

PLATONIZAM I TEMELJI NEOPLATONIZMA*

GORAN GRETIĆ

Sveučilište u Zagrebu

Centar za povijesne znanosti

Odjel za povijest filozofije

Izvorni znanstveni tekst
Primljen 7. IX 1984

Kao uvod u ovaj rad čini nam se potrebno, a i neophodno dati koncizan prikaz razvoja, u osnovnim crtama, platoničke filozofije poslije Platona, odnosno problematski prikazati transformaciju platonizma k neoplatonizmu. I to iz sljedećih razloga: a) Pitanje povijesno-filozofijskog značenja neoplatonizma odnosno filozofije Plotina i njegovih učenika i sljedbenika neophodno je za razumijevanje Petrićeve filozofije kao i cijele filozofije renesanse. On se izričito poziva na tu školu tj. njene različite predstavnike, čak dapače prevodi Prokla da bi ga učinio pristupačnim suvremenoj publici; b) Međutim, općenito u suvremenim istraživanjima povijesti filozofije, ne kao doksografije, već istraživanja njenog značenja za novovjekovnu pa i suvremenu filozofijsku misao, filozofija neoplatonizma dobiva sve značajnije mjesto. Ponovni interes za Plotina probuđen je u doba romantizma¹ ali otad pa do danas traju rasprave o njegovom značenju. Posebice se vodi intenzivna diskusija o razlikama, identičnosti i razgraničenju između originalne Platonove filozofije i Plotinove, a ta je rasprava dobila novi karakter i intenzitet nakon *Schleiermacherovog* objavljivanja Platonovih djela. Povijesno-filozofijski odlučujući korak predstavlja Hegelova interpretacija neoplatonizma (u njegovoj *Povijesti filozofije*, svakako još i danas najboljoj) koja je bila ne samo historijski odlučujuća već je i mjerodavna u različitim varijacijama i dan-danas. Hegel uvrštava neoplatonizam u tijek razvoja grčke filozofije, dapače smatra ga osobitom sintezom grčkog mišljenja i, što je najvažnije vjesnikom i začetnikom, početkom novog stupnja razvoja duha. To je njegova čuvena interpreta-

* Ovaj tekst dio je rada o Petrićevoj kritici Aristotelove metafizike.

¹ Usp. M. Wundt: *Platon und die Romantik*, Neue Jahrbücher, Bd. 35, 1915.

cija o probuđenoj duhovnosti i određenju onog unutrašnjeg individuum, odnosno po Hegelu neoplatonizam čini početak svijeta duhovnosti, subjektivnosti.² Pod Hegelovim utjecajem, kao što je poznato, stoji i Zellerov prikaz Plotina koji naglašava njegovo produbljeno razumijevanje onog unutrašnjeg naspram klasika i *subjektivno porijeklo* i polazište neoplatoničke filozofije. U takvoj interpretaciji metafizički sustav izveden je na određeni način iz stanja življenja subjekta, odnosno time je uvedeno razlikovanje *subjektivnog* momenta naspram objektivne *strukture bitka*, razlikovanje koje se do danas održalo u interpretacijama Plotina.³ I konačno u našem stoljeću najutjecajniji i najznačajniji interpret Plotinove filozofije je E. Bréhier koji u različitim modifikacijama nastavlja tradiciju Hegela i Zellera naglašavajući nastanak specifične subjektivnosti kod Plotina. Prema Bréhieru kod Plotina je moment subjektivnosti nadređen ontologijskom i, dapače tu se radi, na temelju momenta subjektivnosti, o principijelnom dinamiziranju ontologije pa se i cijelo metafizičko učenje razumije na osnovi tog temeljnog načela;⁴ c) Kod nas je, na žalost, usprkos velikom značenju i golemim istraživanjima na tom području relativno malo pisano i o Platonu, a posebice o neoplatonizmu.⁵ No za našu filozofijsku baštinu ta tradicija je neobično važna, dakako, osobito za naše predstavnike renesansne i rane novovjekovne filozofije. Međutim ta tradicija važna je i općenito, jer može se lapidarno reći da i cijela povijest filozofije, ne samo renesanse, nije ništa drugo doli dugačak i neprestani niz kontroverzija Platonovog i Aristotelovog filozofiranja.

Kao što smo već spomenuli od Hegelovog i Zellerovog vremena raste interes i uviđanje značenja Plotina i neoplatonizma. Dođuše neki značajni interpreti grčke filozofije, a što je osobito interesantno upravo istraživači Platona, odnosno oni među njima koji drže Aristotelovu kritiku Platona neodrživom, a njegovo filozofiranje samo inferiornim i nedosljednim platonizmom, promatraju Plotina kao nesretnu kombinaciju različitih orijentalnih učenja, stoika, pitagorejaca, različitih mističnih učenja i originalnih Platonovih stajališta. Sve je to dano u razvodnjenom i prije svega iskrivljenom svjetlu i perspektivi post-Platonovog razvoja Akademije. Tako na primjer znameniti interpret Platona P. Shorey smatra Plotinovo učenje u potpunosti nespo-

² Usp. G. W. F. Hegel: *Geschichte der Philosophie*, Frankfurt 1970.

³ E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, 1923.

⁴ E. Bréhier: *La Philosophie de Plotin*, Paris 1961.

⁵ O Platonu imamo, osim manjih radova u liku predgovora pojedinim prijevodima jedino radove B. Bošnjaka u *Fil. Hrestomatija* I, M. Cipra: *Metamorfoze metafizike*, Zagreb 1976. i Z. Posavec: *Dijalektika i politika*, Zgb. 1979, a o neoplatonizmu kod B. Bošnjaka: *Grčka filozofska kritika Biblije*, 1971.

jivim s bilo kojim razdobljem Platonova filozofiranja, dapače njegov je iracionalizam sasvim nespojiv i oprečan duhu strogo racionalnog, na logosu zasnovanog Platonovog filozofiranja.⁶

Centralna osoba neoplatonizma bio je Plotin (204/5—270. n.e.), o njegovom životu znamo dosta iz biografije njegovog vjernog učenika Porfirija.⁷ Porfirije je sabrao i izdao Plotinova djela pod nazivom *Eneade*. Plotin se školovao u Aleksandriji gdje je poslije postojala znamenita *aleksandrijska škola* neoplatonizma. Aleksandrijska škola je oznaka za židovski neoplatonizam Filona i kršćanski platonizam Klementa i Origena, no koji se svakako znatno razlikuje od helenskog platonizma Plotina. Plotinov učitelj u Aleksandriji bio je Amonije Sakas. Plotin je kod njega bio jedanaest godina, od svoje dvadeset osme godine. Njegovo učenje bilo je rašireno po cijeloj rimskoj imperiji prvenstveno posredovanjem njegovih učenika Porfirija i Jambliha, pa sve do Prokla kao najznačajnijeg među njima, koji je tada bio voditelj Akademije u Ateni.

Plotin je rođen u Likonu (ili Likopolisu) u Egiptu i osobno nikad nije pouzdano rekao godinu svog rođenja, a u njegovom krugu su se samo slavili, prema tradiciji, rođendani Sokrata i Platona. Isto je tako zanimljivo da ne postoji ni Plotinova slika, jer to bi, dakako, mogla biti samo *slika slike* kao što je i čuvena njegova izreka da se srami vlastitog tijela. To su samo neke anegdote i detalji koje znamo od Porfirija, jer izvanjske elemente svoje biografije Plotin nije saopćavao smatrajući ih u potpunosti irelevantnim. Nakon jedanaest godina provedenih kod Amonija krenuo je s imperatorom Gordijanom u rat protiv Perzije u želji da upozna filozofiju Perzije i Indije. Nakon propasti tog ratnog pothvata spasio se bježeći u Antiohiju, a u četrdesetoj godini (244 g.n.e.) došao je u Rim. U Rimu je držao filozofijska predavanja, međutim deset godina nije ništa pisao tj. objavljivao. Počeo je pisati u prvoj godini vladavine imperatora Galijena (254. g.n.e.). Godine 263. kad je Plotinu bilo oko pedeset devet godina došao je u kontakt s tridesetogodišnjim Porfirijem. U to vrijeme Plotin je napisao dvadeset i jednu *knjigu* njegovih predavanja i diskusija s učenicima. Pod utjecajem tj. na *nagovor* Porfirija i ranijeg učenika Amelija Gentilijana napisao je slijedeće dvadeset i četiri knjige, a 268. g. poslao je po Porfiriju na Siciliju još devet novih knjiga. Godine 270. za vrijeme Porfirijeve odsutnosti, Plotin je umro u gradu Kampaniji. Nakon njegove smrti Amelije je pitao delfijsko proročište o njegovoj daljnjoj sudbini i dobio odgovor da se nalazi među sretnim demonima.⁸

⁶ Usp. P. Shorey: *Platonism Ancient and Modern*, U. of Cal. Press. Berkley 1938.

⁷ Porphyry: *Vita Plotini*, Hamburg 1958.

⁸ Usp. Por.: *Vita Plotini*, 22

Za vrijeme svog dvadeset šestogodišnjeg boravka u Rimu Plotin je imao golem utjecaj kao predavač i učitelj filozofije i mnogi znameniti ljudi bili su njegovi slušatelji. O Plotinovom izuzetnom utjecaju na njegove slušatelje kao i o njegovim ekstatičnim sposobnostima sačuvane su prekrasne pripovijesti, kao i o njegovom velikom poznavanju ljudskog karaktera i brige oko učenika. Najljepši primjer je sam Porfirije. Naime, kad je Plotin primijetio njegovu duhovnu rastrojenost pa i opasnost samoubojstva savjetovao mu je da nekamo otputuje, i to je njegovo poznato putovanje na Siciliju.⁹ Plotin je uživao osobit respekt i zaštitu imperatora Galijena i njegove žene Salonime pa je tako dobio i dopuštenje da restaurira napušteni grad Kampaciju u *grad filozofa*. Prema Plotinovim planovima grad je trebao biti organiziran i njime je trebalo biti upravljano prema Platonovom djelu *Nomoi*, a trebao se zvati *Platonopolis*.¹⁰ Međutim nikakve izvanjske okolnosti nisu mogle poremetiti tijek njegovih razmišljanja, on je rado diskutirao s učenicima i prihvaćao kritike ne tražeći za sebe nikakav poseban autoritet.¹¹ Njegove knjige nisu komponirane prema nekom općem planu, a budući da je slabo vidio tekst je pisao samo jedanput i nije ga ponovno čitao. Nije besprijekorno poznao grčku gramatiku tako da je uređenje teksta kao i komponiranje i izdavanje knjiga bila zadaća Porfirija. Od njega i potječe ime *Eneade*. To su pedeset četiri knjige svrstane u grupe od devet knjiga. Usprkos takvom naizgled nesređenom radu Plotinovo mišljenje je izuzetno sistematično i očito da je već imao završenu cjelokupnu koncepciju sistema filozofije prije nego što je počeo pisati.

Općeniti odnos Plotina prema njegovim prethodnicima u cjelini je jasan ali ne i u detaljima. Prije svega nemamo nikakvih pouzdanih izvještaja o njegovim aleksandrijskim učiteljima. Nije sačuvan nijedan tekst od Amonija, a izvještaji o njegovu učenju dolaze od pisaca koji su djelovali poslije pa se i opravdano sumnja u njihovo pouzdano poznavanje Amonijevih naučavanja. Porfirije izvještava, kao što navodi Euzebij, da je Amonije odgojen kao kršćanin, međutim došavši u kontakt s filozofijom napušta kršćanstvo. Rođen je u Aleksandriji, a prema jednoj od legendi i interpretacija ime *Sakas* upućuje na njegov posao nosača vreća (SAKAS). Pokraj Plotina njegovi učenici bili su čuveni kritičar i gramatičar Longin, kršćanski mislilac Origen i Herenije. Navodno je među njima postojao dogovor o držanju u tajnosti Amonijevog učenja no to su prvo prekršili Herenije i Origen pa je konačno i sam Plotin počeo javno naučavati Amonijevo učenje i, kao što smo već spomenuli,

⁹ Por.: *Vita Plotini*, 11.

¹⁰ Por.: *Vita Plotini*, 12.

¹¹ Por.: *Vita Plotini*, 13.

prvih deset godina nije ništa pisao tj. objavljivao. U svakom slučaju u Plotinovim djelima nema nikakvog ukazivanja na Amonija, a i Porfirije ne kaže da tu cijelu povijest znade neposredno od Plotina. Primjerice, Zeller smatra cijelu tu stvar vrlo dubioznom a njen mogući nastavak vidi u analogiji sa sličnim legendama o prvim pitagorejcima. Bilo kako bilo danas je općeprihvaćeno da se Amonije smatra stvarnim začetnikom neoplatonizma. U njegovoj osobi vidimo crte pitagorejskog ču-dotvorca i ekstatičnog mislioca, a njegov golem utjecaj prolazilo je kako iz asketskog načina njegova života tako i od temeljitih karakteristika njegova učenja gdje svako filozofiranje završava u mističnom ujedinjenju s predmetom razmatranja. Bez sumnje, on je u prvom redu odgovoran za postupnu preobrazbu platonizma od filozofijskog k religioznom duhovnom stajalištu.¹² Amonije nije ostavio nikakve pisane tekstove ali je zato njegov jedini originalni učenik (kao što je to Longin izričito tvrdio još za života Plotina) ostavio cijeli filozofijski sistem. U literaturi se ponekad postavlja pitanje da li se time ponavlja problem Sokrat—Platon (primjerice H. R. Schwyzer). Kao metodološko pitanje problem očito ne postoji, a isto tako je jasno da Plotin nije težio ovjekovječenju učitelja s obzirom da nikad u svojim spisima ne spominje njegovo ime i na koncu, a što je svakako bitno, Amonije nije odustao od pisanja s obzirom na svijest o neznanju, on doista više podsjeća na Pitagoru negoli na Sokrata.

Sve što mi znamo o Amoniju potječe posredno ili neposredno od Porfirija koji ga je i označio kao utemeljitelja neoplatonizma i tako on figurira dan-danas. Svakako je važna činjenica da je Porfirije bio prvo učenik Longina i utoliko njegova svjedočanstva imaju još veću vrijednost. Zanimljivo je spomenuti da je oko Amonija stvarana legenda već u antici pa se i to nastavilo. U dvadesetom stoljeću proglašavalo ga se značajnim kršćanskim ocem, stvarnim piscem djela Dionizija Areopagite, arijevcem i budističkim svećenikom koji je došao iz Indije u Aleksandriju.¹³

Da bi se u potpunosti razumio Plotinov sistem i prije svega značenje njegove transformacije Platonove filozofije, odnosno recepcija Platona u renesansi preko neoplatonizma, neophodno je dati u osnovnim crtama skicu filozofijskog i općeduhovnog

¹² Usp. E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*, 1923, III 2. i *Ammonius Sakkas und Plotinus, Kleine Schriften* II; H. R. Schwyzer: *R. E. Plotinus*, 1951; H. v. Arnim: *Quelle der Überlieferung über Ammonius Sakkas*, Rhein. Museum 42, 1887; B. Domensky: *Die Psychologie des Nemesios, Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Antike* III, 1, Münster 1900; F. Heinemann: *Ammonius Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, Hermes 61, 1926.

¹³ Usp. H. Dörrie: *Platonica Minora*, München 1976.

razvoja platonizma do Plotina. Terminom *platonizam*, *platonički*, *platoničari* označava se filozofijski smjer tj. filozofi koji svoja stajališta svjesno izvode iz Platona, a u 19. st. sve ih se nazivalo neoplatoničarima (tome odgovara antički termin PLATONIKOI platoničari). Poslije je prihvaćeno da se platonizam prije Plotina označava kao *srednji platonizam*, dok se terminom *neoplatoničari* označuje samo Plotin i po njemu zasnovana škola. Terminom *Akademija* i *akademičari* označava se čuvena škola u Ateni i njeni pripadnici. Tu se misli na Ksenokrata, Polomona, Karneada, Antioha iz Askalona, Amonija učitelja Plutarha, Kalbena Taura, Kasija Longina, Plutarha iz Atene. Doduše u antici su akademičarima smatrani skoro isključivo predstavnici akademijske škole, primjerice Arkesilaj, Karnead, Filon iz Larise i o tim *akademicima* referira Augustin u *Libri contra academicos*. I konačno je stvoren termin *Stara akademija* (nadovezujući se na Ciceronove *veteres*) kao oznaka za neposredne učenike Platona i slijedeću generaciju.

