

---

## Platonizam i teologija

---

Goran Gretić

Zagreb

Primljeno:  
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst  
UDK 141.131:2

Ova rasprava nastala je u okviru mog istraživanja neoplatoničke filozofije Franje Petrića, dakle proučavanja hrvatske filozofijske baštine. To je svakako najbolji dokaz mogućnosti plodotvornog povezivanja općih filozofijsko-povijesnih interesa i rada u našoj baštini. U tome leži poseban i osobni motiv da upravo ovaj rad bude posvećen uspomeni profesora Vladimira Filipovića.

U filozofijsko-povijesnom smislu u drugom i trećem stoljeću n. e. platonizam je preuzeo mjesto stoe i, dakako, niz pitanja i problema stoicizma. Namjesto stoičkog materijalističkog monizma<sup>1</sup> platoničari su zastupali transcendentni monizam, odnosno platonizam je učenje o ozbiljenju LOGOSA u svijetu, a on je u funkciji transcendentnog, nadosjetilnog NOUSA. Međutim o NOUSU kao takvom, vrhuncu i temelju svijeta iz kojega proizlaze sve stvarajuće snage, jedva da se govorilo. O tome bogu platoničara nije se raspravljalo, a i nije bilo potrebno, jer su ga oni spoznali u samoj Platonovoj filozofiji, a u njega se nije vjerovalo, već ga se spoznalo. Naprotiv samo oni neuki koji nisu posjedovali tu spoznajnu moć, imali su potrebu za vjerovanjem. I stoa i ostale tadašnje religije imale su potrebu za propovijedanjem, tendenciju misionarstva, dok tako nešto kod platoničara uopće ne postoji. No isto tako platonizam nije bio nikakvo tajno učenje već filozofija za strogo i disciplinirano školovane. U polemici Kelsa s kršćanima upravo taj momenat postaje bitno pitanje, jer za njega je primjerice kršćanska ideja spasa za sve ljude nešto skoro apsurdno s obzirom da je za platoničare tako nešto kao spasenje moguće jedino racionalnom spoznajom, a nju je, dakako nemoguće svima obećati. Zato i platoničari uopće i ne iznose svoju filozofiju pred neuke, oni je ne žele popularizirati, dapače, oni i ne pišu radi poučavanja neukih. Kels smatra kršćansku etiku banalnom, jer ne sadrži neko učenje koje bi bilo impresivno ili novo, dapače, po njemu je sve to već poznato i puno bolje izraženo kod Platona. Osobito je zanim-

---

[1] Usp. općenito o filozofiji stoe M. Pohlenz: *Stoa*, 1957.

ljivo da i Origen dijeli u osnovi njegovo mišljenje pa kaže da kršćanski propovjednici kuhaju za mnoštvo, a Platon na zadovoljstvo povlaštenih. Njegovo divljenje prema Platonu nije ništa manje od Kelsovog, dapače izgleda da već on sugerira stajalište da je Platon literatura za učene, a kršćanstvo platonizam za mase.<sup>2</sup> Kels dokazuje da je njegov LOGOS istinit time što dokazuje da je LOGOS koji odstupa od platoničke tradicije pogrešan, i to je tipična argumentacija i habitus platoničara.<sup>3</sup> S obzirom na takva stajališta platonizam je imao ograničeno područje djelovanja, a taj osjećaj intelektualne nadmoći naspram različitih vrsta vjernika doveo ga je u priličnu izolaciju.

Međutim, neophodno je naglasiti prijelomni karakter tog doba u razvoju zapadnjačke duhovne povijesti. Naime, u neoplatonizmu Plotina i u učenju stoe dolazi do posljednjeg vrhunca antičke filozofije tj. slobodnog promišljanja biti čovjeka i njegovog položaja u svijetu i kozmosu. Već skoro tri stoljeća antičko društvo je u dekadenciji, došlo je do opće, skoro nezamislive i kataklizmične nesigurnosti, temeljno su uzdrmane i dovedene u pitanje sve socijalne, ekonomske i duhovne vrednote dotadašnje civilizacije i kulture. To je doba nezapamćenog bujanja mističkih kultova i rasta najrazličitijih religija. I, dakako, u različitim oblicima temeljno pitanje vremena jest, tj. postaje pitanje o bogu i njegovom odnosu prema čovjeku. Vladajuća predodžba bila je da su čovjek i svijet u kojem živi bezvrijedni i osuđeni na propast. Doduše božja veličina je neizmjerana, ali on se ne brine o čovjeku, nepoznati bog, AGNOSTOS THEOS je ne samo bog kojeg nitko ne zna, već i onaj koji želi ostati neznan, nepoznat. Ali istodobno vlada uvjerenje da bez spoznaje boga čovjeku prijeti opasnost prokletstva i uništenja. To je motiv bezuvjetne želje i nagona za spoznajom boga, jer se samo u takvoj spoznaji utemeljuje zajedništvo onog koji spoznaje i onoga spoznatog. I to s ogromnim entuzijazmom traženo zajedništvo, za mase potpuno dezorijentiranih i izgubljenih, nesaagledivo prihvatljivije i razumljivije od filozofije stoe i platonizma nudi pokret pod zajedničkim imenom gnoza (iako se on, protivno svom imenu, ne temelji na racionalnoj spoznaji, već na objavljenoj religiji) i sve snažnije nastupajuće kršćanstvo svojim obećanjima i čudima izbavljenja i otkupljenja.<sup>4</sup> Zato se i pred filozofiju postavljalo akutno pitanje: što je to bog i božansko? Platoničari odgovaraju na to pitanje sistematski u okviru svoje filozofije, naime jedini put do boga je mukotrpan studij platoničke filozofije i, dakako, taj filozofijski put bogu nije, niti može biti, obećanje spasa za sve. Tim rigoroznim i ponosnim stajalištem platonizam se djelomično absolvira od odgovora na goruća pitanja vremena i predstavlja, moglo bi se reći, neku vrstu otmjenoga intelektualnog povlačenja pred onim elementarnim i primitivnim.

[2] Usp. Origenes *Contra Celsum* ed. Koetschen, G. C. S. engl. 1953.

[3] Usp. H. Dörrie, *Platonica minora*, München 1976; J. M. Rist, *Eros and Psyche*, Studies in Plato, Plotinus and Origen, Phoenix Suppl. 6.

