

članci – articuli

UDK 141.4:211.2

Izvorni znanstv. rad

Primljeno 10/1997.

KSENOFAN I POJAM BOŽANSTVA

Kritika mitopoetskog shvaćanja božanstva u predsokratskoj filozofiji

Slavko PLATZ, Đakovo

Sažetak

Usred politeističkog svijeta klasične Grčke u petom stoljeću, čini se, nailazimo na pojam *jednog* božanstva i to kod filozofa Ksenofana, na početku elejske škole. Kako dolazi do takvog pojma i otkuda se jedan pjesnik, kako su Ksenofana smatrali, usuđuje kritici podvrći politeističku pučku religiju koja je u polisu imala svoje veliko značenje? Njegova kritika polazi iz dubokih filozofskih razloga koji ga vode k novom pojmu *jednog* božanstva. Te razloge ovdje pokušavamo uočiti i analizirati oslanjajući se na njegove fragmente i analitičare koji ga tako tumače. Tu je došlo do dubokog filozofskog preobrata koji je dao smjer daljnjem filozofskom teologiziranju u pitanju pojma o Bogu.

Ključne riječi: pojam o Bogu, bogovi-božansko, božanstveno jedno, bitak, pučka religija.

Uvod

Ukoliko želimo racionalno pristupiti pojmu o Bogu neminovno se moramo vratiti duboko u grčku filozofiju, gotovo na početke, i tu konstatirati činjenicu da su velike nove misli najstarijih mislilaca o prirodi i univerzumu, ili kosmosu kako su ga oni nazivali, neposredno bile povezane s novim nazorom na božansko. U tom jedinstvu duhovnog nazora na božansko i mislećeg zaključka o bitku leži porijeklo najstarije filozofske teologije kod Grka. Dakako da misao o bogovima i božanstvu nije sada prvi put došla do izražaja, nje govali su je pjesnici, osobito Homer i Hesiod, i narodna religijska predaja još više stoljeća ranije, ali kod Ksenofana se prvi put pojavljuje žustra i smisljena kritika takvog mitopoetskog poimanja o bogovima i božanstvu i tu počinje filozofsko razračunavanje i novi put mišljenja u tom području. Stoga ćemo ovdje izložiti njegovu nauku te pokušati obrazložiti i pronaći osnovu i razloge u ondašnjoj situaciji grčke religije i filozofije, što je sve njega potaklo i otvorilo mu put k tako uspješnom mišljenju.

Ksenofan – život i djelo

Prema sadašnjem povijesno-filozofijskom saznanju Ksenofan potječe s maloazijske obale iz grada Kolofonta u Joniji (oko 570.–475.). Kad je imao oko 25 godina, za vrijeme napada Medana na njegov grad, emigrirao je u grčke italske kolonije, u južnu Italiju i Siciliju i ondje je nastavio putovati i kretati se bez stalnog boravišta – sve do kasne životne dobi, do oko devedesete godine života. Čini se da je najviše boravio u okolici Eleje. Živio je kao pjesnik rapsod tvoreći i pjevajući stihove religijsko-moralnog karaktera o bogovima, o prirodnim pojavama, o porijeklu stvari, o istini i sumnji, o lažnom auktoritetu. Ti pjesnici rapsodi su onda imali velik ugled i rado su bili slušani i od učenijeg i jednostavnijeg slušaateljstva.

Ksenofan je bio prvi grčki mislilac koji je kao ličnost i osoba shvatljiv. Ljudske linije njemu prethodnih filozofa prirode nisu jasne u povijesti i nekako iščekavaju iza monumenata njihova stvaralaštva i duha ili jednostavno žive u legendama koje je teško provjeriti. A o Ksenofanu znamo više možda baš zbog toga što on nije bio čisti mislilac nego pjesnik rapsod, putujući pjevač. I baš kao takav otvorio je jednu vrstu filozofske borbe, da poeziju pretoči u filozofiju.