Kao prvo postavlja se pitanje do kada je bila pristupačna baština Stare akademije tj. posebice mnogobrojni rukopisi Ksenokrata i Polomona iz kojih se moglo vidjeti kako su neposredni učenici razumijevali samog Platona. Akademija je bila dva puta u neposrednoj opasnosti u smislu fizičke opstojnosti institucije, prvi puta 200. g. pr.n.e. (u ratu Filipa Makedonskog protiv Atene) i to je relativno dobro proživjela. I drugi put (86. g. pr.n.e.) u napadu imperatora Sule na Atenu i tada je sasvim pouzdano uništena originalna Akademija i njena cijela ostavština.¹⁴ Nova akademija je potom izgrađena na drugom mjestu dok je voditelj bio Antioh iz Askalona.¹⁵ No uništenje zaostavštine ne odnosi se, dakako na Platonove dijaloge, a njih se međutim smatralo egzotičnom literaturom i utoliko ne istinitom ostavštinom. Smatralo se da se dijalozi obraćaju širokoj publici i da u njima nije sve rečeno, dapače, često se govori metaforično i zagonetno i time je rođena sumnja da ono autentično nije rečeno.¹⁶ No poznato je da je već u Staroj akademiji došlo do ogorčenih borbi oko prave interpretacije Platonove filozofije. To je svakako bio i jedan od razloga tadašnjeg ponovnog pojavljivanja, u smislu interesa, za Aristotelove radove koji upravo i sadrže te *pro* i *contra* prvih učenika. Aristotelovi radovi bili su od Augustovih vremena jedini koji su bili u potpunosti pristupačni ali i potpuno zaboravljeni i napušteni.¹⁷ Dakako, oso-

¹⁴ O tome izvještava Plutarh, Sula 12, 3.

¹⁵ O tome izvještava Pausanija: descr. Gr. 1, 17, 2.

¹⁶ Usp. H. Cherniss: *The Riddle of the Early Academy*, Baltimore 1962.

¹⁷ Usp. J. Bidez: *Un singulier naufrage littéraire dans l'antiquité*. Bruxelles 1943; Paul Moreux: *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951

bito je prijeporno pitanje Aristotelove interpretacije Platona odnosno da li je on možda krivo razumio bit Platonove filozofije. Međutim danas sve više prevladava stajalište da je ipak neophodno, usprkos cijeloj tradiciji, zadobiti uvid u *pravog* Platona upravo iz svjedočanstva i kritike njegovog najvećeg učenika. Zato se u principu doista u potpunosti može složiti s Gadamerovim mišljenjem da je teško pojmljiva i neprihvatljiva tvrdnja da je Aristotel krivo razumio Platona. No te rasprave traju i dan-danas i sasvim je sigurno da u tome smislu, naime rekonstrukcije *pravog* učenja, neće biti nikada definitivno odlučene.¹⁸

Ksenokrat kao jedan od neposrednih Platonovih nasljednika, kao voditelj Akademije bio je osim toga i jedan od najmarljivijih autora helenističke filozofije. On je u mnogobrojnim detaljnim radovima dao prikaz cjeline Platonovog učenja, no ti radovi nisu bili nikad publicirani. Kasnoj antici bilo je poznato samo nekoliko rečenica tog velikog opusa, a kad se u novije doba započelo s rekonstrukcijom *filozofije Stare akademije* i to preko pokušaja rekonstrukcije Ksenokratovog sistema nije pronađeno uglavnom ništa u smislu originalnih izvora. (Između ostalog i zato cijela diskusija oko *ezoteričnog učenja* ostaje tako izuzetno neplodna, a posebice s obzirom na uloženu energiju u ta istraživanja.¹⁹)

Platonizam kao vodeći filozofijsko-duhovni pokret bio je potisnut od stare *Stoe* tj. stoicizma, međutim u svojim osnovnim značajkama obje škole zastupale su vrlo slična stajališta. Razlika je postojala osobito s obzirom na metafizičko utemeljenje platonizma mada je Posejdonije pokušao usmjeriti stoicizam k određenom metafizičkom utemeljenju tj. dokinuti racionalnu ovostranost stare *Stoe*. Danas je lako ustanoviti da su postojale snažne struje k reformi *Stoe*, no još ne znamo odlučujući razlog koji je doveo do prevladavanja stoicizma nad platonizmom u posljednjem stoljeću stare ere. Već je davno uviđeno da u tome razdoblju nastupa duboka promjena u mišljenju i osjećajnosti,

¹⁸ Najvažniji radovi u toj vrlo opširnoj modernoj kontroverziji su slijedeći: H. Cherniss: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944; Ph. Merlan: *From Plato to Neoplatonism*, 1966; K. Geiser: *Platos Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963; H. J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959, *Der Ursprung der Geistesmetaphysik, Platonismus und helenistische Philosophie*, Berlin, 1971; K. Wurm: *Substanz und Qualität*, Berlin, 1973, kao i zbirke radova *Das problem der Ungeschriebenen Lehre I i II*, Darmstadt, 1969. Od starijih radova treba navesti: Wilamowitz: *Platon I*; E. Howald: *Die platonische Akademie und die moderne Universitas Litterarum*, 1921; M. Pohlenz: *Der Geist der griechischen Wissenschaft* 1923; W. Jaeger: *Aristoteles*, 1923; P. L. Landesberg: *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, 1923; O. Immisch: *Academia*, 1924; P. Friedländer: *Platon, Eidos, Paidēia, Dialogos*, 1928.

¹⁹ Usp. članak Ksenokrat od H. Dörrie u RE IX, 1967

a H. Jonas je sve te struje anti-izvan-nadracionalnog tog doba pokušao obuhvatiti pokretom, tj. duhovnim stajalištem pod imenom *gnoza*.²⁰ Bez sumnje je da tada nastaje značajan duhovni prelom i to *ново* kasnohelenističkog i posthelenističkog habitusa sigurno je po svome porijeklu vrlo diferencirano i očito raznorodno. I nakon mnogobrojnih istraživanja, rasprava i diskusija o tome da li je ono novo tog vremena iranskomitrijsko ili egipatsko, kasnožidovsko ili genuino grčko ostaje prilično neplodna. U svakom slučaju ta nova duhovnost je nešto novo i različito od dotadašnje i preuzima mjesto klasičnog helenizma i to na način radikalnog otklanjanja klasičnog ali prihvatanja onog prethelenističkog. Međutim pri tom su u svim filozofijskim školama klasiци kao Pitagora, Platon, Aristotel, Zenon i Epikur zadržali upravo kultsko poštovanje i značenje. Osobiti problem istraživanja tih fenomena danas je nedostatak bilo kakvih literarnih izvora, a malo sačuvanih gnostičkih i hermetičkih tekstova ukazuje na za nas nepoznate izvore i prethodnike. Glavno pitanje tih istraživanja bilo je tko je utemeljitelj tog religioznog nazora na svijet i eshatologije, tog novog *etos*a i *patos*a. Problemi koji su utoliko više privlačili pažnju s obzirom da je ustanovljeno da su se helenističko židovstvo i nastupajuće kršćanstvo ujedinili u tome novom nazoru na svijet. Dapače, dokazano je postojanje pojedinih elemenata te helenističke pobožnosti kao i ponekih pojmova i predodžbi koji joj pripadaju već u grčkom prijevodu Novog zavjeta, u pismima Pavla i evanđeljima po Luki i Ivanu.²¹ Tako je u prazninu, u povijesno-filozofijskom smislu, između Stare akademije i stare Stoe i Cicerona, Filona, stolika i platoničara na prijelazu iz stare u novu eru stavljen Posejdonije. On je u okviru povijesti filozofije početkom 20. stoljeća smatran stvaraoцем te nove univerzalne religije i filozofije i posrednikom između orijentalne i grčke mudrosti i pobožnosti, odnosno velikim eklektičarem kojem je uspjelo ujediniti različite struje židovstva i kršćanstva i zatim ih helenizirati, a što i upravo čini filozofijsku religiju kasne antike. Tim i takvim prilično obuhvatnim povijesno-filozofijskim istraživanjima suprotstavlja se K. Reinhardt s knjigama *Poseidonios* (1921) i *Kosmos und Sympathie* (1926). On pristupa tumačenju Posejdonija metodom takozvane *unutrašnje forme* koja potječe iz George-kruga, a njegovo tumačenje i prikaz Posejdonija upravo su prava suprotnost dotadašnjim istraživanjima. Po Reinhardtju Posejdonije nije *arhetip* čitavog religiozno-spekulativnog smjera koji vodi ka kasnijem neoplatonizmu, nije iz Azije, već

²⁰ Usp. H. Jonas: *Gnosis und Spätantike Geist*, 1934, 1954.

²¹ Usp. R. Lichtenhen: *Die göttliche Vorherbestimmung bei Paulus und in der poseidonischen Philosophie* (1922) i tu je navedena sva ostala relevantna literatura.

su njegovi filozofijski prethodnici Eshil, Hesiod i predsokratovci, on ne može biti ono prvo, jer to ne dozvoljava *unutrašnja forma* njegove duhovnosti. Prema Reinhardt u on je najveći *Augendenker der Antike*, svjetski putnik koji postaje filozof i filozof koji je svjetski putnik. Posejdonije ne dolazi iz mistike već iz znanosti, a njegova povijesna djela, geografska, meteorologijska, kozmologijska, teologijska, etička, psihologijska i eshatologijska ujedinjuju se u sistem koji je ravnopravan s onim Aristotela i Hrizipa. Njegov temeljni filozofijski doživljaj jest da je snaga jednaka duhu i duh jednak snazi. Ta LOGIKE DYNAMIS je centralni pojam njegovog potpuno monističkog sistema koji je oštro suprotstavljen dualizmu jednog Filona ili svakoj navodno orijentalnoj mistici. Svijet je po njemu živ i u potpunosti jedinstven organizam u kojem se mikrokozmos i makrokozmos uklapaju jedan u drugi. Takvim stajalištem Reinhardt je međutim uklonio svaki kontinuitet između Posejdonija i neoplatonizma i Platona, i na njegovo mjesto u filozofijsko-povijesnom smislu postavio Antioha iz Askalona. No vrlo brzo pojavilo se drugo vrlo značajno djelo o Posejdoniju koje je istodobno bilo i oštra kritika Reinhardta, naime rad F. Heinemann: *Poseidonios metaphysische Schriften* (1921) i drugi dio koji je rasprava s Reinhardtom 1928 g. F. Heinemannova knjiga daje izuzetno bogatu analizu filozofijsko-povijesnih izvora i za razliku od Reinhardta ne promatra Posejdonija kao izoliranu i sasvim izuzetnu osobu već u cjelokupnom duhovnom kontekstu vremena. F. Heinemann je sabrao materijal značajan za Srednju akademiju, posebice o Karneadu i Antiohu, a u poglavlju *Platonismus und Stoa* prikazan je proces stapanja oba učenja i uloga koju su pri tom imali Panetije i Posejdonije, odnosno plauzibilno je prikazan razvoj i preobraženje platonizma u vremenu o kojem posjedujemo tako malo izvornog materijala. Prema F. Heinemannu proces približavanja Stoe i platonizma započinje već kod stare Stoe odnosno već se tada postavljao problem konzekventnog provođenja strogog materijalističkog monizma i panteizma. Stoičari su, naime, rijetko svijet izjednačavali s bogom već su svjetskom umu pridavali posebnog nosioca, tj. bog je označavan kao kozmos ili svjetska-duša ili eter. Tako je nositelj svjetskog uma uvijek neka tvar i ima sasvim određenu funkciju ali i stoji nasuprot drugih tvari koje djeluju mehanički pa se time mogu uvijek razlikovati dva prauzroka: djelujući i pasivni, LOGOS i HYLE. U okviru tih razlikovanja postojale su *pneumatske*, duševne tvari kao vatra i zrak, one su *očuvavajuće* naspram *sačuvanih* kao voda i zemlja. To su elementi kojima je panteizam oslabljen i u sistem unesena vertikalna podvojenost koja je karakteristična za dualističke sis-

teme, primjerice za Platona, odnosno platonizam.²² Drugi problem u procesu približavanja oba učenja bio je problem teodiceje i etike stoika. Za Stou je PHYSIS bila umna moć koja je vladala svijetom i čovjekom i time je otvoren problem nebožanskog izvora zla. Za platoničare je porijeklo zla bila materija, tvar, a to je stajalište u početku za stoike bilo u potpunosti neprihvatljivo. Tako primjerice kad Hrizip dozvoljava mogućnost da su zli duhovi uzroci zla već se nalazi na putu k neoplatonizmu. U etici stoičari zahtijevaju podvrgavanje cijelog života umu ali TELOS formula glasi: slijedi prirodu. Usprkos tome za njih nisu priroda i um značili isto, jer priroda kao takva nije čudoredna dok um jest. Međutim to razlikovanje ne slaže se s čistim monizmom pa zato Posejdonije uzdiže LOGOS do čiste kozmičke sile koja je nadmoćna čisto fizičkim snagama, a koja se kod čovjeka pojavljuje kao dar prirode i u njemu pobuđuje noetičke snage. Tako se primjerice očituje njegovo približavanje spiritualizmu. Treća poteškoća bilo je tradicionalno stoičko prihvaćanje popularne religije koja nije bila panteistička već teistička. Vjerovanje u djelovanje mantike, žrtvi itd. pretpostavlja personalnog boga i proturječno je panteizmu. Posejdonije je primjerice uspređivao vrhovnog boga sa svjetskim graditeljem i kraljem polisa i upotrebljavao tipično platoničke termine kao *otac* i *demiurg* u kojima se očituje razbijanje čisto monističkog mišljenja. Posejdonije se pokazuje u fizici kao i u spoznajnoj teoriji i logici kao nastavljatelj unutarstoičkog razvoja koji je tendirao k platonizmu pa je i stoga moglo doći poslije do nekritičkog sažimanja njegovog filozofiranja s platonizmom.²³

Platonizam je svakako bio jedan od mnogih duhovnih pokreta u kojem se očitovalo ono *novo* tadašnjeg doba. On sigurno nije samo jedan smjer u okviru gnosticizma,²⁴ no svakako ga je jednostrano tumačiti kao isključivo čisto filozofijski sistem. Neophodno ga je isto tako, upravo radi razumijevanja filozofijske tradicije, promatrati kao način mišljenja i time je on tijesno povezan sa stoljećima u kojima je nastajao. S jedne strane u okviru platonizma pojavio se posljednji spekulativno-metafizički filozof antike, Plotin, ali on je isto tako omogućio i dao prijelaz k teologiji, eksplicitnoj filozofijskoj teologiji. Zato je postao ne samo izvor specifične kasnoantičke religioznosti već

²² Usp. također M. Pohlenz: *Die Stoa*, Göttingen 1957.

²³ Usp. Ph. Merlan: *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague, 1966, koji također smatra da je Posejdonije značajni posrednik između platonizma i neoplatonizma. Za cijeli kompleks pitanja o značenju Posejdonija kao i cjelokupna literatura navedeni su u: K. Reinhardtovom članku o Posejdoniju u RE XXII, 1953.