[4] Usp. H. Jonas, *Gnosis und Spätantike Geist*, I, II; E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge U. P. 1965; A. J. Festugiére, *Personal Religion among the Greeks*, 1954; W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*.

Pozivanje kršćanskih otaca i učitelja na Platona bilo je označeno neuviđanjem razlika između Platona i kasnoantičkog platonizma. Dapače, kršćansko stajalište prema učenju o dva svijeta djelovalo je upravo u smjeru sve jačeg niveliranja svih onih svjetonazora koji su u svojoj ukupnosti bili označeni kao zajednički tip učenja »platonizirajuće« metafizike.<sup>5</sup> Kršćansko nadovezivanje na Platona i na nikada prekinutu tradiciju njegove logike ideja Klemens je tražio i vidio u transesencijalitetu Boga, za Augustina to je bio odnos umne duše prema tome transesencijalitetu, a od Kandidusa to je bila dijalektika tog transesencijaliteta.<sup>6</sup> Pri tome je odnos između Boga, umne duše i prostorno-vremenskog svijeta od mnogih kršćana bio shvaćen u temelju platonički, jer je za njih Bog stajao tako visoko iznad svega umnog kao umna duša iznad svekolike osjetilne zbiljnosti. Međutim, od genuinog platonizma nestala je prvotna bitkovitost ideja; ona je bila premještena ili u samo božansko (kao njegova funkcija) ili u psihičko umno (kao njegova dinamika) ili u događanje svijeta (kao njegova zakonitost). Prema tome o ponovnom oživljavanju prvobitnog platonizma može se tek tada govoriti kada se ne samo prizna bezuvjetni transesencijalitet boga već pokraj njega isto tako bezuvjetni pluralistički esencijalitet ideja, odnosno kada se u pojmu spoznaje uspostavi identičnost čiste bitkovitosti zbiljski opstojećeg s autonomnim mnoštvom nepromjenjivo istinitog, dakle bitkovitosti koja mora postojati nužno i vječito bez mogućnosti njene zamjene bilo od svijeta ili od Boga.

Prema tome, gledano strogo filozofijski kršćanska pozivanja na Platona historijski uzevši uglavnom su više ili manje pogrešna, Kršćanski duševni život, navodno srodan platoničkom, drugačije je motiviran. Sve kršćansko-psihičko nerazdvojivo je povezano s vjeronajem u jedinstvenost i apsolutnost Boga-oca, a upravo ta isključivost i »siromaštvo« sadržaja daje zapravo kršćanstvu njegovu dubinu. Tome nasuprot platoničko-psihičko nerazdvojeno je povezano s noetičkim u smislu njegovoga samostalnog pluralističkog bogatstva. Jedino zato jer ideje čine cijeli »svijet« poretka bitka, mogla je iz onoga uzburkanog kretanja psihičkog koje je otkrio Protagora<sup>7</sup> nastati ona uobličena punoća života filozofijske duše koju je prikazao Platon. S druge strane, kršćanska se pozivanja na Platona ne mogu time opravdati da se umjesto Platona jednostavno preuzima dovršena neoplatonička tradicija. Naime ta tradicija već od Plotina pripada kršćanskoj epohi, dok apologeti i kršćanski oci smatraju da je filozofijsko podrijetlo određenih, za kršćanstvo značajnih motiva, vremenski već prethodilo nastanku kršćan-

[5] Prvi takav pokušaj dat je u izvanrednom radu Mathieu Souverain: *Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einfluss der Platonischen Philosophie auf die Dreieinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten.* Züllchau und Freystadt 1792.

[6] Usp. J. Maifort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*, Tübingen 1928; F. J. Böhm, *Augustinus*, Bühl 1930; E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustinus*, Stuttgart 1934, A. J. Macdonald; *Authority and Reason in the Early Middle Age*, Oxford 1933.

[7] Protagora prema slici iz Platonovog Teeteta, usp. P. Natorp: *Forschungen zur Gesch. d. Erkenntnisproblems in Altertum*, Berlin 1884.

stva.<sup>8</sup> I to je shvaćanje točno ukoliko se radi o od strane helenizma započetom novom tumačenju Platona u smjeru mističkog oblika čežnje k bogu, prevladavanja svijeta i uzdizanja duše. Svi ti sadržaji postali su religiozni tek preko kršćanskog shvaćanja bijede, milosti i iskupljenja i time zadobili svoje nove i osebujne doživljajne sadržaje. Međutim, kada ih je trebalo filozofijski osvijetliti i dati im oblik nauka, učenja, morala se ponovno prihvatiti i dalje razviti ona crta interpretacije koja je već započela s heleničkom konverzijom Platona.

To je osobito slučaj s onim naukom koji ćemo ovdje paradigmatički izložiti i protumačiti, a za koji je kršćanska mistika već vrlo rano uzela helensku filozofiju kao svoje pomagalo, naime božanski trinitet koji je već navodno Platon naučavao. Tako je kršćanskim platoničarima ono Jedno, božansko-dobro Platona izgledalo da ima i nosi sasvim jasne crte Boga-stvoritelja i oca svih bića. (Ali traženje i pronalaženje tog oca označava Platon, *Tim.* 28c, kao teško, Klemens kao lako. U toj se razlici kratko i dostatno vidi cijela razlika između vjerujuće božje djece i spekulativne božanske mudrosti.) Platonovo carstvo ideja kao ukupnost sve istine bilo je uspoređeno kao kod Filona sa Sinom, tj. razumljeno, kao neposredni svjedok i prvi proizvod božjeg bitka. (Takvo stajalište o istovjetnosti oca i sina može se ustanoviti u helenskoj filozofiji tek od Krizipa.<sup>9</sup>) K tome je bog u toj spekulaciji orijentalnog podrijetla predočen kao majka (progenitor genitrixque). To sjedinjenje muškog i ženskog, kao stvoritelja i stvorenog u bogu djeluje do kršćanskog neoplatonizma i, dapače podupire i potiče prividnu harmoniju između kršćanskog i helenskog na orijentalno-gnostičkoj osnovi. Ali svakako bi bilo pogrešno misliti da Platonova tri principa proizlaze iz recepcije takve orijentalne gnostike; upravo oprečno, trojakost Platonovih principa počiva jedino na filozofijskom pojmu bitka. Prošla su stoljeća preobrazbe forme mišljenja helenskog logos a dok Platonovo učenje o tri principa nije izgubilo svoj originalni karakter, da bi kasnije moglo biti svojatano kao vrhunski svjedok orijentalnih, primitivno nediferenciranih pojmovnih hipostaza.<sup>10</sup> Ono prvotno, čisto duhovno što kao duševna dinamis prožima i oživotvoruje tijelo, a poslano je od Boga i njemu se vraća, bilo je megakozmički poistovječeno sa svetom pneumom koja se na način svjetske duše izliva u ono stvoreno.<sup>11</sup> Da je već sam Platon naučavao takvu vrstu trojedinstva, nisu vjerovali samo kršćanski oci koji su u Platonovoj kraljici ideja mislili da spoznaju božansku »dobrotu«, u Platonovom svijetu ideja božansku »mudrost« i u Platonovoj svjetskoj duši božansku »moć«, a u tom trojstvu višestruki izraz supersupstancijalnog jedinstva. Dapače, tri Platonova principa bila su priznata i to u personificiranom obliku u živoj i neraskidivoj povezanosti isto tako i od nekršćansko-

