трибини Liberalitas Academica са темом „Шта је то аутономија универзитета“, одржаној 11. децембра 1989. у Подгорици.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 219-225; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 135-139.
- [39] „Право и милост: Фрагменти о држави, грађанину, демократији, репресији“, *Универзитетска ријеч*, год. XX, бр. 251-252 (март 1990) 14-15; такође у: *Овдје*, год. XXII, бр. 252 (3. мај 1990) 6-7.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 95-104; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 740-747.
- [40] „Одбрана против аутономије“, *Овдје*, год. XXII, бр. 250 (март 1990) 18.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 130-131.
- [41] „Како се брани Одбрана или Ништа нас не смије изненадити“, *Овдје*, год. XXII, бр. 250 (март 1990) 18.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 131-134.
- [42] „Демократија и ‘демократије‘“, *Демократска ријеч*, год. I, бр. 1 (5. октобар 1990) 1.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 156-159; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 690-693.
- [43] „О тзв. ‘Савезу реформских снага‘“, *Демократска ријеч*, год. I, бр. 1 (5. октобар 1990) 6.  
Објављено са испуштањима; интегрално у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 160-163; прештампано у: *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 755-758.
- [44] „Држава: национална или грађанска?“, *Демократска ријеч*, год. I, бр. 2 (19. октобар 1990) 1.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 164-168; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 699-702.
- [45] „Бирачи и бирачко право“, *Демократска ријеч*, год. I, бр. 2 (19. октобар 1990) 5.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 169-172; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 769-772.
- [46] „Повратак у Вавилон“, *Демократска ријеч*, год. I, бр. 3 (2. новембар 1990) 8; такође у: *Лица* IX/1 (1992) 4-6: „Комуникација као философски и југословенски проблем“.  
Уводна ријеч за разговор „О могућностима комуникације као философском и југословенском проблему“ одржаном 17. јануара 1990. у Будви.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 143-149; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 604-609; „Повратак у Вавилон: О комуникацији као философском и југословенском проблему“ на њемачком 1993 [70]
- [47] „Савјест против Хајдегера“, *Овдје*, год. XXII, бр. 259-260 (7. новембар 1990) 2.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 180-182; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 217-219.
- [48] „Три политичка узора“, *Демократска ријеч*, год. I, бр. 4 (16. новембар 1990) 3.  
Одјељак „Три парадигме политичке слободе“ из [27] = *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 46-48; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 590-592.
- [49] „О јавности“, *Демократска ријеч*, год. I, бр. 5 (3. децембар 1990) 6.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 150-151; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 610-611: „Смисао јавног комуницирања“.
- [50] „Страх од промјена и бјекство од аргументата“, *Никшићке новине*, год. XXIV, бр. 1077 (20. децембар 1990) 7; такође у: *Демократска ријеч*, год. II, бр. 8 (23. април 1991) 4.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 173-175; *Огледање у конџексџу* 2011 [272] стр. 773-775.
- [51] „Thales i Anaksimandros: Uz problem početka (grčke) filozofije“, *Filozofska istraživanja* 37 [4] (1990) 889-911.



- Адаптирано из: *Mythos, physis, psyche* 1991 [54] стр. 131-154, 319-329, односно у другом издању (2002) [152] стр. 140-162, 317-326.
- [52] „Bibliographia Hegeliana: Hegel i grčka filozofija“, *Filozofska istraživanja* 37 [4] (1990) 1157-1191.  
библиографија садржи 583 јединице
- [53] „Bibliographia Nietzscheana: Nietzsche i grčka kultura“, *Filozofski godišnjak* 3 (1990) 291-310.  
библиографија садржи 176 јединица
- 1991.**
- Видјети [50] 1991.
- [54] *Mythos, physis, psyche: Ogledanje u pred-sokratovskoj „ontologiji“ i „psihologiji“*, Nikšić: Univerzitetska riječ, Beograd: Filozofsko društvo Srbije 1991, 434 str. ISBN 86-427-0284-2  
друго издање 2002 [152]  
**Sadržaj** (str. 5-6):  
Na početku (7-8)  
1. Uvođenje kao polazište (9-37) [16]  
2. Prvi put Thales (38-70) [17]  
3. *Mythos*: njegova utroba i njegov porod (71-130) [4] [18] [281]  
4. Ponovo Thales, a potom Anaximandros i Anaximenes (131-162) [17] [51] [281]  
5. *Psyche*: orfičari, pitagorovci, Empedokles (163-192) [17]  
6. *Physis* i *psyche*: *crux Heraclitea* (193-234) [3] [17]  
7. *Genesis* ili ono što nije: Parmenides (235-256) [9]  
8. *Physis* i ‘sastojci’: Empedokles i Anaxagoras (257-286) [9]  
9. Diogenes u među-vremenu: *psyche* i ponovo vazduh (287-292) [9] [17]  
10. *Physis* – *psyche*: *crux Democritea* (293-318) [3] [9] [17]  
11. Ishođenje kao stanovište (Panorama theseon) (319-347) [51]  
12. Mythos, Physis, Psyche: Ein Sichversuchen an der vorsokratischen „Ontologie“ und „Psychologie“ (348-362) [83] (на српском [78])  
Literatura (363-385)  
Index locorum (386-405)  
Index nominum (406-416)  
Index rerum (417-424)  
Index verborum (425-434)  
рец.:  
Mihailo Đurić, *Filozofski godišnjak* 4 (1991) 185-193
- = М. Ђурић, *Изабрани сјисци*, књ. X: *Савремена српска филозофија*, Београд: Службени лист СРЈ, Терсит 1997, 180-194 = М. Ђурић, *Сабрани сјисци*, књ. 10: *Савремена српска филозофија*, Београд: Службени гласник, Правни факултет 2009, 133-143.  
Slobodan Žunjić, *Filozofski godišnjak* 4 (1991) 194-199 = S. Žunjić, *Temida filozofije: Iz filozofske kritike*, Beograd: Otačnik 2013, 12-20.  
Tomislav Kargačin, *Gledišta* XXXII/5-6 (1991) 170-175.  
Витомир Митевски, *Жива антика* 41-42 (1992) 127-129.  
P. Villalba, *Faventia* 14/1 (1992) 99-100.  
M. R. Wright, *Phronesis* 38 (1993) 109.  
Александар М. Петровић, *Исјочник* 5 (1993) 130-133.  
Плија Марић, *Gledišta* XXXVII/1-2 (1996) 186-191 = И. Марић, *Филозофија на Исјоку Европе: Описи из византијске, руске и српске филозофије*, Београд: Плато 2002, 336-345.  
ауторов самоприказ на њемачком 1993 [69]
- [55] „Bibliographia Heideggeriana: Heidegger i grčko mišljenje“, *Filozofski godišnjak* 4 (1991) 249-278.  
библиографија садржи 312 јединица
- [56] „Геометрија и демократија“, *Демократска ријеч*, год. II, бр. 7 (5. март 1991) 3.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 176-179; *Описане у конјекстију* 2011 [272] стр. 600-603.
- [57] „Смрт фашизму – слобода штампи“, *Покрећ*, год. 50, бр. 202 (17. април 1991) 18 (цензурирано!); интегрално: „Смрт фашизму – слобода штампи“ са додатком „Писмо главном и одговорном уреднику *Покрећа*“ у: *Овјје*, год. XXIII, бр. 269 (април 1991) 53-54+55.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 182-187+188.
- [58] „Слуге злих господара“, *Овјје*, год. XXI-II, бр. 271 (јун-јул 1991) 60-61; такође у: *Покрећ*, год. 50, бр. 208 (10. јул 1991) 44-45.  
Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 189-194.
- [59] „Демократске институције и грађанска мобилизација“, *Овјје*, год. XXIII, бр. 274 (октобар 1991) 3-4; такође у: *Луца* IX/1 (1992) 27-29; „Демократске институције и грађанска мобилизација“.

- Саопштење за прву сесију Љетње школе за филозофију и друшвену теорију „Будвански дијалоги“, одржану од 18. до 25. маја 1991. у Будви на тему „Смисао промјена у Источној Европи“.
- Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 195-200; *Ојледање у конџекстју* 2011 [272] стр. 694-698.
- 1992.**
- Видјети [46] 1992, [59] 1992.
- [60] „Држава као циљ и као претпоставка“, *Овгје*, год. XXIV, бр. 277 (јануар 1992) 28-29; такође у: Зборник радова на тему: *Персијективне Црне Горе у савременим процеси-ма*, Титоград: Републички савјет за развој 1992, 261-265.
- Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 201-210; *Ојледање у конџекстју* 2011 [272] стр. 779-787.
- [61] „Црна Референдумска Гора“, *Подјега*, год. XLVIII, бр. 9401 (3. фебруар 1992) 4.
- Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 211-213; *Ојледање у конџекстју* 2011 [272] стр. 788-790.
- [62] „Универзитет између идеје и закона“, *Подјега*, год. XLVIII, бр. 9443, 9444, 9445, 9446 (16, 17, 18, 19. март 1992) 10, 11, 11, 13.
- Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 231-241; одјељак „Шта је то аутономија универзитета?“ (стр. 233-236) прештампан засебно [82]. Такође у: *Ојледање у конџекстју* 2011 [272] стр. 140-148.
- [63] „Теорија кризе“, *Подјега*, год. XLVIII, бр. 9462 (4. април 1992) 14.
- Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 254-255; *Ојледање у конџекстју* 2011 [272] стр. 212-213.
- приказ: Е. Huserl, *Kriza evropskih nauka i transcendentna fenomenologija*, прев. Z. Đindić, Gornji Milanovac: Dečje novine 1991, 463 str.
- [64] „Криза теорије“, *Подјега*, год. XLVIII, бр. 9462 (4. април 1992) 14.
- Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 256-257; *Ојледање у конџекстју* 2011 [272] стр. 213-214.
- приказ: Ž. Vodrijar, *Simbolička razmena i smrt*, прев. M. Marković, Gornji Milanovac: Dečje novine 1991, 277 str.
- [65] „Дерида, Одговорност, Други“, *Подјега*, год. XLVIII, бр. 9476 (18. април 1992) 13.
- Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 257-259; *Ојледање у конџекстју* 2011 [272] стр. 214-216; „Одговорност и Други“.
- Приказ предавања Жака Дериде „Давати смрт – тајне европске одговорности“ (Београд, 6. април 1992).
- [66] „Туђа Европа и Домаћа Власт“, *Демокрајска ријеч*, год. III, бр. 10 (26. мај 1992) 2; такође у: *Луџа* IX/1 (1992) 29-30: „Туђа Европа i Domaća Vlast“.
- Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 260-262; *Ојледање у конџекстју* 2011 [272] стр. 598-599.
- [67] „RAT(i)RATio(nalnost): Između racionalnog nasilja i nasilne racionalnosti“, *Луџа* IX/2 (1992) 4-11; такође: „RAT(i)RATio(nalnost): Између рационалног насиља и насилне рационалности“, *Овгје*, год. XXV, бр. 299-300 (новембар-децембар 1993) 40-43; као и: „RAT (i) RATIO(nalnost)“, *Dialogue*, vol. 3, N° 10 (juin 1994) 94-99.
- Саопштење за другу сесију „Будванских дијалога“ (Communicatio Mediterranea), одржану од 28. до 30. септембра 1992. на Филозофском факултету у Никшићу на тему „Rat, рационалност, ирационалност“.
- Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 266-281, као и у: *Историја, Одговорност, Светлост* 1997 [113] стр. 47-65; *Пред лицем Друјој* 2002 [154] стр. 316-331; *Ојледање у конџекстју* 2011 [272] стр. 646-660; „Rat и рационалност“; *Историја : Насиље : Теорија* 2012 [283] стр. 82-99; *Присујној њрансенденције* 2013 [295] стр. 179-192.
- Објављено на енглеском под насловом „War and Rationality“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 182-194.
- на француском [79] [83]
- [68] „Држава или Нација – одаберите сами!“, *Подјега*, год. XLVIII, бр. 9586 (8. август 1992) 9; такође у: *Овгје*, год. XXIV, бр. 284-285 (август-септембар 1992) 40.
- Изговорено на трибини „Фронесис“ одржаној 25. децембра 1991. на Филозофском факултету у Никшићу.
- Прештампано у: *Зоон њолиџикон* 1994 [74] стр. 214-218; *Ојледање у конџекстју* 2011 [272] стр. 703-706.
- 1993.**
- Видјети [67] 1993.



- [69] „Selbstanzeige: *Mythos, Physis, Psyche*“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 36 (1993) 339-340. Самоприказ на њемачком књиге *Mythos, physis, psyche* 1991 [54].
- [70] „Rückkehr nach Babylon: Über die Kommunikation als philosophisches und jugoslawisches Problem“, *Dialogue*, vol. II, N° 6 (juin 1993) 100-102. на српском 1990 [46]
- [71] „Парадоксија спознања“, *Подјеза*, год. XLIX, бр. 9872 (29. мај 1993) 11. Неауторизовани изводи из предавања на Цетињу 24. маја 1993. у оквиру првог кирилородијевског симпозиона на тему „Логос у грчкој философији и хришћанству“ у организацији Цетињске Митрополије и Филозофског факултета у Никшићу.
- [72] „Парадоксија мистичког богопознања“, *Бесега* III/1-4 (1993[1994]) 215-226. Излагање на скупу „Скривени Бог“ одржаном 21. маја 1993. у Студентском културном центру у Београду и на првом кирилородијевском симпозиону „Логос у грчкој философији и хришћанству“ 24. маја 1993. на Цетињу. Прештампано у: *Хермесова крила* 1994 [75] стр. 191-212; *Пред лицем Дружи* 2002 [154] стр. 41-57; *Присуйносић ирансенденције* 2013 [295] стр. 104-119. на енглеском [76] [153] [296] и њемачком [77] [83]
- [73] „Покајање као преумљење“, *Подјеза*, год. XLIX, бр. 9914 (10. јул 1993) 10. Прештампано у: *Зоон њолийикон* 1994 [74] стр. 251-253; *Ойледање у конйексиу* 2011 [272] стр. 860-862. приказ: Митрополит Амфилохије, *Враћање душе у чистиоу: Беседе, разјовори, њоiledи*, Никшић, Подгорица, Приштина, Београд 1992, 288 стр.
- 1994.**
- Видјети [67] 1994.
- [74] *Зоон њолийикон: Примјери из личне леийимације*, Подгорица: Унирекс 1994, 288+8\* стр. ISBN 86-427-0320-2
- Садржај** (стр. 7-10):  
Гдје је која тема (11)  
Гдје је која илустрација (12)
1. Антипролог: Сумња у предговор (13-18) [118] [272]
  2. Зоон политикон (19-43) [272]
  3. О самопостављању политичког апсолута (44-54) [27] [48] [272]
  4. Партија, држава, грађанин и оно између њих (55-63) [28] [272]
  5. Уз тему „Политички плурализам“ (64-72) [29] [272]
  6. Боље је устав писати мастилом него крвљу: Куда плови АВНОЈева барка? (73-94) [30] [272]
  7. Право и милост: Фрагменти о држави, грађанину, демократији, репресији (95-104) [39] [272]
  8. За уставно признавање политичког Другог (105-113) [31] [272]
  9. „Марксизам“, „Одбрана“ и последњи дани (114-134) [32] [33] [34] [40] [41]
  10. Суверенитет, позиција, опозиција – годину дана послје или Јануар по други пут у Црној Гори (135-142) [36] [37] [272]
  11. Повратак у Вавилон: О комуникацији као философском и југословенском проблему (143-149) [46] [272] (на њемачком [70])
  12. О јавном комуницирању (150-155) [21] [49] [272]
  13. Демократија и „демократије“ (156-159) [42] [272]
  14. О тзв. „Савезу реформских снага“ (160-163) [43] [272]
  15. Држава: национална или грађанска? (164-168) [44] [272]
  16. Бирачи и бирачко право (169-172) [45] [272]
  17. Страх од промјена и дјекство од аргумената (173-175) [50] [272]
  18. Геометрија и демократија (176-179) [56] [272]
  19. Савјест против Хајдегера (180-194) [47] [57] [58] [272]
  20. Демократске институције и грађанска мобилизација (195-200) [59] [272]
  21. Држава као циљ и као претпоставка (201-210) [60] [272]
  22. Црна Референдумска Гора (211-213) [61] [272]
  23. Држава или Нација – одаберите сами! (214-218) [68] [272]
  24. Животна средина аутономије универзитета (219-230) [38] [272]
  25. Универзитет између идеје и закона (231-245) [62] [272]
  26. Наука о вјери: култура и право (246-253) [81] [113] [116] [245] [272] [276]

27. Хусерл, Бодријар, Дерида – у одвојеној посјети нама (254-260) [63] [64] [65] [272]
28. Туђа Европа и Домаћа Власт (260-262) [66] [272]
29. Касандра зове (263-265) [272]
30. РАТ(и)РАТ(и)о(налност): Између рационалног насиља и насилне рационалности (266-281) [67] [74] [113] [154] [272] [283] [295] (на француском [79] [83], енглеском [296])
- Подаци о претходним објављивањима (283-288)
- Ратко Р. Божовић: Наш зоон политикон (1\*-3\*)
- Желидраг Никчевић: Граматика одговорности (4\*-8\*)
- рец.:
- Ратко Р. Божовић, *Зоон њолиџикон*, стр. 1\*-3\* = *Подјега*, 1996.
- Желидраг Никчевић, *Зоон њолиџикон*, стр. 4\*-8\* = Ж. Никчевић, *Оџиис*, Ријека Црнојевића: Ободско слово 1994, 174-182.
- Зоран Лакић, *Исиџоријски зајиси* год. LXVII, бр. 3-4 (1994) 179-180.
- Miroslav Ivanović, *Sociološki pregled* XXVIII/4 (1994) 549-550.
- В[ладимир] Ђ[урђевић], *Демократија* бр. 2 (јун/јул 1995) 31: „Филозофско суочавање са временом“.
- Милош Крстонијевић, *Подјега*, год. LI, бр. 10621 (6. јул 1995) 12.
- Предраг Голубовић, *Срџска њолиџичка мисао* год. II, бр. 4 (1995) 206-208.
- [75] *Хермесова крила*, Београд: ПЛАТΩ 1994, 232 стр.
- Садржај** (стр. 5):
- Хермесова крила (7-14) [154] [295] (на енглеском [83] [296])
- Читање (као) дијалог (15-24) [80] [154] [295] (на француском [83], енглеском [296])
- Парадигматичност и таутеоричност пјесништва (25-33) [19] [154] [281] [295] (на њемачком [20] [83], енглеском [296])
- Хомеровска психолошка терминологија (35-49) [17] [152]
- appendix bibliographica: Problemata psychologica ante Socratem (50-70) [133]
- библиографија садржи 272 јединице
- Онтолошки карактер ране грчке философије (71-85) [78] [154] [295] (на њемачком [54] [83] [152], енглеском [296])
- О Платоновој позној философији (једна рецензија) (87-101) [23] [245]
- Маркс с Аристотеловим кључем у погрешној брави (103-114) [5] [154] [295] (на њемачком [83], енглеском [296])
- Проблемски сноп метафизике свјетлости (115-141) [8] [154] [295] (на француском [83] [221], енглеском [296])
- аналитички библиографски додатак: φῶς νοητόν (142-166) [154] (на француском [83])
- Антрополошки смисао самопознања: Уз аполонски захтјев „Познај себе самог!“ (167-189) [22] [154] [295] (на енглеском [83] [153] [296])
- Парадоксија мистичког богопознања (191-212) [72] [154] [295] (на енглеском [76] [153] [296], њемачком [77] [83])
- Index locorum (214-223)
- Index nominum (224-227)
- Index rerum (228-231)
- рец.:
- Dejan Lučić, *Theoria* XXXVIII/4 (1995) 151-153.
- Ненад Даковић, *Полиџика* год. ХСI, бр. 29366 (22. јул 1995) 19.
- Соња Томовић, *Подјега*, год. LII, бр. 10827 (3. фебруар 1996) 11.
- Anne Sheppard, *Phronesis* 41 (1996) 231.
- Вера Георгиева, *Жива аниџика* 46 (1996) 134-136.
- [76] „The Paradox of the Mystical Knowledge of God“, in: K. I. Boudouris, ed., *Philosophy and Orthodoxy*, Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture 1994, 270-288.
- Прочитано на Петој међународној конференцији о грчкој философији са темом „Философија и православље“, одржаној од 22. до 28. августа 1993. на грчким острвима Самосу и Патмосу у организацији Међународног друштва за грчку философију.
- Прештампано у: *Between God and Man* 2002 [153] стр. 45-65; *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 112-125.
- на српском [72] [75] [154] [295] и њемачком [77] [83]
- [77] „Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis“, *Orthodoxes Forum* 8 (1994) 189-199.
- Прештампано у: *Amicus Hermes* 1996 [83] стр. 149-171, као и у: W. Brauns, F. Decher, W. Gantke, A. W. Kucera, M. Kühnlein, B. Šijaković (Hgg.), *Neuere Reflexionen zur Religionstheorie und religiösen*

- Erkenntnis*, Cuxhaven & Dartford: Traude Jung-hans Verlag 1997, 59-68; *Durch den Glauben denken: Aufsätze aus der serbischen Theologie heute*, herausgegeben von Bogoljub Šijaković, Belgrad: Orthodox-Theologische Fakultät 2017, 103-118.
- на српском [72] [75] [154] [295] и енглеском [76] [153] [296]
- [78] „Ontološki karakter rane grčke filosofije“, *Theoria* XXXVII/2 (1994) 59-67.
- Прештампано у: *Хермесова крила* 1994 [75] стр. 71-85, као и у: *Пред лицем Друјої* 2002 [154] стр. 198-208: „Онтолошки карактер ране хеленске философије“; потом у: *Присуйносїй їрансценденције* 2013 [295] стр. 272-281.
- Објављено на њемачком у: *Mythos, physis, psyche* 1991 [54] стр. 348-362, односно у другом издању (2002) [152] стр. 344-357; прештампано под насловом „Der ontologische Charakter der frühgriechischen Philosophie“ у: *Amicus Hermes* 1996 [83] стр. 35-51; на енглеском под насловом „The Ontological Character of Early Greek Philosophy“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 275-284.
- [79] „Guerre et rationalité“, *Dialogue*, vol. 3, N° 12 (décembre 1994) 45-52.
- Прештампано у: *Amicus Hermes* 1996 [83] стр. 187-208.
- Објављено на енглеском под насловом „War and Rationality“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 182-194.
- на српском [67] [74] [113] [154] [272] [295]
- [80] „Читање (као) Дијалог“, у: А. Јерков и др., прир., *Посїмодерна на їрїу*, Подгорица: Октоих 1994, 52-58.
- Издавање на скупу „Изазови постмодерне рецепције: Романа читања“ одржаном 14. и 15. маја 1993. у Подгорици.
- Прештампано у: *Хермесова крила* 1994 [75] стр. 15-24; *Пред лицем Друјої* 2002 [154] стр. 135-141; *Присуйносїй їрансценденције* 2013 [295] стр. 242-247.
- Објављено на француском под насловом „Lecture (en tant que) Dialogue“ у: *Amicus Hermes* 1996 [83] 17-26; на енглеском под насловом „Reading (as) Dialogue“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 244-249.
- [81] „Наука о вјери: култура и право“, *Просвјетни рад*, бр. 5-6 (15. мај 1994) 10; такође у: *Свешїјора*, год. III, бр. 28 (јуни 1994) 54-55. Издавање за округлим столом 19. фебруара 1992. у Подгорици.
- Прештампано у: *Зоон їолиїїкон* 1994 [74] стр. 246-251; дјелимично (стр. 248-251) прештампано у [84]; укључено у [113] [116]; прерађено у: *Оїледање у конїїексїу* 2009 [245] стр. 81-85; ²2011 [272] стр. 478-482: „Вјеронаука као култура и као право“; укључено у [276].
- 1995.**
- [82] „Шта је то аутономија универзитета?“, *Индекс* (фебруар-март 1995) 10.
- Одјелак текста „Универзитет између идеје и закона“ 1992 [62], прештампан из: *Зоон їолиїїкон* 1994 [74] стр. 231-241: 233-236 = *Оїледање у конїїексїу* ²2011 [272] стр. 140-148: 142-144.
- 1996.**
- Видјети [115] 1996.
- [83] *Amicus Hermes: Aufsätze zur Hermeneutik der griechischen Philosophie*, Podgorica: Oktoih 1996, 224 S. ISBN 86-7659-083-4
- Садржај/Inhalt** (стр. 5):
- Danksagung (6)
- Hermes' Wings (9-16) [296] (на српском [75] [154] [295])
- Lecture (en tant que) Dialogue (17-26) (на српском [75] [80] [154] [295], енглеском [296])
- Paradigmatät und Tautegorität des Dichtertums (27-34) [20] (на српском [19] [75] [154] [295], енглеском [296])
- Der ontologische Charakter der frühgriechischen Philosophie (35-51) [54] [152] (на српском [75] [78] [154] [295], енглеском [296])
- Marx mit dem aristotelischen Schlüssel im falschen Schloß (52-62) (на српском [5] [75] [154] [295], енглеском [296])
- Le faisceau de problèmes de la métaphysique de la lumière (63-93) [221] (на српском [8] [75] [154] [295], енглеском [296])
- appendix bibliographica analytica φώς νοητόν (94-125) (на српском [75] [154])
- Anthropological Sense of Self-Knowledge: Toward the Apollonian Precept „Know Thyself!“ (126-148) [153] [296] (на српском [75] [154] [295])
- Die Paradoxie der mystischen Gotteserkenntnis (149-171) [77] (на српском [72] [75] [154] [295], енглеском [76] [153] [296])
- Богопознание и преодоление дистанции (172-184) (на српском [85] [154] [295], енглеском [153] [296])
- Guerre et rationalité (187-208) [79] (на српском [67] [154] [295], енглеском [153] [296])
- Nachweise (209-210)

- Index locorum (211-219)  
 Index nominum (220-223)  
 рец.:
- Jacques Schouwey, *Revue de théologie et de philosophie* 128 (1996) 292-293.  
 Gorazd Kocijančič, *Tretji dan* XXVI (227) 8/9 (sept.-okt. 1997) 145.  
 André Motte, *Kernos* 11 (1998) 411-412.  
 P. Yannopoulos, *Byzantion* 68.2 (1998) 568-569.
- [84] „Vjersko obrazovanje kao pravo“, *Index* (februar 1996) 52-53.  
 Одјељак текста „Наука о вјери: култура и право“ 1994 [81], прештампан из: *Зоон йолийикон* 1994 [74] стр. 246-251; 248-251 = *Оіледање у конілексіу* 2009 [245] стр. 82-85; 2011 [272] стр. 479-482.
- [85] „Познање Бога и превладавање дистанције“, у: *Појам Боја у филозофији*, прир. М. А. Перовић, Нови Сад: Културни центар, Катедра за филозофију 1996, 133-141; такође у: *Ойачник*, год. I, бр. 1 (1996) 123-130; *Луча* XIII/1-2 (1996) 115-119: „О богопознању у грчкој филозофији и у хришћанству“. Излагање на симпозиону „Појам Бога у филозофији“ 19. јула 1995. у Новом Саду и потом 7. новембра 1995. на Филозофском факултету у Никшићу у оквиру разговора на тему „Филозофија и теологија“ поводом студентске посјете манастирима Манасија и Раваница.  
 Прештампано у: *Историја, Одговорност, Светлост* 1997 [113] стр. 119-130, као и у: *Пред лицем Дружио* 2002 [154] стр. 32-40: „Превладавање дистанције: О богопознању у хеленској филозофији и хришћанству“, *Присуйности йрансценденције* 2013 [295] стр. 96-103.  
 Објављено на руском под насловом „Богопознање и преодоление дистанции“ у: *Amicus Hermetes* 1996 [83] 172-184; на енглеском под насловом „Knowing God and Overcoming the Distance“ у: *Between God and Man* 2002 [153] 35-44; *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 105-111.
- [86] „Историја, моћ, идентитет“, у: *Филозофија као дијагноза времена*, Сремски Карловци: Филозофско друштво Србије, Кривови 1996, 66-76; такође у: *Кривови*, год. X, бр. 36/37/38 (1996) 13-18; *Историјски зайиси*, год. LXIX, бр. 1 (1996) 33-45.  
 Излагање на скупу „Филозофија као дијагноза времена“ 23. септембра 1995. у Сремским Карловцима. Прочитано 27. марта 1996. у оквиру Collegium publicum катедри за филозофију и историју на Филозофском факултету у Никшићу.  
 Прештампано у: *Историја, Одговорност, Светлост* 1997 [113] стр. 9-27; *Пред лицем Дружио* 2002 [154] стр. 227-241; *Историја: Насиље: Теорија* 2012 [283] стр. 9-25; *Присуйности йрансценденције* 2013 [295] стр. 123-135.  
 на енглеском [285] [296]
- [87] „Mythos: Selektivna hronološko-tematska bibliografija o teorijama mita i helenskom mitotvorstvu“, *Мити: Зборник радова*, Нови Сад: Филозофски факултет 1996, 755-783.  
 библиографија садржи 630 јединица  
 Проширено у: *Bibliographia Praesocratica* 2001 [133] стр. 152-188, а потом у: *Мити и филозофија* 2012 [281] стр. 131-448.
- [88] „Philosophy of the History of Philosophy: Chronological Bibliography“, *Луча* XIII/1-2 (1996) 211-243.  
 библиографија садржи 837 јединица  
 Проширено у: *Bibliographia Praesocratica* 2001 [133] стр. 91-118.
- [89] „*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter, K. Gründer, Bd. 8 (R-Sc), Basel 1992“, *Луча* XIII/1-2 (1996) 156-157. (рецензија)  
 Прештампано у: *Оіледање у конілексіу* 2009 [245] стр. 507-510; 2011 [272] стр. 929-932.
- [90] „L. Zhmud, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin 1997“, *Луча* XIII/1-2 (1996) 158-159. (рецензија)  
 Прештампано у: *Оіледање у конілексіу* 2009 [245] стр. 526-529; 2011 [272] стр. 948-951.
- [91] „В. Митевски, *Хераклиј*, Скопје 1997“, *Луча* XIII/1-2 (1996) 159-161. (рецензија)  
 Прештампано у: *Оіледање у конілексіу* 2009 [245] стр. 530-532; 2011 [272] стр. 952-954.
- [92] „Parmenid, *Fragmenti*, uvod, prevod in razlaga G. Kocijančič, Maribor 1995“, *Луча* XIII/1-2 (1996) 161. (приказ)  
 Прештампано у: *Оіледање у конілексіу* 2009 [245] стр. 476-477; 2011 [272] стр. 900-901.
- [93] „H. P. Engelhard, *Die Sicherung der Erkenntnis bei Parmenides*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996“, *Луча* XIII/1-2 (1996) 161-163. (рецензија)



- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 534-537; 2011 [272] стр. 956-959.
- [94] „Н. Kessler, Hg., *Sokrates – Gestalt und Idee*, Heitersheim 1993; Н. Kessler, Hg., *Sokrates – Geschichte, Legende, Spiegelungen*, Kusterdingen 1995 = Sokrates-Studien I-II“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 163-164. (синопсис)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 542-544; 2011 [272] стр. 964-966.
- [95] „С. Schefer, *Platon und Apolon: Vom Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin 1996“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 165. (приказ)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 556-557; 2011 [272] стр. 978-979.
- [96] „Н. Flashar, Hg., *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4/1-2: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 167-169. (рецензија)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 585-588; 2011 [272] стр. 1007-1010.
- [97] „U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1996“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 170. (приказ)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 593-594; 2011 [272] стр. 1015-1016.
- [98] „G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments*, Göttingen 1992“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 170-171. (приказ)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 594-595; 2011 [272] стр. 1016-1017.
- [99] „Н. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1992; Н. Conzelmann, A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen 1995“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 171-172. (приказ)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 595-597; 2011 [272] стр. 1017-1019.
- [100] „М. Marcovich, ed., *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, Berlin 1994“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 174. (рецензија)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 450; 2011 [272] стр. 850.
- [101] „Johannes von Damaskos, *Philosophische Kapitel*, übersetzt v. G. Richter, Stuttgart 1982“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 175-176. (приказ)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 608-609; 2011 [272] стр. 1030-1031.
- [102] „Т. Nikolaou, *Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche*, St. Ottilien 1995“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 179-180. (приказ)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 605-606; 2011 [272] стр. 1027-1028.
- [103] „J. Martin, B. Quint, Hgg., *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt 1990“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 180-181. (приказ)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 598-600; 2011 [272] стр. 1020-1022.
- [104] „Н. С. Brennecke, E. L. Grasmück, C. Marksches, Hgg., *Logos: Festschrift für Luise Abramovski*, Berlin, New York 1993“, *Луца* XI-II/1-2 (1996) 181-183. (синопсис)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 600-603; 2011 [272] стр. 1022-1025.
- [105] „М. Wacht, Hg., *Panchaia: Festschrift für Klaus Thraede*, Münster 1995“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 183-184. (синопсис)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 603-604; 2011 [272] стр. 1025-1026.
- [106] „G. Kocijančič, *Posredovanja: Uvod v kršćansko filozofijo*, Celje 1996“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 184-185. (приказ)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 477-479; 2011 [272] стр. 901-903.
- [107] „Georgios Gemistos Plethon, *Politik, Philosophie und Rhetorik im spätbyzantinischen Reich*, übersetzt v. W. Blum, Stuttgart 1988“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 185. (приказ)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 609; 2011 [272] стр. 1034-1035.
- [108] „Е. Heintel, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 5-6: *Zur praktischen Vernunft I-II*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 186-190. (рецензија)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 626-633; 2011 [272] стр. 1059-1067.
- [109] „D. Klein, J. Reikerstorfer, Hgg., *Philosophia perennis: Erich Heintel zum 80. Geburtstag*, I-II, Frankfurt/M 1993“, *Луца* XI-II/1-2 (1996) 190-193. (синопсис)  
Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 633-638; 2011 [272] стр. 1067-1071.
- [110] „Држава и црква или Државно-црквено право: J. Listl, D. Pirson, Hgg., *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik*

- Deutschland*, I-II, Berlin 1994-1995; *Луца XIII/1-2* (1996) 193-199. (рецензија)  
 Прерађено у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 15-30; 2011 [272] стр. 379-394; *Црква, право, идентитет* 2019 [349] стр. 15-22.
- [111] „*Orthodoxes Forum* 10 (1996) Н. 1, 2“, *Луца XIII/1-2* (1996) 199-200. (синопсис)  
 Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 607; 2011 [272] стр. 1029.
- [112] „*Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 36 (1994), 37 (1995), 38 (1996)“, *Луца XIII/1-2* (1996) 200-201. (синопсис)
- 1997.**
- Видјети [77] 1997.
- [113] *Историја, Одговорност, Свештоси*, Подгорица: Октоих 1997, 156 стр. ISBN 86-7659-104-0  
**Садржај** (стр. 5):  
 Историја, моћ, идентитет (9-27) [86] [154] [283] [295] (на енглеском [285] [296])  
 „Отворено друштво“, затворена интерпретација историје, одговорност (29-45) [114] [154] [283] [295] (на енглеском [275] [296])  
 Рат и рационалност (47-65) [67] [74] [154] [272] [283] [295] (на француском [79] [83], енглеском [296])  
 О светости и Одговорности (67-75) [126] [154] [295] (на енглеском [137] [153] [296])  
 библиографски додатак о Светости (77-97) [127] [154]  
 библиографски додатак о Одговорности (99-117) [128] [154]  
 Познање Бога и превладавање дистанције (119-130) [85] [154] [295] (на руском [83], енглеском [153] [296])  
 Држава, црква, вјеронаука (131-143) [116] [245] [272] [349]  
 Свети Сава или О незаслуженом дару (145-154) [115] [245] [272]  
 рец.:  
 Дивна Вуксановић, „Одговорност и изазови времена“, *Летопис Мајнице српске* књ. 462, св. 5 (новембар 1998) 736-738.
- [114] „Отворено друштво, затворена интерпретација историје, одговорност“ (9. мај 1997).  
 Саопштење на међународном научном скупу „Отворено друштво – могућности и перспек-
- тиве: Анализа доприноса Карла Попера идеји отвореног друштва“, одржаном у Подгорици 8. и 9. маја 1997. (Најављени зборник саопштења није објављен.)  
 Објављено у: *Историја, Одговорност, Свештоси* 1997 [113] стр. 29-45; прештампано у: *Пред лицем Другој* 2002 [154] стр. 242-255; *Историја: Насиље: Теорија* 2012 [283] стр. 26-41; *Присутност ирансценденције* 2013 [295] стр. 136-147. на енглеском [275] [296]
- [115] „Свети Сава или О незаслуженом дару“, *Свештоси*, год. VI, бр. 56-57 (Велики пост 1997) 14-16; такође у: *Књижевне новине*, год. XLIX, бр. 946/947 (15. I и 1. II 1997) 9; *Стварање*, год. LI, бр. 8-12 (август-децембар 1996 [април 1997]) 990-996; *Хришћанска мисао*, год. V, бр. 1-3 (1997) 28-29; *Светосавски зборник*, бр. 1 (2011) 93-97.  
 Изговорено на Светосавској академији одржаној 26. јануара 1997. у Дому омладине у Подгорици.  
 Прештампано у: *Историја, Одговорност, Свештоси* 1997 [113] стр. 145-154; *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 296-302; 2011 [272] стр. 276-282.
- [116] „Држава, црква, вјеронаука“, *Овгје*, год. XXIX, бр. 343-344-345 (јул-август-септембар 1997) 3-5; такође у: *Жички благовесник*, бр. 4 (Крстовдан 1997) 9-15 = *Жички благовесник*, специјални број посвећен враћању веронауке у школе (Срећење 2001) 18-25; *Саборност*, год. III, бр. 1-2 (1997) 95-102; *Искон*, бр. 4 (Свети Прохор 1997) 21-23; *Васиљшање и образовање*, бр. 4 (1997) 27-31: „О вјеронауци и њеном контексту“, Момир Васиљевић, Зоран Милошевић, прир., *Православна веронаука у Рејудлици Српској*, Сарајево: Дабар 2001, 36-46: „Држава, црква, вјеронаука“.  
 Излагање у расправи о вјеронауци 24. априла 1997. у Подгорици. Предавање у Краљеву 21. јануара 1998. у оквиру „Светосавских духовних вечери“ у организацији Светосавске омладинске заједнице Краљева.  
 Прештампано у: *Историја, Одговорност, Свештоси* 1997 [113] стр. 131-143; *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 15-21, 28-30, 81-85; 2011 [272] стр. 379-385, 392-394, 478-482; *Црква, право, идентитет* 2019 [349] стр. 10-15, 22-24, 113-116.



- [117] „Орфеј и орфизам: Хронолошка библиографија изворних текстова и критичке литературе“, *Исјочник*, бр. 24 (зима 1997) 140-154.  
библиографија садржи 372 јединице  
Проширено у: *Bibliographia Praesocratica* 2001 [133] стр. 188-206.
- [118] „Sumnja u predgovor“, *Kontakt*, br. 7 (Oktobar 1997).  
Прештампано из: *Зоон њолийикон* 1994 [74] стр. 13-18 = *Оіледање у конііексіу* 2011 [272] стр. 685-689.
- 1998.**
- [119] „Боемија“, *Овдје*, год. XXX, бр. 355-360 (јул-децембар 1998) 163.  
Ријеч у ноћном програму Радија Црне Горе 11. јула 1998. око 1 сат и 30 минута.  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 399-401; 2011 [272] стр. 680-682.
- [120] „Његошев дијалог са антиком (Мирон Флашар, *Њеіош и антика*, Црногорска академија наука и умјетности, Подгорица 1997)“, *Лейіоіис Маіішце сріске*, књ. 462, св. 4 (октобар 1998) 523-526 = *Луча XX/2* (2003) 324-325.  
Слово на представљању књиге у Црногорској академији наука и умјетности, Подгорица 28. мај 1998.  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 360-363; 2011 [272] стр. 364-367: „Његош и антика“.
- 1999.**
- [121] „Аутономија и одговорност“, у: *Филозофски сусреіи: Моіућносіи ауііономіје у савременом свеіу* (Смедеревска Паланка, 1.-4. 10. 1998), Београд: Удружење студената филозофије Југославије 1999, 67-74.  
Укључено у: *Пред лицем Друіоі* 2002 [154] стр. 58-67: „Светост, Одговорност, Аутономност“; такође у [282] [295].
- [122] „Свети Сава или О идентитету и јединству“, *Дан*, год. I, бр. 25 (30. и 31. јануар 1999) 12-13.  
Светосавска бесједа држана 25. јануара 1999. у Котору. Основа за [140].
- [123] „Плакати, етикете, моћ“, *Глас Црноіор(а)ца*, год. CXXVI, бр. 67 (20. август 1999) 8-9; такође у: *Књижевна реч*, год. XXIX, бр. 510 (април 2000) 58-59.  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 395-398; 2011 [272] стр. 631-634.
- [124] „Интелектуалци, експертуалци, тржиште: Кондуктер у костиму дворске луде“, *Глас Црноіор(а)ца*, год. CXXVI, бр. 68 (21. август 1999) 10-11; такође у: *Књижевност*, бр. 10 (1999) = *Мејународно іисмо*, бр. 6 (1999) 1720-1726: „Интелектуалци, експертуалци, тржиште“.  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 386-394; 2011 [272] стр. 622-630.
- 2000.**
- Видјети [123] 2000.
- [125] *Криііика балканисііічкоі дискурса: Прилоі феноменолоііји „друіосіи“ Балкана*, Никшић: Јасен 2000, 65 стр.  
**Садржај** (стр. 5):  
Увод (7-12)  
„Другост“ Балкана и објект „Балкан“ (12-20)  
„Балканизација“ и ванбалкански интереси (20-25)  
Стигматизација Балкана и стереотипи (25-29)  
Идентитет и хетерофилија (30-34)  
Колонизатор као цивилизатор (34-44)  
Фрагментација и реорганизација простора: контекст етничких сукоба (45-58)  
У име Балкана (58-60)  
ЕвроБалкан (60-64)  
Напомена (64-65)  
Издавање на мејународном студијском симпозиону „Друго Балкана“ одржаном 26. и 27. новембра 1999. у Горици, Италија, у организацији Студијско-истраживачког форума за културу (Forum Studi e Ricerche per la Cultura, Gorizia); магнетограм је емитовао Радио „Светигора“ фебруара 2000. Предавање одржано 5. марта 2000. у Епархијском дому у Требињу, 27. новембра 2000. на Филозофском факултету у Никшићу, 30. маја 2002. на Филозошком факултету у Београду.  
Друго издање 2001 [132]; прештампано у: *Пред лицем Друіоі* 2002 [154] стр. 282-315; четврто издање на српском 2009 [244], пето издање 2012 [284]; прештампано у: *Исіјорија : Насиље : Теорија* 2012 [283] стр. 42-81; *Присусііносіі іірансіенденције* 2013 [295] стр. 148-178.  
Објављено на италијанском 2001, 2020 [134], словеначком 2001 [135], енглеском 2004 [216], 2013 [296], њемачком 2004 [217], француском 2010 [256], руском 2015 [314], грчком 2017 [334].

- рец.:
- Богдана Кољевић, „Балканска голгота“, *Полиџика* год. ХСVII, бр. 31380 (10. март 2001), Култура-уметност-наука, стр. VI.
- Саша Радојчић, *Златина преда* год. I, бр. 2 (2001) 58.
- Владимир Димитријевић, „Дискурс који бомбардује“, *Светијора* год. XI, бр. 125-126 (Васкрс-Духови 2002) 52-54 = *Двери српске* бр. 14 (Крстовдан 2002) 21-23.
- Душан Крцуновић, „Феноменологија другости Балкана“, *Филозофски годишњак* год. II, бр. 2 (Бања Лука 2004) 633-639.
- [126] „О Светости и Одговорности“, у: еп. Јоаникије (Мићовић), Б. Шијаковић, С. Лаушевић, јрм. Јован (Ђулибрк), ур., *Светијоси и Одговорности*, Цетиње: Светигора 2000, 77-83.
- Саопштење на трећем кирилметодијевском симпозиону одржаном 24. и 25. маја 1997. у Никшићу и манастиру Острогу на тему „Светост и одговорност“.
- Објављено у: *Историја, Одговорности, Светијоси* 1997 [113] стр. 67-75; прештампано у: *Пред лицем Дружио* 2002 [154] стр. 58-64; *О њаињи и њамћењу* 2012 [282] стр. 9-20; *Присујности њрансценденције* 2013 [295] стр. 13-18.
- на енглеском [137] [153] [296]
- [127] „Библиографски додатак о Светости“, у: еп. Јоаникије (Мићовић), Б. Шијаковић, С. Лаушевић, јрм. Јован (Ђулибрк), ур., *Светијоси и Одговорности*, Цетиње: Светигора 2000, 235-252.
- Објављено у: *Историја, Одговорности, Светијоси* 1997 [113] стр. 77-97; библиографски додатак о Светости; проширено у: *Пред лицем Дружио* 2002 [154] стр. 68-93; „ἱερὸν ἄγιον: Библиографија о Светости“.
- библиографија садржи 387 јединица
- [128] „Библиографски додатак о Одговорности“, у: еп. Јоаникије (Мићовић), Б. Шијаковић, С. Лаушевић, јрм. Јован (Ђулибрк), ур., *Светијоси и Одговорности*, Цетиње: Светигора 2000, 253-268.
- Објављено у: *Историја, Одговорности, Светијоси* 1997 [113] стр. 99-117; библиографски додатак о Одговорности; проширено у: *Пред лицем Дружио* 2002 [154] стр. 256-281; „homo respondens: Библиографија о Одговорности“.
- библиографија садржи 388 јединица
- [129] „О Жртви и Памћењу“, *Вигослов*, год. VII, бр. 21 (Преображење 2000) 100-106; такође у: *Истичник*, бр. 35/36 (2000) 115-120; *Луча*, год. X, бр. 2-3 (Суботица, мај 2001) 49-55; *Жички блајовесник*, бр. 17 (Видовдан, март-јуни 2001) 16-19; *Две хиљаде година хришћанства: Духовности, култура и историја*, Научни скуп, Деспотовац 21-22. 8. 2000, гл. ур. Мирослав Пантић, Деспотовац: Народна Библиотека „Ресавска школа“ 2001, 17-23; еп. Јоаникије (Мићовић), С. Лаушевић, јрм. Јован (Ђулибрк), ђ. Б. Брајовић, ур., *Откривење, Стварање, Разарање / Христиво расиће и жртва / Кривица и њокајање*, Никшић, Цетиње 2002, 44-48.
- Предавање уочи Видовдана 27. јуна 1999. у Епархијском дому у Требињу; излагање на шестом кирилметодијевском симпозиону одржаном 27. и 28. маја 2000. (Подгорица, Цетиње, Режевићи) на тему „Христово распеће и жртва“; бесједа пред црквом Ризе Пресвете Богородице у Бијелој (Херцег Нови) на свете мученике и бесребренике Козму и Дамјана 1./14. јула 2000; излагање на научном скупу „Две хиљаде година хришћанства“ одржаном 21. и 22. августа 2000. у Деспотовцу, у манастиру Манасија. Током излагања текст је губио на схоластичком а добијао на омилитичком карактеру; у овој разапетости неправедно је остављен.
- Прештампано у: *Пред лицем Дружио* 2002 [154] стр. 94-101; *Брија за Жрћву* 2011 [273] стр. 43-58; *О њаињи и њамћењу* 2012 [282] стр. 27-40; *Присујности њрансценденције* 2013 [295] стр. 22-28.
- на енглеском [139] [153] [296]
- [130] „Деликт против цркве“, *Дан*, год. II, бр. 360 (16. јануар 2000) 13; такође у: *Истичок*, бр. 49 (фебруар 2000) 13; „Погубно безакоње!“.
- Неауторизовани изводи из излагања на симпозиону „Духовно и политичко биће Црне Горе“, одржаном 15. јануара 2000. у Манастиру Острог. Одломак прештампан у зборнику *Духовно и њолийичко биће Црне Горе*, Подгорица: Културни центар Свети Сава, Никшић: Духовни центар Исаија од Оногошта, 2002, 164-166.
- „Деликвент против цркве“. У ауторизованој форми објављено у: *Оледање у конћекстију* 2009 [245] стр. 61-67; 2011 [272] стр. 455-461.
- „Држава против Цркве: Црна Гора у транзицији идентитета“, *Црква, њраво, иденћићтећ* 2019 [349] стр. 80-85.

[131] „Продати се или се предати“, *Глас Црногорца*, год. СХХVII, бр. 173 (30. март 2000) 10-12; такође у: *Дан*, год. II, бр. 435 (31. март 2000) 12-13; „Фантастична морална супериорност бандита“.

Неауторизовано излагање за округлим столом са темом „24. март 1999. – годину послје: Насиље у име хуманости?“, који је у организацији Друштва филозофа и социолога Црне Горе одржан 24. марта 2000. у Никшићу. У ауторизованој форми објављено у: *Оледање у контексту* 2009 [245] стр. 407-414; <sup>2</sup>2011 [272] стр. 666-673; „Насиље у име хуманости? 24. март 1999. – годину послје“; *Историја : Насиље : Теорија* 2012 [283] стр. 115-124.

### 2001.

Видјети [116] 2001, [129] 2001.

[132] *Критика балканистичкој дискурса: Прилој феноменологији „друјосиј“ Балкана*, друго издање, Никшић: Јасен 2001, 65 стр.

**Садржај** као [125]

Прво издање 2000 [125]; прештампано у: *Преглицем Друјој* 2002 [154] стр. 282-315; четврто издање на српском 2009 [244], пето издање 2012 [284]; прештампано у: *Историја : Насиље : Теорија* 2012 [283] стр. 42-81; *Присујиносј транценденције* 2013 [295] стр. 148-178. Одломци из другог издања објављени под насловом „Критика балканистичког дискурса“ у *Крајина*, год. IV, бр. 13-14 (зима-прољеће 2004-2005) 187-188.

Објављено на италијанском 2001, 2020 [134], словеначком 2001 [135], енглеском 2004 [216], 2013 [296], њемачком 2004 [217], француском 2010 [256], руском 2015 [314], грчком 2017 [334].

рец.: ad [125]

[133] *Bibliographia praesocratica: A Bibliographical Guide to the Studies of Early Greek Philosophy in its Religious and Scientific Contexts with an Introductory Bibliography on the Historiography of Philosophy (over 8,500 Authors, 17,664 Entries from 1450 to 2000)*, Paris: Les Belles Lettres 2001, 704 p. ISBN 2-251-18002-8 такође: Sankt Augustin: Academia Verlag 2003. ISBN 3-89665-310-5

**Садржај/Contents** (стр. 7-19):

Alphabetical Index of Titles (Names, Topics, Greek Terms, Indexes) (20-25)

List of Illustrations (26)

Foreword (27-30)

Avant-propos (31-34)

Уводно слово (35-38)

Waiting for Easter, 55 Years after 1944 (39-41)

En attendant Pâques, 55 ans après 1944 (42-44)

Чекајући Васкрс, 55 година послје 1944 (45-47)

List of Abbreviations (49-90)

Historiography and Philosophy of the History of Philosophy (91-118)

Bibliographies (119-127)

Encyclopaedies and Lexicons (128-129)

Anthologies of Critical Essays (129-131)

Collectanea (131-138)

In honorem (138-148)

Congress, Conference and Symposium Proceedings (148-151)

#### *From Myth to Philosophy*

Theories of Myth (152-169)

Greek Mythmaking and Religion (169-188)

Orpheus and Orphism (188-206)

Homer (207-211)

Hesiod (211-217)

Theogonies, Greek and Oriental (217-222)

From Myth to Philosophy (222-233)

Source Books in Presocratic Philosophy (234-239)

Presocratics in the Context of (Greek) Philosophy (240-265)

Early Greek Philosophy (266-277)

#### *Problems and Concepts:*

Cosmology and Natural Philosophy (287-306)

Theology and Ontology (307-319)

History and Historiography (319-321)

Anthropology and Psychology (322-341)

Ethics and Politics (342-356)

Aesthetics and Poetics (357-359)

Logic and Epistemology (360-374)

Sciences (375-391)

Hippocrates of Cos (391-397)

#### *Philosophers and Doctrines:*

The Ionians resp. Milesians (398-400)

Thales of Miletus (400-405)

Anaximander of Miletus (405-412)

Anaximenes of Miletus (412-413)

Pythagoras of Samos and the Pythagoreans (414-443)

Alcmaeon of Croton (443-444)

Philolaus of Croton (445-446)

Archytas of Tarentum (446-459)

Xenophanes of Colophon (460-467)

Heraclitus of Ephesus (468-518)

The Eleatics (519-521)

Parmenides of Elea (522-547)

Zeno of Elea (548-561)

Melissus of Samos (561-562)

Empedocles of Acragas (563-579)

- Anaxagoras of Clazomenae (580-588)  
 Diogenes of Apollonia (589-590)  
 The Atomists (591-595)  
 Leucippus of Miletus (596)  
 Democritus of Abdera (597-619)  
 Presocratics in Intellectual Tradition (620-642)  
 Index of Topics (643-645)  
 Index of Greek Terms (646-647)  
 Index of Topical Names (648-652)  
 Index of Authors (653-700)
- библиографија садржи 17664 јединице  
 Уводно слово „Bibliographia contextat“ (стр. 35-38) прештампано у: *Mythos, physis, psyche*, друго издање, 2002 [152] стр. 358-363, а меморабилно слово (стр. 45-47) у: *Пред лицем Друјоі* 2002 [154] 332-336; *Опегане у контексту* 2009 [245] стр. 402-406; 2011 [272] стр. 661-665; *Историја : Насиље : Теорија* 2012 [283] стр. 109-114; *Присуйносій ирансценденције* 2013 [295] стр. 200-203; енглеска верзија меморабилног слова (стр. 39-41) прештампана у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 202-205.
- рец.:  
 Витомир Митевски, *Жива антика* 51 (2001) 90-91.  
 Kostas Athanasopoulos, *Elliniki Filosofiki Epitheorisi* 19, 56 (maios 2002) 199-200.  
 Ксенија Марицки Гађански, „Капитално издање: Bogoljub Šijaković, *Bibliographia praesocratica...*“, *Зборник Мајице српске за класичне студије* 4-5 (2002-2003) 187-191.  
 Carl Joachim Classen, *Gnomon* 75.4 (2003) 355-356.  
 Jaap Mansfeld, „Book Notes: Presocratics“, *Phronesis* 48.2 (2003) 164-173: 164.  
 M. Stemich, *Museum Helveticum* 60.4 (2003) 262.  
 Krzysztof Narecki, „Wokół książki Bogoljuba Šijakovića *Bibliographia praesocratica*“, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 36 (2003) 219-227.  
 Душан Крцуновић, *Луча XX/1* (2003) 289-293.  
 Richard McKirahan, *Journal of the History of Philosophy* 42.2 (2004) 217.  
 Yvon Lafrance, *Dialogue* 43.4 (Montréal 2004) 797-800.  
 Livio Rossetti, *Humanitas* 58 (Coimbra 2006) 555-561: 556-557.  
 Livio Rossetti, *Bollettino della Società Filosofica Italiana* n. 189 (settembre-dicembre 2006) 83-88: 84-85.  
 Livio Rossetti, *Зборник Мајице српске за класичне студије* 8 (2006) 195-197.  
 Pierre Destrée, *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 105, n°1-2 (2007) 161-162.  
 ауторов самоприказ на енглеском 2003 [167]
- [134] „Discorso balcanistico e fenomenologia dell'alterità" ovvero "I Balcani ai popoli balcanici!“, in: *L'Altro dei Balcani: Acta del convegno internazionale*, Gorizia 26.-27. novembre 1999, Gorizia: Forum Studi e Ricerche per la Cultura 2001, 93-137.  
 Редиговани италијанска верзија: “L'Altro' dei Balcani: Critica al discorso balcanistico”, *Симплексис* 3 (2020) 80-103.  
 Објављено на српском [125] [132] [154] [244] [283] [284] [295], словеначком 2001 [135], енглеском 2004 [216] [296], њемачком 2004 [217], француском 2010 [256], руском 2015 [314], грчком 2017 [334].  
 [135] „Balkanistični diskurz in fenomenologija 'drugosti' Balkana ali 'Balkan balkanskim narodom!“; v: *Drugo Balkana: Zbornik mednarodnega simpozija*, Gorica 26.-27. novembra 1999, Gorica: Študijsko Raziskovalni Forum za Kulturo 2001, 89-132.  
 Објављено на српском [125] [132] [154] [244] [283] [284] [295], италијанском 2001, 2020 [134], енглеском 2004 [216] [296], њемачком 2004 [217], француском 2010 [256], руском [314].  
 [136] „Antibalkanski stereotipi“, *Danas*, god. V, br. 1350-1351 (subota-nedelja, 9-10. jun 2001), dodatak Knjiga, str. XV, XVI i XVII.  
 Одломци из књиге *Кријика балканистичкој дискурса* 2001 [132].  
 [137] „On Holiness and Responsibility“, *Diotima*, Vol. II, No. 1 (Spring 2001) 59-63.  
 Прештампано у: *Between God and Man* 2002 [153] стр. 67-76; *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 21-27.  
 на српском [113] [126] [154] [295]  
 [138] „Editorial“, *Philotheos* 1 (2001) 4.  
 [139] „On Sacrifice and Memory“, *Philotheos* 1 (2001) 288-293.  
 Прештампано у: *Between God and Man* 2002 [153] стр. 77-87; *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 30-37.  
 на српском [129] [154] [273] [295]  
 [140] „Свети Сава или О идентитету и јединству“, *Савиндан*, год. XI, бр. 11 (27. јануар 2001) 2-3; такође у: *Свевиђе*, бр. 5 (фебруар 2003) 5-6.  
 Светосавска бесједа држана у прилагођеним верзијама 25. јануара 1999. у Котору (в. [122]), 2.