²⁴ To je implicitno stajalište u radu H. Jonasa: *Gnosis und spät-antike Geist*.

općenito kulturnoobrazovni temelj cijelog doba i na koncu platonizam je bio posljednje uporište filozofijsko-kulturnog otpora naspram kršćanstva.²⁵ Nastanak i razvoj platonizma od uništenja baštine Stare akademije pa do Plotina prilično je prijeporan među stručnjacima i, dakako, s obzirom na nedostatnost izvora relativno lako pruža mogućnost raznorodnih i pojednako plauzibilnih interpretacija. Najprije se smatralo da je glavna osoba tog razvoja bio Antioh iz Askalona,²⁶ naime on je kao voditelj obnovljene Akademije prekinuo s dotad vladajućom stajalištem skepticizma te ponovno otkrio i naučavao Platonovu metafiziku. Međutim njegov zahtjev za povratak k Staroj akademiji, *veterus sequi*, podrazumijevao je u prvom redu Ksenokrata i Aristotela, međutim Aristotelovi radovi nisu bili pristupačni u to vrijeme. Zato Antioh postavlja hipotezu da je Platonovo učenje preuzela stara Stoa i to Zenon, a poslije ga neprimjereno interpretirala. Takva koncepcija razvoja posvjedočuje se izvorima iz Cicerona i Seksta Empirika.²⁷ Tome nasuprot, a upravo zbog nedostatka originalne literature Stare akademije i za samog Antioha, H. Dörrie postavlja tezu o, na određen način popularnom, ponovnom nastanku platonizma i to u Aleksandriji, a ne u Ateni. Odlučni moment u tome procesu ima, prema H. Dörrie, činjenica da su u to vrijeme ponovno pronađeni dijelovi Platonovog *Timeja* koji su u širokom smislu odgovarali duhovnim potrebama vremena. Radilo se o popularnim i diletantskim interpretacijama koje su ponovno probudile interes za platonizam, no koje nisu mogle biti inicirane ni od Antioha niti od Posejdonija. U tim diskusijama u Aleksandriji sedamdesetih i osamdesetih godina pr.n.e. prvenstveno se raspravljalo o problemu stvaranja svijeta, odnosno o njegovoj osjetilnosti ili materijalnosti. Ta tema i pogotovo odgovori iz *Timeja* sigurno su snažno djelovali na čitatelje koji nisu bili pod utjecajem stoičke fizike, dapače postojali su prilično diletantski pokušaji konstrukcije platoničke fizike na osnovi *Timeja*. Druga značajna diskusija bilo je pitanje da li se učenje iz *Timeja* o nastanku svijeta treba interpretirati u doslovnom smislu tj. da li je svijet stvoren u jednom određenom trenutku ili je bez vremenskog početka. S obzirom da je *Timej* interpretiran svjesno i površno u smislu prve alternative to pokazuje udaljenost tih diskusija od tradicije Akademije koja se davno i odlučno opredijelila za interpretaciju u prenesenom smislu, a o čemu imamo potvrdu kod Aristotela.²⁸ Odlučan filo-

²⁵ Usp. H. Dörrie: *Platonica Minora*, München 1976.

²⁶ Usp. W. Teiler: *Die Vorbereitungen des Neoplatonismus*, 1964.

²⁷ Usp. G. Luck: *Der Akademiker Antiochos*, Bern, 1953.

²⁸ Usp. Aristotel: *de caelo* Al^o, 279b30

zofijski poticaj razvoju platonizma dali su prema toj koncepciji aleksandrijski filozofi platoničari Eudoro, Kels i Amonije.²⁹

Posebnu ulogu u tome razvoju zauzimaju pitagorejci pogotovo zato jer se tada nije jasno razlučivalo da li je mit Timeja pitagorejsko učenje ili vlastito Platonovo. Svakako je izvan sumnje da je postojala intenzivna razmjena mišljenja između platoničara Eudora, aleksandrijskog platoničara posljednjeg stoljeća pr.n.e, i pitagorejaca s time da je školski platonizam poslije uvelike prihvatio određena pitagorejska rješenja. Lijep primjer za to je očito vrlo atraktivna teza o dokidanju po-sebi nepremostive proturječnosti između Jedan i Dva preko najvišeg Jednog.³⁰

Nakon ponovnog buđenja interesa za platonizam postupno se razvila određena sistematika čiji je temelj učenje o tri principa (također ponekad zvano Theilerov niz, prema W. Theileru koji ga je formulirao). Po tome učenju svijet se sastoji iz tri prauzroka: bog, ideja i tvar, a to je izvedeno iz Platonovog *Timeja*. Osim toga sličan niz od četiri principa utemeljen je za Aristotela. Zatim svijet je promatran, protivno tradiciji Stare akademije, kao nastao u vremenu. Isto tako vođene su intenzivne rasprave o Platonovoj teologiji, naime, da li ona može biti utemeljena samo na *Timeju* s obzirom da su te teze navodno u proturječnosti s Platonovim pogledima u nekim njegovim drugim djelima, kao npr. u *Nomoi*, a što je opet vodilo vrlo učenim komparativno-filozofijskim raspravama, no bez definitivnog rješenja.³¹

Od platoničara prije Plotina svakako još treba spomenuti Filona Aleksandrijskog i Plutarha. Plutarh je bez sumnje najznačajnija ličnost platonizma nakon Antioha mada nije bio član Akademije i, dapače osnovao je vlastitu Akademiju u svom rodnom mjestu Heroneja. Temeljna teza njegove filozofije je misao

²⁹ Još jedanput želimo naglasiti kontroverznost svih ovih pitanja, a koja su osim toga vrlo opterećena notornim antagonizmom filologa i filozofa i historičara filozofije specijaliziranih za to područje.

³⁰ Usp. J. Whitthaker: *Neopythagoreanism and Negative Theology*, Symbolae Osloenses 44, 1969; C. J. de Vogel: *A la Recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme*, Mnemosyne IV, 1954; E. R. Dodds: *Numenius and Ammonius*, Entretiens sur l'antiquité classique 5, 1957.

³¹ Usp. E. R. Dodds: *The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973; Ph. Merlan: *From Platonism to Neoplatonism*, 1960; C. J. de Vogel: *Problem Concerning Later Platonism*, Mnemosyne IV. 2. 1949; i *Philosophia* I, 1970; E. R. Dodds: *Select Passages Illustrating Neoplatonism*, London 1923; W. Theiler: *Forschungen zum Neoplatonismus*, 1966; H. J. Krämer: *Platonismus und helenistische Philosophie*, Berlin 1971; K. Prechter: *Kleine Schriften*, Hildesheim 1973; E. Bréhier: *Etude de Philosophie Antique*, Paris 1955; R. Harder: *Kleine Schriften*, München 1960.

da sve što jest čini cjelinu, tj. sve što jest upućuje na smislenost svijeta odnosno na harmoniju cjeline. Međutim od mnogobrojnih njegovih sačuvanih radova većina je polemika sa stoičarima i epikurejcima.³² Platonov *Timej* bio je za Plutarha temeljni filozofijski tekst i pomoću *Timeja* on je pokušao spojiti stoički panteizam s transcendentnim pojmom boga. Bog je za njega i transcendentan i imanentan, izvan svijeta i u svijetu. Bog je transcendentan kao najviše biće, a imanentan s obzirom da racionalna duša nije samo njegov proizvod već doslovce njegov dio. Ta teza ima značenje antropološke konzekvencije, jer čovjek je kao racionalna duša proizvod boga ali i dolista njegov dio pa se na taj način osigurava njegova osobita vrijednost. (Ova teza svakako je povezana s odnosom platonizma i kršćanstva, no o tome ćemo još govoriti.) što se tiče jednog od odlučnih filozofijskih pitanja vremena, naime problema interpretacije *Timeja* s obzirom na problem nastanka svijeta Plutarh pripada manjini koja smatra da svijet ima početak u vremenu.

U drugom stoljeću platonizam postaje postupno vodeći filozofijsko-duhovni pokret vremena, a paralelno s njegovim uspjehom dolazi do dekadencije Stoe koja postaje dogmatična i sterilna. U okviru platonizma vidljive su različite tendencije koje se u slijedećem stoljeću, odnosno u Plotinovom učenju ujedinjuju u sistematsku i zatvorenu cjelinu. Platonizam tog vremena prožet je u biti dvjema kontroverzama: 1. da li je svijet stvoren u vremenu ili je oduvijek bivajući? To je, dakako, pitanje interpretacije termina GEGONEN — *Timej* 28B. Takve rasprave poticale su pokušaje rješenja filozofijskih problema čisto filologijskim sredstvima, s obzirom da se smatralo da Platonova djela sadrže istinu kao takvu, a zapravo se radilo o hermeneutičkom problemu — kako uvidjeti tu istinu. Osim metode Platon—konkordanc koja je isto rezultat filologijskih istraživanja to je druga metoda u tumačenju Platona koja je bila usavršavana od generacije do generacije. Tako je, primjerice Porfirije pisao o semantici termina GENETOS (to nam je sačuvano u komentarima J. Filopona) i ustanovio da termin ima šest značenja, a pri tom upravo kod Platona nedostaje ono istinito značenje u smislu *nastati, postati*. (Ovdje svakako treba spomenuti da su kasnijim raspravama o biću Krista i Svetog duha tj. o terminima POIETOS, KTISTOS, GENETOS prethodile platoničke rasprave o tim *genuino* filozofijskim terminima.³³)

³² Usp. H. Dörrie: *Die Stellung Plutarch im Platonismus seiner Zeit*. Philomathes. *Studies and Essays in the Humanities in Memory of Ph. Merlan*, 1971. P. G. Walsh: *Apuleius and Plutarch* i J. Whittaker: *Plutarch, Platonism and Christianity u: Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. H. J. Blumenthal and R. A. Markus, London 1981.

³³ Usp. E. von Ivanka: *Plato Christianus*, Einsiedeln, 1964.

2. Druga kontroverza bilo je pitanje da li Aristotelovo učenje o kategorijama može biti temelj Platonove filozofije i logike ili je neophodno stvoriti neku posebnu platoničku logiku. Većina platoničara je pozitivno odgovorila na to pitanje, mada u okviru samog platonizma nije mnogo učinjeno na stvaranju neke posebne platoničke logike. Zato je uglavnom prihvaćeno da Aristotelovo učenje o kategorijama predstavlja temelj platoničke filozofije s tim da je dijalog *Parmenid* smatran kao dokaz da je već Platon zastupao učenje o deset kategorija.³⁴ Najprijeponije je bilo pitanje važnosti, odnosno značenja prve kategorije, nime kategorije supstancije (OUSIA), odnosno temeljno pitanje je bilo da li se mogu i kako se mogu pod jednu kategoriju supsumirati i ovostrano i onostrano, tvarno i transcendentno. U odgovoru na to pitanje moglo se vidjeti da li su pojedini platoničari monisti ili dualisti. Jer ako se zastupala teza o izvanrednosti i uzornosti najvišeg principa tada se (OUSIA) ne može pojmiti tako da se poklapa sa supstancijom (OUSIA) materijalnog svijeta ili da ga obuhvaća. To je i razlog Plotinove opširne i iscrpne kritike učenja o deset kategorija u *Eneadama* VI 1 — 3.³⁵ No usprkos tome Porfirije je uspio ponovno učvrstiti opće priznanje za Aristotelovo učenje o kategorijama kao temelju svake logike, i to na slijedeći način: najviše Jedno stoji odnosno jest izvan svih kategorijalnih određenja, tj. najviše biće, um (NOUS) sadrži mnoštvo u sebi ali se zbog toga ne izmiče primjenljivosti kategorija kao takvih. S obzirom da um (NOUS) uvjetuje i stvara prirodu i fizikalnu zakonitost on je uvučen ili je dio logičke zakonitosti. Time je dan odgovor na prigovor da najviši princip ne može biti supsumiran pod kategorije, tj. da mora stajati iznad svih kategorijalnih određenja. Ta je teza zatim ipak lako prihvaćena bez nekih negativnih posljedica za cjelokupnost sistema, dapače ona čini vrhunac učenja o Jednom, jer um (NOUS) kao supstancija (OUSIA) nije izjednačen s onim najvišim već mu je podređen kao *prva mnogostrukost*. Iz toga je Porfirije izveo dalekosežne zaključke, nime da je time dovršena rasprava o problemu kategorija tj. supstancija (OUSIA) se može promatrati u svim područjima kao prva kategorija, a ono što nadmašuje mogućnosti predikacije i time kategorizacije ne može se odvojiti od svetranscendirajućeg Jednog.

Na osnovi tih općih određenja u povijesti filozofije ustanovljene su slijedeće grupe tj. orijentacije platoničara: Galos grupa

³⁴ Usp. K. Prechter: *Kleine Schriften*, 1973.

³⁵ Usp. K. Wurm: *Substanz und Qualität*, Berlin, 1973; Johan P. Anton: *Plotinus Approach to Categorical Theory*, u: *The Significance of Neoplatonism* ed. R. B. Harris Norfolk/V 1976; C. Evangelion: *The Ontological Basis of Plotinus Criticism of Aristotle's Theory of Categories*, u: *The Structure of Being*, ed. R. B. Harris SUNY Press 1982.

s najistaknutijim predstavnikom Albinom koji je bio učenik Gaiosa. Ta grupa ne priznaje razliku između Platona i Aristotela, tj. Aristotelovo učenje pribraja platonizmu. Zatim grupa oko Plutarha i Atika koja interpretira *Timeja* doslovno odnosno u smislu vremenskog stvaranja svijeta, a inače se zadovoljava s netranscendentnim načinom promatranja svijeta. Za Plutarha su ideje imanentne svijetu tj. sadržane u svijetu-duši, odnosno nisu nikakve posebne bitnosti. Oni napuštaju učenje o tri principa i zastupaju svijet ideja kao sve-prirodu. Posebnu grupu čini Akademija u Ateni, a njeni su voditelji bili K. Tauro (160. g.) i K. Longin (oko 260. g.). Akademija je zastupala tezu oko bezvremenosti svijeta, a oko pitanja kategorija izgleda da je zauzimala indiferentno stajalište. Inače se odlikovala učenim istraživanjima filologijskih i fizikalnih detalja. I Plutarhova težnja za univerzalizmom potječe od Akademije čiji je on bio učenik. I konačno Apulej iz Madaure predstavnik je vulgarnog platonizma koji je jedno vrijeme bio popularan. Njegovo poznavanje Platona iscrpljivalo se u popularnim predodžbama.

Platonizam prije Plotina tj. takozvani srednji platonizam zastupa očuvanje onog intelektualnog kao istinite supstancije svakog čovjeka koji se bavi filozofijom. U određenom smislu platonizam ima i eshatološku motivaciju, no pri tom bi bilo vrlo pogrešno nazvati ga religijom iskupljenja. Bitno određenje filozofa je sloboda i, samo u tome smislu on upotrebljava izraze kao *iskupljenje* i *oslobađanje od okova*, jer to predstavlja tako reći uporište njegove slobode dok bi padanje u alogiju (ALOGIA) značilo gubitak slobode. Iako različito od religije iskupljenja filozofiranje je također približavanje bogu, a ono što je slično bogu ne može propasti. (Lijepa ilustracija tog stajališta je kako Porfirije s udivljenjem gleda na svog učitelja Plotina kojemu je u toku pet godina, koliko je on bio njegov učenik, četiri puta uspjelo postići *unio mystica*.³⁶) Međutim za platoničare u dosezanju tog cilja vrijede samo racionalne metode tj. platonizam se bezuvjetno veže za termin LOGISMOS KAI DIANOIA odnosno uvijek se naglašava potpuna i neophodna povezanost s racionalnošću. Zato se može reći da je intelektualizam jedna od najznačajnijih konstanti platonizma pri čemu je svaki akt mišljenja neka vrst pobožne djelatnosti, odnosno znanje je neka vrst katarze, jer nastupa na mjesto neznanja. Ali isto tako je važno naglasiti da svrha platoničara nije nikad bila propovijedanje platonizma već je njihova zadaća bila školovanje i poduka i to samo s onima koji su filozofiju izabrali kao sadržaj života.

Slijedeći temeljni problem platonizma je pitanje dualizma ili monizma, odnosno suprotnost transcendentnih bitnosti uma

³⁶ Usp. Porfirije: *Vita Plotini*, đstv. 23, 15.

(NOUS), onog najvišeg Jednog i onog materijalnog, neidentičnog ili onog što se nazivalo zlo.³⁷ No platoničari po intenciji nisu bili dualisti, naime oni su oduvijek imali pred očima najviši princip koji je ujedno sadržavao i najveće savršenstvo, a kako zapravo pokraj i ispod njega postoji ono nesavršeno ostaje u osnovi nerazumljivo. Jedna alternativa je da se tvar drži za tako tromu da ne može postati savršena ili da je ono nesavršeno prastatak iz vremena prije stvaranja svijeta. Odnosno tvar kao ono beskvalitativno nije smatrana za ono zlo niti je svjetska-duša smatrana tako slabom da ne bi mogla uspostaviti harmoniju pa je postavljena teza da se zlo nalazi u području duše,³⁸ Međutim takvo bi rješenje dovodilo u pitanje definiciju duše kao onu koja upravo donosi harmoniju. Ovo su primjeri samo nekih aporija u okviru platonističke filozofije, a koje su i vjerojatno u okviru takve školske tradicije bile nerješive.