[8] Usp. kratak i vrlo sadržajan rad od W. Nestle: *Humanismus und Christentum*, 1933.

[9] usp. E. Norden, *Agnostos Theos*, Berlin 1913; E. Hoffman, *Die Denkform in Vorsokratische Philosophie*, 1930.

[10] Usp. E. Cassirer, *Die Begriffsform im Mythischen Denken*. St. d. Bibl. Warburg 1922.

[11] O pojmu duha u sinoptičnim evanđeljima usp. H. Leisegang: *Pneuma Haigon*, Leipzig 1922.

ga kasnog platonizma kao trinitetsko jedinstvo bića.<sup>12</sup> Sličnom tumačenju bila su podvrgnute i Platonove tri hipostaze.

Samo je po sebi razumljivo da Platonova vlastita tri principa već zbog principijelne tmematike genuinog platonizma, ne mogu imati ništa zajedničko s »trojedinstvom« u bilo kojem smislu. Doduše u Platonovom učenju o idealnim brojevima imao je broj tri sasvim osobito mjesto, ali učenje o brojevima povezano je s diheritičkom dijalektikom, a ta dijalektika polazi od suda. U sudu je Platon vidio cjelinu koja se sastoji od povezanosti dva dijela i izjednačavanja između jednog i drugog, dakle počiva na tri momenta: jedinstvo, drugotnost i ujedinjenje. Zatim u Platonovom učenju o elementima imao je trokut posebno značenje, jer iz elementarnih trokuta sačinjena su pratijela, a iz njih proizlaze fizikalni elementi. Ali niti logika broja tri niti fizika trokuta nisu ponukali Platona k naučavanju metafizike trojedinstva. Isto tako kod Platona ne piše ništa o nekom trojstvu božanskih svojstava. U *Nomoi* 716a gdje Platon citira boga, u govoru novim građanima, govori o bogu koji u svojoj ruci drži početak, kraj i sredinu svih stvari i besprijeekorono, primjerno njegovoj prirodi, kreće se vječno istim putovima. Platon se ne poziva na sistematiku svoga vlastitog sistema već na orfičare. (Početak, sredina i kraj za Platona su uvijek dijelovi neke cjeline Par. 137d, 153c, 165b). A za pojam boga Platon zahtijeva, kao i za svaku ideju, nedjeljivost. Neoplatonička podjela koja zahtijeva postojanost onoga podijeljenog u Jednom nepodijeljenom (a to je tek logička pretpostavka trojedinstva), Platonu je potpuno strana i nespojiva s genuinom platoničkom dijalektikom. Dapače, tome nasuprot, bog, ideje i pojave za kritičko su mišljenje nešto trojako što se ne može ujediniti u homogeno trojstvo. Međutim, crkveni oci imali su u izvjesnom smislu pravo, dakako ne u smislu Platona već u smislu helenističke konverzije Platona, naime kada se ona promisli u samoj sebi i vlastitoj strukturi. Kada je bog dat kao prezent u tri logoi ili se razvio u misaonim brojevima, odnosno izlio se u području ideja, tada se skup tih logoi, tj. logos-jedinstvo s pravom označava kao božansko stvorenje i sin. I ako je duša ono što bi po svojoj biti trebalo biti umni život i što je određeno da se vrati bogu nakon završetka svoje svjetske misije, tada se s dušom doista završava, zatvara trinitetski krug bitka apsolutnog: ono Jedno, logos i duša čine tada zajedno trostruki praživot u kojem su »početak« i »kraj« kod Boga, a »sredina« je kao mudrost i putokaz logosu, kao oživotvorujuća snaga svojstvena duhu. (S obzirom na tu svoju funkciju »sredine« razumljivo je da se platoničko-pitagorejska svjetska duša kod kršćana jedanput uspoređuje sa Sinom kao posrednikom, a zatim s duhom kao središnjom točkom svekolikog života.) I s religioznog stajališta ostaju kasni platonizam i kršćanstvo razdvojeni, jer po svojoj biti platonizam je dijalektička spekulacija, dok je za kršćanstvo spekulacija samo pomoćno sredstvo u dokazivanju dogmi. Za kršćanstvo Bog se jedinstveno i povijesno konačno otkrio u osobnoj misiji svoga sina i u činjenici izljeva njegovog duha; za

[12] Dijalektički odnos između bitka, bitkovitosti i bića oduvijek je bio poticaj, također i u srednjem vijeku, za platoniziranje problema triniteta. Posebice kod Meister Eckeharta.