- фебруара 2001. у Паризу, 26. јануара 2003. у Беранама, 1. фебруара 2003. у Истарском народном казалишту у Пули у организацији Српске православне црквене општине Пулске и Перојске.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 303-308; <sup>2011</sup> [272] стр. 283-288. на француском [141]
- [141] „Saint Sava ou de l'identité et de l'unité“, *Fe Transmesa e Santa Tradicion / Foi Transmise et Sainte Tradition*, N° 112 (2<sup>ème</sup> Trimestre 2001) 9-12.
- на српском [140] [245] [272]
- [142] „Мирослав Марковић и његов завјетни дар“, у: Мирослав Марковић, *Сџудије о релиџији анџиике*, Никшић: Српско друштво за хеленску филозофију и културу, Јасен 2001, 133-135.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 447-448, 451-452; <sup>2011</sup> [272] стр. 847-848, 851-852; такође: „Филолог као љубитељ логоса: О Мирославу Марковићу поводом стогодишњице рођења“, *Симџлексис* 2 (2019) 159-163.
- [143] „Библиографија радова Мирослава Марковића“, у: Мирослав Марковић, *Сџудије о релиџији анџиике*, Никшић: Српско друштво за хеленску филозофију и културу, Јасен 2001, 136-163.
- Библиографија је преузета (додате су неколике редакцијске допуне) у: *Жива анџика* 52.1-2 (2002) 21-36.
- библиографија садржи 332 јединице
- [144] „Riječ na otvaranju skupa“ [o delu akademika Ljubomira Tadića], *Iskustva*, год. III, бр. 9/10 (јануар-јуни 2001) 11-13.
- Уводно слово за научни скуп „Поредак и слобода“ поводом дјела академика Љубомира Тадића, 3. и 4. новембар 2000, Филозофски факултет у Никшићу.
- Прерађено у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 453-455; <sup>2011</sup> [272] стр. 853-855.
- [145] „[Горазд Коцијанчич]“, у: Горазд Коцијанчич, *Посредовања: Увод у хришћанску филозофију*, Никшић: Јасен 2001, 399-400: „О аутору“.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 474-476; <sup>2011</sup> [272] стр. 898-900.
- [146] „[Јоханес Фабијан]“, у: Јоханес Фабијан, *Вријеме и Друго: Како анџројолоџија ѝрави свој ѝредметѝ*, Никшић: Јасен 2001, 209-210: „О аутору“.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 490-491; <sup>2011</sup> [272] стр. 914-915.
- [147] „Веронаука као култура“, *Полиџиика*, год. ХСџџ, бр. 31338 (21. јануар 2001), Култура-уметност-наука, стр. III; такође у: *Вигослов*, год. VIII, бр. 22 (Божии 2001) 118-119; одавде преузето у: *Пусџиџиџе их, и не браниџиџе им: Зборник радова о веронауци*, ур. Радомир В. Поповић, Београд: Хришћанска мисао 2001, 17-20.
- Адаптирани одјељак из: „Држава, црква, вјеронаука“ 1997 [116] = *Исџијорија, Огџоворностѝ, Свеџиостѝ* 1997 [113] стр. 137-143; садржано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 81-85; <sup>2011</sup> [272] стр. 478-482.
- [148] „Држава – гарант верских права и слобода“, у: *Војска и вера*, Зборник радова са округлог стола о теми „Регулисање верских питања у Војсци Југославије“, прир. Борислав Д. Гроздић, Славољуб М. Марковић, Београд 2001, 17-19; такође у: *Војска*, год. X, бр. 467 (Београд, 11. 1. 2001) 24: „Одбрана националног идентитета“.
- Излагање за округлим столом одржаним 28. децембра 2000. у Дому Војске Југославије у Београду.
- Прерађено у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 100-104; <sup>2011</sup> [272] стр. 497-501: „Војно свештенство, одговорност, интегритет“; *Црква, ѝраво, иденџиџиџетѝ* 2019 [349] стр. 125-128.
- [149] „Црква и народ су једно“ [интервју], *Вечерње новостѝ*, год. XLџџ (6, 7. и 8. јануар 2001) 2.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 124-127; <sup>2011</sup> [272] стр. 521-524.
- [150] „Коштуница није православни фундаменталиста“ [интервју], *Блиц*, бр. 1410 (6-8. јануар 2001), Божићни додаток, стр. III.
- Редакција је интервју скратила и насловила. У изворном облику објављено у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 128-134; <sup>2011</sup> [272] стр. 525-531: „Црква и вјерска слобода данас“.
- [151] „Нема борбе за превласт“ [интервју], *Полиџиика*, год. ХСџџ, бр. 31320 (9. јануар 2001) 6.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009

[245] стр. 118-123; 2011 [272] стр. 515-520: „Држава и Црква: самосталност и сарадња“.

## 2002.

Видјети [129] 2002, [130] 2002, [143] 2002.

[152] *Mythos, physis, psyche: Оілегање у ірег-сокрајовској „оніолоііји“ и „ісихолоііји“*, друго издање, поправљено и допуњено, Београд/Никшић: Јасен, Подгорица: Универзитет Црне Горе 2002, 440 стр. ISBN 86-7681-008-7

прво издање 1991 [54]

**Садржај** (стр. 7-8):

Уз друго издање (6)

На почетку (9-10)

1. Увођење као полазиште (11-38) [16]

2. Први пут Талес (39-80) [17]

3. Mythos: његова утроба и његов пород (81-139) [4] [18] [281]

4. Поново Талес, а потом Анаксимандар и Анаксимен (140-169) [17] [51] [281]

5. Psyche: орфичари, питагоровци, Емпедокле (170-197) [17]

6. Physis и psyche: crux Heraclitea (198-236) [3] [17]

7. Genesis или оно што није: Парменид (237-257) [9]

8. Physis и ‘cастојци’: Емпедокле и Анаксагора (258-285) [9]

9. Диоген у међу-времену: psyche и поново ваздух (286-291) [9] [17]

10. Physis – psyche: crux Democritea (292-316) [3] [9] [17]

11. Искођење као становиште (Panorama theseon) (317-343) [51]

12. Mythos, Physis, Psyche: Ein Sichversuchen an der vorsokratischen „Ontologie“ und „Psychologie“ (344-357) [83] (на српском [78])

Bibliographia praesocratica (358-363) [133] (на енглеском и француском [133] стр. 27-30, 31-34) Литература (364-392)

Index locorum (393-411)

Index nominum (412-421)

Index rerum (422-429)

Index verborum (430-439)

рец.: ad [54]

[153] *Between God and Man: Essays in Greek and Christian Thought*, Sankt Augustin: Academia Verlag 2002, 127 p. ISBN 3-89665-218-4

**Садржај/Contents** (стр. 7):

Foreword (9-12)

Anthropological Meaning of Self-Knowledge: Toward the Apollonian Precept „Know Thyself!“ (13-34) [83] [296] (на српском [22] [75] [154] [295])

Knowing God and Overcoming the Distance (35-44) [296] (на српском [85] [154] [295], руском [83])

The Paradox of the Mystical Knowledge of God (45-65) [76] [296] (на српском [72] [75] [154] [295], њемачком [77] [83])

On Holiness and Responsibility (67-76) [137] [296] (на српском [113] [126] [154] [295])

On Sacrifice and Memory (77-87) [139] [296] (на српском [129] [154] [273] [295])

On Nature of Evil (89-104) [296] (на српском [154] [158] [295])

Guilt and Repentance (105-118) [157] [296] (на српском [154] [156] [295], бугарском [223])

Index of Passages (119-124)

Index of Names (125-127)

рец.:

Andrés Santa-María, *Méthexis* 17.1 (2004) 147-150.

[154] *Пред лицем Друјоі: Фуіа у оіледима*, Београд: ЈП Службени лист СРЈ, Никшић: Јасен 2002, 336 стр. ISBN 86-355-0563-8

**Садржај** (стр. 7-8):

Прослов (9-10)

### *Пред лицем Друјоі:*

Антрополошки смисао самопознања: Уз аполонски захтјев „Познај самог себе!“ (13-31) [22] [75] [295] (на енглеском [83] [153] [296])

Превладавање дистанције: О богопознању у хеленској философији и хришћанству (32-40) [85] [113] [295] (на руском [83], енглеском [153] [296])

Парадоксија мистичког богопознања (41-57) [72] [75] [295] (на енглеском [76] [153] [296], њемачком [77] [83])

Светост, Одговорност, Аутономност (58-67) [113] [121] [126] [282] [295] (на енглеском [137] [153] [296])

ієрòν āγіov: Библиографија о Светости (68-93) [127]

О Жртви и Памћењу (94-101) [129] [273] [282] [295] (на енглеском [139] [153] [296])

О природи зла (102-114) [158] [282] [295] (на енглеском [153] [296])

Кривица и Покајање (115-125) [156] [282] [295] (на енглеском [153] [157] [296], бугарском [223])



*Пред лицем Текста:*

Хермес и херменеутика (129-134) [75] [295] (на енглеском [83] [296])

Читање (као) Дијалог (135-141) [75] [80] [295] (на француском [83], енглеском [296])

Парадигматичност и таутеогоричност пјесничком [20] [83], енглеском [296])

Проблемски сноп метафизике свјетлости (148-168) [8] [75] [295] (на француском [83] [221], енглеском [296])

φῶς νοητόν: Библиографија о Метафизици свјетлости (169-197) [75] (на француском [83])

Онтолошки карактер ране хеленске философије (198-208) [75] [78] [295] (на њемачком [54] [83] [152], енглеском [296])

Карл Маркс с Аристотеловим кључем у погрешној брави (209-216) [5] [75] [295] (на њемачком [83], енглеском [296])

*Пред лицем Историје:*

Откривење, Стварање, Разарање (219-226) [155] [272] [283] [295] (на енглеском [296])

Историја, моћ, идентитет (227-241) [86] [113] [283] [295] (на енглеском [285] [296])

„Отворено друштво“, затворена интерпретација историје, одговорност (242-255) [113] [114] [283] [295] (на енглеском [275] [296])

homo respondens: Библиографија о Одговорности (256-281) [128]

Критика балканистичког дискурса: Прилог феноменологији „другости“ Балкана (282-315) [125] [132] [244] [283] [284] [295] (на италијанском [134], словеначком [135], енглеском [216] [296], њемачком [217], француском 2010 [256], руском [314], грчком [334])

Рат и рационалност (316-331) [67] [74] [113] [272] [283] [295] (на француском [79] [83], енглеском [296])

Memorabilia: Чекајући Васкрс, 55 година послуже 1944. (332-336) [133] [245] [272] [283] [295] (на енглеском и француском [133] стр. 39-41, 42-44, на енглеском [296])

[155] „Откривење, Стварање, Разарање“, у: еп. Јоаникије (Мишовић), С. Лаушевић, јрм. Јован (Ђулибрк), Ђ. Б. Брајовић, ур., *Ойкривење, Стварање, Разарање / Христово расијеће и жртва / Кривица и ђокајање*, Никшић, Цетиње 2002, 15-17.

Излагање на петом кирилметодијевском симпозиону одржаном 24. маја 1999. у Подгори-

ци и у манастиру Дајбабе на тему „Откривење, Стварање, Разарање“.

Прештампано у: *Пред лицем Другој* 2002 [154] стр. 219-226; *Оідегање у контексту* 2011 [272] стр. 639-645; *Историја : Насиље : Теорија* 2012 [283] стр. 100-108; *Присуйносії ѓрансценденције* 2013 [295] стр. 193-199.

на енглеском [296]

[156] „Кривица и Покајање“, у: еп. Јоаникије (Мишовић), С. Лаушевић, јрм. Јован (Ђулибрк), Ђ. Б. Брајовић, ур., *Ойкривење, Стварање, Разарање / Христово расијеће и жртва / Кривица и ђокајање*, Никшић, Цетиње 2002, 99-104.

Излагање на седмом кирилметодијевском симпозиону 25. маја 2001. у Котору на тему „Кривица и покајање“; предавање 23. јануара 2002. у Суботици у организацији Српског културног центра „Свети Сава“, 12. марта 2002. на Универзитету у Будимпешти, 8. априла 2002. у Дому Светог Василија у Никшићу, 25. априла 2002. на Медицинском факултету у Бањој Луци; 22. априла 2005. у Дому свете Текле у Сарајеву на позив Хришћанског културног центра.

Прештампано у: *Пред лицем Другој* 2002 [154] стр. 115-125; *О ѓајњи и ѓамћену* 2012 [282] стр. 91-108; *Присуйносії ѓрансценденције* 2013 [295] стр. 47-55.

на енглеском [153] [157] [296], бугарском [223]

[157] „Guilt and Repentance“, *Philotheos* 2 (2002) 240-246.

Прештампано у: *Between God and Man* 2002 [153] стр. 105-118; *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 57-65.

на српском [154] [156] [295], бугарском [223]

[158] „О prirodi zla“, *Književni glasnik*, br. 12/13/14 (мај-октобар 2002) 44-48.

Излагање на скупу Филозофског друштва Србије „Слобода и зло“ 18. септембра 1999. у Сремским Карловцима, потом на симпозиону „Зло и спасење“ у оквиру тридесетих књижевних сусрета „Пјесничка ријеч на извору Пиве“ 22. јула 2000. у Плужинама; предавање на Филозофском факултету у Никшићу 18. априла 2002. у Епархијском дому у Требињу 25. маја 2002. и у Магици српској у Новом Саду 7. новембра 2002.

Прештампано у: *Пред лицем Другој* 2002 [154] стр. 102-114; *О ѓајњи и ѓамћену* 2012 [282] стр. 69-90; *Присуйносії ѓрансценденције* 2013 [295] стр. 36-46.

- Објављено на енглеском под насловом „On Nature of Evil“ у: *Between God and Man* 2002 [153] стр. 89-104; *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 46-56.
- [159] „О науци и религији у савременом свијету живота“, у: *Наука, религија, друштво*, ур. В. Јеротић, Ђ. Коруга, Д. Раковић, Београд 2002, 3-6 = *Рачански зборник* 12 (2007) 17-22.
- Излагање на семинару и округлом столу „Наука, религија, друштво“ 12. априла 2002. у Београду и на округлом столу „Религија и савремени свет“ у склопу дванаестих духовних свечаности „Дани Раче у крај Дрине“ одржаних од 5. до 8. октобра 2006. у Бајиној Башти.
- Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 151-155; 2011 [272] стр. 32-36.
- [160] „О миру и правди у свијету у ком заједно живимо“, *Видослов*, год. IX, бр. 26 (Васкрс 2002) 59-65.
- Излагање на „Конференцији за мир“ 6. априла 2002. у Требињу у организацији Епархије захумско-херцеговачке и приморске.
- Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 162-169; 2011 [272] стр. 93-100.
- [161] „О Видовдану и видовданској етици“, *Беседа*, г. II, бр. 2 (Љубљана, 2002) 31-47.
- Видовданска бесједа одржана 28. јуна 2001. у Љубљани у организацији Друштва Српска заједница.
- Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 331-345; 2011 [272] стр. 323-337.
- [162] „Слово Светом Симеону“ (24. фебруар 2002).
- Бесједа на Светосимеоновској академији 24. фебруара 2002. у Подгорици, Немањин Град на Рибници.
- Штампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 328-330; 2011 [272] стр. 313-315.
- [163] „Василије Татакис“, у: Василије Татакис, *Византијска философија*, друго издање приредио Б. Шијаковић, Београд, Никшић: Јасен 2002, 455-457.
- Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 464-467; 2011 [272] стр. 888-891.
- [164] „Линос Г. Бенакис“, у: Василије Татакис, *Византијска философија*, друго издање приредио Б. Шијаковић, Београд, Никшић: Јасен 2002, 457-458.
- Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 467; 2011 [272] стр. 891.
- [165] „Клаус Елер (Klaus Oehler)“, у: Василије Татакис, *Византијска философија*, друго издање приредио Б. Шијаковић, Београд, Никшић: Јасен 2002, 457.
- Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 483-485; 2011 [272] стр. 907-909.
- [166] „Овако се чува православље“ [интервју], *Слобода*, год. 50, бр. 1808 (25. јули 2002) 6.

### 2003.

Видјети [120] 2003, [140] 2003.

[167] „Selbstanzeige: *Bibliographia praesocratica*“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 45 (2003) 268-270.

Самоприказ на енглеском књиге *Bibliographia praesocratica* 2001 [133].

[168] „Уз питање Платоновог неписаног учења“, *Луча* XX/2 (2003) 5-7.

Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 269-273; 2011 [272] стр. 195-199; „Plato redivivus: О Платоновом неписаном учењу“, такође у: *Присутности трансценденције* 2013 [295] стр. 282-286.

Објављено на енглеском под насловом „*Plato redivivus: On Plato's Unwritten Doctrines*“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 285-289.

[169] „Поздравно слово...“, у зборнику: *Свети Григорије Палама у историји и садашњости*, Србиње-Острог-Требиње 2001 [2003], 18-19.

[170] „Европски интегритет као идентитет“, *Хришћанство и европске интеграције*, ур. Р. Биговић, Београд: Хришћански културни центар, Konrad-Adenauer-Stiftung 2003, 109-114.

Излагање на конференцији „Хришћанство и европске интеграције“ одржаној 8. и 9. фебруара 2003. у Београду у организацији Хришћанског културног центра и Konrad-Adenauer-Stiftung.

Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 156-161; 2011 [272] стр. 87-92; „Европски интегритет као хришћански идентитет“.

[171] „Homo patiens: Философија као мудрост из патње“ (23. мај 2003).

Излагање 23. маја 2003. на Филозофском факултету у Никшићу у оквиру деветог Кирило-

- методијевског симпозиона са темом „Патња и мудрост“ (Никшић, Србиње, Требиње, 23. 24. и 25. мај 2003), у организацији Одсека за философију Философског факултета у Никшићу, Богословије Светог Петра Цетињског на Цетињу и Духовне академије Светог Василија Острошког у Србињу; потом 5. октобра 2011. у Београду у разговору посвећеном теми „Испаштање“ поводом 20 година часописа *Истичник*.
- Штампано у: *Огледање у контексту* 2011 [272] стр. 15-22; *Истичник*, бр. 79-80 (2011) 23-30; прештампано у: *О њајњи и њаћењу* 2012 [282] стр. 109-123; *Присујности ѡрансценденције* 2013 [295] стр. 56-63.
- на енглеском [296] [297]
- [172] „Напомене о Левинасу и онтологији“, *Саборности*, год. IX, бр. 1-4 (2003) 79-91, 94-96 (дискусија).
- Илагање на теолошком симпозиону „Онтологија и етика“ одржаном од 9. до 12. октобра 2003. у Пожаревцу.
- Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 274-282; 2011 [272] стр. 220-228: „Етика и онтологија: напомене о Левинасу“.
- [173] „Национално изјашњење као право, слобода и одговорност“, *Свевиђе*, бр. 11 (Митровдан 2003) 25-28; такође у: *Светишћора*, год. XII, бр. 142 (Лучиндан 2003) 19-22; год. XII, бр. 143 (Ваведење 2003) 11-13 = *Права Срба у Црној Гори*, приредио Желидраг Никчевић, Београд: ИГАМ 2006, 121-133.
- Као реаговање објављено у: *Publika* год. III, бр. 618 (Podgorica, 8. septembar 2003) 6: „Demokratsko pravo Crnogorca da se izjasni kao Srbin“; редакција је текст скратила, цензурисала и насловила.
- Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 415-426; 2011 [272] стр. 820-831; *Црква, ѡраво, иденитишћей* 2019 [349] стр. 185-196.
- [174] „Niko nema pravo da izmisli drugačiju prošlost jer ne postoji pravo na laganje“ (intervju), *Revija D*, год. II, бр. 66 (Podgorica, 25. septembar 2003) 8.
- На основу [173].
- [175] „*Historisches Wörterbuch der Philosophie*“, hg. v. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Bd. 9-11, Basel 1996-2001“, *Луча XX/2* (2003) 301-303. (рецензија)
- Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 507-512; 2011 [272] стр. 929-934.
- [176] „W. D. Rehfus, Hg., *Handwörterbuch Philosophie*, 2003“, *Луча XX/2* (2003) 303. (рецензија)
- Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 513-514; 2011 [272] стр. 935-936.
- [177] „*Das Wissen der Griechen: Eine Enzyklopädie*“, hg. v. J. Brunschwig und G. Lloyd unter Mitarbeit von P. Pellegrin, 2000“, *Луча XX/2* (2003) 303-304. (рецензија)
- Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 520-523; 2011 [272] стр. 942-945.
- [178] „K. Scheffold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, 1997“, *Луча XX/2* (2003) 305. (приказ)
- Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 523-524; 2011 [272] стр. 945-946.
- [179] „Λ. Γ. Μπενάκης, *Αρχαία ελληνική φιλοσοφία*, 2004; *Βυζαντινή φιλοσοφία / Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, 2002; *Μεταβυζαντινή φιλοσοφία*, 2001“, *Луча XX/2* (2003) 305-306. (рецензија)
- Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 467-470; 2011 [272] стр. 891-894.
- [180] „W. Röd, *Der Weg der Philosophie von den Anfängen bis ins 20. Jahrhundert*, I-II 1994-1996“, *Луча XX/2* (2003) 306-307. (приказ)
- Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 515-516; 2011 [272] стр. 937-938.
- [181] „W. Röd, *Die Philosophie der Antike 1: Von Thales bis Demokrit*, 1988; A. Graeser, *Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*, 1993; M. Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike 3: Stoa, Epikureismus und Skepsis*, 1995; W. L. Gombocz, *Die Philosophie der ausgehenden Antike und des frühen Mittelalters*, 1997“, *Луча XX/2* (2003) 307-308. (приказ)
- Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 517-519; 2011 [272] стр. 939-941.
- [182] „*Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? / What is Presocratic Philosophy?*“, édité par A. Laks et C. Louguet, 2002“, *Луча XX/2* (2003) 308. (приказ)
- Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 525-526; 2011 [272] стр. 947-948.
- [183] „C. H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, 2001“, *Луча XX/2* (2003) 308-309. (приказ)

- Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 529-530; 2011 [272] стр. 951-952.
- [184] „М. Marcovich, *Heraclitus* 1967, 2001“, *Луча* XX/2 (2003) 309. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 449; 2011 [272] стр. 849.
- [185] „S. N. Mouraviev, *Heraclitea*, 1999-2003“, *Луча* XX/2 (2003) 309-310. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 532-534; 2011 [272] стр. 954-956.
- [186] „K. Döring, H. Flashar, G. B. Kerferd, C. Oser-Grote, H.-J. Waschkies, *Sophistik · Sokrates · Sokratic · Mathematik · Medizin*, 1998“, *Луча* XX/2 (2003) 310-312. (рецензија)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 538-542; 2011 [272] стр. 960-964.
- [187] „H. Kessler, Hg., *Sokrates-Studien III-V*, 1997-2001“, *Луча* XX/2 (2003) 312-313. (синопсис)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 544-546; 2011 [272] стр. 966-968.
- [188] „Т. Kobusch, В. Mojsisch, Hg., *Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, 1996; *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte: Neue Forschungen zum Platonismus*, 1997“, *Луча* XX/2 (2003) 313-314. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 547-548, 575-576; 2011 [272] стр. 969-970, 997-998.
- [189] „K. Albert, M. Erler, G. Figal, J. Halfwassen, V. Höhle, M. Migliori, K. Oehler, G. Reale, W. Schwabe, *Platonisches Philosophieren*, 2001“, *Луча* XX/2 (2003) 314-315. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 549-550; 2011 [272] стр. 971-972.
- [190] „G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone: Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle „Dottrine non scritte“*, 1997 (1984); *Zu einer neuen Interpretation Platons: Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Lichte der „ungeschriebenen Lehren“*, 1993, 2000; *Toward a New Interpretation of Plato*, 2002“, *Луча* XX/2 (2003) 315-316. (рецензија)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 550-553; 2011 [272] стр. 972-975.
- [191] „C. Schefer, *Platons unsagbare Erfahrung*, 2001“, *Луча* XX/2 (2003) 316. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 555-556; 2011 [272] стр. 977-978.
- [192] „Ч. Д. Копривица, *Идеје и начела: Истйраживање Платйионове онііолоије*, 2005“, *Луча* XX/2 (2003) 316-317. (рецензија)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 553-555; 2011 [272] стр. 975-977.
- [193] „E. E. Pender, *Images of Persons Unseen: Plato's Metaphors for the Gods and the Soul*, 2000“, *Луча* XX/2 (2003) 317. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 557-558; 2011 [272] стр. 979-980.
- [194] „F. L. Lisi, ed., *Plato's Laws and its Historical Significance*, 2001“, *Луча* XX/2 (2003) 317-318. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 571-573; 2011 [272] стр. 993-995.
- [195] „S. Scolnicov, L. Brisson, eds., *Plato's Laws: From Theory into Practice*, 2003“, *Луча* XX/2 (2003) 318-319. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 573-575; 2011 [272] стр. 995-997.
- [196] „G. Reale, S. Scolnicov, eds., *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good*, 2002“, *Луча* XX/2 (2003) 319-320. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 558-560; 2011 [272] стр. 980-982.
- [197] „Т. А. Szlezák, *Die Idee des Guten in Platons Politeia*, 2003“, *Луча* XX/2 (2003) 320. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 561-562; 2011 [272] стр. 983-984.
- [198] „F. Renaud, *Die Resokratisierung Platons: Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, 1999“, *Луча* XX/2 (2003) 321. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 577-578; 2011 [272] стр. 999-1000.
- [199] „P. Schulthess, *Am Ende Vernunft – Vernunft am Ende? Die Frage nach dem logos bei Platon und Wittgenstein*, 1993“, *Луча* XX/2 (2003) 321. (приказ)  
Прештампано у: *Оіледање у конііексіу* 2009 [245] стр. 578-579; 2011 [272] стр. 1000-1001.
- [200] „Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, I-III 1993“, *Луча* XX/2 (2003) 321-322. (приказ)



- Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 580-581; 2011 [272] стр. 1002-1003.
- [201] „I. Bell, *Metaphysics as an Aristotelian Science*, 2004“, *Луча XX/2* (2003) 322. (приказ)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 582; 2011 [272] стр. 1004.
- [202] „W. Theobald, *Hypolepsis: Mythische Spuren bei Aristoteles*, 1999“, *Луча XX/2* (2003) 322-323. (приказ)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 583-584; 2011 [272] стр. 1005-1006.
- [203] „E. Sonderegger, *Proklos – Grundkurs über Einheit: Grundzüge der neuplatonischen Welt*, 2004“, *Луча XX/2* (2003) 323. (приказ)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 589-590; 2011 [272] стр. 1011-1012.
- [204] „W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum* 1998, 2001“, *Луча XX/2* (2003) 323-324. (приказ)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 590-592; 2011 [272] стр. 1012-1014.
- [205] „O. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft: Die Grundlegung der modernen Philosophie*, 2003, 2004“, *Луча XX/2* (2003) 325-326. (приказ)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 610-611; 2011 [272] стр. 1038-1039.
- [206] „P. Koslowski, *Philosophien der Offenbarung: Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, 2001, 2003“, *Луча XX/2* (2003) 326-327. (приказ)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 611-613; 2011 [272] стр. 1042-1044.
- [207] „R. Adolph, J. Jantzen, Hg., *Das antike Denken in der Philosophie Schellings*, 2004“, *Луча XX/2* (2003) 327-328. (синопсис)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 613-616; 2011 [272] стр. 1044-1046.
- [208] „J. Jantzen, Hg., *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein: Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*, 1998“, *Луча XX/2* (2003) 328. (синопсис)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 616-617; 2011 [272] стр. 1046-1047.
- [209] „J. Pieper, *Werke in acht Bänden*, 1-7, 1995-2002“, *Луча XX/2* (2003) 328-330. (приказ)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 621-626; 2011 [272] стр. 1054-1059.
- [210] „G. Wieland, Hg., *Religion als Gegenstand der Philosophie*, 1997“, *Луча XX/2* (2003) 330. (приказ)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 644-645; 2011 [272] стр. 1078-1079.
- [211] „J. J. Puthenkalam, *The Collision of Cultures? Dialogue Between Globalization and Cultures*, 2001“, *Луча XX/2* (2003) 330-331. (приказ)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 645-646; 2011 [272] стр. 1079-1080.
- [212] „W. Schweidler, Hg., *Wiedergeburt und kulturelles Erbe / Reincarnation and Cultural Heritage*, 2001“, *Луча XX/2* (2003) 321-322. (синопсис)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 646-648; 2011 [272] стр. 1080-1081.
- [213] „W. Schweidler, Hg., *Zeit: Anfang und Ende / Time: Beginning and End*, 2004“, *Луча XX/2* (2003) 331-332. (синопсис)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 643-644; 2011 [272] стр. 1076-1077.
- [214] „N. Bolz, A. Münkler, Hg., *Was ist der Mensch?*, München: Wilhelm Fink 2003“, *Луча XX/2* (2003) 332. (приказ)  
Прештампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 648-649; 2011 [272] стр. 1081-1083.
- [215] „Богдан М. Лубардић, *Николај А. Берђајев: Између Ungrunda и Оца*, Београд 2003“, *Бојословље*, год. XLVIII (LXII), св. 1-2 (2003) 299-301.  
Нередиговано усмено излагање на представљању књиге у Дому Ђуре Јакшића, Скадарлија, Београд, 23. април 2003. У редигованој форми штампано у: *Оптегање у контексту* 2009 [245] стр. 618-620; 2011 [272] стр. 1048-1050.