Neoplatoničari su dali rješenje tog problema, koncipirao ga je vjerojatno Amonije pod utjecajem pitagorejaca,³⁹ a završno rješenje dao je Plotin tako da je problem riješio u smislu stupnjevanja. To rješenje istodobno prihvaća pitagorejsku mogućnost simboliziranja onog transcendentnog preko brojeva. Naime, problem kako može iz nečeg savršenog i najvišeg proizići nešto kvalitetno različito, tj. manje savršeno pretvara se u kvantitativni problem. Ono najviše, savršeno može se izraziti samo kao ono *jedno* pri čemu je bilo jasno da se tu radi o simboličnom, tj. nepreciznom određenju. Tome pripada teza da NOUS, iako je svakako ono jedno, sadrži element mnoštva i to zato jer je kao prvo Jedno, i zatim kao takvo i svoj vlastiti objekt, vlastiti predmet mišljenja.⁴⁰ Odnosno NOUS primarno dopušta podvajanje između subjekta i objekta mišljenja, iako u umu (NOUS) postoji i dalje jedinstvo subjekta i objekta. Tim stajalištem je uglavnom riješen taj problem tj. diferencijacije nakon uma (NOUS) tretirane su kao proces kvantitativnog razvoja. Prema Plotinu NOUS sadrži u sebi jedinstvo i mnoštvo na neodvojiv način, dok su ta ista dva elementa sadržana u svjetskoj-duši odvojeno kao jedno i mnoštvo. Tim je on uspio prikazati proizlaženje tri hipostaze kao proces koji se može pojmiti kao proizlaženje mnoštva iz jedinstva.

Time je dan u osnovnim crtama pregled filozofijskih problema prije Plotina. Plotin je prijelomna osoba tog doba, on predstav-

³⁷ Prikaz i povijest tog problema dao je W. Theiler: *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Berlin 1964.

³⁸ Usp. W. Theiler: *Forschungen zum Neoplatonismus*, Berlin 1966.

³⁹ Usp. J. Whittaker: *Neopythagoreanism and Negative Theology*, Symbolae Osloenses 44, 1969

⁴⁰ Usp. H. J. Krämer: *Grundlage der aristotelische Philosophie I i II*, u: *Theologie und Philosophie*, 44, 1969.

lja sintezu i vrhunac razvoja filozofije nakon Platona, a u njegovom mišljenju platonizam je zadobio više-manje definitivnu i konzistentnu sistematiku kako naspram različitih tendencija u okviru njega samog tako i naspram drugih filozofijskih škola.

I na kraju općenito izraženo u drugom i trećem stoljeću platonizam je u filozofijsko-povijesnom smislu preuzeo mjesto Stoe i, dakako, niz pitanja i problema stoicizma. Na mjesto stoičkog materijalističkog monizma platoničari su zastupali transcendentni monizam,⁴¹ odnosno platonizam je učenje o ozbiljenju LOGOSA u svijetu, a on je funkcija 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 i, 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 suvremene religije imale su potrebu i tendenciju propovijedanja, misionarstva dok tako nešto kod platonizma uopće ne postoji. No isto tako platonizam nije nikakvo tajno učenje već samo za strogo i disciplinirano školovane. U polemici Kelsa s kršćanima to 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 jedino moguće racionalnom spoznajom, a nju je nemoguće obećati svima. Zato i platoničari uopće ne iznose svoju filozofiju pred neuke, oni je ne žele popularizirati, dapače oni i ne pišu radi podučavanja neukih. Kels nalazi 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 zanimljivo da i Origen dijeli u osnovi njegovo mišljenje i 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.⁴² 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.⁴³ S obzirom na takvo stajalište platonizam je imao ograničeno područje djelovanja, taj osjećaj intelektualne superiornosti naspram različitih vrsta vjernika doveo ga je u priličnu izolaciju.

⁴¹ Usp. općenito o filozofiji Stoe M. Pohlenz: *Stoa*, 1957.

⁴² Usp. *Origens Contra Celsum* ed. Koetschen, G. C. S, engl. 1953.

⁴³ Usp. H. Dörrie: *Platonica minora*; J. M. Rist: *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Phoenix Suppl. 6. i B. Bošnjak: *Grčka filozofska kritika Biblije*, Zagreb 1971.

Međutim uvijek iznova neophodno je naglašavati prijelomni karakter tog doba u razvoju zapadnjačke duhovne povijesti. Naime, u neoplatonizmu Plotina i 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 mističnih kultova i rasta najrazličitijih religioznih pravaca. I, dakako, u različitim oblicima temeljno pitanje vremena jest, tj. postaje pitanje o bogu i njegovom odnosu prema čovjeku. Vladajuća predodžba je bila da su čovjek i svijet u kojem živi bezvrijedni i osuđeni na propast. Doduše božja veličina je neizmjenjerna ali on se brine o čovjeku, nepoznati bog AGNOSTOS THEOS je ne samo bog kojega nitko ne zna već i onaj koji želi ostati neznan, nepoznat. Ali istodobno vlada i 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 onog spoznatog. I to s golemim entuzijazmom traženo zajedništvo, za mase potpuno dezorijentiranih i izgubljenih, nesagledivo prihvatljivije i razumljivije od filozofije Stoe i platonizma nudi pokret pod zajedničkim imenom gnoza (iako se on, protivno samom imenu, ne temelji na racionalnoj spoznaji već na objavljenoj religiji) i sve snažnije nastupajuće kršćanstvo svojim obećanjima i čudima izbavljenja i otkupljenja.⁴⁴ Zato se i pred filozofiju postavljalo akutno pitanje: što je to bog i božansko? Platoničari odgovaraju na to pitanje sistematski u okviru 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 apsolvirao od odgovora na goruća pitanja vremena i predstavlja, moglo bi se reći, neku vrst otmjenog intelektualnog povlačenja pred onim elementarnim i primitivnim.

O životu i radu Plotina posjedujemo djelo od prvorazredne filozofijsko-povijesne važnosti, naime, *Vita Plotini* od Porfirija,

⁴⁴ Pitanje porijekla i značenja gnoze i kršćanstva kao i njihovog odnosa naspram filozofiji predmet su doista nepregledne literature. Što se tiče općeg utjecaja različitih religioznih struja početkom nove ere na duhovno stanje vremena 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. Festugière: *Personal Religion among the Greeks*, 1954; W. Jaeger: *Early Christianity and Greek Paideia*, 1962. Ovo su klasični radovi u kojima je dan sistematski prikaz problema rasta religioznosti, kršćanstva i samo problem opće kulturnog odnosa prema filozofiji i etosu Grka.

njegovog dugogodišnjeg učenika i značajnog filozofa. Time su nam sačuvani kako vjerodostojni podaci o izvanjskim okolnostima njegovog života, koje su u okviru neoplatonizma imale značajnu ulogu, tako i niz značajnih filozofijsko-povijesnih informacija o njegovoj filozofiji.⁴⁵ Plotin stoji, dakle kao završna figura višestoljetnog razvoja platonizma, on je u okviru različitih struja platonizma uspio stvoriti konzistentan sistem, mada je sam sebe smatrao isključivo i, to opetovano naglašavao, interpretom Platona. Njegovom filozofijom definitivno je utemeljen novi pravac, neoplatonizam, čije se djelovanje i utjecaj protežu do renesanse, romantizma i 19. stoljeća.

Plotin je bio univerzalni poznavalac problematike platoničke filozofije (vjerojatno je u povijesno-sistematskom smislu jedino Porfirije bio veći erudit) i sistematski je izgrađivao svoj sistem produktivno razrađujući cjelokupnu povijest platonizma. Naspram voditelja platoničke škole u Aleksandriji i Akademije u Ateni bio je u opoziciji. Aleksandriju, gdje je studirao, napustio je nezadovoljan tamošnjim filozofima, a Longina u Ateni označio je kao izvrsnog gramatičara ali ne filozofa. S obzirom da se platonička filozofija naprosto razvodnila u mnogobrojnim detaljističkim istraživanjima on je poduzeo rigoroznu sistematizaciju ostavštine, odnosno odbacivanje onog nepotrebnog. Nepregledna detaljistička istraživanja podvrgnuta su strogoj shematizaciji jedne jedinstvene koncepcije i time je prevladana nezahvalna raznorodnost dotadašnjeg platonizma.⁴⁶ I upravo su ti radikalni zahvati u tradiciju platonističke filozofije i podvrgavanje najraznorodnijih struja jedinstvenoj koncepciji dali nešto kvalitativno novo, naime, neoplatonizam Plotina.

U tome posljednjem velikom filozofijskom sistemu antičkog mišljenja kozmologija, psihologija i teologija povezani su u jedinstveni sistem. Temelj tog metafizičkog sistema je učenje o tri hipostaze koje nije Plotinova originalna tvorevina, a vjerojatno ga je preuzeo od svojih prethodnika platoničara iz Aleksandrije. Prva hipostaza je Jedno, druga NOUS ili um i treća duša. Da bi se svijet razumio kao prvo treba istraživati i približiti se onom Jednom, jer ono je izvor svega što jest ali je samo

⁴⁵ Literatura o Plotinu je, dakako, vrlo opsežna i mi ćemo u daljnjem tekstu navoditi samo djela koja nam se čine osobito važna i koja su u neposrednoj vezi s ovim radom, bez bilo kakve pretenzije prezentiranja kompletne bibliografije.

⁴⁶ Usp. O. Becker: *Plotin und das Problem der geistigen Aneignung*, Berlin 1940; E. Bréhier: *La Philosophie de Plotin*, Paris 1961; F. Heilmann: *Plotin*, Leipzig 1921; W. R. Inge: *The Philosophy of Plotinus*, London 1948; W. Theiler: *Plotin und die Antike Philosophie*, Mus. Helv. 1, 1944, M. Wundt: *Plotin*, Leipzig 1919; R. Harder: *Kleine Schriften*, 1960; E. R. Dodds: *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, u: *The Ancient Concept of Progress and other Essays*, Oxford 1973;

bez porijekla. To Jedno se daje u izljevima, strujama, emanacijama, no bez da se pri tom samo istroši.⁴⁷ Svijet se, dakle, može razumjeti prvo iz onog prvotnog načela, onog Jednog, zatim NOUSA i na koncu duše, obratan put je apsolutno pogrešan i nemoguć. Prvo načelo od kojega ovisi sve što jest, naime, ono Jedno odgovara, prema izričitom Plotinovom samorazumijevanju, ideji dobra kod Platona. To Jedno kao uvjet, početak i porijeklo svega što jest nužno stoji iznad svega bića, stvari, predmeta. Međutim dok se to Jedno kod Platona, neovisno o mnogobrojnim i doista različitim interpretacijama, nalazi u, mada prijepornom, odnosu naspram svijeta ideja, ono je svakako pristupačno umnoj spoznaji. Nasuprot tome Plotinovo Jedno je iznad svake umne spoznaje, Jedno ne misli samo sebe već spoznaje samo sebe neposrednom intuicijom.⁴⁸ Da bi se dospjelo do Jednog treba se izdići iznad svih bitnosti, mišljenja i samog bitka. Ono se isto tako ne može ni odrediti niti se može izreći što ono jest, već samo što nije. Naše približavanje Jednom ili bogu neizrecivo je i nepojmljivo i, jedino pristupačno u ekstazi, odnosno izvanumnom odnošenju. To su izuzetni trenuci o kojima se ne može ništa reći niti misliti, tek naknadno postajemo svjesni tog iznenadnog svjetla.⁴⁹ Osnovni problem te metafizičke konstrukcije bilo je pitanje kako iz onog Jednog proizlazi beskonačna različitost bića tj. kako iz jedinstva može proizići mnoštvo. To jedno proizvelo je um, (NOUS), ali time nije ništa izgubilo od svoje jedinstvenosti pa je zato i to Jedno usporedivo sa Suncem koje sve obasjava, a nikad se ne istroši. Jedno ne obasjava samo inteligibilni svijet već i svijet duša sve do najnižeg stupnja bitka, naime postoji stalno prožimanje između onog dobrog i NOUSA i duše. Zato i stvaranje nije čin božje volje koja je bila realizirana u jednom određenom trenutku, a što bi značilo da svemir nije bio oduvijek savršen, već je to neprestana plodnost koja ne remeti vječni mir samog izvora-pokretača. Taj vječni bitak je savršen i vječno proizvodi, a ono što on proizvodi je ispod njega i to kao prvo um ili NOUS.⁵⁰ Taj NOUS je pralik cjeline ideja, formi svega onog što egzistira u osjetilnom svijetu i, kao što u sebi sadrži u vječnoj nepokretnosti sva besmrtna bića, bogove i duše. Zato NOUS ujedinjuje sve kozmičke bitnosti, transcendencija je osjetilnog svijeta, dakle, nešto što je otklonjeno od tjelesnosti, odnosno od svega onoga što u sebe uključuje promjenljivost. Ali NOUS je isto tako samopromatranje kao što je i meditacija najviša djelatnost ljudskog mišljenja. On je najviše svjetlo koje je samo sebi dovoljno,

⁴⁷ Usp. *Eneade*: III 8, 10

⁴⁸ *Eneade* V 3, 13

⁴⁹ Usp. *Eneade* V 3, 17

⁵⁰ Usp. *Eneade* V 3, 6

jer ono što on vidi to je on sâm.⁵¹ Za NOUS su gledanje i ono ugledano isto tj. iste vrste kao i ugledano i gledanje. NOUS je ista savršena bitnost kao i Jedno i zato isto plodotvoran, tj. on vječno proizvodi sliku samog sebe, odnosno svjetsku dušu ili treću hipostazu. Ona s obzirom da stoji između inteligibilnog i osjetilnog svijeta zauzima posredničku ulogu stojeći u odnosu naspram obojega. Svjetska-duša s jedne je strane povezana s NOUSOM od kojega proizlazi i utoliko pripada inteligibilnom svijetu i onom božanskom. Kao takvoj njoj primjerena djelatnost je promatranje NOUSA, a ostalo joj pridolazi izvana, odnosno s obzirom da stoji na krajnjoj granici prema osjetilnom svijetu ona mu podaje nešto od sebe, a i duša nešto prihvaća od njega.⁵² Svjetsku dušu Plotin uspoređuje s govorom kao izrazom i manifestacijom razuma, zato je duša izraz NOUSA i energija kojom on isijava, podaruje život i omogućuje opstojnost ostalih bića kao što primjerice vatra posjeduje unutrašnju toplinu i zatim je rasprostire oko sebe. Na taj način duša upravlja sve-mirom, odnosno ona svojom svemoći i jedinstvenošću sliči bogu koji ju je proizveo.⁵³ I s obzirom da duša teži k stvaranju prema formama NOUSA naš svijet je i stvoren prema NOUSU, pa su zato i zvijezde i zemlja stvoreni od duše isto kao i životinje i biljke. NOUS sadrži u sebi bezbroj ideja, a svjetska-duša obuhvaća u sebi beskonačno mnoštvo pojedinačnih duša koje sve opstoje u okviru nje same, ali su pojedinačno različite i to s obzirom na različito djelovanje materije, tvari s kojom su ujedinjene. Sama tvar je bez ikakve forme, oblika i svojstva, apsolutni nebitak, odnosno čista apstrakcija do koje se dolazi kad se eliminira sve ono što čini predmetnost predmeta. Tvar je na najudaljenijem odstojanju od inteligibilnih bitnosti i u osjetilnom svijetu uzrok zla, propadanja, nereda i ružnog. Ta teza Plotina i neoplatonizma predstavlja osobito radikalnu suprotnost naspram materijalizmu Stoe i epikureizmu.⁵⁴

Tim trima hipostazama, stupnjevima univerzuma, odgovara trodjelna podjela ljudskog bića u NOUS, dušu (PSYCHE) i tijelo (SOMA) i ta podjela odgovara grčkoj tradiciji s time da ju je Plotin prikazao kao dio sistema svijeta. Preko NOUSA koji pripada inteligibilnom svijetu uzdizemo se do promatranja du-

⁵¹ Usp. *Eneade* V 3, 8 i W. Beierwaltes: *Lux Intelligibilis*, München 1957. i *Die Metaphysik des Lichts in der Philosophie Plotins*, ZPhF 15, 1961

⁵² Usp. *Eneade* IV 8, 7

⁵³ Usp. *Eneade* V 1, 2

⁵⁴ Pitanje metafizičkog položaja i značenja materije u Plotinovom sistemu otvoreno je za različite interpretacije. usp. F. P. Hager: *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, Mus. Helv. 19, 1962; i *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der Platonische Ethik und Metaphysik*, Noctes Romanae 10, 1963.