neoplatoničare on se objavljuje u poretku svijeta koji uvijek ostaje kozmičko-prirodni poredak. A kada kršćanstvo postaje spekulativno, uvijek je prisutna razlika prema platoničkoj spekulaciji (ukoliko, dakako, kršćanski pisci jednostavno ne prepisuju neoplatoničke formule, što je uglavnom slučaj; na taj način Jamblih postaje začetnik »kršćanskih dogmi«), jer Bog je u Isusu postao ne samo »meso« već i »čovjek« u smislu »Ja« pa se tek posrednom ulogom tog »jastva« sina utemeljuje onaj za korijenu novi odnos između ljudskog Ja i božanstva koji u ideji duha zadobija oblik osobnoga životnog ujedinjenja s božanskom voljom preko kršćanskog shvaćanja tog pojma duha. Međutim za nas je važno ustanoviti da se kršćansko mišljenje poslužuje platonizirajućom spekulacijom ne da bi je pobilo ili dokinulo, već da se platonizam prema kršćanskom shvaćanju ispuni istinskim sadržajima. Zato se može reći da kada je kršćanstvo imalo potrebu za filozofijskim pojmovnim sustavom, činilo je pozajmnice kod platonizma. I ako se ne obaziremo na religiozne sadržaje vjerovanja, na specifično kršćanski doživljaj istine spasa, mora se ustanoviti kao filozofijsko-povijesno stanje stvari da je s novim mističnim polaznicima i problem spekulacije triniteta baštine helenske, antičke filozofije i to kao nauk o »trojednoj prirodi« cjeline bitka, a koji je u preobraženom obliku nastavio djelovati u kršćanskom mišljenju. Prvo kao kozmologijska baština, i drugo također kao logička: jer Bog-otac se dijalektički misli kao ono Jedno; Bog sin kao ono »drugo«, s njim istovjetno, i Bog-duh kao neraskidiva »povezanost« između Jednog i Drugog. Zato i sada želimo pokušati istražiti pitanje kada i gdje se u okviru antičke filozofije može pronaći povijesni početak misli o trinitetu.

Ako se slijede pozivanja kršćanskih pisaca u antici, srednjem vijeku i renesansi na pretkršćansku dogmu triniteta, vidi se da se navode, pokraj orijentalnih svjedoka, osim Platona najviše Protagora i ponekad Aristotel. U tisućugodišnjoj tradiciji navođenja tih imena u dotičnom slučaju sadržano je znatno više povijesne istine nego što izgleda na prvi pogled. Jer kada vidimo da je iz trostrukosti Platonovih principa, u helenskom platonizmu doista nastala trojakost koja se sve više razvijala k trojedinstvu, tada vidimo značajni momenat transformacije prvotne Platonove sheme koja je već prethodila helenističkim školama. To prvo preoblikovanje platonizma treba, dakle, tražiti u djelovanju Platonovog učenja na njegove neposredne učenike, tj. kako se to očituje u stvaranju njihovih sistema. Smisao misli triniteta zahtijeva kao prvo dinamiku i imanenciju ideja: u tom pogledu put je bio ukazan Aristotelovom filozofijom. Zatim to stajalište zahtijeva hipostazu pojma broja i demonizaciju apsolutnog, a to je bio put pitagoreizirajuće Akademije, put kojim je krenuo Ksenokrat. Time pojam triniteta kasnog platonizma još jedanput osobito jasno pokazuje iz kojeg je korijena zapravo nastala konverzija Platonovog učenja, a koja je kršćanskoj metafizici izgledala podobna da joj omogući njeno priključivanje na antičku dijalektiku.

Prvo, već je kod Aristotela očito da se kao jedan od temeljnih motiva njegove cijele sistematike javlja težnja k takvom preobra-

ženju Platonova tri principa da se oni mogu primijeniti na analizu jedinstvene zbiljnosti svijeta, tj. da se pojavljuju najuže povezani, jedinstveno. Upravo zbog toga mogla je Aristotelova filozofija izgledati pristalicama stajališta imanencija ne samo kao kritika i korektura već i kao produbljenje i završenje platonizma. To naizgled produbljenje uspjelo je samo zahvaljujući tome da su sva tri Platonova principa bila protumačena temeljno ne-platonički: u bogu, a ne kao kod Platona u idejama, nalaze se »čiste forme«; u stvari, a ne kao kod Platona u meteksis, leži mogućnost svrhovitog kretanja prirode i u idejama, a ne kao kod Platona u bogu, leži stvarajuća snaga. Time je, kao prvo, intelektualiziran Platonov metafizički pojam boga: bog kao čista forma istovremeno je čisto mišljenje i kao takvo istinita zbiljnost pa u skladu s tim, jer je cilj svega stremjenja svijeta, nepokretni pokretač svekolikog kretanja. Drugo, dinamiziran je Platonov noetički pojam ideje: ideja postaje oblikujuća i aktivna snaga u pojedinačnim supstancijama pojavnog svijeta. Ideja se pronalazi u samim stvarima kao onom datom našeg iskustva. I treće, kako forma djeluje u samoj stvari, time je uspostavljen pojmovni kontinuitet triju principa koji stvarno već čine dostatni trias. Platonov tmematski motiv tu se pokazuje samo kao uporno ustrajavanje na apstrakciji koju je potrebno sistematski prevladati. Bog kao čista forma, ideje kao djelujuće snage oblikovanja i stvar kao ono što omogućuje oblikovanje, čine za organsko mišljenje aristotelovske znanosti ne tri područja različitih načina mišljenja, već sistematski sklop predmetnih dijelova spoznaje koji su pristupačni jednom temeljno homogenom pojmovnom aparatu. Treba, svakako, reći da neki iskazi Aristotela o bogu još doslovce podsjećaju na Platona, ali se isto tako mora uvidjeti da pravo značenje pojma boga kod Aristotela preuzima pojam koji Platon ne poznaje niti kao termin niti sadržajno. (Aristotelov pojam boga zadobijen je i mišljen samo pomoću njegove vlastite sistematike, naime kao finalno po sebi, formalno po sebi i aktualno po sebi. Stoga se može reći da je Aristotelov pojam boga »hipostaza« trinitetskoga pojmovnog ujedinjenja. Zato i zamjerka hipostaziranja od strane aristoteličara zapravo u prvom redu pogada sam Aristotelov pojam boga. To je bio i jedan od razloga koji je visokoj skolastici naizgled s pravom dozvoljavao sjedinjenje Platona i Aristotela, naime apsolutni bog kao hipostatizirano jedinstvo platonovih ideja kao hipostatiziranih formi. Odlučna promjena stajališta vidi se tek kod Kuzanusa, naime kada se bog ne shvaća kao čista zbiljnost kao kod Aristotela, već i kao čista mogućnost, tada u odnos prirodno svijeta i boga ponovno dolazi jedan pravi platonički motiv.) To je pojam *energeia* koji umjesto Platonovih ideja čini bitak zbiljnosti, a koji je kod Aristotela u pojmu boga sadržan u čistoj formi, samo kao forma čistog mišljenja — *energeia*. Od svih momenata koji osvjetljavaju odnos Platona i Aristotela, pojam *energeia* je najvažniji. Aristotelovski bog je čista zbiljnost uma, dakle ono opće-po-sebi, jer ne sadrži nikakvu individualizirajuću stvar. Bog nije dostatan da bi se izveo »svijet«, jer njegove su supstancije individualne. Isto tako nije dostatno da se pojmu boga pridoda pojam stvari, jer oboje zajedno daju samo dvojstvo oprečnoga. Tome nasuprot *energeia* kao posrednik razvitka