## 2004.

- [216] *A Critique of Balkanistic Discourse: Contribution to the Phenomenology of Balkan 'Otherness'*, Toronto: Serbian Literary Company 2004, 100 p. ISBN 0-9730264-4-8  
**Садржај/Contents** (стр. 100):  
Preface (8-9)  
Introduction (10-15)  
The „Otherness“ of the Balkans and the Balkans as an Object (18-27)

- „Balkanization“ and Outerbalkan Interests (30-35)  
Stereotypes and the Stigmatization of the Balkans (38-42)  
Identity and Heterophilia (44-48)  
Colonizer as Civilizer (50-63)  
Fragmentation and Reorganization of the Space: the Context of the Ethnic Conflicts (66-81)  
In the name of the Balkans (84-87)  
Euro-Balkans (90-94)  
About the author (96-97)  
List of illustrations (98-99)  
Прештампано у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 153-181.
- Објављено на српском [125] [132] [154] [244] [283] [284] [295], италијанском 2001, 2020 [134], словеначком 2001 [135], њемачком 2004 [217], француском 2010 [256], руском 2015 [314], грчком 2017 [334].
- [217] „Kritik des balkanistischen Diskurses: Ein Beitrag zur Phänomenologie der ‘Andersheit’ des Balkans“, *Philothéos* 4 (2004) 119-144. Објављено на српском [125] [132] [154] [244] [283] [284] [295], италијанском 2001, 2020 [134], словеначком 2001 [135], енглеском 2004 [216] [296], француском 2010 [256], руском 2015 [314], грчком 2017 [334].
- [218] „Оправдавање поретка моћи“, *Принцип*, год. I, бр. 3 (март 2004) 32-35 ≈ „Глобализација, култура, медији“, *Православље*, год. 38, бр. 910 (15. фебруар 2005) 17-19. Излагање „Медији и интелектуалци у доба глобализације“ на скупу *Глобализација и медији* одржаном на Крфу 24/25. јануара 2004. поводом формирања мреже новинара Западног Балкана. Такође излагање „Глобализација, култура, медији“ на Сабору православних новинара 9. новембра 2004. на Православном богословском факултету у Београду. Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 378-385; 2011 [272] стр. 614-621: „Медији и интелектуалци у доба глобализације“ на македонском [237], грчком [327]
- [219] [Говорите ли швајцарски?] „Слово у одбрану српског језика“, *Свевиђе*, бр. 19 (октобар 2004) 105-106 = *Расијење језика српскога*, бр. 2 (Никшић 2005) 60-61. Изговорено 5. октобра 2004. у Никшићу на протестном скупу за одбрану српског језика, као и 23. октобра 2004. на Сајму књига у Београду. У форми интервјуа објављено под редакцијским насловом „Матерњи је језик батине“ у: *Дан* год. VI, бр. 2073 (9. новембар 2004) 32-33 = *Расијење језика српскога*, Никшић: Актив професора и наставника српског језика и књижевности, 2004, 12. Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 427-431; 2011 [272] стр. 832-836: „Слово у одбрану српског језика у Црној Гори“, *Црква, људи, идентитет* 2019 [349] стр. 197-201.
- 2005.**  
Видјети [132] 2005, [218] 2005, [219] 2005, [225] 2005.  
[220] „Светосавски историјски низ“, *Голија*, год. I, бр. 2 (О Савину дану 2005) 20-23 = *Светосавски зборник*, бр. 2 (2012) 34-37. Светосавска бесједа одржана 27. јануара 2004. на Светосавској академији у Херцег Новом (у спомен на двјестогодишњицу Првог српског устанка) у организацији Српског просвјетног и културног друштва „Просвјета“. Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 309-314; 2011 [272] стр. 289-294.  
[221] „La Métaphysique de la Lumière“, *Philothéos* 5 (2005) 124-138. Ранија верзија објављена на француском под насловом „Le faisceau de problèmes de la métaphysique de la lumière“ у: *Amicus Hermes* 1996 [83] 63-93; на енглеском под насловом „The Problem-Beam of the Metaphysics of Light“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 256-274. на српском [8] [75] [154] [295]
- [222] „Васкрс Епархије будимљанско-никшићке“, *Свевиђе*, год. IV, бр. 24 (Блага Марија 2005) 7. Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 364-365; 2011 [272] стр. 373-374.  
[223] „Вина и покајание“, превод от сръбски Даниела Минчева, *Христијанство и Култура*, год. IV, бр. 3(15) (2005) 36-43. на српском [154] [156] [295], енглеском [153] [157] [296]
- [224] „Јарослав Пеликан“, у: Јарослав Пеликан, *Мелодија теологије: Философски речник*, Београд, Никшић: Јасен 2005, 234-235. Прештампано у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 471-473; 2011 [272] стр. 895-897.
- 2006.**  
Видјети [173] 2006, [238] 2006.  
[225] „Оријентир и тачка ослонца“, *Православље*, год. 39, бр. 934 (15. фебруар 2006)



- 14-15 = *Лейопис Мајицие српске*, год. 182, књ. 477, св. 3 (март 2006) 419-423 = *Бојословље*, год. LXIV, св. 1-2 (2005) 173-176.
- Светосавска бесједа на Православном богословском факултету у Београду, Савиндан 2006.
- Прештампано у: *Ојледање у конјекстију* 2009 [245] стр. 323-327; 2011 [272] стр. 303-307: „Свети Сава – оријентир и тачка ослонаца“; такође у: Владан Бартула, прир., Слово славе Сави: Антологија светосавља, Бања Лука: Друштво наставника српског језика и књижевности Републике Српске 2019, 415-419; *Свејијора*, год. XXX, бр. 290 (2021) 20-22.
- [226] „Држава и Црква: одвојене надлежности и упућеност на сарадњу“, *Свејијора*, год. XV, бр. 164 (март 2006) 17-18.
- Излагање на међународној конференцији „Држава и Црква у свијету који се мијења: трагање за путевима партнерства ради рјешавања савремених проблема“, одржаној на Цетињу од 14. до 16. фебруара 2006. у организацији Међународног фонда јединства православних народа. Прештампано у: *Ојледање у конјекстију* 2009 [245] стр. 70-74; 2011 [272] стр. 464-468: „О начелима правног односа државе и цркве у Црној Гори данас“; *Црква, љраво, идентитет* 2019 [349] стр. 86-89.
- на руском [227]
- [227] [„Государство и Церковь в изменяющемся мире“], *Документы и материалы Международных конференций в Женеве (2005 г.) и Цетинье (2006 г.)*, ред. В. А. Алексеев, Москва: Международный Фонд единства православных народов 2006, 145-327: Материали Международной конференции „Государство и Церковь в изменяющемся мире: поиск путей партнерства для решения современных проблем“ (Цетинье, 14-16 февраля 2006 года), 226-229.
- Излагање на Међународној конференцији „Држава и Црква у свијету који се мијења: трагање за путевима партнерства ради рјешавања савремених проблема“ („Государство и Церковь в изменяющемся мире: поиск путей партнерства для решения современных проблем“) одржаној од 14. до 16. фебруара 2006. на Цетињу у организацији Међународног фонда јединства православних народа (Москва).
- На српском [226], прештампано у: *Ојледање у конјекстију* 2009 [245] стр. 70-74; 2011 [272] стр. 464-468: „О начелима правног односа државе и цркве у Црној Гори данас“.
- [228] [Улога и мјесто лаика у Цркви], *Улога и мјесто интелектуалаца, лаика и жене у Цркви*, Зборник радова, Београд: Православни пастирско-саветодавни центар Архиепископије београдско-карловачке 2006, 127-140.
- Излагање на трибини „Улога лаика у Цркви“ одржаној у организацији Архиепископије београдско-карловачке 10. марта 2004. у Коларцу у Београду.
- Прештампано у: *Ојледање у конјекстију* 2009 [245] стр. 110-117; 2011 [272] стр. 507-514: „Улога лаика у Цркви“; *Црква, љраво, идентитет* 2019 [349] стр. 133-139.
- 2007.**
- Видјети [159] 2007.
- [229] „Философија у контексту хришћанске културе: Философија као наставни предмет на Православном богословском факултету у Београду – проблемски аспекти истраживања“, *Српска теологија у двадесетом веку: Исцрпљивачки проблеми и резултати*, књ. 1, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 26. октобар 2006), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2007, 53-62 = *Бојословље*, год. LXV, св. 1 (2006) 53-62.
- Прештампано у: *Ојледање у конјекстију* 2009 [245] стр. 241-252; 2011 [272] стр. 174-185.
- [230] „О правном односу државе и Цркве“, *Уставни феноцид над Србима: Српски народ у новом уставу Црне Горе*, Зборник радова са научног скупа у Подгорици 16. и 17. новембра 2006, Подгорица: Српско народно вијеће Црне Горе, 2007, 120-121.
- Садржано у: *Ојледање у конјекстију* 2009 [245] стр. 70-74; 2011 [272] стр. 464-468: „О начелима правног односа државе и цркве у Црној Гори данас“.
- [231] „Однос Цркве и државе у Србији данас“, *Православље*, год. 41, бр. 964 (15. мај 2007) 18-20.
- Реферат на Осмој конференцији Српске православне епархије средњоевропске, Евангелистичке цркве Немачке и Немачке бискупске конференције на тему „Однос између цркве и државе“ одржаној у Берлину 27. и 28. априла 2007.

- Прештампано у: *Оптедање у контексту* 2009 [245] стр. 47-52; 2011 [272] стр. 411-416: „Духовни контекст односа цркве и државе у Србији данас“; *Црква, право, идентитет* 2019 [349] стр. 39-43.  
на њемачком [232]
- [232] „Kirche und Staat in Serbien heute“, Übersetzung aus dem Serbischen: Stefan Kube, *G2W Glaube in der 2. Welt*, Jg. 35, Nr. 11 (2007) 18-19.  
на српском [231]
- [233] „Pogovor“, u: Verner Jeger, *Teologija ranih grčkih filozofa*, preveo s engleskog B. Gligorić, navode i izraze s grčkog, latinskog i nemačkog preveo B. Šijaković, Beograd: Službeni glasnik 2007, 207-209 = „Beleška o autoru“, u: Verner Jeger, *Rano hrišćanstvo i grčka paideja*, prev. B. Gligorić, Beograd: Službeni glasnik 2007, 79-81.  
Прештампано у: *Оптедање у контексту* 2009 [245] стр. 443-446; 2011 [272] стр. 843-846: „Вернер Јегер: хеленство, хришћанство, хуманизам“.
- [234] „Слово за КосМет српског народа“, *Голуја*, год. IV, бр. 8 (о Николдану 2007) 24.  
Изговорено на академији посвећеној Косову и Метохији 10. јуна 2000. у Београду, на Тргу Републике, у организацији „Гласа Српкиње“. Није објављено у целини.  
Прештампано у: *Оптедање у контексту* 2009 [245] стр. 346-349; 2011 [272] стр. 338-341: „Слово за Косово“.
- [235] „Универзитет и теологија: Идеја универзитета и положај теологије у систематици универзитетских знања (нацрт)“, *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 2, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 24. и 25. мај 2007), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2007, 43-49.  
Прештампано у: *Оптедање у контексту* 2009 [245] стр. 231-240; развијена верзија у: *Универзитет и српска теологија* 2010 [257] стр. 7-33, 2014 [305] стр. 7-35; прештампано у: *Оптедање у контексту* 2011 [272] стр. 152-173; *Присујности ирансценденције* 2013 [295] стр. 211-233.  
Развијена верзија објављена на енглеском [286] [296] [306].
- [236] [„О књизи и језику који разбиструју стварност“], у: Владика Јован (Пурић), *Светиа служба I: Глас у њустини*, Изабране беседе, Нови Сад: Orpheus 2007, 271-278.  
Нередиговано излагање на промоцији књиге еп. Јована (Пурића) *Лествица њајноводственој њушовања* (Тврдош, Цетиње, Врњци 2004) одржаној у Подгорици 7. маја 2004.  
У редигованој форми штампано у: *Оптедање у контексту* 2011 [272] стр. 1035-1037.
- 2008.**
- [237] „Глобализација, култура, медиуми“, прев. Бранко Трајкоски, *Соборности*, год. VIII, бр. 22-24 (2008) 16-19.  
на српском [218] [245] [272], грчком [327]
- [238] „За библиографију српске теологије“, *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 3, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 28. децембар 2007), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2008, 210-219 = *Бојословље*, год. LXV, св. 2 (2006) 15-22 = *Библиографија српске теологије* 1 (2009) 15-22.  
Прештампано у: *Оптедање у контексту* 2009 [245] стр. 253-268; 2011 [272] стр. 248-269 (проширено): „Библиографија у теологији: Импулси за Библиографију српске теологије“.
- [239] [„Религиозне традиције как важный фактор современного миротворчества“], *Документы и материалы Международных конференций в Астане (2007 г.) и Баня-Лука (2008 г.)*, ред. В. А. Алексеев, Москва: Международный Фонд единства православных народов 2008, 143-343; Материалы Международной конференции „Религиозные традиции как важный фактор современного миротворчества“ (Баня-Лука, 27-28 февраля 2008 года), 311-313.  
Излагање на Међународној конференцији „Вјерске традиције као важан фактор савременог миротворства“ („Религиозне традиције как важный фактор современного миротворчества“) одржаној 27. и 28. фебруара 2008. у Банялуци у организацији Међународног фонда јединства православних народа (Москва) и Интерпарламентарне скупштине православља.  
На српском у: *Оптедање у контексту* 2009 [245] стр. 170-172; 2011 [272] стр. 101-103: „О религији и миротворству данас“.

- [240] [„Наш проблем је практичне природе“], *Како до заштитне идентитетна српској народа у Црној Гори*, Зборник радова са саветовања у Подгорици 7. и 8. маја 2008. године, Подгорица: Књижевна за друга Српског народног вијећа, 2008, 75-78. Передиговано усмено излагање 7. маја 2008. у Подгорици на саветовању „Како до заштите идентитета српског народа у Црној Гори“. У редигованој форми у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 432-435; 2011 [272] стр. 837-840: „Срби у Црној Гори данас: борба за признање у ‘Српској Спарти’“; *Црква, право, идентитет* 2019 [349] стр. 202-205.
- [241] „Свети Сава – оријентир у Христу“, *Беседа*, г. VIII, бр. 10-11 (Љубљана, 2008) 8-14. Светосавска беседа одржана 26. јануара 2008. у Љубљани у организацији Друштва Српска заједница.
- [242] *Енциклопедија српској народа*, Београд: Завод за уџбенике 2008 [30 одредница]: *Бојословље* (113в); Глумац, Душан (234б); Григорије Палама, Св. (254б-в); Дионисије Ареопагит, Св. (291в); Доброклонски, Александар Павлович (295в); Ердџан, Милош (353в); Ждребаоник (360в); Зењковски, Василије (390в-391а); Исаија Инок (422б); Јован Дамаскин, Св. (450в-451а); Лоренц, Борислав (592в); Марковић, Мирослав (622в); Најдановић, Димитрије (711а); Перовић, Лазар (819в-820а); Перој (820б-в); Пламенац, Јован Џон (846б); Поповић, Лазо (871а); Превлака (887а-б); Савић-Ребац, Аница (976в); Софроније Подгоричанин (1026б); Спекторски, Евгеније (1030б); Страхиња из Будимља (1107а); Тадић, Љубомир (1166); *Теолошки погледи* (1124в); Троицки, Сергије Викторович (1148б-в); *Филозоф* (1195в-1196а); Флоровски, Георгије (1197а-б); *Хришћанска мисао* (1225а); Чарнић, Емилијан (1249а); Чичовачки, Предраг (1256а).
- Укључено у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 350-354, 447-448, 454-455, 462-463, 492-501, 504; 2011 [272] стр. 368-372, 847-848, 854-855, 866-887, 916-923, 926.
- [243] [„Одговорност и брига вјерујућих за цркву и државу“], интервју дат 30. децембра 2008. за „ТАНЈуг“ (Београд).
- Објављено у: *Огледање у контексту* 2009 [245] стр. 135-143; 2011 [272] стр. 532-540.
- 2009.**
- Видјети [238] 2009.
- [244] *Кријика балканистичкој дискурса: Прилој феноменологији „груости“ Балкана*, четврто издање на српском, Београд: Службени гласник 2009, 95 стр. ISBN 978-86-519-0267-6
- Прво издање 2000 [125]; друго издање 2001 [132]; прештампано у: *Пред лицем Друјој* 2002 [154] стр. 282-315; пето издање 2012 [284]; прештампано у: *Историја : Насиље : Теорија* 2012 [283] стр. 42-81; *Присујностиј транценденције* 2013 [295] стр. 148-178.
- Објављено на италијанском 2001, 2020 [134], словеначком 2001 [135], енглеском 2004 [216], 2013 [296], њемачком 2004 [217], француском 2010 [256], руском 2015 [314], грчком 2017 [334].
- Садржај** (стр. 5):
- Прослов (7-8)
- Увод (9-14)
- „Другост“ Балкана и објект „Балкан“ (15-22)
- „Балканизација“ и ванбалкански интереси (23-27)
- Стигматизација Балкана и стереотипи (28-32)
- Идентитет и хетерофилија (33-36)
- Колонизатор као цивилизатор (37-46)
- Фрагментација и реорганизација простора: контекст етничких сукоба (47-56)
- У име Балкана (57-59)
- ЕвроБалкан (60-64)
- Напомене (65-89)
- О аутору (90)
- Подаци о илустрацијама (91)
- Азбучник имена (92-94)
- рец.: ad [125]
- [245] *Огледање у контексту: О цркви и држави, знању и вјери, предању и идентитету*, Београд: Службени гласник 2009, 665 стр. ISBN 978-86-519-0374-1
- друго издање 2011 [272]
- Садржај** (стр. 7-10):
- Прослов и Посвета (5-6)
- Тематски садржај (11-12)
- Бордур (14, 31, 46, 52, 60, 74, 80, 93, 104, 109, 117, 123, 127, 134, 148, 150, 161, 240, 273, 290, 292, 308, 322, 330, 349, 354, 359, 368, 370, 385, 394, 401, 406, 414,

435, 442, 461, 470, 473, 479, 485, 489, 493, 498, 500, 502, 504, 519, 524, 537, 579, 584, 588, 592, 597, 617, 649)

*I Црква и држава: за државно-црквено њраво:*

1. Држава и црква: рехабилитовање проблематике државно-црквеног права (15-31) [110] [113] [116] [349]
2. Закон о вјерској слободи (2001-2002) (32-46) [349]
3. Духовни контекст односа цркве и државе у Србији данас (47-52) [231] [349] (на њемачком [232])
4. О вјерској слободи и њеном правном контексту (53-60) [258] [349]
5. Држава против Цркве: Црна Гора у транзицији идентитета (61-69) [130] [349]
6. О начелима правног односа државе и цркве у Црној Гори данас (70-74) [226] [349] (на руском [227])
7. Дужност државе да призна цркву и њено право на самоодређење (75-80) [249] [349] (на енглеском [250])
8. Вјеронаука као култура и као право (81-93) [81] [113] [116] [276] [349]
9. Вјероучитељ као ученик Христов и као узор (94-99) [246] [276] [349]
10. Војно свештенство, одговорност, интегритет (100-104) [148] [349]
11. О структури конститутивног правног акта Српске Православне Цркве (15. 10. 2003) (105-109) [349]
12. Улога лаика у Цркви (110-117) [228] [349]
13. Држава и Црква: самосталност и сарадња (118-123) [151]
14. Црква и народ су једно (124-127) [149]
15. Црква и вјерска слобода данас (128-134) [150]
16. Одговорност и брига вјерујућих за цркву и државу (135-143) [241]
17. Цркви је мјесто уз народ (144-148) [254]

*II Знање и вјера:*

18. О науци и религији у савременом свијету живота (151-155) [159]
19. Европски интегритет као хришћански идентитет (156-161) [170]
20. О миру и правди у свијету у ком заједно живимо (162-169) [160]
21. О религији и миротворству данас (170-172) [239]
22. Пред лицем Другог (173-196) [247]
23. Сусретање: вјера и знање, религија и филозофија (197-205) [252]

24. Хеленски дарови из хришћанских руку (206-209) [261] [295] (на енглеском [262] [296])
25. Хришћанство и филозофија (210-230) [248]
26. Универзитет и теологија: Идеја универзитета и положај теологије у систематизици универзитетских знања (231-240) [235] [257] [295] [305] (на енглеском [286] [296] [306])
27. Филозофија у контексту хришћанске културе: Филозофија као наставни предмет на Православном богословском факултету у Београду (241-252) [229]
28. За библиографију српске теологије (253-268) [238]
29. Plato redivivus: О Платоновом неписаном учењу (269-273) [168] [295] (на енглеском [296])
30. Етика и онтологија: напомене о Левинасу (274-282) [172]
31. Слово о два значења теологије (6. 6. 2009) (283-285)
32. Апсолутизација другости и релативизација вриједности (286-289)

*III Живо њредање:*

33. О Светосавској бесједи (293-295) [263]
34. Свети Сава или О незаслуженом дару (296-302) [113] [115]
35. Свети Сава или О идентитету и јединству (303-308) [140] (на француском [141])
36. Светосавски историјски низ (309-314) [220]
37. О светосавској просвијећености и племенитости (25. 1. 2005) (315-322)
38. Свети Сава – оријентир и тачка ослонца (323-327) [225]
39. Слово Светом Симеону (328-330) [162]
40. О Видовдану и видовданској етици (331-345) [161]
41. Слово за Косово (346-349) [234]
42. Узорно усвајање предања и знакови идентитета (350-354) [242]
43. Христос у Његошевом дјелу (355-359) [253] [295] (на енглеском [296])
44. Његош и антика (360-363) [120]
45. Васкрс Епархије будимљанско-никшићке (364-365) [222]
46. Требињско Преображење (19. 8. 2008) (366-367)

*IV Ојледало – љобално и локално:*

47. Слобода, достојанство, добро: Природно право и антропологија (3. 11. 2000) (371-377) [282] [295] (на енглеском [296])

48. Медији и интелектуалци у доба глобализације (378-385) [218] (на македонском [237], грчком [327])
49. Интелектуалци, експертуалци, тржиште (386-394) [124]
50. Плакати, етикете, моћ (395-398) [123]
51. Боемија (399-401) [119]
52. Memorabilia: Чекајући Васкрс, 55 година послије 1944. (402-406) [133] [154] [283] [295] (на француском [133], енглеском [133] [296])
53. Насиље у име хуманости? 24. март 1999. – годину послије (407-414) [131] [283]
54. Национално изјашњење као право, слобода и одговорност (415-426) [173] [349]
55. Слово у одбрану српског језика у Црној Гори (427-431) [219] [349]
56. Срби у Црној Гори данас: борба за признање у „Српској Спарти“ (432-435) [240] [349]
57. Саслуживање кроз олтарски прозор (17. 12. 2000) (436-438)
58. Реци НЕ! (15. 5. 2006) (439-440)
- V Personalia:*
59. Вернер Јегер: хеленство, хришћанство, хуманизам (443-446) [233]
60. Мирослав Марковић и његов завјетни дар (447-452) [100] [142] [184] [242]
61. Љубомир Тадић: Поредак и слобода (453-455) [144] [242]
62. Митрополит Амфилохије: враћање душе у чистоту (29. 9. 2004) (456-458)
63. Руђер Јосип Бошковић (459-461)
64. Јован Петров Пламенац (John Plamenatz) (462-463) [242]
65. Василије Татакис и Лино Бенакис: историчари византијске философије (464-470) [163] [164] [179]
66. Јарослав Пеликан: повратак православном исто(чни)ку (471-473) [224]
67. Горазд Коцијанчич: мислити као хришћанин (474-479) [92] [106] [145]
68. Финк, Блуменберг, Елер (480-485) [11] [12] [165]
69. Нестле, Роуз, Греј (486-489) [7] [10] [13]
70. Јоханес Фабијан: критика друштвене теорије као праксе овладавања (490-491) [146]
71. Евгеније Спекторски, Георгије Флоровски (492-493) [242]
72. Професори Православног богословског факултета: сагласје разних гласова (Доброклонски, Троицки, Зењковски, Лоренц, Најдановић, Глумац, Ердељан, Чарнић) (494-498) [242]
73. Лазар Перовић и Лазо Поповић: философија у Богословско-учитељској школи на Цетињу (499-500) [242]
74. Аница Савић-Ребац, Милош Ђурић (501-502) [242]
75. Ђорђе Вид Томашевић, Предраг Чичовачки (503-504) [242]
- VI Лектира:*
76. Философска лексикографија (507-514) [89] [175] [176]
77. Историја философије (515-519) [180] [181]
78. Хеленска философија (520-524) [177] [178]
79. Предсократовци (525-537) [90] [91] [92] [93] [182] [183] [185]
80. Софисти и Сократ (538-546) [94] [186] [187]
81. Платон (547-579) [23] [95] [188] [189] [190] [191] [192] [193] [194] [195] [196] [197] [198] [199]
82. Аристотел (580-584) [200] [201] [202]
83. Хеленистичка философија (585-588) [96]
84. Новоплатонизам (589-592) [203] [204]
85. Новозавјетне студије (593-597) [97] [98] [99]
86. Антика и хришћанство, патристичка и византијска мисао (598-609) [101] [102] [103] [104] [105] [107] [111]
87. Њемачки идеализам (610-617) [205] [206] [207] [208]
88. Савремена мисао: личности и проблеми (618-649) [24] [108] [109] [209] [210] [211] [212] [213] [214] [215]
- Именски азбучник  
Index nominum (651-664)  
О аутору (665)
- [246] „Вјероучитељ као ученик Христов и као узор“, *Бојословље* LXVIII/1 (Београд 2009) 83-88.
- Предавање на семинару за вјероучитеље у Републици Српској одржаном 1. септембра 2005. у Бањи Врућици.
- Прештампано у: *Опједање у конјекстиу* 2009 [245] стр. 94-99; 2011 [272] стр. 491-496; *Црква, љраво, идентитет* 2019 [349] стр. 108-113; укључено у [276].
- [247] „Пред лицем Другог“, у: Марина Рајевић-Савић, *Док анђели спавају*, Београд: Службени гласник 2009, књ. 2, 366-399.
- Разговор са госпођом Марином Рајевић-Савић у ауторској ТВ-емисији „Док анђели спавају“ на београдској Телевизији „Студио Б“ 25. децембра 2005.



- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 173-196; 2011 [272] стр. 111-134.
- [248] „Хришћанство и философија“, у: Владета Јеротић, Александар Гајшек, *Аџаје* 4, Београд: Драслар партнер, Православни пастирско-саветодавни центар Архиепископије београдско-карловачке 2009, 43-75. Разговор са господином Александром Гајшком и његовим сталним гостом-домаћином академиком Владетом Јеротићем на тему „Хришћанство и философија“ у ауторској ТВ-емисији „Агапе“ на београдској Телевизији „Студио Б“ 25. марта 2007.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 210-230; 2011 [272] стр. 59-79.
- [249] „Дужност Државе да призна Цркву и њено право на самоодређење“, *Правни њоложај цркава и вјерских заједница у Црној Гори данас*, Зборник радова Међународног научног скупа (Бар, 23-25. мај 2008), прир. Б. Шијаковић, Никшић: Bona fides 2009, 38-42.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 75-80; 2011 [272] стр. 469-474; *Црква, њраво, идентитџет* 2019 [349] стр. 90-94. на енглеском [250]
- [250] „The Obligation of the State to Recognize the Church and its Right to Self-Determination“, *Legal Position of Churches and Religious Communities in Montenegro Today*, Proceedings of the International Conference (Bar, Montenegro, May 23-25, 2008), ed. by B. Šijačić, Nikšić: Bona fides 2009, 38-42. на српском [245] [249] [272]
- [251] „Испод минимума међународних стандарда и гаранција“, *Положај и њерсијекџиве српској народа у земљама окружења*, прир. М. Јакшић и С. Ђуретић, Београд: Службени гласник 2009, 93-94. Обраћање учесницима Друге конференције „Положај и перспективе српског народа у земљама окружења“ одржане 11. новембра 2008. у Београду у организацији Министарства за дијаспору.
- [252] „Сусретање: вјера и знање, религија и философија“, *Летџојис Маџице српске*, год. 185, књ. 484, св. 3 (септембар 2009) 284-292. Светосавска бесједа на тему „Религија и философија“ одржана 26. јануара 2009. у Свечаној сали Матице српске у Новом Саду.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 197-205; 2011 [272] стр. 23-31.
- [253] „Христос у Његошовом дјелу“, *Српски јуџ* бр. 2 (јесен 2009) 101-104 = *Њејошев зборник Маџице српске* 1 (2010) 43-47.
- Саопштење на научној скупштини „Дело Петра II Петровића Његоша“ одржаном у организацији Његошевог одбора Матице српске 20. и 21. марта 2009. у Новом Саду у Матици српској.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 355-359; 2011 [272] стр. 359-363; *Присујносиџ џрансценденције* 2013 [295] стр. 302-306.
- Објављено на енглеском под насловом „Christ in the Work of Petar II Petrović Njegoš“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 305-309.
- [254] „Цркви је место уз народ“ [интервју], *Вечерње новостџи*, год. LVI (18. и 19. април 2009) 7.
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2009 [245] стр. 144-148; 2011 [272] стр. 541-545.
- [255] „[Живот као Подвиг и Задатак]“, *Православље*, год. 42, бр. 1025 (1. децембар 2009) 70.
- Посвећено Патријарху Павлу (1914-2009).
- Прештампано у: *Опједање у конџекстју* 2011 [272] стр. 321-322.

## 2010.

Видјети [253] 2010.

- [256] *La critique du discours balkanistique: Contribution à la phénoménologie de l'«altérité» des Balkans*, Lausanne: L'Age d'Homme 2010, 92 стр. ISBN 978-2-8251-4094-9
- Садржај / Table des matières** (стр. 91):
- Avant-propos (9-10)
- Introduction (11-15)
- L'«altérité» des Balkans et les «Balkans» en tant qu'objet (17-25)
- «Balkanisation» et intérêts extrabalkaniques (27-31)
- Stigmatisation des Balkans et stéréotypes (33-37)
- Identité et hétérophilie (39-43)
- Le colonisateur en civilisateur (45-58)
- Fragmentation et réorganisation de l'espace : le contexte des conflits ethniques (59-73)
- Au nom des Balkans (75-77)
- Eurobalkans (79-83)



- Index des noms de personnes (85-86)  
 À propos de l'auteur (87-88)  
 Description des illustrations (89)  
 Објављено на српском [125] [132] [154] [244] [283] [284] [295], италијанском 2001, 2020 [134], словеначком 2001 [135], енглеском 2004 [216] [296], њемачком 2004 [217], руском 2015 [314], грчком 2017 [334].
- [257] *Универзитет и српска теологија: Историјски и просветни контексти оснивања Православне богословске факултете у Београду: Истараживања, документација, дидлографија*, Београд: ПБФ 2010, 180 стр. ISBN 978-86-7405-080-4 (коаутор Александар Раковић)
- Садржај** (стр. 5):  
 Богољуб Шијаковић: *Универзитет и теологија: Православни богословски факултети у културно-историјском и проблемско-систематском контексту образовања* (7-33) (укључује [235])  
 Шта је образовање? (10-11)  
 ΠΑΙΔΕΙΑ између хеленства и хришћанства (11-16)  
 UNIVERSITAS од манастира ка факултетима (16-18)  
 Универзитет између идеје и кризе (19-22)  
 Богословски факултет или духовна академија? (22-24)  
 Ход по трњу ка првој српској високој философско-теолошкој школи (24-33)  
 Александар Раковић: *Високо образовање Српске православне цркве 1899-1936: уједињење и раскрића* (35-118)  
 Предговор (37-39)  
 Кратак осврт на школовање српских теолога у 19. веку и почетком 20. века (40-42)  
 Дуг пут до Православног богословског факултета у Београду 1899-1920 (43-76)  
 Карловачка богословија на домаћ факултетског статуса 1914-1920 (77-84)  
 Кратко постојање Источно-православног богословског факултета у Загребу 1920-1924. (86-105)  
 Богословски факултет и/или духовна академија 1922-1936. (106-110)  
 Накнадно признање факултетског ранга Карловачкој богословији и Задарској богословији 1925-1933 (111-114)  
 Закључак (115-118)
- Документација*  
 Универзитет Краља Александра I (123-124)  
 Теолошки факултет или духовна академија? (125-127)  
 Богословски факултет (127-128)  
 Теолошки факултет (129-130)  
 Да ли је теологија наука? (130-133)  
 Је ли потребан теолошки факултет (133-135)  
 Богословски факултет (135-137)  
 Извештај комисије за оснивање Богословског факултета (137-138)  
 Издвојено мишљење проф. др Бранислава Петронијевића (139-140)  
 Допис ректора Београдског универзитета Ђорђа Станојевића министру просвете Љубомиру Давидовићу (140-141)  
 Теолошки факултет на Београдском универзитету (142-143)  
 Богословски факултет Београдског универзитета (143-145)  
 Теологија и Универзитет (145-146)  
 Дебата о Православном богословском факултету у Београду у Привременом народном представништву Краљевству Срба, Хрвата и Словенаца, 11. јул 1919. (147-157)  
 Елаборат за покретање питања о подизању православне српске Богословије у Сремским Карловцима на степен самосталног православног српског богословског факултета (157-167)
- Библиографија и рејсисар имена*  
 Библиографија (171-174)  
 Регистар имена (175-178)  
 Прештампано (стр. 7-33) у: *Одегање у контексту* 2011 [272] стр. 152-173; *Присујиноси транценденције* 2013 [295] стр. 211-233.  
 Друго, допуњено издање 2014 [305].  
 на енглеском [306], а стр. 7-33 као [286] и у [296]
- рец.:  
 Данко Страхинић, *Теолошки њодеги*, г. 41, бр. 2 (2011) 181-183.  
 Darko Tanasković, *Blic knjiga*, god. III, br. 117 (30. januar 2011) 1.
- [258] „Напомене о верској слободи и њеном правном контексту“, у: *Правни њоложај цркава и верских заједница и стицање својства њравној лица*, Зборник радова са стручног скупа, Београд: Заштитник грађана 2010, 198-204.  
 Учешће у стручној расправи „Правни положај цркава и верских заједница и стицање својства правног лица“, одржаној у Београду 28. априла 2009. у организацији Заштитника грађана.



3. О науци и религији у савременом свијету живота (32-36) [159] [245]
  4. Ништа се не може родити ако већ није било зачето (37-40) [1]
  5. Философија, мит, култура (26. 5. 2010) (41-46) [281]
  6. Философија и религија: мислим, дакле вјерујем (18. 10. 2010) (47-54)
  7. Хеленски дарови из хришћанских руку (55-58) [245] [261] [295] (на енглеском [262] [296])
  8. Хришћанство и философија (59-79) [248]
  9. Науке о религији и питање њихових идејних и методолошких претпоставки (80-86) [260]
  10. Европски интегритет као хришћански идентитет (87-92) [170] [245]
  11. О миру и правди у свијету у ком заједно живимо (93-100) [160] [245]
  12. О религији и миротворству данас (101-103) [239] [245]
  13. О миру, правди и љубави: Србија и Индонезија у међувјерском дијалогу (104-108) [287] (енглески [279])
  14. „Исламобалканика“: сусрет у заједничком простору (109-110) [268]
  15. Пред лицем Другог (111-134) [245] [247]
  16. Животна средина аутономије универзитета (135-139) [38] [74]
  17. Универзитет између идеје и закона (140-151) [62] [74]
  18. Универзитет и теологија: Православни богословски факултет у културно-историјском и проблемско-систематском контексту образовања (152-173) [235] [245] [257] [295] [305] (на енглеском [286] [296] [306])
  19. Философија у контексту хришћанске културе: Философија као наставни предмет на Православном богословском факултету у Београду (174-185) [229] [245]
  20. Парменид: естетски и антрополошки момент у онтолошком контексту (1975) (186-194)
  21. Plato redivivus: О Платоновом неписаном учењу (195-199) [168] [245] [295] (на енглеском [296])
  22. Аристотел и Хегел: паралела о настанку философирања (1977) (200-203)
  23. Ренесансно заснивање ауторитета модерне науке (1976) (204-211)
  24. Хусерл, Бодријар, Дерида – у одвојеној псјети нама (212-216) [63] [64] [65] [74]
  25. Савјест против Хајдегера (217-219) [47] [74]
  26. Етика и онтологија: напомене о Левинасу (220-228) [172] [245]
  27. Мартин Бубер и хасидизам: Уз дијалогику дјела *Ја и Ти* (1978) (229-232)
  28. Слово о два значења теологије (6. 6. 2009) (233-235) [245]
  29. Symbolon: семантички оквир проблема (1977) (236-240)
  30. Естетски вриједносни феномен (1978) (241-247) [2]
  31. Библиографија у теологији: Импулси за *Библиографију српске теологије* (248-269) [238] [245]
- II Живо ђрегање:*
32. О Светосавској бесједи (273-275) [245] [263]
  33. Свети Сава или О незаслуженом дару (276-282) [113] [115] [245]
  34. Свети Сава или О идентитету и јединству (283-288) [140] [245] (на француском [141])
  35. Светосавски историјски низ (289-294) [220] [245]
  36. О светосавској просвијећености и племенитости (25. 1. 2005) (295-302) [245]
  37. Свети Сава – оријентир и тачка ослонца (303-307) [225] [245]
  38. Суштина Светосавља и његов суштински значај за нас (308-312) [264] [277] [295] [349] (на енглеском [265] [296], њемачком [266])
  39. Слово Светом Симеону (313-315) [162] [245]
  40. Слово о Светом Петру Цетињском (316-320) [267]
  41. Патријарх Српски Павле: Живот као Подвиг и Задатак (321-322) [255]
  42. О Видовдану и видовданској етици (323-337) [161] [245]
  43. Слово за Косово (338-341) [234] [245]
  44. Слово на Сретење 2010. (342-344)
  45. Брига за Жртву: Памћење Имена и Спомен Српске Жртве (345-358) [273] [295] (на енглеском [296])
  46. Христос у Његошевом дјелу (359-363) [245] [253] [295] (на енглеском [296])
  47. Његош и антика (364-367) [120] [245]
  48. Узорно усвајање предања и знакови идентитета (368-372) [242] [245]
  49. Васкрс Епархије будимљанско-никшићке (373-374) [222] [245]
  50. Требињско Преображење (19. 8. 2008) (375-376) [245]

*III Црква и држава: за државно-црквено  
право:*

51. Држава и црква: рехабилитовање проблема-  
тике државно-црквеног права (379-395) [110]  
[113] [116] [245] [349]
52. Закон о вјерској слободи (2001-2002) (396-  
410) [245] [349]
53. Духовни контекст односа цркве и државе у  
Србији данас (411-416) [231] [245] [349] (на ње-  
мачком [232])
54. О вјерској слободи и њеном правном кон-  
тексту (417-424) [245] [258] [349]
55. Вјера и право: Пет година Закона о црква-  
ма и верским заједницама (425-428) [288] [349]
56. Држава и црква у Србији (429-454) [290]  
[349]
57. Држава против Цркве: Црна Гора у транзи-  
цији идентитета (455-463) [130] [245] [349]
58. О начелима правног односа државе и цркве  
у Црној Гори данас (464-468) [226] [245] [349]  
(на руском [227])
59. Дужност државе да призна цркву и њено  
право на самоодређење (469-474) [249] [245]  
[349] (на енглеском [250])
60. Саслуживање кроз олтарски прозор (17. 12.  
2000) (475-477) [245]
61. Вјеронаука као култура и као право (478-  
490) [81] [113] [116] [245] [276] [349]
62. Вјероучитељ као ученик Христов и као узор  
(491-496) [246] [245] [276] [349]
63. Војно свештенство, одговорност, интегритет  
(497-501) [148] [245] [349]
64. О структури конститутивног правног акта  
Српске Православне Цркве (15. 10. 2003) (502-  
506) [245] [349]
65. Улога лаика у Цркви (507-514) [228] [245]  
[349]
66. Држава и Црква: самосталност и сарадња  
(515-520) [151] [245]
67. Црква и народ су једно (521-524) [149] [245]
68. Црква и вјерска слобода данас (525-531)  
[150] [245]
69. Одговорност и брига вјерујућих за цркву и  
државу (532-540) [241] [245]
70. Цркви је мјесто уз народ (541-545) [245]  
[254]
71. Патријарха не могу да бирају политичари  
(546-547) [269]
72. Више поштујмо живот! (548-549) [270]
- IV Ојледало – глобално и локално:*
73. Знање и идентитет (553-559) [289]
74. О памћењу и забору: Идентитет изме-

- ђу онтологије и дискурса (560-567) [273] [282]  
[295] (на енглеском [296] [308])
75. Слобода, достојанство, добро: Природно  
право и антропологија (3. 11. 2000) (568-574)  
[245] [282] [295] (на енглеском [296])
76. Фрагменти бриге за полис (575-588) [74]
77. О самопостављању политичког апсолута  
(589-597) [27] [48] [74] (на словеначком [35])
78. Туђа Европа и Домаћа Власт (598-599) [66]  
[74]
79. Геометрија и демократија (600-603) [56] [74]
80. Повратак у Вавилон: О комуникацији као  
философском и југословенском проблему  
(604-609) [46] [74] (на њемачком [70])
81. О јавном комуницирању (610-613) [49] [74]
82. Медији и интелектуалци у доба глобали-  
зације (614-621) [218] [245] (на македонском  
[237], грчком [327])
83. Интелектуалци, експерталци, тржиште  
(622-630) [124] [245]
84. Плакати, етикете, моћ (631-634) [123] [245]
85. Апсолутизација другости и релативизација  
вриједности (635-638)
86. Откривење, Стварање, Разарање (639-645)  
[154] [155] [283] [295] (на енглеском [296])
87. Рат и рационалност (646-660) [67] [74] [113]  
[154] [283] [295] (на француском [79] [83], ен-  
глеском [296])
88. Memorabilia: Чекајући Васкрс, 55 година по-  
слије 1944. (661-665) [133] [154] [245] [283] [295]  
(на енглеском [133] [296], француском [133])
89. Насиље у име хуманости? 24. март 1999. –  
годину послје (666-673) [131] [245] [283]
90. О есхагологичности историје (23. 5. 2004)  
(674-676) [283] [295] (на енглеском [296])
91. Чему *Луча*? (677-679) [15] [274]
92. Боемија (680-682) [119] [245]
- V Зоон њолиџикон:*
93. Антипролог: Сумња у предговор (685-689)  
[74] [118]
94. Демократија и „демократије“ (690-693) [42]  
[74]
95. Демократске институције и грађанска мо-  
билизација (694-698) [59] [74]
96. Држава: национална или грађанска? (699-  
702) [44] [74]
97. Држава или Нација – одаберите сами! (703-  
706) [68] [74]
98. Боље је устав писати мастилом него крвљу:  
Куда плови АВНОЈева барка? (707-723) [30] [74]

99. Партија, држава, грађанин и оно између њих (724-731) [28] [74]
100. Уз тему „Политички плурализам“ (732-739) [29] [74]
101. Право и милост: Фрагменти о држави, грађанину, демократији, репресији (740-747) [39] [74]
102. За уставно признавање политичког Другог (748-754) [31] [74]
103. О тзв. „Савезу реформских снага“ (755-758) [43] [74]
104. Касандра зове (759-761) [74]
105. Суверенитет, позиција, опозиција – годину дана послје или Јануар по други пут у Црној Гори (762-768) [36] [37] [74]
106. Бирачи и бирачко право (769-772) [45] [74]
107. Страх од промјена и дјекство од аргумената (773-775) [50] [74]
108. Црногорски силогизам (776-778) [74]
109. Држава као циљ и као претпоставка (779-787) [60] [74]
110. Црна Референдумска Гора (788-790) [61] [74]
111. Реци НЕ! (15. 5. 2006) (791-792) [245]
112. Насиље над идентитетом у Црној Гори: Разговор у „Знаку препоречном“ (12. 4. 2000) (793-819) [349]
113. Национално изјашњење као право, слобода и одговорност (820-831) [173] [245] [349]
114. Слово у одбрану српског језика у Црној Гори (832-836) [219] [245] [349]
115. Срби у Црној Гори данас: борба за признање у „Српској Спарти“ (837-840) [240] [245] [349]
- VI Personalia:*
116. Вернер Јегер: хеленство, хришћанство, хуманизам (843-846) [233] [245]
117. Мирослав Марковић и његов завјетни дар (847-852) [100] [142] [184] [242] [245]
118. Љубомир Тадић: Поредак, слобода, јавност (853-857) [21] [144] [242] [245]
119. Митрополит Амфилохије: враћање душе у чистоту (858-862) [73] [245]
120. Руђер Јосип Бошковић (863-865) [245]
121. Лазар Т. Перовић као филозофски и теолошки писац (866-871) [242] [280]
122. Лазо Поповић као филозофски писац (872-885) [242] [259]
123. Јован Петров Пламенац (John Plamenatz) (886-887) [242] [245]
124. Василије Татакис и Лино Бенакис: историчари византијске филозофије (888-894) [163] [164] [179] [245]
125. Јарослав Пеликан: повратак православном исто(чни)ку (895-897) [224] [245]
126. Горазд Коцијанчич: мислити као хришћанин (898-903) [92] [106] [145] [245]
127. Финк, Блуменберг, Елер (904-909) [11] [12] [165] [245]
128. Нестле, Роуз, Греј (910-913) [7] [10] [13] [245]
129. Јоханес Фабијан: критика друштвене теорије као праксе овладавања (914-915) [146] [245]
130. Евгеније Спекторски, Георгије Флоровски (916-917) [242] [245]
131. Професори Православног богословског факултета: салласје разних гласова (Доброклонски, Троицки, Зењковски, Лоренц, Најдановић, Глумац, Ердџан, Чарнић) (918-922) [242] [245]
132. Аница Савић-Ребац, Милош Ђурић (923-924) [242] [245]
133. Ђорђе Вид Томашевић, Предраг Чичовачки (925-926) [242] [245]
- VII Лекција:*
134. Филозофска лексикографија (929-936) [89] [175] [176] [245]
135. Историја филозофије (937-941) [180] [181] [245]
136. Хеленска филозофија (942-946) [177] [178] [245]
137. Предсократовци (947-959) [90] [91] [92] [93] [182] [183] [185] [245]
138. Софисти и Сократ (960-968) [94] [186] [187] [245]
139. Платон (969-1001) [23] [95] [188] [189] [190] [191] [192] [193] [194] [195] [196] [197] [198] [199] [245]
140. Аристотел (1002-1006) [200] [201] [202] [245]
141. Хеленистичка филозофија (1007-1010) [96] [245]
142. Новоплатонизам (1011-1014) [203] [204] [245]
143. Новозавјетне студије (1015-1019) [97] [98] [99] [245]
144. Антика и хришћанство, патристичка и византијска мисао (1020-1037) [101] [102] [103] [104] [105] [107] [111] [236] [245]
145. Њемачки идеализам (1038-1047) [205] [206] [207] [208] [245]
146. Савремена мисао: личности и проблеми (1048-1083) [6] [24] [108] [109] [209] [210] [211] [212] [213] [214] [215] [245]



- Именски азбучник  
Index nominum (1085-1112)  
Предметни азбучник (1113-1176)  
О аутору (1177-1178)
- [273] *Брија за Жртву: Памћење Имена и Сйомен Српске Жртве*, Београд: Издање аутора 2011, 78 стр. ISBN 978-86-915019-0-7  
**Садржај** (стр. 7):  
[Уводно слово] (5-6)  
Меморијална установа Спомен Српске Жртве (9-24) [272] [282]  
Брига за Жртву и Памћење Имена (25-41) [272] [282] [295] (на енглеском [296])  
О Жртви и Памћењу (43-58) [129] [154] [282] [295] (на енглеском [139] [153] [296])  
О памћењу и забору: Идентитет између онтологије и дискурса (59-76) [272] [282] [295] (на енглеском [296] [308])  
О аутору (77-78)
- [274] *Библиографија часописа „Луча“ (1984-2005)*, Библиографија српске философије, књ. 3, Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета 2011, 110 стр. ISBN 978-86-7405-091-0  
**Садржај** (стр. 5-8):  
Уводно слово (9-10) (садржи [15])  
Општи опис (11-12)  
Садржај свесака (1984-2005) (13-27)  
Обрада библиографских јединица (28-90)  
Философија (28-74)  
Социологија (75-90)  
Регистри (91-110)
- [275] „‘Open Society’, Closed Interpretation of History, Responsibility“, *Philotheos* 11 (2011) 202-209.  
Прештампано у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 142-152.  
на српском [113] [114] [154] [295]
- [276] „Христос као Учитељ, веронаука као право“, *Вероучишњел у школи* 1 (2011) 9-15; такође у *Православље*, год. 49, бр. 1179 (1. мај 2016) 8-11 (незнатно прилагођено), као и у: *Смисао и циљеви Верске наставе и Грађанској васпитања у савременом образовном систему*, Зборник радова, ур. Милан Радуловић и Славко Гордић, Београд: Заједница „Доситеј Обрадовић“ 2016, 13-22.
- Обједињени и незнатно преобликовани чланци [246] и [81], прештампани из: *Оледање у контексту* 2009 [245] стр. 81-85, 94-99; 2011 [272] стр. 478-482, 491-496.  
Прештампано у: *Опшор забору* 2016 [323] стр. 213-225.
- [277] „Суштина Светосавља и његов суштински значај за нас“, *Голија*, год. VIII, бр. 15 (о Видовдану 2011) 26-27 ≈ „О Светом Сави и Светосављу“, *Светосавски зборник*, бр. 1 (2011) 7-8.  
Изолагање на академији „Свети Сава и Светосавље“ која је у организацији Голијског сабора културе одржана 10. јуна 2011. у Никшићу; у адаптираној форми као уводник за први број *Светосавског зборника*. За основу је узет чланак „Светосавље“ [264].  
Прештампано у: *Оледање у контексту* 2011 [272] стр. 308-311; *Присујности трансценденције* 2013 [295] стр. 207-210; *Црква, право, идентитет* 2019 [349] стр. 171-174.  
Објављено на енглеском под насловом „The Essence of St. Sava’s Legacy and its Essential Significance for Us“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] стр. 209-212.
- [278] [„The Role of Religious Communities in Promoting Mutual Respect, Understanding and Peace: Recognizing Common Concerns“], *First Indonesia-Serbia Bilateral Interfaith Dialogue* (Belgrade, April 6-10, 2011), Београд: Embassy of the Republic of Indonesia 2011, 55-56.  
Енглески сиже излагање на међународној конференцији „Међуверски дијалог Србије и Индонезије“ („Interfaith Dialogue Serbia – Indonesia“) одржаној од 7. до 9. априла 2011. у Палати Србија (Београд) у организацији Министарства вера и дијаспоре Владе Републике Србије и Министарства спољних послова и Министарства вера Републике Индонезије.
- [279] „Лазар Т. Перовић као философски и теолошки писац“, *Српска теологија у двадесетом веку: Исцртајивачки проблеми и резултати*, књ. 10, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 27. и 28. мај 2011), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2011, 198-202.  
Прештампано у: *Оледање у контексту* 2011 [272] стр. 866-871.



[280] „За бибблиографију српске философије“, *Бибблиографија српске философије* 1 (2011) 4.

## 2012.

Видјети [220] 2005.

[281] *Мит и философија: Онтолошки потенцијал мита и његов хеленски филозофски теоријски мит и хеленско митотворство: Бибблиографија*, Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета 2012, 452 стр. ISBN 978-86-7405-123-8

**Садржај** (стр. 5-6):

Предговор (9)

1. Философија, мит, култура (Увод) (11-17) [272]
2. Онтолошки потенцијал мита (18-46) [4] [54] [152]
3. Теокосмогонски источници хеленске философије (47-76) [18] [54] [152]
4. Primum ontologicum: Митотворно онтологизовање и филозофска рационалност in statu nascendi (77-93) [51] [54] [152]
5. Парадигматичност и таутегоричност пјесништва (Екскурс) (94-99) [19] [75] [154] [295] (на њемачком [20] [83], енглеском [296])

Myth and Philosophy: The Ontological Potentiality of Myth and the Beginning of Greek Philosophy (Summary 100-104)

Mythos und Philosophie: Die ontologische Potentialität des Mythos und der Anfang der griechischen Philosophie (Zusammenfassung 105-110)

Литература (111-118)

Index locorum (119-124)

Index nominum (125-128)

Теорије мита и хеленско митотворство: Библиографија

Theories of Myth and Greek Mythmaking: A Bibliography [87] [133] (проширено)

Садржај

Contents (133-135)

Скраћенице (137-167)

Теорије мита (169-210)

Хеленско митотворство и религија (211-423)

Орфеј и орфизам (257-340) [117] [133] (проширено)

Хомер (340-350)

Хесиод (350-363)

Теогоније: хеленске и источњачке (363-374)

Од мита до философије (375-393)

Платон и мит (394-414)

Азбучник аутора (424-448)

Подаци о текстовима (449-450)

О аутору (451-452)

библиографија садржи 4318 јединица

рец.:

Небојша Ђогатовић, *Годишњак* – Часопис Православног богословског факултета Светог Василија Острошког Универзитета у Источном Сарајеву 14 (Фоча 2015) 302-304.

[282] *О његовим и његовим: Изабрани „антрополошки“ есеји*, Београд: Чигоја 2012, 172 стр. ISBN 978-86-7558-901-3

**Садржај** (стр. 5):

О томе (7)

1. Светост, Одговорност, Аутономност (9-25) [113] [121] [126] [154] [295] (на енглеском [137] [153] [296])
  2. О Жртви и Памћењу (27-40) [129] [154] [273] [295] (на енглеском [139] [153] [296])
  3. Брига за Жртву: Памћење Имена и Спомен Српске Жртве (41-68) [272] [273] [295] (на енглеском [296])
  4. О природи зла (69-90) [154] [158] [295] (на енглеском [153] [296])
  5. Кривица и Покајање (91-108) [154] [156] [295] (на енглеском [153] [157] [296], бугарском [223])
  6. Homo ratiens: Философија као мудрост из патње (109-123) [171] [272] [295] (на енглеском [296] [297])
  7. О памћењу и забору: Идентитет између онтологије и дискурса (125-140) [272] [273] [295] (на енглеском [296] [308])
  8. Слобода, достојанство, добро: Природно право и антропологија (141-154) [245] [272] [295] (на енглеском [296])
- Подаци о текстовима (155-156)
- О аутору (157-158)
- Поговор (Ђуро Шушњић) (159-171)

рец.:

Ђуро Шушњић, „Osvrt na knjigu Bogoljuba Šijakovića“, *Pravo i društvo* br. 2 (2012) 175-180 = [282] 159-171.