hovnih bitnosti. Svaka pojedinačna duša pripada i ima porijeklo u svjetskoj-duši, sve-duši pa je i konstituirana u analogiji prema njoj. Ostale podređene sposobnosti kao moć rasuđivanja, pamćenja, osjetilnosti nastaju kao nazadovanje, propadanje duhovnog života. Tijelo koje je konačno, dio tvari i princip zla čini dušu lošom i u njoj budi strasti koje samo pomućuju pogled k umu NOUSU (NOUS).⁵⁵

Međutim taj sveobuhvatni nacrt metafizičkog sistema Plotin nikad nije razvio i dao kao strogi slijed logičkih propozicija. Ono što posjedujemo kao Plotinova djela, takozvane *Eneade*, zapravo je skup različitih tema, kao što znamo diskutiranih u Plotinovoj školi, ali bez stroge metodičke povezanosti i izdanih od strane Porfirija u prilično samovoljnim sadržajnim grupama. No takva ocjena nije u proturječnosti s ranije navedenim zaslugama Plotina u smislu značajne sistematizacije raznorodnosti platonizma u njegovoj filozofiji.⁵⁶ Kao prvo on jasno i nedvojbeno postavlja NOUS kao najviši mogući spoznatljivi pojam, kojemu teže sve spoznaje i polazište svega fizikalnog događanja tj. NOUS je postavljen kao osnovni princip. Pojam uma (NOUSA) za njega obuhvaća cjelokupnu zbilju, on nije ništa hipotetičko već polazište svakog filozofiranja. No, time je on isto tako ustanovio da je taj najviši spoznatljivi pojam identičan pojmu boga. Plotinova argumentacija je slijedeća: ono što je najviše i najuzvišenije nužno mora biti božansko. Time je jedna od centralnih hipoteza platonizma ustanovljena kao činjenica, naime, kao ono najviše misli se suma svega smislenog (PROTOS NOUS) tj. božansko. I ako je ono misaono u svojoj čistoj manifestaciji božansko tada to može isto tako biti i u svojim djelomičnim manifestacijama. Tu dolazi do izražaja ambivalencija njegovog mišljenja, naime, u svemu smislenom spoznaje se božansko, ali i tamo gdje djeluju LOGOS i DIANOIA isto se tako djelomično očituje samoozbiljenje božanskog. NOUS je apsolutno mjerilo svega, odnosno ontologijska vrijednost pojedinačnih bitnosti ima u njemu svoje mjerilo, tj. bez odnošenja prema NOUSU ništa nije smisleno pa ni postojeće, sve što jest, jest po njemu kao uvrštenje u tijek bitka. Ali taj tijek bitka nije kao kod primjerice gnostika mnogostrukost koja se razilazi, već postoji sasvim određen broj realizacija, manifestacija, hipostaza bitka. Hipostaze stoje jedna naspram druge u odnosu uzora i odraza: kozmos je paslika svjetske-duše, a ona je paslika NOUSA. Plotin kaže govoreći o svoje tri glavne hipostaze: »Te teorije nisu nove. One su zastupane u vrlo stara vremena samo ne u tako razrađenoj formi. I ono što sad kažem samo je interpretacija tih prijašnjih

⁵⁵ Usp. *Eneade* I 8, 4

⁵⁶ Usp. opće prihvaćeni prikaz Plotinove filozofije od H. R. Schwyzer: *Plotinus*, R. E, 41, 1951.

učenja čija nam je starost potvrđena u spisima samog Platona.⁵⁷ On satima prvo ukazuje na *Parmenida* koji je izjednačio bitak i mišljenje i odvojio bitak od osjetilnog svijeta. *Parmenidova* identifikacija bitka i mišljenja i razdvajanje bitka od materijalnog kretanja time da se bitak uspoređuje sa sferom, jer u sebi sadrži sve, izlaže to učenje po Plotinu prigovoru da to jedno sadrži mnoštvo.

Po njemu je, tome nasuprot, Platon u dijalogu *Parmenid* mnogo precizniji razlikujući jasno prvo Jedno, zatim Jedno koje je mnoštvo i treće Jedno i mnoštvo. I Plotin zaključuje: »To učenje slaže se s mojim o tri hipostaze i s njime je identično«. Plotin osim toga i spominje i ostale prethodnike svoga učenja: Anaksagoru i njegovo učenje o umu (NOUSU), Empedoklovo učenje o ljubavi (PHILIA) koja je princip jedinstva, Aristotelov prvi princip koji je (HORISTON KAI NOETON) odvojeno i misleno i konačno Pitagoru koji je čvrsto zastupao stajalište o intelektualnom bitku. No on je, dakako, bio jasno svjestan i razlika svog učenja naspram ostalih filozofa, primjerice bio je osobit protivnik Aristotelove teorije mnogostrukosti nepokretnog pokretača.⁵⁸ Po njegovom izričitom mišljenju njegovo je učenje jedino identično s Platonovim i legitimni je platonizam. To Plotinovo stajalište, tj. da je njegovo učenje legitimna interpretacija Platona i dan-danas je predmet vrlo razgranatih istraživanja i u njima se prvenstveno radi o problemima shvaćanja Platonovog kasnog učenja. (Mi se ne možemo upustiti u interpretaciju ili referiranje svih tih spornih pitanja, koja su velikim dijelom prvenstveno rasprave među klasičnim filozofima, već ćemo samo razjasniti osnovni problem.) Platonizam je od prvog stoljeća bio interpretiran i shvaćen kao učenje u hijerarhijskom poretku bitka u kojem je ono uzvišeno božansko smatrano u potpunosti transcendentnim i čak nadracionalnim. Zatim je slijedio inteligibilni svijet arhetipskih formi, a između njega i osjetilnog svijeta pretpostavljen je međustupanj koji se prema Plutarhu sastoji od nižih božanstava ili polubožanstva, naime svjetska-duša i njoj podređen LOGOS. Prema tome učenje o stupnjevanju bitka nije bilo originalno Plotinovo već je i zastupano i ranije doduše, u polumitologijskoj formi, odnosno Plotin je bio mislilac koji je tome učenju dao znanstveno-filozofijsku formu i karakter. I sve je to uglavnom točno, pitanje je jedino može li se to učenje prihvatiti kao korektna interpretacija Platona. Naime, pitanje je kako interpretirati Platonov dualizam, odno-

⁵⁷ Usp. *Eneade* V 1, 8

⁵⁸ Usp. H. J. Krämer: *Grundlage der aristotelische Philosophie* I, II u: *Theologie und Philosophie*, 44, 1969. pokazao je da se teologija neoplatonizma bitno temelji na Aristotelovim formulacijama iz *Metafizike*.

sno može li se kod njega naći, kao što misli Plotin, začetak učenja o stupnjevitosti bitka i njegovoj emanaciji iz prvog načela. Na to se neposredno nadovezuje, u literaturi isto tako vrlo prijeporno, pitanje o značenju i statusu idealnih brojeva i, dakako, njihovog odnosa naspram svijetu ideja i principa dobra.⁵⁹ Glavni primarni izvori za te rasprave su kao prvo sama Platonova djela, zatim posebice Aristotelova *Metafizika* i *Fizika*, Teofrastova *Metafizika* i *Ad. Math. X Seksta Empirika*. Međutim općenito se može reći da se većina sudionika tih rasprava posljednje generacije slaže po pitanju smisla kasnog platonizma i osobito učenja o idealnim brojevima. Uglavnom, smatra se, da kasnog Platona treba razumjeti u smislu neoplatonizma, naime, da neoplatonizam pruža produbljeno razumijevanje filozofije kasnog Platona i da ga se u tome smislu u biti može promatrati kao legitimni platonizam.

Općenito Plotinova slika svijeta je ahistorijska tj. svijet nije nastao u određenom vremenskom momentu već je djelovanje uma (NOUS) bezvremeno, naime, vječno pa je i ono što je on stvorio isto tako bez početka i vječno. Bog-stvoritelj je samo potencijalno stvoritelj, jer on je savršeno čista aktualnost (ENERGEIA), odnosno Aristotelov pojam ENERGEIA je temelj te misaone zgrade. To božansko se razvija u ograničenim stupnjevima tj. od aktualnosti do potencijalnosti odnosno to je stupnjevanje prema dolje od inteligibilnog preko intelektualnog do psihičkog i svi ti stupnjevi su paslike uma (NOUS) i božanski. Analogno tome je i ljudska sposobnost spoznaje stupnjevita tj. svakom stupnju bitka odgovara jedan stupanj spoznaje i zato je spoznaja (HOMOIOSIS) izjednačavanje. Time je čovjeku zadano da postane sličan bogu ali je pri tom sasvim periferno mišljeno na etičko savršenstvo. Naime duh spoznaje boga kao čisti NOUS i postaje sličan bogu u što je moguće savršenijoj spoznaji. (Ta Plotinova teza postala je čuvena preko Goethea, a u slobodnom prijevodu glasi: »Nikad oko ne bi vidjelo Sunce da nije samo sunčano i nikad duša ne bi vidjela lijepo da sama nije lijepa. Zato i svatko treba kao prvo postati sličan bogu i lijep

⁵⁹ Usp. R. E. Witt: *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937; u tome klasičnom radu *Albin* je predstavljen kao prethodnik Plotina koji pokušava stvoriti sintezu između Platonovog i Aristotelovog učenja. H. Chernis: *The Riddle of the Early Academy*; C. J. de Vogel: *Problems concerning later Platonism* u: *Philosophy I*, Assen 1969; W. Theiler: *Die Vorbereitungen des Neoplatonismus*, Berlin 1930; L. Robin: *La theorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, 1908; J. Stenzel: *Zahl und Gestalt*, 1959; Ph. V. Pistorius: *Plotinus and Neoplatonism*, Cambridge 1968; Ph. Merlan: *Beiträge zur Geschichte des antiken Platonismus*, Philologus 1934; K. Geiser: *Platons Ungeschriebene Lehre*, 1963; H. J. Krämer: *Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959;

ako hoće vidjeti boga i lijepo.«⁶⁰ To znači da je NOUS kao biće najviša bitnost koja se može spoznati ali NOUS istodobno sadrži u sebi mnogostrukost, odnosno ideje koje su klica mnogostrukosti u svijetu. Međutim, NOUS je ne samo mnoštvo već i inteligibilni svemir dok se to ne može reći za boga koji se ne može prediciirati kao ono potencijalno, niti se može označiti kao mnogostrukost ili svemir. Tu Plotin preuzima i razrađuje problematiku Platonovog dijaloga *Parmenid*, naime problem da se o svakoj stvari može izreći dvoje i to da jest i, da je Jedno. Međutim Plotinu je izgledalo sasvim nemoguće da se o onom najvišem izriče dvojako, odnosno da jest i, da je to najviše dvojstvo. To je, dakako, bio razlog da se iznad najvišeg bića postulira još nešto više, a o kojem se više uopće ne može reći da jest, jer to bi uključivalo dvojstvo, već jedino da je *Jedno*. Tako je zado-biveno i postavljeno ono nadosjetilno, nadspoznajno i nadlogično Jedno. I dok je ono najviše biće NOUS uzrok svega bitka, ono još više Jedno je uzrok tj. utemeljenje da je svako biće kao takvo Jedno jedinstvo u sebi.⁶¹

Bez sumnje, Plotinova teza o onom Jednom inspirirana je, odnosno produktivni je razvitak teza iz Platonovog *Parmenida*. Svakako posebno je pitanje da li je i Platon u *Parmenidu* postavio ono Jedno kao ono prvo i uzročnika hijerarhijske strukture bitka.⁶²

Svakako je neosporno da ono Jedno ili Dobro ili Bog u kasnijim dijalozima zadobiva važenje prvog principa, dakako zajedno s takozvanim neodređenim dvojstvom. Ali takva interpretacija očito nadmašuje po sadržaju i namjeri dijalog *Parmenid*. U njemu je Platon imao znatno skromnije namjere, naime, kako uostalom i sam kaže, raspraviti posljedice hipoteze o (EI HEN ESTIN) s obzirom na *Jedno* kao takvo, tj. pojam *Jednog* u apsolutnom smislu. Originalno njegova intencija nije bila rasprava o bitku u cjelini mada je ta deduktivno-logička rasprava nužno vodila k problemu bitka kao takvog. Jer čim se govori o (TA ALLA) počinje se *vidjeti druge stvari* koje su oprečne naspram onog *Jednog*. U toj opreci *Jednog* naspram *Drugog* mišljenje zahvaća te *druge stvari* kao cjelinu koja ima dijelove i zato učestvuje u *Jednom* iako je od njega različito. Međutim to *Jedno*

⁶⁰ Usp. *Eneade* I, 9, 3

⁶¹ Usp. *Eneade* VI 9, 1

⁶² Usp. Inače Platonov *Parmenid* bio je jedan od omiljenih tekstova neoplatoničara pa je primjerice na koncu tih mnogobrojnih interpretacija Proklo u njemu vidio Platonovu teologiju. usp. R. Klibansky: *Continuity of the platonic tradition*; London, 1950; E. R. Dodds: *The Parmenides of Plato and Origine of the Neoplatonic »One«*, The Classical Quarterly 1928; E. A. Wyller: *Platons Parmenides*, Oslo 1960; K. Bormann: *Parmenides*.

u relativnom smislu nužno implicira povezanost s *nebićem* pa se zatim u dedukciji posljedica hipoteze o *jednom nebiću*, u relativnom smislu, s obzirom na *druge stvari* počinje vidjeti te *druge stvari* s konkretnog aspekta, odnosno vidi se njihova egzistencija u svijetu našeg iskustva. A ako u toj hipotezi *druge stvari* imaju realan smisao ponovno se postavlja pitanje značenja onog *Jednog* u apsolutnom i relativnom smislu. Zato i postaju moguće mnogobrojne kombinacije tog pojma, primjerice ako se *Jedno* pojmi u apsolutnom smislu tada više nije moguća kombinacija ni s kojim drugim pojmom. Odnosno ako se *Jedno* uzme u apsolutnom smislu izbjegava se čisto logički tretman tj. uvodimo se u problem stvarnog bitka. Misliiti *Jedno* u apsolutnom smislu postaje granica, odnosno mišljenje postaje nužno mišljenje formi ali izgleda da mi nismo u stanju dalje razvijati takvo mišljenje.⁶³ I Plotin i neoplatoničari okrenuli su se prvoj antinomiji tj. tezi o *Jednom* u apsolutnom smislu i otuda izveli dalekosežne zaključke, a kao što smo već rekli i dan-danas je otvoreno pitanje da li je to kriva interpretacija ili dosljedno razvijanje duha Platonovog filozofiranja.

Slično prijeporno pitanje Plotinove interpretacije Platona je problem najvišeg dobra, odnosno pitanje je li se ono *dobro* može interpretirati kao nešto što je iznad bitka i nespoznatljivo. Neoplatoničari su često spominjali mjesto u *Državi* (518 c/d) gdje Platon naglašava da je ono *dobro* (AGATHON) iznad bitka, mada posebice neki novi interpreti označavaju to mjesto kao sasvim izolirano i bez sistematskog značenja.⁶⁴ Ti interpreti smatraju da iako je ono *dobro* na tom mjestu postavljeno iznad bitka da to nikako ne znači da je ono iznad uma. Po Platonu ono *dobro* može biti spoznato putem dijalektike tj. uma i nema ničeg zajedničkog s Plotinovim Jednim ili s (APRETON) njegovih nasljednika. To znači iracionalizirati Platonovo mišljenje koje je međutim uvijek i dosljedno zasnovano na umu. Tu se, dakle opet radi o problemu interpretacije Platonovog kasnog učenja, odnosno da li se elementi neoplatoničke interpretacije tog učenja mogu nazrijeti već u klasičnim djelima platonizma primjerice u *Državi*. Argumentacija zastupnika suprotne teze je slijedeća; po Platonu istinitom bitku odgovara istinito znanje, a bitku osjetilnih stvari odgovara također jedna niža vrsta zna-

⁶³ Usp. M. Wundt: *Platons Parmenides*, Berlin 1935; G. Ryle: *Plato's Parmenides* u: *Studies in Plato's Metaphysics*, London 1965; W. G. Runciman: *Platons Parmenides*; G. Wlastos: *The Third Man Argument in the Parmenides* u: *Studies in Plato's Metaphysics* 1965; F. M. Cornfort: *Plato and Parmenides*, London 1958; H. G. Zekl: *Der Parmenides. Untersuchung über innere Einheit, Zielsetzung und begriffliches Verfahren eines platonischen Dialogs*, Marburg 1971.