svijeta preobražava tu opreku u proces i podaje svijetu karakter postojanja, tako su bog i krajnosti između kojih djeluje energiea. Nasuprot tome, prema Platonu svijet se može pozitivno izvesti iz boga-postajanja i ideje bitka, pri čemu prostor kao puko sredstvo onoga pojavnog nema položaj nekoga sudjelujućeg činitelja. Tek kod Aristotela, ne kod Platona, sve kulminira u čistom NOEIN, i zato jer sve kulminira u mišljenju, jer je čitav razvoj svijeta razvitak k čistoj formi, dakle po Aristotelu k duhu, mišljenje je istovremeno sa svim što jest u sveobuhvatnoj povezanosti. Takav položaj mišljenja nema kod Platona niti ga može imati s obzirom na pretpostavke njegovog filozofiranja. Platonovo učenje nije, niti po intenciji hoće biti učenje o razvoju, već u doslovnom smislu ontologija. Svrha Platonovog kozmosa je živjeti u savršenosti kao odraz cjelokupnosti bitka; taj kozmos ne sadrži materiju koja bi se mogla razvijati, već je jedino ima prostor koji ostaje što jest, ne opstojeći. Tek je svekolikom povezanošću bića, koje je postavljeno Aristotelovom filozofijom, određen sav daljnji smjer razvoja antičke filozofije: helenistička učenja o homogenitetu i kontinuitetu sveg bitka, promatrano filozofijsko-povijesno, nastala su na osnovi Aristotelovog intelektualizma, iako izgleda da se nadovezuju na *Timaios*. Isto kao i bog sada ideje zadobijaju, prema aristotelovskim pretpostavkama, neoplatoničku funkciju: one postaju jedan momenat općeg procesa, umjesto da kao kod Platona ostanu u svojoj općenitosti. Kada se zbiljnost razlaže u pojedinačne supstancije, tada tvar više ne učestvuje na formama, već ima vlastitu formu, tj. jest forma. (Problem jedno-bitka ne može se dalje razvijati sredstvima Platonove dijalektike, od tvrdnji u *Fedonu* i *Parmenidu*, naime da uvijek mnoge pojave učestvuju na jednoj ideji, kao i jedna pojava na mnoštvu ideja. Drugim određenjem pojedinačno zadobija karakter meteksis i podjeljivosti na različita učestvovanja, prvim određenjem pojedinačno zadobija svoje mjesto u sferi onog više i manje. Kod Aristotela iz prvog određenja nastaje logičko zahvaćanje pojedinačnog preko pojma općeg, iz drugog mnoštvo svojstava individualnih supstancija. Prema Platonu jedino bi matematska fizika mogla ići korak dalje time da se kao u *Timaios*u meteksis misli u odnosima elementarnih tijela.) I konačno u području fenomena nalazi se za Aristotela nešto principijelno neplatonički: tvar, mogućnost, slučaj zadobijaju temeljno značenje i imaju konstitutivan karakter za svaku spoznaju postojanja i razvitka. Iz toga nužno proizlazi da je Aristotelovim tumačenjem smisla aktualnosti, finalnosti i potencijalnosti već data pojmovna osnova i prvi uvjet spekulacije triniteta kasnoantičkog platonizma i u tom smislu je Jamblih mislio aristotelovski kada je ousia, dinamis i energiea shvaćao trijadički.

Drugi uvjet dat je pitagoreiziranjem Akademije nakon Platonove smrti, naime prelazom Akademije od filozofije »oblika« k filozofiji »broja«. (Broj i oblik karakteristični su pojmovi koje Kant upotrebljava za razlikovanje pitagoreizma i platonizma.<sup>13</sup>) Aristotel i Ksenokrat, koji su zajednički napustili Akademiju, zasigurno

[13] Usp. Kant: *Von einem neuerdings erhobenem vornehmen Ton in der Philosophie*, Bd. VII, Berlin 1968.



su u vlastitom vremenu djelovali kao suprotnosti, jer Ksenokrat je upravo pokušavao dalje razrađivati platonizam u smjeru spekulacije broja, a to je tendencija koju je Aristotel kao i sve ostalo matematičko u platonizmu odlučno odbacivao. Nasuprot tome Aristotel je započeo s oslobađanjem platonizma od njegovih mističkih i demonologijskih dijelova, a u čijem značenju i razvoju je Ksenokrat upravo vidio budućnost platonizma. Na osnovi toga je izgledalo da je Platonova baština izručena podvajanju. Međutim, od helenizma do carskog doba odvijalo se sve tješnje povezivanje filozofije i misterija, primjerice od spoznajnokritičkog određenja pojma boga pa do sveobuhvatne religioznosti u zrenju boga, od sistematskog slijeda logičkog načina mišljenja sve do pravosljednog stupnjevanja katharzijskih posvećenja. Iako su u svim stoljećima kasne antike postojali »platoničari« oba suprotna smjera, jer su u duhu kritičke antičke pojmovne filozofije nastavljali crtu platoničko-aristotelovskog mišljenja, s kasnom Akademijom njihov kritizam završavao je u agnostičkoj skepsi, dok se kod drugih religiozna čežnja vremena tako potencirala da se zadovoljavala, tj. izobličavala do teurgijskog gnostioizma. Ali ta dvojnost ipak nije bila oznaka tadašnje svjetsko-povijesne situacije, naime ona je prije bila označena asimilacijom filozofije i misterija, te osebujno sjedinjenje koje je susreo duh Istoka kada je započeo povratno djelovati na svijet obrazovanja helenizma. U tome susretu, u kojem se duh Istoka upravo nalazi u procesu helenizacije, duh Zapada dolazi do svijesti svoga praiskonskog srodstva s Orijentom. Taj upravo započinjući sinkretizam Istoka i Zapada prvenstveno se odvija u novoosnovanom gradu Aleksandriji. Pokraj mnogobrojnih duhovnih smjerova tadašnjeg doba neopitagoreizam je upravo bio onaj koji je dosljedno izvukao posljedice iz duhovne situacije vremena i to za daljnji povijesni tijek na mjerodavan način.<sup>14</sup> Naime ako filozofija i misterij jesu i trebaju biti istovjetni, ako postoje »platonički« misteriji, tada filozofija mora moći dati također korelat i za »onostranost« stvaranjem odgovarajućih pojmova, korelat onog što se preko religioznog zora nadaje kao potreba ili javlja kao vizija. Ta religiozna metafizika koja ne poznaje nikakvo razlikovanje između mita i logosa, između religioznog simbola i dijalektičkog pojma, ukratko između psihičkog i neotičkog, već živi od hipostaza, podrijetlo je skolastičkoga pojmovnog realizma. Jamblih je bio onaj koji je preuzeo od Aristotela dinamizirani trias, a od Pitagorovaca hipostazirani trias demonizirane raščlambe svijeta i oboje ujedinjeno dao u nasljeđe kršćanstvu u momentu kada je ono započinjalo podvrgavati filozofijskoj spekulaciji dogmu triniteta.