[283] *Историја : Насиље : Теорија: Изабрани „историософски“ есеји*, Београд: Архипелаг 2012, 136 стр. ISBN 978-86-523-0039-6

**Садржај** (стр. 5):

О томе (7-8)

1. Историја, моћ, идентитет (9-25) [86] [113] [154] [295] (на енглеском [285] [296])
  2. „Отворено друштво“, затворена интерпретација историје, одговорност (26-41) [113] [114] [154] [295] (на енглеском [275] [296])
  3. Критика балканистичког дискурса: Прилог феноменологији ‘другости’ Балкана (42-81) [125] [132] [154] [244] [284] [295] (на италијанском [134], словеначком [135], енглеском [216] [296], њемачком [217], француском [256], руском [314], грчком [334])
  4. Рат и рационалност (82-99) [67] [74] [113] [154] [272] [295] (на француском [79] [83], енглеском [296])
  5. Откривење, Стварање, Разарање (100-108) [154] [155] [272] [295] (на енглеском [296])
  6. Memorabilia: Чекајући Васкрс, 55 година послије 1944. (109-114) [133] [154] [245] [272] [295] (на енглеском и француском [133] стр. 39-41, 42-44, на енглеском [296])
  7. Насиље у име хуманости? 24. март 1999. – годину послије (115-124) [131] [245] [272]
  8. О есхатологичности историје (125-127) [272] [295] (на енглеском [296])
- Подаци о текстовима (128-129)
- О аутору (130-131)
- Азбучник имена (132-134)
- Азбучник географских назива (135)
- [284] *Кријтика балканистичкој дискурса: Прилој феноменолојији „друјости“ Балкана*, пето издање на српском, Београд: Службени гласник 2012, 96 стр. ISBN 978-86-519-1517-1
- Садржај** као [244]
- Прво издање 2000 [125]; друго издање 2001 [132]; прештампано у: *Пред лицем Друјој* 2002 [154] стр. 282-315; четврто издање 2009 [244]; прештампано у: *Историја : Насиље : Теорија* 2012 [283] стр. 42-81; *Присујностиј транценденције* 2013 [295] стр. 148-178.
- Објављено на италијанском 2001, 2020 [134], словеначком 2001 [135], енглеском 2004 [216], 2013 [296], њемачком 2004 [217], француском 2010 [256], руском 2015 [314], грчком 2017 [334].
- рец.: ad [125]
- [285] „History, Power, Identity“, *Смисао: Часопис за друшћивене науке Мајнице срјске – Друшћива чланова у Црној Гори* 1-2 (2012) 160-169.
- Прештампано у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 129-141.
- на српском [86] [113] [154] [283] [295]
- [286] „University and Theology: Educational Context of the Intellectual History and the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade“, *Philotheos* 12 (2012) 45-60.
- Прештампано у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 213-235, као и у: *University and Serbian Theology* (2014) [306] стр. 7-35.
- на српском [257] [272] [295]
- [287] „О миру, правди и љубави“, у: *Право, вера, кулћура*, прир. А. Раковић и В. Ђурић, Београд: Православни богословски факултет, Правни факултет, Министарство вера и дијаспоре 2012, 213-216.
- Излагање, као и поздравна и закључна ријеч, на међународној конференцији „Међуверски дијалог Србије и Индонезије“ („Interfaith Dialogue Serbia – Indonesia“) одржаној од 7. до 9. априла 2011. у Палати Србија у организацији Министарства вера и дијаспоре Владе Републике Србије и Министарства спољних послова и Министарства вера Републике Индонезије. Сиже излагања објављен је на енглеском [279].
- Штампано у: *Ојлегање у конћекстју* 2011 [272] стр. 104-108.
- [288] „Вјера и право“, у: *Право, вера, кулћура*, прир. А. Раковић и В. Ђурић, Београд: Православни богословски факултет, Правни факултет, Министарство вера и дијаспоре 2012, 15-17.
- Излагање на међународном научном скупу „Право и вера“ одржаном 18. и 19. маја 2011. на Правном факултету и Православном богословском факултету у Београду поводом пет година од доношења Закона о црквама и верским заједницама.
- Штампано у: *Ојлегање у конћекстју* 2011 [272] стр. 425-428; *Црква, јраво, иденитетј* 2019 [349] стр. 51-54.
- [289] „Знање и идентитет“, у: *Наука и иденитетј*, књ. 6, т. 2: Филозофске и природно-математичке науке, Пале: Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву 2012, 7-12.
- Пленарно предавање на научном скупу „Наука и идентитет“ одржаном 21. и 22. маја 2011. на Филозофском факултету Универзитета у Источном Сарајеву.

- Штампано у: *Огледање у контексту* 2011 [272] стр. 553-559.
- [290] „Држава и црква у Србији данас“, у: *Држава и црква у Евројској унији*, прир. Герхард Роберс, прев. Н. Селаковић, А. Катанчевић, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ 2012, 388-405 (Додатак). Штампано у: *Огледање у контексту* 2011 [272] стр. 429-454; *Црква, право, идентитет* 2019 [349] стр. 55-79.
- [291] „Херменеутичар Гадамер Платоничар“ у: Ханс-Георг Гадамер, *Дијалој и дијалектика: Шест сјудија о Платону*, изабрао, превео и приредио Б. Шијаковић, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ 2012, 6-9.
- Прештампано у: *Присујности транценденције* 2013 [295] стр. 287-290.
- Објављено на енглеском под насловом „Hermeneutist Gadamer Platonist“ у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] 290-293.
- [292] „Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета у Београду: Између идеје и реализације (2008-2012)“, *Српска теологија у двадесетом веку: Истичивачки проблеми и резултати*, књ. 12, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 25. мај 2012), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2012, 191-209.
- Прештампано у: *Оштор забраву* 2016 [323] стр. 229-260.
- [293] „Својом културом оплемењивати свијет: Идентитет у дијаспори и Српска Православна Црква“, *Улога Српске православне цркве у очувању идентитета српске дијаспоре*, Зборник радова округлог стола одржаног у Министарству вера и дијаспоре у Београду 11. маја 2012, прир. Славка Драшковић и Александар Раковић, Београд: Конгрес српског уједињења, Министарство вера и дијаспоре Републике Србије 2012, 11-12.
- Прештампано у: *Оштор забраву* 2016 [323] стр. 226-228; *Црква, право, идентитет* 2019 [349] стр. 232-233.
- [294] „Izbrana bibliografija predsokratske misli“, у: *Fragmenti predsokratikova* 1-3, izdala Hermann Diels in Walther Kranz; uredil in uvodno besedo napisal Gorazd Kocijančič; prevedli Dašo Benko ... [et al.]; kazalo citiranih del Živa Borak; imensko in krajevno kazalo Živa Borak in Lucijan Bratuš; bibliografija Bogoljub Šijaković, Ljubljana: Študentska založba 2012, 3: 545-584. ISBN 978-961-242-561-6
- 2013.**
- [295] *Присујности транценденције: Хеленство, Хришћанство, Философија историје*, Београд: Службени гласник, ПБФ 2013, 344 стр. ISBN 978-86-519-1770-0 / 978-86-7405-129-0
- Садржај** (стр. 7-8):  
 Прослов (9-10)
- Пред лицем Друјој*
1. Светост, Одговорност, Аутономност (13-21) [113] [121] [126] [154] [282] (на енглеском [137] [153] [296])
  2. О Жртви и Памћењу (22-28) [129] [154] [273] [282] (на енглеском [139] [153] [296])
  3. Брига за жртву (29-35) [272] [273] [282] (на енглеском [296])
  4. О природи зла (36-46) [154] [158] [282] (на енглеском [153] [296])
  5. Кривица и Покајање (47-55) [154] [156] [282] (на енглеском [153] [157] [296], бугарском [223])
  6. Homo patiens: Философија као мудрост из патње (56-63) [171] [272] [282] (на енглеском [296] [297])
  7. О памћењу и забраву: Идентитет између онтологије и дискурса (64-71) [272] [273] [282] (на енглеском [296])
  8. Слобода, достојанство, добро: Природно право и антропологија (72-78) [245] [272] [282] (на енглеском [296])
  9. Антрополошки смисао самопознања: Уз аполонски захтјев „Познај самог себе!“ (79-95) [22] [75] [154] (на енглеском [83] [153] [296])
  10. Превладавање дистанције: О богопознању у хеленској философији и хришћанству (96-103) [85] [113] [154] (на руском [83], енглеском [153] [296])
  11. Парадоксија мистичког богопознања (104-119) [72] [75] [154] (на енглеском [76] [153] [296], њемачком [77] [83])
- Пред лицем Историје*
12. Историја, моћ, идентитет (123-135) [86] [113] [154] [283] (на енглеском [285] [296])

13. „Отворено друштво“, затворена интерпретација историје, одговорност (136-147) [113] [114] [154] [283] (на енглеском [275] [296])
14. Критика балканистичког дискурса: Прилог феноменологији „другости“ Балкана (148-178) [125] [132] [154] [244] [283] [284] (на италијанском [134], словеначком [135], енглеском [216] [296], њемачком [217], француском [256], руском [314], грчком [334])
15. Рат и рационалност (179-192) [67] [74] [113] [154] [272] [283] (на француском [79] [83], енглеском [296])
16. Откривење, Стварање, Разарање (193-199) [154] [155] [272] [283] (на енглеском [296])
17. Memorabilia: Чекајући Васкрс, 55 година после 1944. (200-203) [133] [154] [245] [272] [283] (на енглеском и француском [133] стр. 39-41, 42-44, на енглеском [296])
18. О есхатологичности историје (204-206) [272] [283] (на енглеском [296])
19. Суштина Светосавља и његов суштински значај за нас (207-210) [264] [272] [277] (на енглеском [265] [296], њемачком [266])
20. Универзитет и теологија: Православни богословски факултет у културно-историјском и проблемско-систематском контексту образовања (211-233) [235] [245] [257] [272] [305] (на енглеском [286] [296] [306])
- Пред лицем Текста*
21. Хермес и херменеутика (237-241) [75] [154] (на енглеском [83] [296])
22. Читање (као) Дијалог (242-247) [75] [80] [154] (на француском [83], енглеском [296])
23. Парадигматичност и таутегоричност пјесништва (248-253) [19] [75] [154] [281] (на њемачком [20] [83], енглеском [296])
24. Проблемски сноп метафизике свјетлости (254-271) [8] [75] [154] (на француском [83] [221], енглеском [296])
25. Онтолошки карактер ране хеленске философије (272-281) [75] [78] [154] (на њемачком [54] [83] [152], енглеском [296])
26. Plato redivivus: О Платоновом неписаном учењу (282-286) [168] [245] [272] (на енглеском [296])
27. Херменеутичар Гадамер Платоничар (287-290) [291] (на енглеском [296])
28. Карл Маркс с Аристотеловим кључем у погрешној брави (291-297) [5] [75] [154] (на њемачком [83], енглеском [296])
29. Хеленски дарови из хришћанских руку (298-301) [245] [261] [272] (на енглеском [262] [296])
30. Христос у Његошевом дјелу (302-306) [245] [253] [272] (на енглеском [296])
- Подаци о текстовима (309-314)
- О аутору (315-316)
- Index locorum (317-327)
- Именски азбучник
- Index nominum (328-338)
- Предметни азбучник
- Index rerum (339-344)
- рец.:
- Александра Павићевић, *Луца* XXVII/1-2 (2013) 113.
- Aleksandar Kandić, „Povodom knjige *Prisutnost transcencije* Bogoljuba Šijakovića“, *Filozofija i društvo* 25.2 (2014) 282-286.
- Предраг Чичовачки, „О филозофији светости и одговорности: Поводом књиге Богољуба Шијаковића *Присутности трансценденције*“, *Лейпциг Мајице српске*, г. 192, књ. 497, св. 1-2 (2016) 152-159 = *The Presence of Transcendence* [296] стр. 9-15 (на енглеском).
- [296] *The Presence of Transcendence: Essays on Facing the Other through Holiness, History and Text*, Los Angeles: Sebastian Press 2013, 347 pp. ISBN 978-1-936773-14-5
- Contents** (p. 7-8):
- Predrag Čičovački: On the Philosophy of Holiness and Responsibility (9-15)
- Foreword (16-18)
- Face to Face with the Other*
1. Holiness, Responsibility, Autonomy (21-29) [137] [153] (на српском [113] [121] [126] [154] [282] [295])
2. On Sacrifice and Memory (30-37) [139] [153] (на српском [129] [154] [273] [282] [295])
3. The Care for the Sanctity of the Victim (38-45) (на српском [272] [273] [282] [295])
4. On Nature of Evil (46-56) [153] (на српском [154] [158] [282] [295])
5. Guilt and Repentance (57-65) [153] [157] (на српском [154] [156] [282] [295], бугарском [223])
6. *Homo patiens*: Philosophy as Wisdom from Suffering (66-73) [297] (на српском [171] [272] [282] [295])
7. On Memory and Oblivion: Identity between Ontology and Discourse (74-82) [308] (на српском [272] [273] [282] [295])

8. Freedom, Dignity, Good: Natural Law and Anthropology (83-89) (на српском [245] [272] [282] [295])
9. The Anthropological Meaning of Self-Knowledge: Toward the Apollonian Precept 'Know Thyself!' (90-104) [83] [153] (на српском [22] [75] [154] [295])
10. Knowing God and Overcoming the Distance (105-111) [153] (на српском [85] [113] [154] [295], руском [83])
11. The Paradox of the Mystical Knowledge of God (112-125) [76] [153] (на српском [72] [75] [154] [295], њемачком [77] [83])
- Face to Face with History*
12. History, Power, Identity (129-141) [285] (на српском [86] [113] [154] [283] [295])
13. 'Open Society', Closed Interpretation of History, Responsibility (142-152) [275] (на српском [113] [114] [154] [283] [295])
14. A Critique of Balkanistic Discourse: Contribution to the Phenomenology of Balkan 'Otherness' (153-181) [216] (на српском [125] [132] [154] [244] [283] [284] [295], италијанском [134], словеначком [135], њемачком [217], француском [256], руском [314], грчком [334])
15. War and Rationality (182-194) (на српском [67] [74] [113] [154] [272] [283] [295] (на француском [79] [83])
16. Revelation, Creation, Destruction (195-201) (на српском [154] [155] [272] [283] [295])
17. *Memorabilia*: Waiting for Easter, 55 Years after 1944 (202-205) [133] (на српском [133] [154] [245] [272] [283] [295], француском [133])
18. On the Eschatologicality of History (206-208) (на српском [272] [283] [295])
19. The Essence of St. Sava's Legacy and its Essential Significance for Us (209-212) [265] (на српском [264] [272] [277] [295], њемачком [266])
20. University and Theology: The Educational Context of the Intellectual History and the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade (213-235) [286] [306] (на српском [235] [245] [257] [272] [295] [305])
- Face to Face with Text*
21. Hermes and Hermeneutics (239-243) [83] (на српском [75] [154] [295])
22. Reading (as) Dialogue (244-249) (на српском [75] [80] [154] [295], француском [83])
23. The Paradigmatic and Tautegoric Nature of Poetry (250-255) (на српском [19] [75] [154] [281] [295], њемачком [20] [83])
24. The Problem-Beam of the Metaphysics of Light (256-274) (на српском [8] [75] [154] [295], француском [83] [221])
25. The Ontological Character of Early Greek Philosophy (275-284) (на српском [75] [78] [154] [295], њемачком [54] [83] [152])
26. Plato redivivus: On Plato's Unwritten Doctrines (285-289) (на српском [168] [245] [272] [295])
27. Hermeneutist Gadamer Platonist (290-293) (на српском [291] [295])
28. Karl Marx with Aristotle's Key in the Wrong Lock (294-300) (на српском [5] [75] [154] [295], њемачком [83])
29. Hellenic Gifts out of Christian Hands (301-304) [262] (на српском [245] [261] [272] [295])
30. Christ in the Work of Petar II Petrović Njegoš (305-309) (на српском [245] [253] [272] [295])
- List of Sources (313-317)
- About the Author (318-319)
- Index of Passages (320-331)
- Index of Names (332-341)
- Subject Index (342-347)
- рец.:
- Ханна Реишел, *Theologische Revue* 110 (2014) 498-499.
- [297] „*Homo patiens*: Philosophy as Wisdom from Suffering“, *Philotheos* 13 (2013) 92-97.
- Штампано у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] стр. 66-73.
- на српском [171] [272] [282] [295]
- [298] „Секуларизам, рационализам, идентитет: Поводом 1700 година од Миланског едикта“, *Српска теологија у двадесетом веку: Исцрпљивачки проблеми и резултати*, књ. 13, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 21. децембар 2012), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2013, 139-143; такође у: Конференција „Непролазна вредност и трајна актуелност Миланског едикта: У сусрет великом јубилеју 2013. године“ [Нови Сад, 2-5. мај 2012], књ. 2: *Милански едикт (313-2013): Основ за слободу вероисповести и уверења?*, гл. ур. М. Прљевећ, Београд: Асоцијација невладиних организација Југоисточне Европе – CIVIS, 2013, 21-22 (поздравни говор), 152-156 (излагање).
- Излагање на међународној конференцији „Милански едикт (313-2013): основ за слободу вероисповести и уверења?“ (у оквиру пројек-



- та „Непролазна вредност и трајна актуелност Миланског едикта – у сусрет великом јубилеју 2013.“) која је одржана у Новом Саду од 2. до 5. маја 2012.
- Прештампано у: *Опшир забораву* 2016 [323] стр. 197-204; *Црква, љраво, иденитијетет* 2019 [349] стр. 142-147.
- на енглеском [299]
- [299] „Secularism, Rationality, Identity“, Conference Everlasting Value and Permanent Actuality of the Edict of Milan – On the Way to the Great Jubilee in 2013 [Novi Sad, Serbia, May 2nd-5th 2012]. Book 2: *The Edict of Milan (313-2013): A Basis for Freedom of Religion or Belief?*, Belgrade: CIVIS 2013, 21-22, 147-151. на српском [298] [323]
- [300] „Истина и метафора: Превођење метафорике у метафизику као кључ за тумачење Његошевог мишљења“, *Луча XXVII/1-2* (2013) 7-17 = *Њеѓошев зборник Мајице српске 2* (2014) 321-332 = *Историја српске филозофије: Прилози исцраживању*, прир. И. Деретић, т. III, Београд: ЕвроЂунти 2014, 295-309.
- Основа рада чине предавања одржана у Матици српској у Подгорици 2. децембра 2013, потом у Српском филозофском друштву, Филозофски факултет, Београд, 21. децембра 2013.
- Прештампано у: *Опшир забораву* 2016 [323] стр. 56-71.
- [301] „Држава и Црква у границама права“, *Светићора*, год. XXII, бр. 225 (мај 2013) 52-54. Прештампано у: *Опшир забораву* 2016 [323] стр. 205-212; *Црква, љраво, иденитијетет* 2019 [349] стр. 95-100.
- [302] „Историја и памћење“, *Полићика*, год. CX, бр. 35783 (23. јун 2013), Тема недеље: Видовдан и Срби, стр. 13.
- Прештампано у: *Опшир забораву* 2016 [323] стр. 95-98: „Видовдан, Историја, Памћење“; такође у: *Загуждине Косова и Метохије: Историјско, духовно и културно наслеђе српског народа*, друго, допуњено издање, Призрен, Београд: Епархија Рашко-Призренска и Косово-Метохијска СПЦ 2016, 292-293: „Видовдан и Срби: Историја и памћење“; *Црква, љраво, иденитијетет* 2019 [349] стр. 175-177.
- на енглеском [317]
- [303] „Мислилац на крилима слободе: Љубомир Тадић (1925-2013)“, *Луча XXVII/1-2* (2013) 115-118.
- Прештампано у: *Опшир забораву* 2016 [323] стр. 167-172.
- [304] „Јелена Кончаревић (1942-2013)“, *Луча XXVII/1-2* (2013) 119.
- 2014.**
- Видјети [300] 2013.
- [305] *Универзитет и српска теологија: Историјски и љросвејни контекст оснивања Православног богословског факултета у Београду: Исцраживања, документација, дидлиографија*, друго, допуњено издање, Београд: Православни богословски факултет 2014, 182 стр. ISBN 978-86-7405-151-1 (коаутор Александар Раковић)
- Садржај** као Прво издање 2010 [257]
- Објављено (стр. 7-33) у: *Оптедање у контексту* 2011 [272] стр. 152-173; *Присуйности љрансценденције* 2013 [295] стр. 211-233.
- на енглеском [306], а стр. 7-33 као [286] и у [296] рец.: ad [257]
- [306] *The University and Serbian Theology: The Historical and Educational Context of the Establishment of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade*, Los Angeles: Sebastian Press 2014, 133 pp. ISBN 978-1-936773-17-6 (coauthor Aleksandar Raković)
- Contents** (p. 5):
- Bogoljub Šijaković: *University and Theology: The Educational Context of the Intellectual History and the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade* (7-35)
- What is Education? (10-11)
- PAIDEIA between Hellenism and Christianity (11-16)
- UNIVERSITAS from the Monasteries toward the Universities (16-18)
- The University between the Idea and Crisis (19-22)
- The Faculty of Theology or the Spiritual Academy? (22-26)
- Walking through Thorns toward the First Serbian Higher Philosophical-Theological School (26-32)
- Aleksandar Raković: *Higher Education of the Serbian Orthodox Church 1899–1936: Roads and Crossroads* (37-120)
- Preface (39-40)
- Brief overview of the education of Serbian theologians in the 19th and early 20th century (41-43)
- Long way to the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade 1899–1920 (45-78)



- Karlovci Seminary one step from the level of the faculty 1914–1920 (79-86)  
 Short existence of the Faculty of Eastern Orthodox Theology in Zagreb 1920–1924 (88-107)  
 Faculty of Orthodox Theology and / or spiritual academy 1922–1936 (108-112)  
 Subsequent recognition of the faculty level to Karlovci Seminary and Zadar Seminary 1925–1933 (113-116)  
 Conclusion (117-120)  
*Bibliography, Index*  
 Bibliography: Sources and Literature (125-128)  
 Index of Names (129-131)  
 About the authors (132-133)  
 Објављено (стр. 7-33) као [286] и у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] стр. 213-235.  
 на српском [257] [305], а стр. 7-35 у [272] [295]  
 [307] „Философија и теологија у контексту савремености“, *Српска теологија у двадесетом веку: Истичивачки проблеми и резултати*, књ. 15, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 14. децембар 2013), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2014, 121-126; такође у: *Теологија у јавној сфери*, Зборник радова првог годишњег скупа одржаног у Требињу 8-10. фебруара 2014, прир. Андреј Јефтић, Требиње: Манастир Тврдош 2015, 21-27. Излагање на скупу „Теологија у јавној сфери“ одржаном у Требињу од 8. до 10. фебруара 2014.  
 Прештампано у: *Опшор заборава* 2016 [323] стр. 11-20.  
 [308] „Identity between Memory and Oblivion, between Ontology and Discourse“, *Philotheos* 14 (2014) 304-310.  
 Објављено у: *The Presence of Transcendence* 2013 [296] стр. 74-82.  
 на српском [272] [273] [282] [295]  
 [309] „Светозар Стојановић и антрополошке претпоставке философије политике“, у: *Историја српске философије: Прилози истраживању*, прир. И. Деретић, т. III, Београд: Евро-Ђунти 2014, 598-605; такође у: Mirjana Radojčić, прир., *Svetozar Stojanović: ličnost i delo*, Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju 2015, 49-55. ISBN 978-86-82417-82-8  
 Излагање на конференцији „Светозар Стојановић – личност и дело“ у организацији Института за филозофију и друштвену теорију (Београд, 7-8. јун 2013).  
 Прештампано у: *Опшор заборава* 2016 [323] стр. 187-194.  
 [310] „W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998, <sup>2</sup>2001, <sup>3</sup>2014“, *Philotheos* 14 (2014) 370-371. (review)  
 на српском [311]  
 [311] „W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998, <sup>2</sup>2001, <sup>3</sup>2014“, *Теолошки њо-леди*, XLVII 2 (2014) 473-475. (приказ)  
 на енглеском [310]  
 [312] „H. Beck, *Dialogik – Analogie – Trinität: Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang 2009“, *Philotheos* 14 (2014) 372-373. (review)  
 на српском [313]  
 [313] „H. Beck, *Dialogik – Analogie – Trinität: Ausgewählte Beiträge und Aufsätze des Autors zu seinem 80. Geburtstag*, Frankfurt am Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: Peter Lang 2009“, *Теолошки њо-леди*, XLVII 2 (2014) 475-477. (приказ)  
 на енглеском [312]
- 2015.**
- Видјети [307] [309] 2014.  
 [314] *Критика балканистическог дискурса: К феноменологији «другости» Балкан*, Москва – Белград: Международный общественный фонд единства православных народов 2015, 93 стр. ISBN 978-86-915959-3-7  
**Оглавление** (5)  
 Пролог (7-8)  
 Введение (9-14)  
 «Другость» Балкан и объект «Балканы» (15-22)  
 «Балканизация» и внебалканские интересы (23-27)  
 Стигматизация Балкан и стереотипы (28-32)  
 Идентичность и гетерофилия (33-36)  
 Колонизатор как цивилизатор (37-46)  
 Фрагментация и реорганизация территории: контекст этнических столкновений (47-56)

- От имени Балкан (57-59)  
 ЕвроБалканы (60-64)  
 Примечания (65-85)  
 Указатель имен (87-90)  
 Об авторе (91-93)  
 Објављено на српском [125] [132] [154] [244] [283] [284] [295], италијанском 2001, 2020 [134], словеначком 2001 [135], енглеском 2004 [216] [296], њемачком 2004 [217], француском 2010 [256], грчком 2017 [334].
- [315] *Велики рај, Видовданска етика, Памћење: О историји идеја и Сиомену Жриве*, Београд: Службени гласник 2015, 103 стр. ISBN 978-86-519-1914-8
- Садржај** (стр. 5):  
 Прослов (7-8)  
 1. Дијагноза времена (9-11)  
 2. Експанзионизам као увертира (12-15)  
 3. Духовна ситуација пред Велики рат (16-22)  
 4. „Идеје из 1914.“ etc. (23-32)  
 5. Подстрекивање на рат (33-40)  
 6. О одговорности за рат (41-48)  
 7. Млада Босна и Видовданска етика (49-63)  
 8. Жртва, памћење, идентитет (64-69)  
 9. „Јаук и гробље је народ мој.“ – Ко ме подићи Видовдански Храм? (70-91)  
 10. Спомен Жртве (92-94)  
 Great War, Ethics of Vidovdan, Memory (95-96)  
 Азбучник имена (97-100)  
 О аутору (101-103)  
 Основу рада чине саопштења на научном скупу „Млада Босна и идеја националног ослобођења“ на Факултету политичких наука у Бањалуци 24. новембра 2014. и на међународном научном скупу „Православни свет и Први светски рат“ на Православном богословском факултету у Београду 6. децембра 2014.  
 Објављено такође у: *Зборник Мајнице српске за друшћивене науке* бр. 150 (2015) 1-42, као и у: *Политике*, год. V, бр. 9 (Бања Лука, јун 2015) 9-57; *Православни свет и Први светски рај*, Зборник радова Међународног научног скупа (ПБФ Београд, 5-6. децембар 2014), прир. Владислав Пузовић, Београд: Православни богословски факултет 2015, 54-100.  
 Прештампано у: *Опшор забраву* 2016 [323] стр. 99-164.  
 на енглеском [351]
- [316] „Велики рат, Видовданска етика, Идентитет“, *Голија*, год. XII, бр. 21 (о Срећењу 2015) 27-35.
- Бесједа на свечаној академији „Први свјетски рат: 100 година“ која је у организацији Голијског сабора културе одржана 24. октобра 2014. у Подгорици у Књижари Матице српске. Развијена верзија у [315].
- [317] „Saint Vitus' Day (Vidovdan), History, Memory“, in: *The Christian Heritage of Kosovo and Metohija: The Historical and Spiritual Heartland of the Serbian People*, Los Angeles: Sebastian Press 2015, 403-404. ISBN 978-1-936773-18-3  
 на српском [302] [323]
- [318] „Балканизам, идентитет, перспективизам“, *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 17, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 5. децембар 2014), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2015, 114-124; такође у: *Политике (не)пријатељства: Европа и Балкан. Истраживање политике идентитета ЕУ на „Западном Балкану“*, Зборник радова са прве научне конференције Балканолошког истраживачког центра са међународним учешћем, Бања Лука: Балканолошки истраживачки центар 2015, 29-51. Излагање на међународној научној конференцији „Политике непријатељства (Европа и Балкан: Истраживање политике идентитета ЕУ на „Западном Балкану“)“ одржаној у Бањалуци 11. и 12. децембра 2014. у организацији новооснованог Балканолошког истраживачког центра (Факултет политичких наука, Бања Лука).  
 Прештампано у: *Опшор забраву* 2016 [323] стр. 75-94; *Црква, право, идентитет* 2019 [349] стр. 148-161.
- [319] „Мудрост у контексту: пословице и философија“, *Вук Стефановић Караџић (1787-1864-2014)*, уредник Нада Милошевић-Ђорђевић, Београд: САНУ 2015, 13-23; такође у: *Историја српске филозофије: Прилози истраживању*, прир. И. Деретић, А. Кандић, т. IV, Београд: Филозофски факултет 2019, 535-547.  
 Излагање на међународном научном скупу одржаном у Београду 4-6. децембра 2014. у организацији Српске академије наука и уметности.  
 Прештампано у: *Опшор забраву* 2016 [323] стр. 41-55.  
 на енглеском [336]

[320] „Образовање у ‘друштву знања’: између носталгије и ироније“, *Српска теологија у двадесетом веку: Исцртајивачки проблеми и резултати*, књ. 19, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 10. децембар 2015), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2015, 62-73; такође у: *Луча* XXIX/1-2 (2015) 9-22; *Летњице Мајнице српске*, г. 192, књ. 497, св. 3 (2016) 271-285.