⁶⁴ Usp. poglavlje o Platonu od Ph. Merlan u *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, 1947.

nja. To je klasično dano u *Državi* (511 c-e) u odjeljku o liniji, i, dakako u *Timeju* (29 b-d). U kasnom dijalogu *Timej*, Platon uvodi i treći princip koji nije ni bitak niti postojanje već neodređeni princip prostora koji je okvir u kojem predmeti jesu tj. nastaju. I o tome načelu se po Platonovim riječima teško nešto može izraziti i zato se i ono na određen način izmiče umnoj spoznaji (*Timej* 51 a-b). To načelo nije ni ON niti GIGNOMENON tj. ne može biti zahvaćeno ni umom niti osjetilnim zapažanjem već samo nekom vrstom pseudomišljenja (LOGISEOJ TIVI NOTHOJ) (*Timej* 52 b). S obzirom da je prema Platonu postojala čvrsta korelacija između vrste bitka i vrste znanja, koje egzistiraju u različitim ravninama i kako je ON u strogom smislu misleno (NOETON) jasno je da je ono što je izvan bitka kao takvo i izvan domašaja uma. Jer dobro (AGATHON) se jedino može interpretirati kao subjekt, a ne kao predikat, a isto tako je i EN subjekt a ne predikat. Iz toga slijedi da nije moguće dati daljnju eksplikaciju i definiciju toga pojma, naime on je nužan postulat mišljenja, ali koji ne može biti racionalno opisan i utemeljen. To je srž Platonovog učenja o dobru poslije nazvano *Jedno* koje je bilo najviše načelo, iznad bitka ali i iz kojeg proistječe inteligibilni bitak. I, dakako, već je Platon bio suočen s pitanjem kako može prosteći mnogostrukost bitka, množina ideja od principa koji je izričito *Jedno*. Prema tome da bi objasnio mnoštvo ideja Platonu je bio potreban drugi princip koji je mogao dati objašnjenje mnoštva. To drugo načelo je ono što on naziva beskonačnost (APEIRON) odnosno na razini bitka (ON) Platon razlikuje temeljne rodove, naime identičnost (TANTOTES) i različitost (HETERON), i kad se jedanput u tom ontologijskom smislu prihvati različitost tada nužno nastaje beskonačno mnoštvo. Međutim u ovakvoj interpretaciji izgleda da Platonov beskonačni princip ili APEIRON ima značenje ne samo u osjetilnom svijetu, kao u *Timeju*, gdje je treći princip uz bitak i nastajanje već i očito na razini inteligibilnog bitka, jer ETERON koji je dan zajedno sa ON proizvodi beskonačno mnoštvo.⁶⁵ S obzirom na nama dostupne izvore to je neosporno bilo originalno Platonovo učenje, samo postavlja se pitanje kako objasniti da je nedugo nakon Platona to učenje o dva najviša principa reinterpreterirano u smislu monističkog rješenja pa je *ono drugo* ili princip beskonačnog subordiniran principu *Jednog*. No pokušaji takvih reinterpreteracija mogu se datirati već u drugom stoljeću pr. n. e.⁶⁶ dok neki historičari smatraju da se

⁶⁵ Usp. P. Natorp: *Platos Ideenlehre*, Darmstadt 1961; David Ross: *Platos Theory of Ideas*, Oxford 1951; R. Marten: *Platos Theorie der Idee*, Freiburg 1975.

⁶⁶ Usp. *Sekstus Empiricus*: Adv. math. X i *Diogen Laertius* VIII 25.

to zbilo već u trećem stoljeću pr. n. e.⁶⁷ ako već ne u neposrednoj okolici Platona, jer je ta tendencija već bila prisutna u njegovom učenju.

Plotinovi prethodnici ustanovili su tri puta do spoznaje boga: 1. *via analogiae* značilo je u usporedbi s uvidom u svijet ideja analogno uspostaviti zemaljski svijet. To nad pluralističkim svijetom NOUSA svijetli i njega samo utemeljuje inteligibilno Sunce, a to je već i za Platona nadosjetilni temelj bitka; 2. *via negationis* je pitagorejski put odbacivanja svega zemaljskog, obostranog od predodžbe boga, odnosno odbacivanje svega onog što bi njegovom biću postavilo neke uvjete i ograničenja. U toj teologiji bog se ne može imenovati, jer bi svako imenovanje značilo neko ograničenje njegove apsolutnosti. I tu je Plotin učinio još korak dalje negirajući i samu egzistenciju onog najvišeg. Tako dobivamo treći put tj. *via eminentiae* odnosno traženje bića koje je temelj svih ostalih bića i to u većoj mjeri od svih poznatih temelja, koje je savršenije od svega savršenog. To biće je čista aktualnost (ENERGEIA) i Jedno. Diskurzivnom spoznajom može se putem učenja i vježbanja spoznati NOUS, jer je ljudska duša srodna umu (NOUS) pa je i njena zbiljska zadaća da postane slična umu (NOUS). Međutim uzdignuti se do onog Jednog nije moguće na isti način kao do uma (NOUS), naime put do Jednog vodi preko ENOSIS tj. postojanja — jednim. To je put najveće koncentracije i usmjerenja k Jednom, put iznad NOUSA i konačno postojanje-jednim. I dok je put spoznaje linearan, put k Jednom je punktualan. U opisu tog puta Plotin upotrebljava Platonov pojam teorija (THEORIA) međutim tu više nema nikakvog promatranja u kojem bi promatrač stajao naspram nekom objektu već se naprotiv radi o identičnosti s nadosjetilnim i najvišim Jednim. To isto tako znači otklanjanje svega do sada iskušanog i spoznatog (onoga što spada u subjekt-objekt odnos) to je doživljaj i iskustvo nečeg potpuno drugog i nepoznatog, ekstaze (EKSTASIS). Svakako je nužno napomenuti da je za Plotina i neoplatoničare to stanje ekstaze sasvim izuzetno i postiže se nakon velikih priprema i utoliko ima zapravo sasvim usko značenje u okviru Plotinovog filozofiranja. Ono najviše Jedno pristupačno je samo u mističnom iskustvu i to čini posebnu filozofsko-teologijsku i religiozno-mističku stranu njegovog filozofiranja. U svojim spisima on o tome međutim govori vrlo malo i posebno artificijelnim rječnikom i, uostalom stalno naglašava nemogućnost jezičke artikulacije tog iskustva. Zato je i s posebnom energijom branio prvenstvo najvišeg Jednog koje utemeljuje sav bitak, odnosno podaruje sve-

⁶⁷ Usp. A. J. Festugière: *Hermès Trismégiste IV*

koliko opstojanje. To je svakako i razlog njegovog energičnog odbijanja samostalnog i samog od sebe djelujućeg svijeta ideja.⁶⁸

Plotinovo stajalište se općenito može formulirati kao pokušaj spekulativnog svladavanja fenomena noetičkog bitka. On eksplicira genezu NOUSA kao proizlaženje mnoštva iz Jednog, kao dvostruko usmjerenu formu kretanja koja obuhvaća i udaljavanje i vraćanje i, time Plotin interpretira Platonov kozmos ideja iz sheme kretanja uma (NOUS). NOUS koji misli ideje je manifestacija nesmanjene prvobitne snage uma (NOUS) koja nije ograničena nikakvim odnošenjima i koja je bezgranična punoća duhovnih oblića. To je, kao što smo rekli, Plotinov pokušaj rješenja tradicionalnog problema Platonove filozofije, naime odnosa Jednog i mnoštva. Mišljenje uma (NOUS) je neprestano prevladavanje i ponovno vraćanje onom prvotnom, a ono što iz toga nastaje ne dolazi do bitka odvajanjem, već ponovnim vraćanjem k njemu i tako dolazi kretanje mišljenja kao odnošenje mislenog (NOETON) prema samom sebi, k mirovanju. Mišljenje je zadobivanje postojanosti duha u vraćanju k jedinstvu, a to znači k samom sebi tako da se to pojmljeno jedinstvo može eksplicirati kao mnoštvo konstitutivnih elemenata. Preko unatrag okrenutog promatranja jedinstva konstituira se OUSIA, odnosno bitnost i određenost općenito koja je identična s onim mišljenim. Učenje o emanaciji zato se i ne može jednostavno svesti na predodžbu o *proizlaženju supstancije*. Naime, samo mišljenje je kao usmjerenost k prostornom jedinstvu ono koje stvara jedinstvo i daje određenost ako se preko vraćanja k jedinstvu gradi samoodnošenje smislenog (NOETON) bića. Do istjecanja iz Jednog dolazi tek preko zadobivanja postojanosti u vraćanju, a preko kojeg NOESIS zadobiva ispunjenje svojih intencija koje su zorno usmjerene, a to znači da se OUSIA konstituira kao neka opažajnost za opažanje. Istjecanje svih sadržaja bitka iz nepresušnog izvora bitka tada su mišljenjem istaknuti oblici (EIDE) preko mišljenja (NOESIS) koji se uvijek iznova aktualizira. Obraćanje i vraćanje k jedinstvu, k Jednom nije samo opažanje uma (NOUS) već i konstituiranje supstancije (OUSIA). I to je pravi smisao hipostaze, naime kretanje mišljenja koje je došlo do mirovanja u promatranju koje je okrenuto prema Jednom, onom prvotnom, a to je stajanje, mirovanje u sebi samom. Ono Jedno podaruje OUSIA i to u okretanju unatrag k njemu gdje je NOESIS uviđanje jedinstva supstancije (OUSIA), odnosno gdje nastaje NOETON koji se odnosi sam na sebe. Tek time nastaju ontologijski konstitutivni elementi noetičkog: određe-

⁶⁸ To je upravo bila točka njegove kontroverze s Longinom. Usp. A. H. Armstrong: *Der Hintergrund der Lehre »Das die Intelligible Welt sich nicht ausserhalb des Nous befindet«*, u: *Die Philosophie des Neoplatonismus*, Darmstadt 1977.

nost i granica koji čine način bitka mišljenja i EIDOSA. Jedinstvo onog prvotnog, iz kojeg proizlazi poimanje svih jedinstava, ne pojavljuje se u tome konstitutivnom kretanju NOUSA, već ostaje nepojmljeno koje podaruje mišljenju OUSIA. To se događa preko misaonog okretanja unatrag k Jednom, time da ono prvotno Jedno zasniva jedinstvo podajući mišljenju moć određivanja a to je njegovo ispunjenje. Okretanje unatrag k Jednom, preko kojeg nastaje NOETON, je istupanje supstancije (OUSIA) iz Jednog, a u tome mišljenje dolazi do svog ispunjenja. Okretanje unatrag je pogled prema Jednom i to čini samostvaranje opažljivosti i same bitnosti. Da se bitak može misliti znači da sam bitak iz sebe postavlja NOESIS i da NOESIS jest samo kao bitak mišljenog i da je istodobno OUSIA. Tim je bit bitka DYNAMIS, stvaralačko ispostavljanje-iz-sebe mišljenog bića u imanentnu djelatnost samog sebe, manifestacija njegove moći. U tome određenom smislu je nastajanje duha emanacija, naime kao pojmljivost bitka i njegovo oblikovanje k inteligibilnom carstvu biti.

Očito je da Plotin kao interpret Platona želi iznijeti na vidjelo zbiljske i istinite uvide Platona iz dijaloga *Parmenid*, odnosno dijalektike jedinstva i mnoštva. Plotinova metafizika NOUSA koja se razvija u vremenu iz onog prvobitnog, zor čiste EIDE, i duše koja je ovisna o umu (NOUS), daje samo stvarni sadržaj pojedinačnih dedukcija. Ta metafizika pozitivno opisuje temeljne načine zbilje tj. jedinstvenu prvotnost i porijeklo danog mnoštva uma (NOUS) koji se razvija i duše koja se tumači u okviru fizike. Primjerice prva teza koja govori o nepoznatljivosti i nebitku Jednog opisuje apsolutno Jedno koje je iznad svih noetičkih određenja i ograničenja.⁶⁹ Negativne predikacije dobivaju pozitivni smisao ograničenja najvišeg Jednog od svih granica spoznaje, jer je ono čisto Jedno-bitak, a ne biće koje se može misliti i iskazati s obzirom na svoje jedinstvo. Mnoštvo određenja bitka koje Platon deducira iz druge hipoteze predstavlja inteligibilni kozmos predikata bitka. A *posredovanje* koje međusobno povezuje suprotna određenja u slijedu vremena označava dane načine EIDOSA za dušu u osjetilnom kozmosu. Jer za dušu je ono što NOUS posjeduje u potpunoj prisutnosti samo kao sadržaj bitka osjetilnog svijeta koji se nalazi u vremenskom kretanju, dakle njemu, tj. osjetilnom svijetu bitno pripada vremenitost.⁷⁰ U duši je ta odijeljenost još izraženija, jer za nju cjelina nije dana na način opće povezanosti.⁷¹ Ovaj primjer Plo-

⁶⁹ *Eneade* V 1, 8

⁷⁰ Usp. o problemu vremenja kod Plotina W. Beierwaltes: *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt, 1967.

⁷¹ Usp. P. O. Kristeller: *Der Begriff der Seele in Ethik des Plotin*, Frankfurt, 1973.

tinovog tumačenja Platonovih hipoteza lijepo pokazuje njegovo samorazumijevanje kao interpreta Platona i, uostalom bez obzira na različitost interpretacija može se reći da su neoplatoničari dali sistematsku i potpunu interpretaciju tog dijaloga. Za neoplatoničare tumačenje *Parmenida* predstavlja jedinstvo i cjelinu povezanosti njihove i Platonove metafizike. Međutim to za njih nije samo jedna od mogućih interpretacija već svjesna intencija, slijeđena generacijama, da se taj dijalog takvom spekulativnom interpretacijom učini temeljem platonizma. I usprkos svim djelomično opravdanim prigovorima dogmatizacije, shematizacije i religiozno-spekulativne samovolje može se tvrditi da je neoplatonističko objašnjenje još i danas jedino filozofijski utemeljeno tumačenje.⁷² Ono, naime daje i razvija iz dijalektike dijaloga, koja je zagonetna i bez rezultata, istinite metafizičke sadržaje koji daju smisao Platonovih dedukcija. Zato se doista može postaviti pitanje nije li taj dijalog stvarno neoplatonički po sadržaju odnosno nije li neoplatoničko spekulativno-metafizičko objašnjenje primjereno u traženju smisla negativne dijalektike *Parmenida*. Čak, štoviše, ne može li se na taj način uvidjeti bit samog Platonovog učenja ako se pri tom, dakako, otkloni od Platonove ontologije novonastali zaokret k onom unutrašnjem, subjektivnom.

Tu se, dakako, odmah javlja nekoliko pitanja, naime, ako se i pretpostavi da je u *Parmenidu* Platon dao cjelinu svog učenja o bitku kako se može protumačiti oblik tog učenja, tj. sama besciljnost tih dijalektičkih rasprava. Odnosno da li paradoksalni rezultati pojedinačnih dedukcija kao i nedostatak smislene cjeline općenito dozvoljavaju pokušaj konstrukcije Platonove metafizike od bespretpostavnog početka pa do prirode. I zatim kako uskladiti Platonove teze s potenciranom refleksivnošću duše kod neoplatoničara, jer upravo je to kretanje duše prema unutra do izričitog ujedinjenja s Jednim, koje je izvan svih odnosa, stvorilo pretpostavke te Plotinove interpretacije. A Plotin je pri tom postupku bez sumnje bio uvjeren da je samo vjerni tumač Platonove metafizike. No iz današnje perspektive, retrospektivno promatrajući sudbinu platonizma može se reći da svako tumačenje koje hoće zahvatiti neki spekulativni sadržaj kao takav, odnosno hoće zaustaviti dijalektičko kretanje svjesno ili nesvjesno kreće se u pravcu Plotinove interpretacije ili kad se dijalog *Parmenid* tumači spekulativno on postaje *neoplatonički*. Neoplatoničko stajalište pretpostavlja kao prvo prihvaćanje nadljudskog odredišta NOUSA, a zadaća filozofiranja postaje uzdizanje do njega. Plotin filozofira sa stajališta božanskog uma (NOUS), a to odredište nije nešto jednostavno pretpostavljeno

⁷² G. Huber: *Das Sein und das Absolute*, Bern, 1955.

ili postavljeno, već je zadobiveno iz ontologije duše tj. pojmovnom eksplikacijom kretanja duše u filozofijskom samozoru.