Kada se govori o posebnoj ulozi Aristotela i Ksenokrata u izradbi metafizičkog principa triniteta, to svakako ne znači previdjeti ostale činitelje koji su bili isto tako mjerodavni. Ako se u prabice postavi početak, sredina i kraj bitka, tada je filozofija nalazila tu opću ljudsku misao već u kozmologijskim spekulacijama i

[14] Tu filozofijsko-povijesnu situaciju prvi je jasno uvidio i o njoj rekao ono temeljno W. Dilthey: *Biographisch-literarische Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie*.

kultskim formama mišljenja. (Kant naziva ideju trojedinstva »potrebama praktičkog uma a priori«<sup>15</sup>.) I ako sistem filozofije s fizikom, logikom i etikom smatra da zahvaća cjelinu bića, to je već oio predznak priznanja da sistem počiva na tri najviša vrijednosna pojma: onom dobrom, istinitom i lijepom. (Za cjelokupnu kasnoantičku fiziku, ukoliko nije sljedina Demokrita, fizikalni kozmos bio je prije svega ukupnost estetičkog savršenstva, od Platonovog *Timaios*a i do Plotinove teodiceje. Da je kozmos vrijednosni pojam, proizlazi kako od strane misli totaliteta tako i od pojma meteksis.) Razdioba svijeta u božanski, demonski i zemaljski svakako, kao prvo, ne potječe iz filozofijske spekulacije, već je utemeljena kao paština predznanstvenog opažanja. I kada je filozofija u kasnoj antici, moguće potaknuta s Orijenta i od same gnoze, činila tek prve nagađajuće pokušaje osvješćenja svoga vlastitog povijesnog razvitka, tada je vjerojatno, kao prvo, uzeta u obzir prostorna »priroda« kao polje premišljanja i istraživanja arhajskih misli, drugo, čisti »um« kao polje rada klasične filozofije i treće vremensko postojanje »povijesti« kao problem koji je jasno došao u vidokrug u helenističko vrijeme. (Primjerice gnoza razumije svjetsko događanje kao svjetsku povijest, a srodni motivi nalaze se kod stoe i neopitagorovaca, jer kod njih je povijesni razvitak filozofije i kulture dat u povezanosti sa smislom svijeta.) Ta tri momenta sama su od sebe uputila mišljenje na onu trojnost koja nalazi boga u prirodi, umu i povijesti. Stoga i neoplatonički trias MONE, PRODOS, EPISTROFE kod Prokla doista je nešto više nego zaseban dio učenja, dapače u tome se doista pokazuje jedan motiv preko kojeg samom grčkom mišljenju uspijeva, kao u zrcalu, pokazati sliku onog što je ono u epohalno zadatim granicama moglo postići. K tome dolazi supstancijalizacija svjetskih principa, primjerice početak, carstvo ideja, svjetska duša; personificiranje takvih principa u otac, prvorođeni i drugi sin; psihologiziranje čitave filozofije u helenizmu gdje se nous, logos i psihe zajednički shvaćalo više manje pneumatski i zato se nije uspijevalo razlikovati psihičko od neofitičkog, niti oboje od metafizičkog. I to je upravo odlučni momenat, naime Platon je sve to vrlo jasno razlučivao. S obzirom na tu njegovu sposobnost razlučivanja on svoje principe bog, ideja i pojave ni na koji način nije mogao trinitetski povezati, iako je on upravo kao prvi vidio dijalektički odnos između jedinstva, jednakosti i sinteze u sudu. Drugim riječima, s obzirom da je Platon bio dijalektičar, poimao je sintezu kao meteksis, a dakako meteksis predpostavlja tmeme. U tome smislu genuino dijalektičko izgubljeno je kod njegovih nasljednika što je omogućavalo da njihova stajališta postupno filozofijski utiru put misli o trinitetu.<sup>16</sup> Ksenokrat je izvodio iz trokuta trojaku prirodu cjeline bitka, a boga i svijet je, preko demonskog, doveo do jedinstva u analogiji prema trokutu, naime kao što se jednakostranični i raznostranični trokut mogu podvesti pod jedinstveni pojam trokuta preko srednje prirode pra-

[15] Usp. Kant, *Religion inner. d. Grenze der blossen Vernunft*, Bd. VI, Berlin 1968.