Излагање на научном скупу „Знање и образовање у ‘друштву знања’“ одржаном 13. новембра 2014. на Филозофском факултету у Никшићу поводом 30 година излажења часописа *Луча*. Прештампано у: *Оштор забраву* 2016 [323] стр. 21-40.

[321] [„Основна улога образовања“], у: *Образовање – развојни појеницијал Србије*, Зборник радова са научног скупа одржаног 23. и 24. новембра 2012, ур. Александар Костић, Београд: Српска академија наука и уметности 2015, 299-300.

Писано учешће у анкети „Шта је основна улога образовања у Србији и који су неопходни услови за њено остварење?“

[322] „Богољуб Шијаковић: Биобиблиографија“, *Српска теологија у двадесетом веку*, књ. 20: *Биобиблиографије исцртајивача на Пројектију*, прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2015, 161-211 = *Библиографија српске теологије*, књ. 10: *Биобиблиографије исцртајивача на Пројектију Српска теологија у двадесетом веку*, прир. Б. Шијаковић, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ 2015, 161-211.

## 2016.

Видјети [276] 2016, [319] [320] 2016.

[323] *Оштор забраву: Неколико [и]оіледа*, Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, Београд: Хришћански културни центар др Радован Биговић, 2016, 280 стр. ISBN 978-99976-665-1-2 (ПБФ), 978-86-85273-33-9 (ХКЦ)

Садржај (стр. 5-6):

Прослов (7-8)

### I

1. Философија и теологија у контексту савремености (11-20) [307]

2. Образовање у ‘друштву знања’: између ироније и носталгије (21-40) [320]

3. Мудрост у контексту: пословице и философија (41-55) [319]

4. Истина и метафора: Превођење метафорике у метафизику као кључ за тумачење Његошевог мишљења (56-71) [300]

### II

5. Балканизам, идентитет, перспективизам (75-94) [318]

6. Видовдан, Историја, Памћење (95-98) [302] (на енглеском [317])

7. Велики рат, Видовданска етика, Памћење: О историји идеја и Спомену Жртве (99-164) [315]

### III

8. Љубомир Тадић – мислилац на крилима слободе (167-172) [303]

9. Страст за Истином: О по-етици Борислава Пекића (173-186) [357]

10. Светозар Стојановић и антрополошке претпоставке философије политике (187-194) [309]

### IV

11. Секуларизам, рационализам, идентитет: Поводом 1700 година од Миланског едикта (197-204) [298] (на енглеском [299])

12. Држава и Црква у границама права (205-212) [301]

13. Христос као Учитељ, вјеронаука као право (213-225) [276]

14. Својом културом оплемењивати свијет: Идентитет у дијаспори и Српска Православна Црква (226-228) [293]

15. Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета у Београду: Између идеје и реализације (2008-2012) (229-260) [292]

Подаци о текстовима (263-267)

О аутору (268-270)

Именски азбучник (271-279)

рец.:

Vedran Golijanin, *Philoteos* 18.1 (2018) 177. (енгл.)

[324] „Светог Саву памтити и славити: О светосављу и идентитету“, *Крајина*, год. XV, бр. 57 (зима 2015/16) 53-59.

[325] „Бринући се о земаљском, имађаше пред очима небеско“, *Богословље* LXXV/2 (2016) 264-269.

Бесједа након Светосимеонске литије, на Мањином Граду у Подгорици 27. фебруара 2016.

- [326] „Култура памћења и брига за Жртву“, *Лейбойис Майицие српске*, г. 192, књ. 498, св. 3 (2016) 334-346.  
Предавање одржано у Матици српској у Новом Саду 13. маја 2016.  
Прештампано у: *Црква, љраво, иденитијетей* 2019 [349] стр. 245-257.  
на енглеском [332]
- [327] „Та media και οι διανοούμενοι στην εποχή της παγκοσμιοποίησης“, *Philotheos* 16 (2016) 126-131.  
Излагање „Медији и интелектуалци у доба глобализације“ на скупу *Глобализација и медији* одржаном на Крфу 24/25. јануара 2004. поводом формирања мреже новинара Западног Балкана. Такође излагање „Глобализација, култура, медији“ на Сабору православних новинара 9. новембра 2004. на Православном богословском факултету у Београду.  
На српском [218], као и у: *Ойледање у контиекстиу* 2009 [245] стр. 378-385; 2011 [272] стр. 614-621: „Медији и интелектуалци у доба глобализације“; на македонском [237].
- [328] [„Враћање душе у чистоту“: Поводом 30 година архијерејства Митрополита Амфилохија“], *Сјоменица њоводом љригесетей љодина архијерејске и двадесетей љетей љодина миљройолийске службе Њејовој Високо-љреосвешћенствљ Архиепископља цетљињској, Миљройолийља црнојорско-љриморској и Ејзарља најсветљијетей Пећкој љрона љ. Амфилохиља*, Цетиње: Митрополиља црногорско-приморска, Светигора 2016, 44-45.  
Похвално слово изговорено 26. децембра 2015. у Саборном храму Христовог Васкрсења у Подгорици поводом 30 година архијерејске службе Митрополита Амфилохиља.
- [329] „Ново издање Ибервегове Историје философије и Кант у средишту“, *Philotheos* 16 (2016) 132-139. (review)  
Прегледни чланак о пројекту новог издања Ибервегове „Историје философије“ и приказ: *Grundriß der Geschichte der Philosophie* begründet von Friedrich Ueberweg (völlig neu bearbeitete Ausgabe hg. v. Helmut Holzhey): Helmut Holzhey, Vilem Mudroch, Hg., *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Band 5/1-2: *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation · Schweiz · Nord- und Osteuropa*, Basel: Schwabe 2014, XXX+871 + XX+873-1677 стр.
- [330] „О проблемима динамике савремене цивилизације“, *Зборник Майицие српске за грушљивене науке* бр. 157-158 (2016) 673-675.  
приказ: Hermann Lübbe, *Zivilisationsdynamik: Ernüchterter Fortschritt politisch und kulturell*, Basel: Schwabe Verlag 2014, 607 стр.
- [331] „Епикур о боговима и смрти, о угодности и мудрости“, *Lucida intervalla* 45 (2016) 133-136.  
приказ: Jan Erik Heßler, *Epikur – Brief an Menoikeus*, Edition, Übersetzung, Einleitung und Kommentar, Basel: Schwabe Verlag 2014, 378 стр.
- 2017.**
- Видјети [77] 2017.
- [332] „The Culture of Remembrance and the Care for War Victims“, *Literary Links of Matrica Srpska* 1 (2017) 101-114.  
на српском [326]
- [333] „Varia polemologica“, *Православље и раљи*, Зборник радова, приредио Борислав Гроздић, Београд: Медиља центар „Одбрана“, Институт за филозофиљу и друштвену теориљу 2017, 39-65.
- [334] „Критикљ του βαλκανιστικљ лљγου. Συμβολљ στη φαινομενολљγια της «ετερљтљтос» της Βαλκανικљс“, *Philotheos* 17 (2017) 121-148.  
Одјављено на српском [125] [132] [154] [244] [283] [284] [295], италијанском 2001, 2020 [134], словеначком 2001 [135], енглеском 2004 [216] [296], њемачком 2004 [217], француском 2010 [256], руском 2015 [314].
- [335] „Идентитет у кризи?“, *Срљска даљиљи-на* год. II, бр. 2 (2017) 127-136 = „О појму и кризи идентитета“, у: *Срљски иденитијетейски криљеријуми у љроцесу љобализације*, Зборник радова са округлог стола одржаног 23. 6. 2018. у Вуковој задужбини у Београду, Београд: СКПД Просвјета 2019, 37-54.  
Предавање одржано 7. маја 2017. у Црквено-народном дому Светог Василиља Острошког у Никшићу, као дио програма традиционалне манифестације „Дани Светог Василиља Острошког“. Такође, излагање на научном скупу „Српски иденитетски критеријуми у процесу глобализације“ у организацији СПКД „Просвјета“ Београд, 23. јуна 2018. у Београду.  
Прештампано у: *Црква, љраво, иденитијетей* 2019 [349] стр. 234-244.



## 2018.

- [336] „Wisdom in Context: Proverbs and Philosophy“, *Synaxa* 2-3 (1-2/2018) 75-85. на српском [319]
- [337] „Природно право и слобода: Правно-философска поука Љубомира Тадића“, Н. Вуковић, С. Лаушевић, Д. Перовић, прир., *Живој и дјело академика Љубомира Тадића*. Зборник радова са научног скупа „Отпори догматском мишљењу“ у знак сјећања на академика Љубомира Тадића одржаног у Плужинама 4. новембра 2016 (НВО Удружење Пивљана у Подгорици, Општина Плужине, Српско филозофско друштво, Београд, Друштво филозофа Црне Горе, Никшић), Подгорица 2018, 75-84. Излагање на научном скупу „Слобода и политички свијет у хоризонту мишљења“ одржаном 5. новембра 2016. у Плужинама.
- [338] „Косово и Метохија: између бруталне реалности и нормативне светости“, у: *Косово и Метохија: јуче, данас, сутра*, Нови Сад: Матица српска 2018, 153-160 = *Православље*, год. 38, бр. 1222 (15. фебруар 2018) 18-21; такође у: *Светијора*, год. XXVII, бр. 270 (април 2018) 36-38; *Сјџаза Православља [The Path of Orthodoxy]*, год. 53, бр. 1 (2018) 25-28. Излагање на округлом столу „Косово и Метохија: јуче, данас, сутра“ у Матици српској (Нови Сад, 17. новембар 2017). Прештампано у: *Црква, љраво, и генитијет* 2019 [349] стр. 178-184; такође у: *САНУ и косовско њишање: сјо докумената*, ур. Часлав Оцић, Београд: Глас јавности 2021, 385-393. на енглеском [339]
- [339] „Kosovo and Metohija: Between a Brutal Reality and a Normative Sanctity“, *The Path of Orthodoxy*, Vol. 53, No. 2 (Spring 2018) 6-9 = „Kosovo and Metohija: Between Brutal Reality and Normative Sacredness“, *Literary Links of Matica Srpska* 4-5 (2019) 202-209. на српском [338]
- [340] „О светосавском путу и историјској одговорности“, *Свевиће*, бр. 112 (април 2018) 8-11; *Нова Зора* бр. 57 (прољеће 2018) 178-183. Бесједа на Светосавској академији у Никшићу 30. јануара 2018.
- [341] „Логос и агносиологија: Фрагменти за једну теорију несазнања“, *Књижевност – теологија – философија: Тематско-проблемски зборник радова у сјомен Милану Радуловићу*, уредници Милица Мустур и Кристијан Олах, Београд: Институт за књижевност и уметност, Фоча: Православни богословски факултет Светог Василија Острошког, 2018, 17-30. на енглеском [361]
- [342] „Загонетка и тајна: Лаза Костић и Бранко Миљковић око Хераклитове ватре“, *Симилексис* 1 (2018) 7-19 = *Историја српске филозофије: Прилози исјраживању*, прир. И. Деретић, А. Кандић, т. IV, Београд: Филозофски факултет 2019, 17-34. Излагање на међународном научном скупу „Србија и Грчка у 19. и 20. веку – Σερβία και Ελλάδα στον 19<sup>ο</sup> και τον 20<sup>ο</sup> αιώνα“ у организацији Српске академије наука и уметности, Београд, 15-16. 12. 2018. на енглеском [353]
- [343] „Логос“, *Лексикон библијске ејзејезе*, прир. Родољуб Кубат, Предраг Драгутиновић, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду: Библијски институт, Службени гласник 2018, 241-243.
- [344] „Стигматизација, идентитет, историјска одговорност“, *Летјојис Матице српске*, г. 194, књ. 502, св. 1-2 (2018) 36-45. Излагање за округлим столом Матице српске „Аутошовинизам и космополитизам“, Нови Сад, 20. април 2018. Прештампано у: *Црква, љраво, и генитијет* 2019 [349] стр. 162-170; такође из два дијела у: *Православље*, год. 40, бр. 1287 (1. новембар 2020) 14-16: „Стигматизација и идентитет“ и *Православље*, год. 40, бр. 1288 (15. новембар 2020) 38-40: „Национални идентитет и лична одговорност“.
- [345] „Ка једној философији праштања“, у: Златко Матић, ур., *Покајање, љрашјање и сјасање у савременој (јосјојмојерној) култури*, Београд: Институт за Систематско богословље ПБФ УБ, Пожаревац: Одбор за просвету и културу ЕПБ 2018, 25-35. Излагање на научном скупу „Покајање, прашта-





- Садржај** (стр. 5):  
 Прослов (9-10)  
 Историјски и идејни контекст (11-42)  
 Расправа о светосављу тридесетих година XX вијека (43-133)  
 Оријентациона топографија идеја (135-182)  
 О аутору (184-186)  
 Азбучник имена (187-190)
- [351] „The Great War, Vidovdan Ethics, and Memory of Serbian Sacrifice (On the History of Ideas and Memory)“, in: *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*, edited by Bogoljub Šijaković, Belgrad: Faculty of Orthodox Theology, Los Angeles: St. Sebastian Orthodox Press 2019, 219-273. на српском [315]
- [352] „Просвјетитељство и природно право у филозофији права Љубомира Тадића“, *Филозофија кризе и ошћора: мисао и дело Љубомира Тадића*, ур. М. Лолић, С. Антонић, Ј. Бакић, Београд: Институт друштвених наука, САНУ, Одељење за социологију Филозофског факултета, Српско социолошко друштво, 2019, 62-81.  
 Излагање на научном скупу „Филозофија кризе и отпора: мисао и дело Љубомира Тадића“ одржаном 2. и 3. јуна 2017. у Институту друштвених наука у Београду.
- [353] „Riddle and Secret: Laza Kostić and Branko Miljković around Heraclitus' Fire“, *Balkanica* 50 (2019) 437-452. на српском [342]
- [354] „Сила у немоћи: Патријарх Српски Павле (1914–2009): Живот као Подвиг и Задатак“, *Симџлексис* 2 (2019) 172-179.
- [355] „Путовођа и пастир“, у: Владика Григорије, *Гледајмо се у очи*, Београд: Vukotić media 2019, 198-201. [ауторов наслов: „Владика Григорије или о даривању себе“]
- 2020.**  
 Видјети [344] 2018.
- [356] *Светосавље и филозофија живоћа: Скица за актуелизацију међурајне расправе о идеји светосавља (Retractatio)*, друго издање, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори 2020, 190 стр. ISBN 978-9940-580-79-7
- [357] „Страст за истином: О по-етици Борислава Пекића“, *Симџлексис* 3 (2020) 124-132.  
 У основи овог рада су излагање на научном скупу Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори „Поетика и етика Борислава Пекића“ одржаном 7. и 8. фебруара 2015. у књижари Матице српске у Подгорици и потом бесједа одржана на изложби о Бориславу Пекићу 14. маја 2015. у Никшићу у склопу „Дана Борислава Пекића“.  
 Објављено у: *Ошћор забораву* 2016 [323] стр. 173-186; *Поетика и етика Борислава Пекића*, уредник Горан Радоњић, Никшић: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори: Одјељење за српски језик и књижевност 2021.
- [358] „О Светом Сави и Светосављу“, *Књижевне новине: Лист за књижевност и друштвено ишћења*, год. LXXII, бр. 1293-94 (јан.-феб. 2020) 1-2 = *Гласник: Службени лист Српске Православне Цркве*, год. С, бр. 2 (Београд, фебр. 2020) 114-116.  
 Светосавска бесједа у Удружењу књижевника Србије, Београд, 24. јануара 2020.
- [359] „Топографија идеја за актуелизацију међуратне расправе о светосављу“, *Осам векова ауштокефалије Српске Православне Цркве: Зборник радова са Међународној научној скупи* (Београд, 10–14. децембар 2018), Београд: Православни богословски факултет Универзитета, Свети Архиепископски Синод Српске Православне Цркве, 2020, т. II, 135-152.
- [360] „Балканистички дискурс моћи и криза идентитета“, у: *Catena Mundi*, књ. IV: *О националном идентитету Срба*, прир. Бранимир Нешић, Београд: Catena Mundi 2020, 82-95.
- [361] „Logos and Agnosiology: Fragments for a Theory of Non-Knowledge“, *Bogoslovnii vestnik* 80.1 (2020) 23-35. на српском [341]
- [362] „Српска култура: идентитет и диференција“, у: *Српски културни ишћор: устројство, ишћор, вредности*, Нови Сад: Матица српска 2020, 36-40 = „О идентитету српске културе“, *Православље*, год. 41, бр. 1291-1292 (1. јануар 2021) 32-34.  
 Излагање на скупу „Српски културни простор: устројство, проблеми, вредности“ у Матици српској (Нови Сад, 17-18. маја 2019).

**2021.**

- Видјети [225] 2006, [338] 2018, [362] 2020.
- [363] *Философија животоа и хеленска ајони-сјтика: О раним радовима Милоша Ђурића*, Београд: Гномон, Никшић: Институт за српску културу, 2021, 158 стр. (коаутор Ђурићина Шијаковић Маиданик) ISBN 978-86-82050-00-1
- Први дио (стр. 7-103: „Философија живота на видовданским крилима: О раним радовима Милоша Ђурића“) у Зборнику радова са научног скупа *Милош Н. Ђурић – класично наслеђе на размеђи традиционалној и модерној*, Београд: САНУ 2021.
- Изалагање на скупу „Милош Н. Ђурић – класично наслеђе на размеђи традиционалног и модерног“ у САНУ (Београд, 21. децембра 2017).
- [364] „Философски импулси вјере: Ка једној искуственој метафизици. Поводом мисаоних искустава Митрополита Амфилохија и Епископа Атанасија“, *Вера и мисао у вријелоу времена. Међународни зборник радова у часи митрополија Амфилохија (Радовића) и епископа Ајанасија (Јевђића)*, приредили Андреј Јефтић, Микоња Кнежевић, Раде Кисић, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“ Универзитета у Источном Сарајеву, 2021, 445-463.
- [365] „Пут душе у чистоту и слободу: О Митрополиту Амфилохију“, *Теолошки погледи* год. LIV, бр. 1 (2021) 9-24.
- [366] „Наставници цетињске Богословско-учитељске школе Лазар Т. Перовић и Лазар Поповић као философски и теолошки писци“, *Осам векова Српске Православне Цркве у Црној Гори: Од Зетске епископије до Митрополије црногорско-приморске*, ур. Драгиша Бојовић, Ниш: Међународни центар за православне студије, Центар за црквене студије, 2021, 413-432.
- [367] „Душа. Философија“, *Српска енциклопедија*, том III, књига 2, Нови Сад: Матица српска, Београд: Српска академија наука и уметности, Завод за уџбенике 2021.
- [368] „Филолог и светиња језика“, у: *Положај српског језика у савременом друштву (изазови, проблеми, решења)*, Нови Сад: Матица српска 2021.
- Слово на округлом столу „Положај српског језика у савременом друштву (изазови, проблеми, решења)“ у Матици српској, Нови Сад 3. јул 2021.
- [369] „Богословски допринос професора Драгише Бојовића“, *Црквене студије* 18 (2021) 499-500.
- Приказ: Ивица Живковић, *Једина светлост која се није срела са џамом: Богословски допринос професора Драгише Бојовића*, Ниш: Међународни центар за православне студије 2020, 247 стр.

**2. Приређени тематски зборници**

1. „Simbolika svjetlosti u filozofiji“, *Luča* I/1 (1984) 15-160.
2. „Platon / Aristotel“, *Luča* I/2 (1984) 1-221.
3. „Od presokratika do srednjovjekovlja“, *Luča* II/1-2 (1985) 23-137.
4. „Апофатичко и катафатичко богословље“, *Луца* III/1-2 (1986) 3-63.
5. „Filosofija i hrišćanstvo“, *Луца* III/1-2 (1986) 64-86.
6. „Logos dijalektike“, *Luča* VI/1-2 (1989) 111-252.
7. „Хајдегер и нацизам“, *Овјје*, год. XXII, бр. 259-260 (7. новембар 1990) 1-64.
8. „Heidegger: Mišljenje i političko iskustvo“, *Luča* VIII/1-2 (1991) 1-160.

**2. Edited Thematic Collections**

9. „Communicatio Mediterranea 1: Smisao promjena u Istočnoj Evropi“, *Luča* IX/1 (1992) 1-120.
10. „Communicatio Mediterranea 2: Rat, racionalnost, iracionalnost“, *Luča* IX/2 (1992) 1-143.
11. „Огледи из грчке философије, класичне и хришћанске“, *Луца* XIII/1-2 (1996) 1-154.
12. *Светлост и Одговорност*, прир. еп. Јоаникије (Мићковић), Б. Шијаковић, С. Лаушевић, јрм. Јован (Ђулибрк), Цетиње: Светигора 2000.
13. „АГРАФА ДОГМАТА: Аспекти Платоновог неписаног учења“, *Луца* XX/2 (2003) 1-298.

14. „АРХЕ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ: Аспекти философске и теолошке мисли Максима Исповједника“, *Луча XXI-XXII* (2004-2005) 1-687. (са М. Кнежевићем)
15. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 1, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 26. октобар 2006), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2007, 1-224 = *Бојословље*, год. LXV, св. 1 (2006) 1-224.
16. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 2, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 24. и 25. мај 2007), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2007, 1-320.
17. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 3, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 28. децембар 2007), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2008, 1-220.
18. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 4, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 30. мај 2008), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2009, 1-145.
19. *Правни положај црква и вјерских заједница у Црној Гори данас*, Зборник радова Међународног научног скупа (Бар, 23-25. мај 2008), прир. Б. Шијаковић, Никшић: *Bona fides* 2009, 1-234.
20. *Legal Position of Churches and Religious Communities in Montenegro Today*, Proceedings of the International Conference (Bar, Montenegro, May 23-25, 2008), ed. by В. Šijačić, Nikšić: *Bona fides* 2009, 1-244.
21. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 5, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 26. децембар 2008), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2010, 1-187.
22. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 6, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 29. мај 2009), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2010, 1-172.
23. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 7, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 25. децембар 2009), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2010, 1-116.
24. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 8, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 28. маја 2010), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2010, 1-102.
25. *Српска теологија данас 2009*, Зборник радова првог годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету у Београду 29. и 30. маја 2009, прир. Б. Шијаковић, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ 2010, 1-556.
26. *Српска теологија данас 2010*, Зборник радова другог годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету у Београду 28. и 29. маја 2010, прир. Б. Шијаковић, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ 2011, 1-701.
27. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 9, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 16. децембра 2010), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2011, 1-288.
28. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 10, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 27. и 28. маја 2011), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2011, 1-360.
29. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 11, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 23. децембра 2011), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2012, 1-200.
30. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 12, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 25. мај 2012), прир. Б. Шијаковић,

- Београд: Православни богословски факултет 2012, 1-215.
31. *Српска теологија данас 2011*, Зборник радова трећег годишњег симпозиона одржаног на Православном богословском факултету у Београду 27. и 28. маја 2011, прир. Б. Шијаковић, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ 2012, 1-762.
  32. *Јединство, мисија и догматологија Цркве у ирећем миленијуму*, Зборник радова Петог међународног конгреса високих православних богословских школа (ПБФ Београд, 26. 9. – 1. 10. 2001), прир. Р. Биговић, Б. Лубардић, Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2012, 1-215.
  33. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 13, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 21. децембар 2012), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2013, 1-157.
  34. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 14, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 24. мај 2013), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2013, 1-203.
  35. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 15, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 14. децембар 2013), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2014, 1-207.
  36. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 16, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 30. мај 2014), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2014, 1-216.
  37. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 17, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 5. децембар 2014), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2015, 1-176.
  38. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 18, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 29. мај 2015), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2015, 1-156.
  39. *Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати*, књ. 19, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 10. децембар 2015), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2015, 1-144.
  40. *Српска теологија у двадесетом веку*, књ. 20: *Библиографије истраживача на Пројекту*, прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2015, 1-212 = *Библиографија српске теологије*, књ. 10: *Библиографије истраживача на пројекту Српска теологија у двадесетом веку*, прир. Б. Шијаковић, Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ 2015, 1-212.
  41. *Durch den Glauben denken: Aufsätze aus der serbischen Theologie heute*, herausgegeben von Bogoljub Šijaković, Belgrad: Orthodox-Theologische Fakultät 2017, 1-201.
  42. *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*, edited by Bogoljub Šijaković, Belgrade: Faculty of Orthodox Theology, Los Angeles: St. Sebastian Orthodox Press 2019, 1-374. Rez.: Christian Föllmer, *Theologische Revue* 116 (2020).
- Као уредник едиција у издавачким кућама Јасен (Никшић/Београд) и Октоих (Подгорица) и у Институту за теолошка истраживања ПБФ објавио је око 120 стручних књига страних и домаћих аутора углавном из философије и теологије.

### 3. Преводи стручних текстова | са њемачког | from German

1. Wilhelm Nestle, „Mythos i logos“, *Pregled LXXIII/6* (1983) 615-630. (sa bilješkom o autoru)  
изворник: W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*,

### 3. Translations

- Stuttgart 1940, 1-20: „Mythos und Logos“.
2. Hans Blumenberg, „Svjetlost kao metafora istine: U pred-polju oblikovanja filozofskih pojmova“, *Luča* I/1 (1984) 17-42. (sa bilješkom o autoru)



- Прештампано засебно у библиотеци часописа *Луца*, свеска 1, Никшић 1985, а потом у библиотеци Aletheia, Никшић: Друштво филозофа и социолога ЦГ, Подгорица: Октоих 1999.  
изворник: Н. Blumenberg, „Licht als Metapher der Wahrheit“, *Studium Generale* 10 (Berlin 1957) 432-447.
3. Eugen Fink, „Simbolika svjetlosti na početku metafizike“, *Luča* I/1 (1984) 59-68. (sa bilješkom o autoru)  
изворник: E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt/M 1970, 30-42: „Die Lichtsymbolik am Anfang der Metaphysik“.
  4. Georg Jánoska, „Uz pojam metafizike: Aristoteles i metafizičko“, *Luča* I/2 (1984) 127-135.  
изворник: G. Jánoska, „Zum Begriff der Metaphysik: Aristoteles und das Metaphysische“, *Kant-Studien* 57 (Köln 1966) 61-71.
  5. Hellmut Flashar, „Aristoteles: Prva filosofija – teologija – ontologija – kritika ideja“, *Luča* II/1-2 (1985) 88-101.  
изворник: Н. Flashar, Hg., *Die Philosophie der Antike*, Bd. 3: *Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos*, Basel/Stuttgart 1983, 376-389: „Erste Philosophie – Theologie – Ontologie – Ideenkritik“.
  6. Martin Heidegger, „Mjesto istine i λόγος (stav)“, *Luča* II/1-2 (1985) 102-106.  
изворник: М. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 21: *Logik: Die Frage nach der Wahrheit*, Frankfurt/M 1976, 127-135: „§ 11. Der Ort der Wahrheit und der λόγος (Satz)“.
  7. Albert Zimmermann, „‘Temeljno pitanje’ u metafizici Srednjovjekovlja“, *Luča* II/1-2 (1985) 127-137.  
изворник: А. Zimmermann, „Die ‘Grundfrage’ in der Metaphysik des Mittelalters“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 47 (Berlin 1965) 141-156.
  8. Hans-Georg Gadamer, „Platon i pjesnici“, *Luča* IV/1-2 (1987) 5-23.  
Преузето у: *Ойшша књижевности: изабрана њумачења*, приредио Зоран Милутиновић, Београд: Филолошки факултет, Крагујевац: Нова светлост 1999, 159-179; редигован превод објављен у: Н.-Г. Gadamer, *Filozofija i poezija*, Београд: Службени лист 2002, 7-26.  
изворник: Н.-Г. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 5: *Griechische Philosophie I*, Tübingen 1985, 187-211: „Plato und die Dichter“ (1934).
  9. Hans-Georg Gadamer, „Ontološke pretpostavke Platonove dijalektike (*Sophistes* i *Parmenides*)“, *Luča* VI/1-2 (1989) 163-168.  
изворник: Н.-Г. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 5: *Griechische Philosophie I*, Tübingen 1985, 66-73: „§ 8. Die ontologischen Voraussetzungen der Dialektik“ (1931).
  10. Werner Beierwaltes, „Plotinos i novoplato-novska dijalektika kao propedeutika“, *Luča* VI/1-2 (1989) 169-179.  
изворник: W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt/M 1985, 14-31: „Dialektik als Propädeutik“.
  11. F. D. E. Schleiermacher, „Dijalektika (1811)“, *Luča* VI/1-2 (1989) 210-252.  
Објављено засебно у библиотеци Aletheia, Никшић: Друштво филозофа и социолога ЦГ, Подгорица: Октоих 1999.  
изворник: F. D. E. Schleiermacher, *Dialektik (1811)*, Hamburg 1986.
  12. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, „Prevođenje kao filozofski problem“, *Filozofski godišnjak* 2 (1989) 192-202.  
изворник: F.-W. von Herrmann, „Übersetzung als philosophisches Problem“ (1989). (превод с ауторовог машинописа)
  13. Херман Либе, „Рушење споменика или крај социјалистичког јединства теорије и праксе“, *Овгје*, год. XXII, бр. 250 (март 1990) 11; такође у: *Демокрајска ријеч*, год. I, бр. 5 (3. децембар 1990) 6.  
изворник: Herrmann Lübbe, „Denkmalsturz oder das Ende der sozialistischen Einheit von Theorie und Praxis“, *Mercur* Nr. 492 (München, Februar 1990) 143-148.
  14. Ханс-Петер Валдрих, „Капитализам“, *Демокрајска ријеч*, год. I, бр. 1 (5. октобар 1990) 6.  
изворник: Н.-Р. Waldrich, „Kapitalismus“, in: В. Schäfers, Hg., *Grundbegriffe der Soziologie*, Opladen 1989.
  15. Бернхард Шеферс, „Грађанско друштво“, *Демокрајска ријеч*, год. I, бр. 2 (19. октобар 1990) 3.  
изворник: В. Schäfers, „Bürgerliche Gesellschaft“, in: В. Schäfers, Hg., *Grundbegriffe der Soziologie*, Opladen 1989.
  16. Бернхард Шеферс, „Својина“, *Демокрајска ријеч*, год. I, бр. 2 (19. октобар 1990) 6.  
изворник: В. Schäfers, „Eigentum“, in: В. Schäfers, Hg., *Grundbegriffe der Soziologie*, Opladen 1989.