Tome nasuprot Platonovo filozofiranje odvija se u dijalektičkoj privremenosti koja je određena ljudskom konačnošću i čiji je temelj ljudski način filozofiranja. Jer čovjek ne posjeduje božanski NOUS u njegovom savršenstvu, a njegovo mišljenje nije zor otvorenosti bića u cjelini. On ne može posjedovati božansko znanje bića u cjelini već smisao njegovog filozofiranja ostaje da se putem dijalektike dovede u primjereni bitni odnos prema obliku (EIDOS). Plotin naprotiv, s novog stajališta svijesti preuzima zadaću rješenja bitka duše preko spekulativnog nadvladavanja ideje. On je u okviru filozofijskog samozora preuzeo nadljudsko stajalište s kojeg tumači svijet i dušu kao dinamiku stupnjeva bitka proizvedenu od pratemelja bitaka, onog Jednog. To je svakako prava suprotnost prema Platonu čije filozofiranje završava u mitu. Po Platonu je izvjesnost duše, koja samu sebe razumije u LOGOSU, da postoji nadosjetilni poredak bića povezana s prirodom čovjeka koji filozofirajući pretpostavlja ono što pita u samom pitanju o bitku, naime da duša može susresti bitak, odnosno da postoje ideje i da se mogu spoznati. Pretpostavka ideja ne temelji se na neumitnim logičkim dokazima znanosti o idejama ali niti na intelektualnom zoru u kojem se pokazuje sustav bitka za dušu koja gleda u sebe. Jedini način sudjelovanja na ideji je dijalektika, a to je kao prvo dokinuće svake pretpostavke. Međutim za Plotina upravo ostajanje u misaono unutrašnjem ideja ostaje otvoreno za dušu koja se vraća u samu sebe, a uzdizanjem do NOUSA zadobiva novu nadljudsku svijest bitka. I ito je bez sumnje viši stupanj u razvoju duha u odnosu na Platonovo filozofiranje gdje u okviru dijalektike istina lako izmiče, tj. teško se iskazuje sa stajališta unaprijed zadanog kraja. Osim toga Plotin više nije u sokratovskoj situaciji pitanja, koja uvjetuje Platonovu ontologiju, jer je zadobio novu izvjesnost bitka u svijesti bitka kao samozora uma (NOUS). Platonova dijalektika pretpostavljala je nedostižnost EPISTEME, naprotiv Plotin sa svog novog stajališta uma (NOUS) otvara mogućnost spekulativnog tumačenja dijalektike *Parmenida*. Za neoplatoničare je Platonova negativna dijalektika postala zorna istina duše, a pojmovno svladavanje metafizičkog sustava bića, od onog prvotnog pa do prirode, pokazalo se kao svladavanje spekulativnog tumačenja dijalektike *Parmenida*. A s obzirom da je takvo poimanje Platona u velikoj mjeri odredilo razumijevanje cjelokupne platoničke tradicije tek se time pokazuje u pravom svjetlu moć djelovanja tog novog stupnja svijesti bitka.⁷³

⁷³ Usp. K. H. Volkmann-Schluck: *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt 1957; G. Nebel: *Plotins Kategorien der intelli-*

Plotinova filozofija ne samo da dolista stoji na prijelazu između filozofije i teologije već je i stvarno ambivalentna pa je i kod njegovih suvremenika, a posebice nasljednika važila prvenstveno kao filozofijska teologija. Povijesno-filozofijski je vrlo važno, a posebice s obzirom na neoplatonizam renesanse i Petrića, da je ta teologija bila posljednja i odlučna kontrapozicija, sa stajališta helenske filozofije uma, naspram nezadrživo prodirućeg kršćanstva.

Temeljno duhovno pitanje vremena bila je misao o stupnjevitosti tj. stupnjevanju božanskog, a takva koncepcija bila je zastupana i od gnostičkog pokreta kao i od hermetičara tj. protivnika kršćanstva. U okviru ortodoksnih kršćanskih rasprava zastupa se stajalište da je nemoguće da je božanstvenost Krista u bilo kojem pogledu stupnjevita, jer to bi bilo jednoznačno umanjnjenje njegove apsolutnosti ali to je isto tako i precizno neoplatoničko stajalište naspram dosta nebuloznim i nejasnim tvrdnjama gnoze kao pokreta.⁷⁴ Jer ako je bog stupnjevan tada ne može biti osoban čak i ako ga se misli na vrlo visokom stupnju apstrakcije, primjerice kao Demiurg, a opet iznad njega mora postojati neki nadosobni vrhunac. Drugim riječima Demiurg se može razumjeti samo kao svjetski um ili upravljač svijeta, jer bi stvaranje svijeta u vremenu impliciralo neprihvatljiv potencijalitet boga-stvoritelja. Ta neoplatonička teologija ne uključuje neko sveto učenje, a još manje obećanje spasa i što je osobito razlikuje od kršćanstva ne zasniva nikakve zajednice, općine. Put do onog Jednog, boga, je sasvim individualna stvar spoznaje i za to ne postoje nikakvi općevažeći putovi. (H. Dörrie izvještava da Augustin citira Porfirijev spis *De regressu animae* u kojem su navodno opisani stupnjevi prosvjetljenja duše na putu u zavičaj tj. do boga. Međutim kaže H. Dörrie ipak je vrlo čudno da nikad nijedan Grk nije to citirao.) U toj metafizici pojmovni par *fides-intellectus* nema odlučujuću ulogu u smislu oznake kako se može dospjeti do cilja te teologije. Ona je isključivo izgrađena na *intellectus* s time da su *intellectus* NOUS

giblen Welt, Tübingen, 1929; J. M. Rist: *Theos and the One in some textes of Plotinus*, Medieval Studies, 24, Toronto, 1962; C. J. de Vogel: *On the neoplatonic character of Platonism and platonic character of Neoplatonism*, Philosophy I, Assem. 1969; E. R. Dodds: *The Parmenides of Plato...*, CQ 22, 1928; W. Bröcker: *Platonismus ohne Sokrates*, Frankfurt, 1966.

⁷⁴ Usp. R. M. Grant: *Gnosticism and Early Christianity*, 1959. 1. Klasično djelo na strani obrane helenske filozofije naspram kršćanstva je rad W. Nestle: »Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum«, Arch. f. Real, 37, 1941—2. kao i veherentna odbrana filozofije od W. F. Otto: *Der Geist der Antike und die Christische Welt*, Bonn 1923., a s kršćanske strane P. de Labriole: *La Reaction païenne*, 1934; B. Bošnjak: *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb 1966.

ne samo njen put već i cilj. Pri tom za neoplatoničare moment vjerovanja nema nikakvo značenje, dapače odbacuje se kao nešto iracionalno.⁷⁴ Isto tako se odbacuje kršćanska predodžba o uskrsnuću mrtvih, jer kako je moguće, kažu neoplatoničari, da upravljač svijeta sam sebe korigira, a također se odbacuje učenje o milosti, jer u apsolutnom smislu pravedni svjetski um ne bi bio apsolutan kad bi revidirao svoj sud koji je sam po sebi apsolutno pravedan. Zato se i odbacuje, kao posebice iracionalno, objavljivanje u historijskom vremenu i jedini put spoznaje ostaje LOGOS i DIANOIA.

Porfirije je primjerice istraživao značenja proroštva iz pradávnih vremena, Orfeja i Lina, a to je bilo vrijeme kad se navodno božanski LOGOS lakše shvaćao mada su usprkos tome ta proročanstva teško razumljiva. Ona su po njemu svakako teško pojmljiva, jer LOGOS može pojmiti samo manjina, odnosno iskusni i školovani filozofi. Ali ti izričaji proroštva nisu nikakve iracionalne objave već nalaze svoje racionalno opravdanje u potpunom slaganju s filozofijskom tradicijom koja seže do Platona ili čak Orfeja. Moment tradicije odnosno još u Platonovim djelima zadobivene istine ima prvorazredno značenje za cijeli neoplatonizam. To je zapravo u osnovi pitanje prioriteta koje ima važnu ulogu kako kod Kelsa i posebice u Porfirijevim knjigama protiv kršćana. Temeljna razlika neoplatoničke i kršćanske teologije najbolje se vidi u svom izvornom obliku, odnosno u Porfirijevoj i Kelsovoj kritici.⁷⁵

Nastupajuće kršćanstvo imalo je mnogo neprijatelja međutim samo su dva bila doista opasna po samu bit kršćanstva, a to su bili pokret gnoze i neoplatonizam. Gnoza je bila entuzijastička i egzaltirana religioznost koja je prijetila kršćanskoj apologetici. Platonizam je bio intelektualno opasan, jer je posebice pred obrazovanim uspješno dovodio u pitanje temeljne dogme kršćanstva, a oboje su svojim osnovnim učenjem o stupnjevitosti božanskog osporavali centralnu dogmu kršćanstva. Da je platonička *Theologia rationalis* potpuno nepodobna za kršćanstvo uvidjeli su vrlo brzo Ambrozije i Mario Viktorin i zatim Augustin i Boetije. Svi su oni vrlo dobro znali za duhovnu snagu platonizma koji su modificiran i razvodnjen preuzeli u svoja učenja prilagodivši ga kršćanskom vjerovanju. Smisao za praktično tj. pragmatično općenita je karakteristika latinskih kršćanskih otaca u smislu prilagođavanja platonizma kršćanstvu, a to ih i znatno razdvaja od teologa s istoka.

Međutim ta novonastajuća situacija je zapravo čudna i neobična, mislimo na modificiranje i prilagođavanje platonizma

⁷⁵ Usp. J. Bidez: *Vie de Porphyre, Gent-Leipzig*, 1913; W. Theiler: *Forschungen zum Neoplatonismus*, 1967; C. Anderson: *Logos und Nomos*, Berlin 1955; H. Dörrie: *Platonica Minora*.

kršćanskom pogledu na svijet i, čak štoviše stvara se takozvana *kršćanska filozofija*.⁷⁶ I to zato jer je kršćanska religija u svom originalnom liku u potpunosti nefilozofijska i, dapače kao religija uopće ne potrebuje filozofijsko obrazloženje svog nauka. Sasvim koncizno rečeno ono što je Isus propovijedao i radi čega su se mnogi preobratili nema ništa zajedničko s nekim filozofijskim stajalištem. Njegovo djelovanje, kako nam je predstavljeno u prva tri evanđelja, nešto je vrlo skromno i jednostavno tako da se ne samo razlikuje od svake filozofije već i od kompliciranijih religija kao primjerice od starozavjetne židovske ili od helenističkih kultskih religija. Čistoća, otvorenost srca, dječja pobožnost i jednostavnost osnovne su crte te nove pobožnosti koja i jedino želi biti čista religija uvjerena daleko od vjere zakona i kultskih prikaza. Isusove propovijedi, koje su slušateljima često donosile neprilike, samo su skromna i čista vjera, ono što on najavljuje čista je religija, a ne refleksija, etika, neki sistem ili kult. I autoriteti za ta područja tvrde da je to prvi i jedini slučaj u povijesti čiste religije neovisne o svim ostalim vrijednosnim područjima.⁷⁷ Nasuprot tome helenistička religija oduvijek je bila povezana s filozofijom s obzirom da je helensko vjerovanje imalo estetičke karakteristike. Ljepota kozmosa je potvrda njegove božanstvenosti, ljepota statua božanstva njihove sličnosti s nevidljivim originalom pa je i zato ljudski život dostojan da bude nazvan lijepim ako je u potpunosti, savršeno lijep život.⁷⁸ Židovska religija bila je prije svega etika i to plemenska etika. Tu bog stoji naspram svom narodu kao zakon prema kojem se ovaj mora ravnati. Pravednost tog zakona narod iskušava preko postojanosti s kojom drži savez s bogom. A rimska religija pripadala je rimskoj državnosti i učinjenu o državi. Državni karakter rimske religije bio je tako izrazit da je Rim bio u stanju akceptirati i raznovrsne i heterogene religije.

Sve su te religije bile preko različitih odnošenja prema drugim vrijednosnim područjima sadržajno bogate, a to ih upravo i razlikuje od originalnog kršćanstva. Kršćanska religija je po intenciji siromašna i jedino se bavi ustrojstvom naspram bogu

⁷⁶ Već je i sam termin *kršćanska filozofija* vrlo kontroverzan, naime, može se uvjerljivo argumentirati da je to svojevrsni *contradictio in adjecto*. Vjerojatno je adekvatnije govoriti o kršćanskoj teologiji i pogledu na svijet. Od suvremenih mislilaca E. Gilson je najveći pobornik takozvane *kršćanske filozofije*. Usp. E. Hoffmann: *Platonismus und Christliche Philosophie*, Zürich 1960; W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen*, Darmstadt 1979, koji daje izvanredni povijesno-filozofijski pregled cijele problematike.

⁷⁷ Usp. P. Hensel: *Religionsphilosophie*, Göttingen 1934.

⁷⁸ Usp. Wilamowitz: *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1976; R. Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Darmstadt 1956; W. F. Otto: *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt 1983.

smjerne, ponizne egzistencije, s vjerom i voljom k mirnom i božjoj volji predanom životu. Međutim u kršćanskom samorazumijevanju upravo je to siromaštvo njegovo bogatstvo. A to apstrahiranje od svih ostalih sadržaja i ograničenja na čisto religiozno, na religiju čistog osjećaja zacijelo je izvor njegove osebuje atraktivnosti i djelotvornosti. U ovom kontekstu zato je i neophodno napomenuti da su sv. Pavle i evangelist Ivan koji su najodlučnije i mjerodavno za sva vremena oblikovali razumijevanje Isusovih propovijedi i najava bili Židovi grčkog obrazovanja. Snažni utjecaji platonizma, Stoe, Heraklita, grčkog pojma *eros*a na njih izvan su svake sumnje. Prema tome povijesna je sudbina Kristove religije (a to potencirano važi za kršćansku teologiju) da je bila zahvaćena, pojmljena u epohalnom smislu tek i preko grčkog duha. Preko grčke misaonosti postala je učenje (gdje je to izostalo kao primjerice kod Kopta zapala je u magično čarobnjaštvo), odnosno bila u stanju izraziti i protumačiti svoju jednostavnost i dubinu.

I na Istoku, tj. u Grčkoj, suprotnost između platonizma i kršćanstva bila je nepomirljiva, posebice nakon Porfirijevih knjiga protiv kršćana oko 300 g. Tamo je platonizam bio jasno konkurirajuća teologija i time opozicija, no isto tako neuspješno. S obzirom na duhovnu povijest Zapada svakako treba napomenuti da su dvije glavne struje filozofije, tj. teologije srednjeg vijeka, naime skolastika i mistika zasnovane na platonizmu 5. stoljeća, a u principu već kod Plotina. Skolastika na školskom platonizmu Prokla, a mistika na Dioniziju Areopagiti. Platonička teologija je između ostalog jedina teologija koja se suvereno suprotstavila kršćanstvu i utoliko je Plotin jedinstvena ličnost zapadnjačke povijesti ne samo kao filozof već i kao tvorac jedinog teologijskog sistema izvan kršćanstva koji je prevladan ali nikad nije sam u sebi opovrgnut. Zato i Plotinove emanacije djeluju još i dan-danas.