[16] Velik dio današnjih interpretacija Platona polazi od Ksenokratovih i Aristotelovih pozicija. Usp. izvanredan prikaz problema boga i religije kod Platona u H. Diés: *Autor de Platon*, Paris, 1927; F. Solmsen: *Plato's Theology*, Cornell U. P. 1934.

vokutnog trokuta. (Najvažniji fragmenti Ksenokrata o trokutu sacuvani su nam zahvaljujući Plutarhu. U tim se spisima lijepo vidi kako je za klasičnu naučenjačku erudiciju personificiranje univerzalnih pojmova bilo nedvojbeno odstupanje od genuinog platonizma.) Kod Aristotela temeljni principi kao svrha, forma i mogućnost sami djeluju u cjelini svijeta, a tako zastupano stajalište imanencije utoliko je snažnije djelovalo u smjeru triniteta ukoliko se sve više povezivalo s mišljenjima Ksenokrata, naime da je ono demonско nositelj imanencije u svijetu. S tim je misao triniteta zadobila dinamiziranjem i demoniziranjem neophodni elasticitet da bi prožela božansku mudrost, svjetsku mudrost i životnu mudrost, a sistematsko trojstvo fizike, logike i etike podarilo je misli triniteta trajnu postojanost sve do Augustinova esse, nosse, velle. U tome se, kao u ogledalu božanskog trojstva u ljudskom psihičkom životu, ta misao uzdiže k novom filozofijskom djelovanju.

I na kraju još nekoliko napomena iz povijesti mijene značenja filozofijskih pojmova, a to su obično dragocjeni primjeri u pronalazenju odlučnih momenata mijena duhovnih stajališta u cjelini. Može se reći da su kršćanstvo i mistika prisutni samo i uvijek tamo, i to u potpunosti i u konačnom smislu kao data duševna stanja koja se povezuju s tim pojavama u zapadnjačkoj svijesti, kada se u boga vjeruje kao u nešto beskonačno. Kada je napetost između konačnog i beskonačnog u ljudskoj duši zadobila stupanj nepodnošljivosti i kada se ujedinjenje duše s bogom vidi kao spasavajući cilj ljudskih težnji, jer je jedino u samoj beskonačnosti moguće oslobođenje od zla konačnog. Dakle, radi se o pojmovima konačnog i beskonačnog pa se stoga postavlja pitanje od kada se u helenskom duhovnom životu vjeruje u boga kao u ono »beskonačno«. <sup>17</sup> Za kršćansku svijest bila je beskonačnost boga kao i njegova bezuvjetnost, apsolutnost, najpozitivnije od svih njegovih određenja, dok je tome nasuprot značenje termina »konačno« i »uvjetovano« imalo negativni smisao. Međutim, izvan svake je dvojbe da je za helensku svijest klasičnog doba ono beskonačno, kako po smislu tako i terminološki, imalo čisto negativno značenje. Za atičku filozofiju bog nije važio kao nešto beskonačno, već je predikat APEIRIA bio svojstvo sasvim drugih pojmova kao prostor, tvar, požuda, mogućnost, djeljivost etc. A beskonačno je upravo važilo kao nešto nebožansko, jer je ono beskonačno bilo mišljeno istovremeno kao nešto neodređeno, kao bezgranično, stoga bezoblično i prema tome konačno kao nezbiljsko i nedjelotvorno. Još za Plutarha ono »beskonačno« ne može biti istovremeno i »umno«, već je, štoviše, znak bezumnosti zapasti u APEIRON. Ako je bog ono što podaje formu, kao kod Platona (Platonova pozicija jednoznačno je iskazana u *Filebu* 23c—31a. Oznaka »neograničenog« je uvijek »više« ili manje«, a javlja se u kvalitetima osjetilnosti; oznaka »ograničenog« je forma koja nastupa u povezanosti s onim »više« ili »manje« kojom se u svijetu i duši uspostavlja savršena skladnost, ravnomjernost. Naime pluralistički bitak od PERAS dat je s pluralističkim

[17] Usp. Jonas Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im Abendländischen Denken bis auf Kant*, Leipzig 1896. koji analizira ona stajališta što filozofijsko-povijesno objašnjavaju »preokret u osjećajnom vrednovanju beskonačnog«.

bitkom područja ideja i, ako su ideje prožete onim dobrim, tada njihov PERAS ne može biti prožeta od APEIRIA.) ili zbiljnost forme kao kod Aristotela (prema Aristotelu teleologijsko djelovanje boga k stremljenu svijeta i spoznaje formi upravo je time utvrđeno da ni fizikalni ni logički put nije poništen preko regressus in infinitum, jer kada Aristotel u *De coelo* 275a 13 kaže da između konačnog i beskonačnog nema proporcije, tada taj iskaz u Aristotelovom smislu govori o dostatnosti i mislivosti fizikalne prirode.) tada mu pripada čista određenost ili savršena, potpuna oblikovanost i stvarnost. I oba određenja treba shvatiti u višem stupnju koji još nadilazi našu noetičku sposobnost poimanja: ono beskonačno istovremeno je neodređeno i ostaje ispod predmeta našeg mišljenja. Bog je vječan, ali to u najvišem smislu pozitivno određenje njegove nadvremenitosti isključuje za klasično grčko mišljenje oznaku bezgraničnosti, dakle bezobličnosti. Kao što i snaga mišljenja počiva u određenosti onoga mišljenog, tako i vječiti bog kao najviši predmet mišljenja nije bez određenosti, već je nasuprot određen u najvišem stupnju. On nema »formu«, već »jest« forma, odnosno još je više nego ona. Platon je označio ideju boga kao ono što je iznad bitkovitosti, jer našem umu nije dato kao moguće misliti preko te granice.<sup>18</sup> Ono što se nalazi s onu stranu te određenosti nije nikako ne-od-ređenost bezgraničnog, već nad-određenost apsolutnog principa svih određenja. Tek kada je u stoičkom filozofiranju božanski logos bezgranično rasprostranjen u svijetu, kada su zatim neopitagorovci mislili božansko jedinstvo kao razvitak bezgraničnog mnoštva i kada je kasni platonizam započeo s naučavanjem nepresušnog istjecanja božanskog prauzroka u svijet, počela je prevladavati predodžba da proces svijeta koji se mora misliti kao beskonačan, isto tako pretpostavlja beskonačni prauzrok. U potpunosti je u skladu s preobrazbom helenističkog platonizma k supstancijaliziranim formama mišljenja panteizma da se pojam beskonačnosti, kao jedan od funkcionalnih momenata boga, sada počeo razmatrati kao jedan njegov bitni momenat. Time, načelno gledano, predikat beskonačnosti prelazi sa svijeta i stvaranja na stvoritelja, boga. (Tek je Kuzanus mislio filozofijski strogo boga i svijet kao nešto beskonačno, i to boga kao »samo beskonačno«, a svijet kao ono »beskonačno jednako«.) Što se tiče antičkog razvoja, može se tvrditi da je svijest božanstva manje utjecala na pojmovni razvoj nego što je pojmovni razvoj bio pod utjecajem svijesti božanstva. Kao što je nekad čista misao, koja je samu sebe znala kao formu, mislila boga kao čistu formu, tako je u helenizmu religiozna čežnja, jer je sama bila beskrajna, postavila boga kao beskonačno. U krajnjoj liniji problem je bio povezan s učenjem o idejama: ideje u genuinom Platonovom shvaćanju jamče i u osnovi osiguravaju mišljenje svojom određenošću, PERAS, od propadanja u beskonačnost, a to znači da ni bog ili »ideja« dobra ne mogu opstojati bez PERAS. Ako se otkloni ta bitna karakteristika teorije ideja, tada je bog sa svojim derivatima, svijetom, etc. tako neposredno povezan da istoznačnom prediciranju oboga već više ništa ne stoji na putu. Promatrano čisto pojmovno-povi-