17. Конрад Гајзер, „Платоново неписано учење: Увод и преглед“, *Луца* XX/2 (2003) 48-76. изворник: K. Gaiser, *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963, 1968, 1-38+335-344: „Einleitung und Übersicht“.
18. Клаус Елер, „Демитологизовани Платон: Уз стање у истраживању Платона“, *Луца* XX/2 (2003) 107-124. изворник: K. Oehler, „Der entmythologisierte Platon: Zur Lage der Platonforschung“, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 19 (1965) 393-420.
19. Курт фон Фриц, „Уз питање Платоновог ‘есотеричке философије’“, *Луца* XX/2 (2003) 125-132. изворник: K. von Fritz, „Zur Frage der ‘esoterischen’ Philosophie Platons“, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 49 (1967) 255-268.
20. Ханс-Георг Гадамер, „Платонова неписана дијалектика“, *Луца* XX/2 (2003) 133-149. изворник: H.-G. Gadamer, „Platos ungeschriebene Dialektik“, in: H.-G. Gadamer, W. Schadewalt, Hgg., *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968, 9-30.
21. Ендре фон Иванка, „Први кореферат уз Шервудово саопштење *Максим и оријенизам*“, *Луца* XXI-XXII (2004-2005) 467-468. изворник: Endre von Ivánka, „1. Korreferat zu P. Sherwood, Maximus and Origenism“, *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, München 1958. Korreferate zu III, 1, München : Beck 1958, 13-14.
22. Кириакос Савидис, „Максимово учење о обожењу и његова рецепција код Григорија Паламе“, *Луца* XXI-XXII (2004-2005) 565-566. изворник: Kyriakos Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien : EOS-Verlag 1997, 195-197: „Zusammenfassung“.
23. Ханс-Георг Гадамер, „Напомене уз Хајдегерово предавање ‘Шта је метафизика?’“, *Бојословље*, год. LXV, св. 1 (2006) 264-267. изворник: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Neuere Philosophie I: Hegel Husserl Heidegger*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1987, 209-212: „Was ist Metaphysik?“; најприје објављено на италијанском као предговор за M. Heidegger, *Que cos'è la verità*, Napoli, 1978, IX-XIII, а потом на њемачком у H.-G. Gadamer, *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*, Tübingen 1983, 41-44.
24. Карл Јоахим Класен, „Хомерови јунаци“, у: К. Ј. Класен, Aretai u virtutes: *О вредносним њредставама и идеалима код Грка и Римљана*, Београд: Службени гласник 2008, 9-23; такође у: *Лейтмотив Мајинце српске*, год. 183, књ. 479, св. 5 (мај 2007) 781-789 (скраћено). изворник: Karl Joachim Classen, „Die Helden Homers“, *Аθηνά* 83 (2005) 501-513.
25. Ханс-Георг Гадамер, *Дијалоги и дијалектика: Шест студија о Платону*, изабрао, превео и приредио Б. Ш., Београд: ИТИ ПБФ 2012, 122 стр. изворник: Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Bd. 3 (1987) 238-248, Bd. 5 (1985) 66-73, 187-211, Bd. 6 (1985) 90-115, 129-153, Bd. 7 (1991) 121-127.

### са енглеског | from English

26. Џон Морисон, „Орфизам“, *Овјег*, год. XII, бр. 145 (1981) 11. изворник: John Morrison, „Orphism“, in: P. Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, London 1967 (repr. 1972), vol. VI, pp. 1-2. (коаутор превода Весна Ђурковић)
27. Herbert Jennings Rose, „Историја митологије“, *Преглед* LXXIV/4 (1984) 461-474. (са билежком о аутору) изворник: H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology*, London 1928, 1958, 1-16: „History of Mythology“. (коаутор превода Весна Шијаковић)
28. Ерих Фром, „Психоанализа и религија“, *Прејег* LXXIV/7-8 (1984) 897-918. Превод је читан на Трећем програму Радио-Београда септембра 1984. изворник: Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, London 1950, 21-64 (Ch. III): „An Analysis of Some Types of Religious Experience“ (коаутор превода Весна Шијаковић, у чијем преводу је касније књига објављена у цјелини: *Психоанализа и религија*, Подгорица: Октоих; Београд, Никшић: Јасен 2002).
29. Louis Herbert Gray, „Представа о свјетлости и таму у древној Ирани“, *Луца* I/1 (1984) 157-160. (са билежком о аутору) изворник: L. H. Gray, „Light and Darkness (Iranian)“, in: J. Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh 1915, vol. 8, pp. 61-62.
30. William David Ross, „Misaoni razvitak Aristotelesa“, *Луца* I/2 (1984) 75-86.



изворник: W. D. Ross, „The Development of Aristotle's Thought“, *Proceedings of the British Academy* 43 (1915) 63-78.

31. Дејвид Рос, „Платонова ‘неписана учења’“, *Луча* XX/2 (2003) 41-47.

изворник: Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1951, 142-153: „Plato's 'Unwritten Doctrines'“.

### са руског | from Russian

32. J. M. Kagan, „Platon i riječi koje označavaju svjetlost i tamninu“, *Luča* I/1 (1984) 69-79.

изворник: Ю. М. Каган, „Платон и слова, обозначающие свет и темноту“, в: *Платон и его эпоха*, Москва 1979, 301-316.

33. Георгије Флоровски, „Corpus Areopagiticum“, *Луча* III/1-2 (1987) 16-32.

изворник: Прот. Георгий Флоровский, *Восточные Отцы V-VIII веков*, Париж 1933; второе из-

дание, Paris: Ymca-Press 1990, 95-117.

34. Јирген Хабермас, „Философ је дијагностичар свога времена“ (интервју), *Овгје*, год. XXII, бр. 249 (фебруар 1990) 20.

изворник: *Вопросы философии* № 9 (Москва 1989) 80-83.

### са грчког | from Greek

35. Платон, „Autotestimonia Platonis / Платонова самосвједочења“, *Луча* XX/2 (2003) 8-29.

изворник: *Platonis opera*, vols. I-V, ed. Ioannes Burnet, Oxford 1900-1907.

36. Verner Jeger, *Teologija ranih grčkih filozofa*, preveo s engleskog B. Gligorić, navode i izraze s grčkog, latinskog i nemačkog preveo B. Šijaković, Beograd: Službeni glasnik 2007.

изворник: Werner Jaeger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1948.

## 4. Уредник периодичних публикација и стручних библиотека

1. 1984– Луча: Часопис за философију и социологију (Никшић: Друштво философа и социолога Црне Горе, Филозофски факултет), главни и одговорни уредник (1992-2005)

2. 1989–2003 Овдје: Ревизија за умјетност, културу и науку (Подгорица)

3. 1990–1992 Демократска ријеч (Подгорица)

4. 1991–1992 Филозофске студије (Београд: Филозофско друштво Србије)

5. 1996–1998 Отачник: Часопис за светоотачку праксу и теорију (Врњачка Бања)

6. 2001– Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology (Beograd, Nikšić, Trebinje), Founding Editor

7. 2004– Archiv für Mittelalterliche Philosophie und Kultur / Архив за средновековна философија и култура (Софија: ЛИК), члан међународне редакције

8. 2005–2010 Богословље: Часопис Православног богословског факултета Универзитета у Београду (Београд)

9. 2006–2015 Српска теологија у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати, Београд: Православни богословски факултет 2007–2015, књ. 1–20

## 4. Editor of periodicals and professional serials

10. 2009– Теолошки погледи: Версконаучни часопис, Београд: Свети Архиепископски Синод СПЦ

11. 2009– Библиографија српске теологије (БСТ) / Bibliographia serbica theologica (BST), Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета; оснивач и уредник

12. 2010– Исламобалканика / Islamobalkanica, Београд: Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета; оснивач и уредник

13. 2011– Библиографија српске философије (БСФ) / Bibliographia serbica philosophica (BSPH), Београд: Катедра за философију и Институт за теолошка истраживања Православног богословског факултета, Српско филозофско друштво; оснивач и уредник

14. 2011– Светосавски зборник / Светосавский сборник / Saint Sava Studies: Годишњак за светосавску културу у Црној Гори, Цетиње: Митрополија црногорско-приморска, Никшић: Епархија будимљанско-никшићка, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори; оснивач и уредник

15. 2018– Симплексис: Архив за српску културу и хуманистику / Symplexis: The Archive for Serbian Culture and Humanities, Београд: Гномон Центар за хуманистику; оснивач и уредник

16. 1995–1999 Уредник философске библиотеке АЛЕΘΕΙΑ (Подгорица: Октоих)

17. 1999–2008 Уредник философске библиотеке АЛЕΘΕΙΑ (Никшић, Београд: Јасен)

## Листа периодичних публикација са регистром радова

## List of periodicals with a register of papers

*Archiv für Begriffsgeschichte* (Bonn/Hamburg) [69] [167]

*Balkanica: Annual of the Institute for Balkan Studies* (Belgrade: Institute for Balkan Studies, SASA) [353]

*Беседа: Богословски часопис њравославне Еѡархије дачке* (Нови Сад) [72]

*Беседа: Часопис за културу / Časopis za kulturo* (Љубљана: Друштво Српска заједница) [161] [241]

*Библиографија српске теологије* (Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ) [238] [322]

*Библиографија српске философије* (Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ) [274] [280]

*Blic* (Beograd) [150]

*Богословље: Часопис Богословској факултету Српске њравославне цркве / Универзитетна у Београду* (Београд) [215] [225] [229] [238] [246] [325]

*Bogoslovni vestnik: Theological Quarterly* (Ljubljana: Teološka fakulteta) [361]

*Bollettino della Società Filosofica Italiana* (Roma) ad [133]

*Byzantion: Revue Internationale des Études Byzantines* (Bruxelles) ad [83]

*Васпийање и образовање* (Подгорица: Завод за уџбенике и наставна средства) [116]

*Вероучиље у школи: Часопис за дидактичко-методичка ипийања верске наставе* (Београд: Педагошко-катихетски институт ПБФ) [276]

*Вечерње новости* (Београд) [149] [254] [269] [270]

*Видослов: Саборник Еѡархије Захумско-Херцеговачке и Приморске* (Манастир Тврдош, Требиње) [129] [147] [160]

*Војска* (Београд) [148]

*G2W Glaube in der 2. Welt: Ökumenisches Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West* (Zürich) [232]

*Глас Црногорца: Дневни [Недјељни] лист ѡ ѡлошћу, културу и традицију* (Подгорица) [123] [131]

*Гласник: Службени лист Српске Православне Цркве* (Београд: Патријаршија) [358]

*Гледишта: Časopis za društvenu kritiku i teoriju* (Beograd) ad [54]

*Gnomon: Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft* (München: C. H. Beck) ad [133]

*Годинињак – Часопис Православног богословског факултета Светог Василија Острошког Универзитета у Источном Сарајеву* (Фоча) ad [281]

*Голија: Образник – традиција, култура, екологија, друштво* (Никшић: Голијски сабор културе) [220] [234] [316]

*Дан: Дневне новине* (Подгорица) [122] [130] [131] [219]

*Danas* (Beograd) [136]

*Даница: Српски народни илустрирани календар* (Београд: Вукова задужбина) [263]

*Двери српске: Часопис за националну културу* (Београд) ad [125]

*Демократија: Лист Демократске странке* (Београд) ad [74]

*Демократска ријеч: Гласило Демократске странке* (Подгорица) [42] [43] [44] [45] [46] [48] [49] [50] [56] [66]

*Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie* (Kingston & Montréal: Canadian Philosophical Association) ad [133]

*Dialogue: Journal International d'Arts et de Sciences* (Paris) [67] [70] [79]

*Diotima: A Philosophical Review* (Worcester, Mass., USA) [137]

*Дуја: Илустрирани лист* (Београд: БИГЗ) [30]

*Elliniki Filosofiki Epitheorisi* (Alimos: The Greek Philosophical Society) ad [133]

*Жива анишка* (Скопје) ad [54] ad [75] ad [133] [143]

*Жички благовесник* (Краљево: Епархија жичка) [116] [129]

*Зборник Машице српске за друштвене науке* (Нови Сад) [316] [330]

*Зборник Машице српске за класичне студије* (Нови Сад) ad [133]

- Зборник радова професора и сарадника Насиљавничкој факултету у Никшићу* (Никшић) [4] [9] [18]
- Златина греда* (Нови Сад) ad [125]
- Индекс/Index* (Никшић) [82] [84]
- Искон: Православни илустрирани часопис* (Врање: Епархија врањска) [116]
- Iskustva: Časopis za filozofiju i društvene nauke* (Beograd) [144]
- Исламобалканика* (Београд: Институт за теолошка истраживања ПБФ) [268]
- Истиок: Ревија за историјску и културну историју* (Подгорица) [130]
- Историјски записи* (Подгорица) ad [74] [86]
- Источник: Часопис за веру и културу* (Београд) ad [54] [117] [129] [171]
- Jevrejski pregled* (Beograd: Savez jevrejskih opština Srbije) [271]
- Journal of the History of Philosophy* (Los Angeles, Berkeley) ad [133]
- Kernos: Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* (Athènes, Liège) ad [83]
- Књижевна реч: Магазин за књижевност, уметност, културу и друштвена историја* (Београд) [123]
- Књижевне новине: Лист за књижевност и друштвена историја* (Београд: Удружење књижевника Србије) [115] [358]
- Књижевни гласник* (Beograd) [158]
- Књижевност* (Београд: Просвета) [124]
- Kontakt: Međunarodni nezavisni časopis za ekonomiju i kulturu / Internationale Unabhängige Zeitschrift für Wirtschaft und Kultur* (München, Beograd) [118]
- Крајина: Часопис за књижевност, науку и културу* (Бања Лука: Арт-Принт) [132] [324]
- Крбови: Часопис за културу и уметност* (Сремски Карловци) [86]
- Laus: List mladih Dubrovnika* (Dubrovnik) [31]
- Лейоис Мајице српске* (Нови Сад) ad [113] [120] [225] [252] [320] [326] [344]
- Literary Links of Matica Srpska* (Novi Sad: Matica Srpska) [332]
- Lucida intervalla: Časopis za klasične nauke / A Journal of Classical Studies* (Periodično izdanje Filozofskog fakulteta u Beogradu) [331]
- Луца: Часопис за философију и социологију* (Никшић) [8] [11] [12] [13] [14] [17] [22] [23] [24] [25] [26] [46] [59] [66] [67] [85] [88] [89]–[112] [120] ad [133] [168] [175]–[214] ad [295] [300] [303] [304] [320]
- Луца: Часопис за културу, уметност и науку* (Суботица: Српски културни центар „Свети Сава“) [129]
- Museum Helveticum: Revue suisse pour l'Étude de l'Antiquité classique* (Bâle: Schwabe) ad [133]
- Никшићке новине* (Никшић) [1] [15] [50]
- Нова Зора: Часопис за књижевност и културу* (Билећа/Београд: Српско просвјетно и културно друштво „Просвјета“) [340]
- Њеиошев зборник Мајице српске* (Нови Сад: Матица српска) [253] [300]
- Овђе* (Титоград/Подгорица) [16] [36] [37] [38] [39] [40] [41] [47] [57] [58] [59] [60] [67] [68] [116] [119]
- Orthodoxes Forum* (München) [77]
- Отачник: Часопис за свјетовну праксу и историју* (Врњачка Бања: Црквена општина врњачка) [85]
- The Path of Orthodoxy: The Official Publications of the Serbian Orthodox Church in North and South America* (Bridgeport, WV) [339]
- Подјеза* (Подгорица) [34] [61] [62] [63] [64] [65] [68] [71] [73] ad [74] ad [75]
- Покрећ* (Титоград) [57] [58]
- Полијена: Научни часопис Факултета историјских наука у Бањи Луци за друштвена историја* (Бања Лука: Факултета политичких наука) [316]
- Полијика* (Београд) ad [75] ad [125] [147] [151] [302] [348]
- Православље: Новине Српске Патријаршије* (Београд) [218] [225] [231] [255] [338] [362]
- Pravo i društvo: Časopis za pravnu i političku kulturu* (Beograd: Službeni glasnik) ad [282]
- Пракса: Часопис за друштвена историја* (Титоград) [29]
- Pregled: Časopis za društvena pitanja* (Sarajevo) [7] [10]
- Принцип: Лист за српска историја* (Београд) [218]
- Просвјетни рад* (Титоград/Подгорица) [33] [34] [81]
- Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology* (Beograd, Nikšić, Trebinje) [138] [139] [157] [217] [221] [262] [275] [286] [297] [308] [310] [312] [327] [329] [334]
- Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy* (Assen) ad [54] ad [75] ad [133]
- Рачански зборник* (Бајина Башта: Фондација Рачанска баштина) [159]
- Revija D* (Podgorica) [174]
- Revue de théologie et de philosophie* (Lausanne) ad [83]
- Саборност: Часопис Епархије браничевске* (Пожаревац: Епархија браничевска) [116] [172]
- Савиндан: Ревија за српску духовну обнову* (Пријеполје: Милешевски културни клуб „Свети Сава“) [140]

- Светиђе: Лист Епархије будимљанско-никшићке за вјеронауку, хришћанску културу и живој иркве (Беране) [140] [173] [219] [222]
- Светијора: Образник за вјеру, културу и васпишање/образовање (Цетиње, Подгорица: Митрополија црногорско-приморска) [81] [115] ad [125] [173] [226] [301] [338]
- Светисавски зборник / *Святосаввский сборник / Saint Sava Studies: Годишњак за светисавску културу у Црној Гори* (Цетиње: Митрополија црногорско-приморска, Никшић: Епархија будимљанско-никшићка, Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори) [220] [277]
- Симилексис: Архив за српску културу и хуманистику (Београд) [342] [346] [347] [348] [354] [357]
- Слобода: Лист Српске народне одбране у Америци (Chicago) [166]
- Смисао: Часопис за друштвене науке Матице српске – Друштва чланова у Црној Гори (Никшић) [285]
- Соборности: Периодика на Архиепископијата охридска и Митрополија скопска (Велес) [237]
- Социолошки преглед (Београд) ad [74]
- Сйоне: Часопис за умјетности, културу, науку и друштвени живој (Никшић) [3]
- Српска баштина: Часопис Института за српску културу (Никшић) [335] ad [349]
- Српска теолошја у двадесетом веку: Истраживачки проблеми и резултати (Београд: ПБФ) [229] [235] [238] [259] [292] [298] [307] [318] [320] [322]
- Српски јуи (Подгорица) [253]
- Сйаза православља (Bridgeport, WV) [338]
- Сйварање: Часопис за књижевности и културу (Подгорица) [115]
- Studia Antyczne i Mediewistyczne* (Warszawa) ad [133]
- Synaxa: Matica Srpska International Journal for Social Sciences, Arts and Culture* (Нови Сад) [336]
- Synthesis philosophica* (Zagreb) [20]
- Теолошки поглед: версконачни часопис (Београд) ad [257] [311] [313] [365]
- Theologische Revue* (Münster: Aschendorff Verlag) ad [296]
- Theoria* (Beograd) ad [75] [78]
- Tretji dan: Kršćanska revija za duhovnost in kulturo* (Ljubljana) ad [83]
- Универзитетска ријеч* (Никшић) [2] [6] [27] [28] [32] [33] [34] [39]
- Faventia* (Barcelona) ad [54]
- Fe Transmesa e Santa Tradicion / Foi Transmise et Sainte Tradition: Revue de la Fraternité Saint Jean-Cassien* (Lectoure) [141]
- Filozofija i društvo* (Beograd) ad [295]
- Filozofska istraživanja* (Zagreb) [19] [51] [52]
- Filozofski godišnjak* (Beograd) [53] ad [54] [55]
- Филозофски годишњак (Бања Лука: Јавна установа Књижевна задруга) ad [125]
- Християнство и Култура* (София: Фондација „Българска наука и изкуство“) [223]
- Хришћанска мисао – Свечаник: Часопис за теолошка, културна и друштвена истраживања* (Београд) [115]
- Humanitas* (Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos) ad [133]
- 2000: Časnik za mišljenje, umetnost, kulturna in religiozna vprašanja* (Ljubljana) [35]
- Црквене студије* (Ниш: Центар за црквене студије) [369]

## Формално-типски регистар радова

- Књиге / Monographs and Collections of Essays [54] [74] [75] [83] [113] [125] [132] [133] [152] [153] [154] [216] [244] [245] [256] [257] [272] [273] [274] [281] [282] [283] [284] [295] [296] [305] [306] [314] [315] [323] [349] [350] [356] [363]
- Студије, огледи / Studies, Essays [3] [4] [8] [9] [17] [18] [22] [51] [67] [72] [76] [77] [78] [79] [85] [86] [114] [134] [135] [136] [168] [217] [221] [229] [235] [252] [259] [260] [261] [262] [275] [285] [286] [290] [300] [307] [308] [309] [316] [318] [319] [320] [326] [332]–[337] [341] [342] [345] [351]–[353] [359]–[361] [364]–[366]
- Чланци / Articles [2] [5] [15] [16] [19] [20] [27]

## Register of works by type of publication

- [28] [29] [32] [33] [34] [35] [36] [37] [38] [39] [40] [41] [42] [43] [44] [45] [46] [47] [48] [49] [50] [56] [57] [58] [59] [60] [61] [62] [65] [66] [68] [70] [71] [80] [81] [82] [84] [116] [118] [119] [121] [123] [124] [126] [129] [130] [131] [137] [138] [139] [147] [148] [155] [156] [157] [158] [159] [160] [170] [171] [172] [173] [218] [219] [222] [223] [226] [227] [228] [230] [231] [232] [237] [239] [240] [246] [249] [251] [253] [255] [258] [264] [265] [266] [268] [276] [277] [278] [279] [287] [288] [289] [291] [292] [293] [297] [298] [299] [301] [302] [303] [304] [317] [321] [324] [327] [338] [339] [344] [346] [354] [355] [357] [362] [368]

Бесједе / Sermons [115] [122] [140] [141] [161] [162] [169] [220] [225] [234] [241] [251] [252] [263] [267] [310]–[313] [325] [328] [340] [358]

Рецензије, прикази / Reviews [6] [21] [23] [24] [25] [26] [63] [64] [69] [73] [89]–[112] [120] [167] [175]–[215] [236] [310]–[313] [329]–[331] [347] [348] [369]

Биобиблиографске биљешке, енциклопедијске одреднице / Biobibliographic notes, encyclo-

pedic entries [7] [10] [11] [12] [13] [142] [144] [145] [146] [163] [164] [165] [224] [233] [242] [343] [367]

Библиографије / Bibliographies [8] [14] [52] [53] [55] [75] [83] [87] [88] [113] [117] [127] [128] [133] [143] [154] [238] [274] [280] [294] [322]

Разговори, интервјуи / Interviews [1] [30] [31] [14 9] [150] [151] [166] [174] [219] [243] [247] [248] [254] [269] [270] [271]

## Регистар радова према језицима

бугарски / Bulgarian [223]

грчки / Greek [327] [334]

енглески / English [76] [83] [88] [133] [137]–[139] [153] [157] [167] [216] [250] [262] [265] [275] [278] [285] [286] [296] [297] [299] [306] [308] [310] [312] [317] [332] [336] [339] [351] [353] [361]

италијански / Italian [134]

македонски / Macedonian [237]

њемачки / German [20] [54] [69] [70] [77] [83] [152] [217] [232] [266]

руски / Russian [83] [227] [239] [314]

словеначки / Slovenian [35] [135] [294]

## Register of publications by language

српски / Serbian [1]–[19] [21]–[34] [36]–[68] [71]–[75] [78] [80]–[82] [84]–[87] [89]–[133] [136] [140] [142]–[152] [154]–[156] [158]–[166] [168]–[215] [218]–[220] [222] [224]–[226] [228]–[231] [233]–[236] [238] [240]–[249] [251]–[255] [257]–[261] [263] [264] [267]–[271] [273] [274] [276]–[277] [279]–[284] [287]–[293] [295] [298] [300]–[305] [307] [309] [311] [313] [315] [316] [316] [318]–[326] [328]–[331] [333] [335] [337] [338] [340]–[350] [352] [354]–[360] [362]–[369]

француски / French [79] [83] [133] [141] [221] [256]

## Именски регистар аутора објављених рецензија

Алексић Будимир ad [349]

Божовић Ратко Р. ad [74]

Вуксановић Дивна ad [133]

Голубовић Предраг ad [74]

Даковић Ненад ad [75]

Димитријевић Владимир ad [125]

Ђогаговић Небојша ad [281]

Ђурђевић Владимир ad [74]

Ђурић Михаило ad [54]

Жуњић Слободан ad [54]

Ивановић Мирослав ad [74]

Кандић Александар ad [295]

Каргачин Слободан ad [54]

Кољевић Богдана ad [125]

Крстонијевић Милош ad [74]

Крцуновић Душан ad [125] [133]

Лакић Зоран ad [74]

Лучић Дејан ad [75]

Марић Илија ad [54]

Марици Гађански Ксенија ad [133]

Никчевић Желидраг ad [74]

Павићевић Александра ad [295]

Петровић Александар М. ad [54]

Радојчић Саша ad [125]

Страхињић Данко ad [257]

## Register of authors of published reviews

Танасковић Дарко ad [257]

Томовић Соња ad [75]

Чичовачки Предраг ad [295]

Шушњић Ђуро ad [282]

Athanasopoulos Kostas ad [133]

Čičovački Predrag ad [296]

Classen Carl Joachim ad [133]

Георгиева Вера ad [75]

Косијанчић Gorazd ad [83]

Lafrance Yvon ad [133]

Mansfeld Jaap ad [133]

McKirahan Richard ad [133]

Митевски Витомир ad [54] [133]

Motte André ad [83]

Narecki Krzysztof ad [133]

Reichel Hanna ad [296]

Rossetti Livio ad [133]

Schouwey Jacques ad [83]

Sheppard Anne ad [75]

Stemich M. ad [133]

Villalba P. ad [54]

Wright M. R. ad [54]

Yannopoulos P. ad [83]

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Studies and Essays as Charisteria in Honor of Professor Bogoljub Šijaković on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday, edited by Mikonja Knežević, in collaboration with Rade Kisić and Dušan Krcunović, Belgrade: Gnomon, Podgorica: Matica srpska 2021.

**Philosophos – Philotheos – Philoponos:** Студије и огледи као χαριστήρια у част професора Богољуба Шијаковића поводом његових 65 година, приредио Микоња Кнежевић, у сарадњи са Радом Кисићем и Душаном Крцуновићем, Београд: Гномон, Подгорица: Матица српска 2021.

*Рецензенти*

*Publishers | Издавачи*

Gnomon Center for the Humanities, Belgrade  
Matica srpska – Društvo članova u Crnoj Gori, Podgorica

Гномон Центар за хуманистику, Београд  
Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори, Подгорица  
2021.

*За издаваче:*

проф. др Јелица Стојановић

*Штампа:*

Гласник

CIP -