Na kraju ovog kratkog prikaza odnosa platonizma i kršćanstva treba još dodirnuti pitanje, koje je oduvijek bilo predmet velikih rasprava i istraživanja, zašto i iz kojih razloga je kršćanstvo postalo dominantna teologija i pogled na svijet potisnuvši za mnoga stoljeća cjelokupnu grčku filozofiju i obrazovanje. Ovdje ćemo pokušati dati samo u glavnim crtama skicu odgovora na to još i danas prijeporno pitanje. Neoplatonizam nakon Plotina zadobiva sve jače religiozne crte i isto kao kršćanstvo teži dostizanju boga, spasenju i oslobađanju individualne duše. Naime, prvotno kršćanstvo općenito nije težilo društvenim i političkim promjenama uvjeta življenja već prvenstveno individualnom spasenju.⁷⁹ Temeljna razlika između platoničara i

⁷⁹ Usp. R. Bultmann: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1949.

kršćana može se izraziti kao razlika između LOGISMOS i PISTIS tj. uvjerenja na temelju umnih načela i slijepe vjere. Za filozofijski obrazovane Grke PISTIS je najniži stupanj spoznaje, odnosno predstavlja se kao nemogućnost navođenja razloga vjerovanja i to je po njima nešto karakteristično za neobrazovane. S druge strane sv. Pavle slijedeći židovsku tradiciju utemeljuje cijeli kršćanski život na PISTIS. I ono što je zapanjivalo Grke kao Lukijana, Galena, Kelsa, M. Aurelija bila je za njih neshvatljiva spremnost kršćana da umiru za ta vjerovanja.⁸⁰ Po Galenu kršćani posjeduju tri od četiri kardinalne vrline: hrabrost, samokontrolu i pravednost, a nedostaje im FRONESIS tj. umni uvid koji čini racionalnu osnovu prve tri vrline. Po Kelsu oni su protivnici znanosti, a Porfirije uvijek iznova protestira protiv njihove iracionalne, tj. neutemeljene vjere. Na te napade od strane filozofijski obrazovanih odgovara Origen s modificiranim platonizmom,⁸¹ a kod platoničara se javlja tendencija sve jačeg pozivanja na autoritete prvo Platona i zatim orfizma, hermetičke teozofije i kaldejska proroštva. I na koncu kod Prokla nailazimo na povezanost PISTISA s istinom i ljubavlju.⁸² Konačno mogu se navesti i neki psihologijski razlozi pobjede kršćanstva: kao prvo to je njegova isključivost, naime odbijanje prihvatanja bilo kakvih stranih utjecaja. Ono što bi danas izgledalo kao slabost tada je očito bilo vrela snage. Tome nasuprot grčko-rimska religiozna tolerancija s mnogim kulturama, kultovima, misterijama i rivalizirajućim filozofijskim školama nije bila u tome dobu opće nesigurnosti i pomutnje dovoljno atraktivno utočište.⁸³ Zatim kršćanstvo je bilo u socijalnom pogledu potpuno otvoreno, naime položaj u društvu bio je potpuno nevažan, tome nasuprot neoplatonizam se obraćao samo obrazovanima i školovanim i bio na neki način religija elite.⁸⁴ I konačno u tome vremenu raspadanja svih dotadašnjih vrednota i normi i raširenog osjećanja i svijesti krivnje kršćanstvo je obećavalo bolji svijet i, iako ponekad religija straha, ono je i bilo obećanje ljubavi i nade. K tome primjerice Porfirije ironično primjećuje da samo bolesna duša potrebuje potporu kršćanstva, a problem je upravo bio u tome, kao što to lijepo primjećuje E. R. Dodds, da je tada bilo bezbroj bolesnih duša. Kršćanstvo ne samo da je bilo nada boljeg života već je i u ovozemaljskom pružalo veliku

⁸⁰ Usp. R. Walzer: *Galen on Jesus and Christians*, 1949.

⁸¹ Usp. E. v. Ivanka: *Plato Christianus*, 1964.

⁸² Usp. A. J. Festugière: *Personal Religion among the Greeks*, 1954; A. D. Nock: *Conversion*, 1933; A. Momigliano (ed.) *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, 1963.

⁸³ Usp. A. J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 1950—54.

⁸⁴ Usp. H. Harnack: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900. M. P. Nilsson: *Geschichte der Griechischen Religion*, 1941—50.

pomoć, kršćanske zajednice čvrsto ujedinjene naspram zajedničkoj opasnosti bile su značajan moment goleme privlačnosti te vjere. Bez sumnje ta je bezrezervna filantropija bila jedan od najutjecajnijih razloga njegovog velikog širenja i atraktivnosti.⁸⁵

Kao što smo već rekli Plotinov impozantan sistem sadržavao je u cjelini dosta raznorodnih učenja (da li su ona čak i proturječna još je predmet rasprave među povjesničarima filozofije) i to je svakako pružalo mogućnost različitih pa i oprečnih tumačenja, odnosno daljnjeg razvoja neoplatonizma. Najznačajnije metafizičke diferencije među njegovim nasljednicima zato su i rezultat razvoja do krajnjih konzekvencija stvarnih ili latentnih antinomija njegovog sistema. Mi ćemo samo taksativno navesti najznačajnije probleme koji poslije postaju predmet posebnog interesa pojedinih neoplatoničara. Prvo to je problem materije, stvari koja je tradicionalno smatrana apsolutno zlom ali se ubrzo postavilo pitanje kako može biti zlo po sebi kad je proizvod boga. Na to se nadovezuju pitanja o odnosu stvari, *Jednog* i NOUSA. Drugo, pitanje vezano s problemom *Jednog*, naime kako *Jedno* može proizvesti ono što nije u njemu samom, odnosno ako je sve biće prije *Jednog*, tada *Jedno* nije apsolutno iz kojeg sve proistječe. Zatim uopće pitanje mogućnosti pozitivnog određenja *Jednog* u okviru negativne teologije, kao i statusa *Jednog* tj., ako je ono vrh metafizičke hijerarhije tada je i time ograničeno, određeno, a ako beskrajno transcendirira svako takvo ograničenje kako je moguć odnos između *Jednog* i ostalih bića. Značajni problemi nastaju oko pitanja odnosa uma (NOUS) i duše, naime da li postoji logički ili ontologijski prioritet u inteligibilnom svijetu i na što se nadovezuje problem odnosa uma (NOUS) i ideja. Javlja se i cijeli kompleks pitanja oko duše, primjerice da li je duša u čistom stanju u potpunosti racionalna ili sadrži nešto iracionalno, kao i problem porijekla i sudbine iracionalne duše itd. Dakako, najznačajniji problem bilo je pitanje odnosa pojedinačne duše prema svjetskoj-duši i umu (NOUS) što dovodi u pitanje metafizičku koncepciju tri hipostaze.

To su bili razlozi koji su poticali Plotinove nasljednike k zahtjevu za većom konzistencijom sistema i eliminiranjem svake logičke nepreciznosti u strukturi njegovih argumenata. Plotinovi nasljednici također su težili izrazitijem znanstvenom ili skolastičkom pristupu u interpretaciji Platonovih djela kao i u obradi grčke mitologije. I na kraju Plotinov bezuvjetni intelektualizam i racionalizam nije bio čak prihvatljiv ni za elitu filo-

⁸⁵ Usp. E. R. Dodds: *Pagan and Christian in an Age Anxiety*, 1965; C. Schneider: *Geistesgeschichte der Christlichen Antike*, München 1978.

zofa, dapače samo manjina je u tome smislu slijedila utemeljitelja škole. Poslije su vidljive dvije glavne tendencije: s praktične strane to je rastuće naglašavanje teurgije, a na teoretskoj strani rastući skolasticizam u smislu logičke demonstracije i pojmovne rigoroznosti s težnjom egzegeze isključivo klasičnih izvora. Međutim uza sve neosporne zasluge pojedinih neoplatoničara ipak se može reći da je cijeli neoplatonizam poslije Plotina u doslovnom smislu niz učenih i mudrih bilješki za *Eneade*.

Mi u okviru ovog rada ne možemo dati povijest učenja neoplatoničara, odnosno izložiti njihovo nastavljanje i razvoj Plotinove misli. Dat ćemo samo skicu povijesti temeljnih problema cijelog pokreta da bi se zadobila općenita predodžba cijele škole, a na čije se različite predstavnike F. Petrić inače često poziva. No mora se reći da su naši primarni izvori što se tiče većine tih filozofa vrlo oskudni. Sačuvano nam je relativno malo integralnih djela pa je to sigurno jedan od razloga da su istraživanja kasnog neoplatonizma tako izrazito karakterizirana kombinacijom klasične filologije i historije tj. doksografije.

Svakako najznačajniji neposredni sljedbenici Plotina bili su Porfirije i Jamblih, no ni od jednog nemamo sačuvano nijedno cjelokupno filozofijsko djelo. Porfirije je ponajprije poznat kao popularizator Plotinove filozofije i bio je osobito utjecajan na latinskom Zapadu. On je i zasigurno bio i najveći naučenjak među neoplatoničarima, pisao je moralne i religiozne rasprave kao i niz komentara klasičnih djela. Većina tih komentara je izgubljena, a jedino je sačuvan njegov uvod, *Isagoge* za Aristotele *Kategorije*. *Isagoge* je Boetije preveo na latinski i dijelovi tog rada koji govore o različitim pogledima na ontologijski status *Univerzalija* činili su osnovu srednjovjekovnih disputa između realizma i nominalizma.

Najvažnije sačuvano djelo Jambliha je *De Mysteriis* koje je obrana teurgije, zatim *Protreptik* u kojem su dijelovi Platonovog *Gorgije* i *Fedona* i izgubljenog *Protreptika* Aristotela, a to i jest primarni izvor za njegovu rekonstrukciju. I, konačno, imamo sačuvane fragmente njegovog djela *O duši*, a inače smo upućeni na izvještaje Prokla i kasnijih neoplatoničara. Njegovo značenje bilo je različito ocjenjivano ali znamo da je njegov utjecaj bio već na istoku tj. u Grčkoj. Njegova religiozna stajališta često su suprotstavljana Plotinovom racionalizmu i svakako predstavljaju dvije otvorene mogućnosti neoplatonizma.⁸⁶ Završetak poganske neoplatoničke filozofije predstavlja Platonova akademija u Ateni gdje neoplatonizam postaje zvanično učenje, i škola u Aleksandriji. Mi na žalost znamo malo o tome

⁸⁶ Usp. standardno pouzdane članke o dotičnim filozofima u Pauly-Wissowa RE i Cambridge *History of Early Medieval and of Later Greek Philosophy*, 1947.

kako je Aleksandrija postala neoplatonička kao i općenito o intelektualnom životu u oba grada. Prvi neoplatonički sholarh Akademije bio je Plutarh iz Atene (umro oko 432. g.) i od tada su se kontinuirano izmjenjivali neoplatonički sholarši sve do 529. g.), tj. do zatvaranja Akademije. Od njezine vjerodostojno poznatih sedam sholarha svakako je najvažniji veliki sistematizator cijelog neoplatonizma Proklo (412—485. g.). O Aleksandrijskoj školi znamo znatno manje, u 4. i 5. stoljeću vodili su je matematičari Theon i njegova kći Hipatija i znamo da su članovi obje škole bili dosta povezani, pojedini filozofi studirali su u Ateni, a poslije radili u Aleksandriji i obratno, a postojale su sasvim osobne veze putem ženidbe i slično. Povijesno je zanimljivo da su odnosi škole u Aleksandriji prema kršćanskim autoritetima često bili vrlo nasilni mada sama škola nije bila tako beskompromisna prema kršćanstvu kao Akademija u Ateni. Dapače, s kršćanima je individualno imala prijateljske veze. Sačuvana ostavština predstavnika obje škole znatno je veća u odnosu na Porfirija i Jambliha. Studij tih radova je naporan i ponekad mučan posao, naime to su čisto školske rasprave, skolastičko-pedantnog karaktera, strogo i precizno sistematizirane u bezbroj propozicija i, konačno veliki dio tih radova su komentari klasičnih djela u kojima su sasvim indirektno prezentirane teze neoplatonizma, jedini izuzetak je Proklo. Osim toga aleksandrijski komentari su bili posvećeni pretežno Aristotelu, dakako, iz neoplatoničke perspektive ali na sreću oni su sačuvani i predstavljaju najdragocjenije izvore za studij Aristotela. Postojao je i određen rivalitet između tih škola tako da su predstavnici Akademije gledali na školu u Aleksandriji kao otprilike Plotin na Longina. Akademija je bila više naklonjena Jamblihovom entuzijazmu kako za spekulativnu metafiziku tako i za tradicionalnu religiju, a škola u Aleksandriji bila je više orijentirana prema čisto znanstvenom, odnosno komentatorskom pristupu tekstovima klasika. To je djelomično bila i aleksandrijska tradicija, međutim u 4. i 5. stoljeću to je bio rezultat utjecaja vanjskih okolnosti, odnosno kršćanskog pritiska na školu. To je sigurno razlog pretežnog bavljenja i tumačenja teološki ne tako kontroverznog Aristotela. Izvjesno je da je primjerice neoplatonizam Sirana i Prokla u osnovi utemeljen na razvoju Jamblihovog učenja, dok je precizan utjecaj pojedinih učenja na predstavnike aleksandrijske škole nejasan.⁸⁷

Najznačajniji i najutjecajniji filozof tog razdoblja bio je Proklo. Napisao je veliki broj djela od kojih je relativno malo sačuvano, imamo njegove znamenite komentare Platonovih djela, manje rasprave teoloških pitanja, rasprave o teurgiji i ko-

⁸⁷ Usp. Th. Whittaker: *The Neoplatonists*, Cambridge 1928;

mentar *Kaldejska proroštva* kao i sistematsko djelo *Elementi teologije*. To je njegovo najpoznatije i najutjecajnije djelo koje prezentira cjelinu neoplatoničke metafizike u slijedu 211 propozicija, a od kojih je svaka izvedena logičkom dedukcijom iz prethodne slijedeći proceduru Euklidove geometrije.⁸⁸ Drugo značajno sačuvano djelo je *Theologia Platonica* koja nije imala takav utjecaj kao *Elementi* vjerojatno i uslijed nedostatka modernog izdanja.⁸⁹ Iako postoje razlike u mišljenjima o važnosti i značenju Prokla u smislu originalnosti prema Plotinu⁹⁰ općenito je prihvaćeno da je sigurno njegova zasluga što je dao konačnu i završnu sistematizaciju filozofije neoplatonizma. U njegovom učenju neoplatonizam je postao besprijekoran, konzistentan sistem, a uvođenjem takozvanih *Henada* učinjena je najveća promjena prema Plotinu. To je između ostalog omogućilo Proklu uvođenje bogova tradicionalne mitologije u cjelokupni sistem. Na kraju neoplatonizma mitologija dobiva odlučujuće značenje, a to je zasigurno uvjetovano problemom sistematizacije cjelokupne filozofijske pozicije prema kršćanstvu. Najveći prigovor Proklovom sistemu oduvijek je bio navodni čisti formalizam i skolastičizam, naime nedostatnost njegove misli u odnosu na samu metafizičku stvar mišljenja. Mi ovdje, dakako, ne možemo raspravljati o *pro* i *contra* takvog stava mada svakako treba naglasiti da je nevjerojatno da bi neko čisto formalističko mišljenje moglo imati tako značajan utjecaj i to od srednjeg vijeka i renesanse do klasičnog idealizma.

Posljednji skolarh — voditelj Akademije bio je Damaskije, a kad je car Justijan 529. g. pod snažnim pritiskom kršćanstva zatvorio Akademiju u Ateni dokinuta je posljednja filozofijska škola antike, odnosno mjesto slobodnog promišljanja biti čovjeka, kozmosa i društva. Svakako je vrlo teško izraziti epohalno i simbolično značenje tog datuma, no sigurno je još teže pre-naglasiti njegovo značenje za našu povijest.

⁸⁸ Djelo je preveo i izdao s izvanrednim povijesno-filozofijskim uvodom E. R. Dodds: *Elements of Theology*, Oxford 1963; taj rad kao i knjiga W. Beirwaltesa: *Proklos*, Frankfurt, 1965. predstavljaju najbolje radove za studij Proklove filozofije.

⁸⁹ Sada je pristupačno izvanredno izdanje *Platonic Theology*, francuski prijevod s uvodom i bilješkama H. D. Saffrey i L. G. Westernik (Budé series, I), Pariz, 1968.

⁹⁰ Zanimljivo je napomenuti da je Hegel u *Povijesti filozofije* pridao veće značenje Proklu negoli Plotinu i to vjerojatno zbog izričite tematizacije trodjelne strukture bitka.

FROM PLATONISM TO NEOPLATONISM

Abstract

This paper is the introductory section of a discourse on Petrić's criticism of Aristotle's *Metaphysics*. The objective of this introductory section is to shed light on and present the philosophical-historical sources of Petrić's Neoplatonic criticism.

A survey of the development of Platonic philosophy up to Plotinus is presented, that is a historical-systematic survey of the fundamental problems of what is known as late Platonism. The basic problems of Plotinus' philosophy are then surveyed and interpreted, which on the one hand represent the end of the several centuries of development of Platonism, and on the other are the definitive founding of a new orientation, a degree of awareness, Neoplatonism.

There is also a survey of the relations of Neoplatonist theology, *theologia platonica*, to Christian teachings, and there is also discussion of the relationship of the Christian religion to the Greek world of education and philosophy.

And in closing, a concise survey is provided of the development of the problem of philosophy of Neoplatonism following Plotinus, up to the closing of the Academy in Athens.