[18] Usp. o tom problemu prelaska »preko granice« kod Platona izvanredna izvođenja E. Lask: *Gesammelte Schriften III*, Tübingen 1924.

jesno razvoj pojma beskonačnosti od vremena helenizma je slijedeći: s jedne strane stoji dogmatizam epikurejaca koji su potvrđivali numeričku beskonačnost svjetova, a s druge strane imamo kriticizam skeptičara koji su nijekali beskonačnost kao mogući predmet mišljenja. Između njih su dvije grupe platoničara: jedni koji s Platonom niječu beskonačno (tu se radi o tumačenju *Tim.* 31a) i oni koji beskonačno, kao recimo regulativnu ideju, projiciraju u božansko). I po ovom pitanju Platon i Aristotel dali su nazgled poticaje oprečnim tumačenjima: Aristotel preko djelatne snage prvog pokretača kojeg se misli kao bezgraničnog, a Platon božjom vječnošću. Tome svakako i pripadaju antinomije Platonovog *Parmenida* koje su u različitim tumačenjima davale poticaj negativnoj teologiji. (Najbolji primjer je Proklova egzegeza beskonačnosti u njegovom komentaru *Parmenida*.<sup>19</sup>) Dok je Platon nadosjetljivo i bezgranično odijelio od bića i onoga određenog, neoplatoničarima je izgledalo dopustivo da se ono bezgranično prevede i prepusti u novi pojam beskrajnog. Kod Filona je završena i utvrđena ta promjena načina mišljenja, dok Plutarh već polemizira s onima koji boga nazivaju beskonačnim. Po Plotinu je božanska beskrajnost izvan svake sumnje, odnosno ono Jedno je beskrajno ne zato jer su veličina i broj nemjerljivi, već zato jer je njegova snaga nepojmljiva. (*Enn.* VI. IX, 6.) Ono Jedno je pozitivno beskonačno i to je svojstveno cijeloj inteligibilnoj sferi kao prvoj emanaciji Jednog. U opreci prema Jednom tvar je u negativnom smislu beskonačna, naime zato jer je »ništa«. Između pozitivnog i negativnog beskonačnoga jest kozmos kao savršena tvorevina konačnog totaliteta.

[19] Usp. O. Zimmermann: *Platos Parm. u. der Koment. des Proklos*, Heidelberg 1935.

### Sažetak

## Goran Gretić / Platonizam i teologija

Odnos platonizma i teologije prikazan je i analiziran kao filozofijsko-povijesna interpretacija problema ideje triniteta. Ustanovljeno je da je pozivanje kršćanskih učitelja i otaca na Platona kao onog koji je već u antici dao temelje, odnosno zastupao ideju triniteta problematski-povijesno neodrživo. Naime, genuina Platonova dijalektika temelji se na uvidu u tročlanu dijalektičku strukturu suda i zatim u tročlani karakter cjeline bitka. Stoga je ona nespojiva s kršćanskom idejom trojstva koja je nastala, tj. bila omogućena, na temelju konverzije platonizma u helenizmu. Tek je specifični sinkretizam platonizma i aristotelizma u neoplatonizmu dao filozofijsku podlogu kršćanskim spekulacijama o trinitetu i, prividno, nadovezivanje i opravdanje pozivanja na Platona.

Problem konverzije klasičnoga grčkog mišljenja u kršćanstvu zatim je i kratko ilustriran primjerom iz povijesti filozofskih pojmova, prikazom preobrazbe značenja pojmova konačnog i beskonačnog. I tu se isto tako očituje značajno preoblikovanje u odnosu na antičko dijalektičko poimanje tog problema.

### Zusammenfassung

#### *Goran Gretić / Platonismus und Theologie*

Das Verhältnis zwischen Platonismus und Theologie ist dargestellt und analysiert als philosophisch-geschichtliche Interpretation des Problems der Entstehung von der Idee der Trinität. Es wurde festgestellt, dass die Berufungen der christlichen Väter und Lehrer auf Plato als denjenigen, der schon in der Antike die Grundlegung bzw. die Idee der Trinität vertreten haben sollte, problematisch-geschichtlich nicht haltbar ist. Die genuine platonische Dialektik ist nämlich in der Einsicht in die dreigliedrige dialektische Struktur des Urteils begründet und genauso in den dreigliedrigen Charakter des Ganzen des Seins. Deshalb kann man sie nicht verbinden mit der christlichen Lehre der Dreieinigkeit, die entstanden ist, bzw. erst ermöglicht wurde, aufgrund der Konversion des Platonismus in der hellenistischen Philosophie. Erst der spezifische Synkretismus von Platonismus und Aristotelismus in der neoplatonischen Philosophie ergab die philosophische Grundlage für die christlichen Spekulationen über die Idee der Trinität. Erst hierdurch kam es zu einer scheinbaren Anknüpfung und daraus wurde die Berechtigung abgeleitet, Plato als Kronzeugen derartiger Spekulationen zu zitieren. Abschliessend wurde das Problem der Konversion des klassischen griechischen Denkens im Christentum kurz mit einem Beispiel aus der Geschichte der philosophischen Begriffe dargestellt, nämlich wie sich die Umbildung der Bedeutung der Begriffe »endlich« und »unendlich« vollzogen hat. Dadurch wird die bedeutende Umformung im Verhältnis zum antiken dialektischen Begreifen dieses Problems offenbar.