Tradicionalno Ksenofan je smatran osnivačem elejske škole, no to se mišljenje temeljilo na nekim starim neispravnim svjedočanstvima. Naprotiv, on sam tvrdi da je bio luralica – bez stalnog boravišta do duboke starosti. Povrh toga njegova filozofska problematika je teološkog i kozmološkog karaktera, dok su Elejci utemeljili ontološku problematiku. Čak što više, danas Ksenofana smatramo nezavisnim misliocem koji je imao vrlo općenit afinitet s elejskom školom, ali mu ime sigurno nije vezano uz osnutak te škole.

Središnja tema koju je Ksenofan razvio u svojim pjesmotvorskim elegijama odnosila se pretežno na kritiku onoga shvaćanja bogova kakvo su razvili i u čvrstili Homer i Hesiod i koje je na egzemplaran način bilo sadržano u pučkoj religiji običnog Grka, čovjeka iz polisa. Homer je već po višestoljetnoj tradiciji imao veliki auktoritet, bio je odgojitelj i učitelj čitave Helade pa je bilo normalno da i narod prihvaća njegovo prikazivanje i opisivanje bogova.

No Ksenofan je tada postao duhovni revolucionar. On upravo napada Homera u njegovu najjačem uporištu: u zabludi. Tada u povijesnom razvoju, kroz novi filozofski način mišljenja, dolazi do preobrata i mitska predodžba svijeta koja je mjerodavno vladala starijim grčkim mentalitetom, dolazi u otvoreni sukob. To je za Ksenofana bilo neizbježno jer je on stvarao novu spoznaju. Tako je postao novo ishodište, goruća točka u borbi za filozofski nazor – protiv mitopoetskog prikazivanja božanstva.¹

¹ Usp. W. JAEGER, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953., str. 54.

Ksenofanova kritika

Ksenofanova borba za filozofiju i filozofski način mišljenja učinila ga je glasovitim. On je filozofskim razmišljanjem (ili možda smijemo reći više i pjesničkom intuicijom) raspoznao gotovo na savršen način osnovnu zabludu iz koje proizviru sve apsurdnosti povezane s homerovskim poimanjem bogova. Ta zabluda sastoji se u antropomorfizmu, tj. u priricanju bogovima vanjskih formi, psiholoških karakteristika, strasti i težnji jednakih ili posve analognih onakvima kakve su vlastite ljudima, samo kvantitativno značajnijima i bogatijima, ali kvalitativno ne različitim od ljudskih.

Vrlo oštromno primjećuje Ksenofan da bi i životinje, kad bi imale ruke i mogle naslikati bogove, njih predočile u životinjskom liku. Tako bi i Etiopljani i Tračani naslikali bogove na svoju sličnost i svaki bi narod slikao bogove po svom liku:

»A smrtnici misle da se bogovi rađaju kao i oni
i da imaju haljine, govor i izgled njihov ...

Nego da volovi i konji i lavovi imaju ruke
i da rukama svojim slikati mogu i djelati kao ljudi,
likove bogova na svoju bi slikali sliku,
konji konjima slične, a volovi volu podobne,
i tijelu bi davali oblik na svoju prispodobu ...

Etiopljani kažu da su bogovi tuponosni i crni,
a Tračani da su očiju plavih i crvene kose ...«²

No čovjek čini još i više od toga, prema Homeru i Hesiodu on teži bogovima pripisati ne samo dobro nego i zlo što ga on sam čini: krađe, preljube, prijevare ... Na taj način Ksenofan radikalnom kritikom udara tradicionalne bogove, a također i njihove izvore: pjesnike. Ovi veliki pjesnici koji su stoljećima Grke duhovno oblikovali sada bivaju proglašeni običnim izvikivačima i lašcima.

U Ksenofanovu nastupu izražava se, dakle, duboka kritika svega antropomorfna u vezi s načinom bivovanja i poimanja bogova, jer sve što je antropomorfno nije primjereno biti Božjoj, on mora biti iznad toga svega. Aristotel spominje Ksenofana u tom kontekstu i kaže za njega da je »jednako tako bezbožno tvrditi da se bogovi rađaju kao i reći da umiru« (*Rhet.* B 23. 1399 b 5). Iz jednog i drugog slučaja slijedi da bogova u nekom vremenu nema. – Posebno s etičkog

² H. DIELS, *Predsokratovci*, t. I, Zagreb 1983., str. 133.

stanovišta možemo reći da ovdje kod Ksenofana napreduje čistoća ideje o Bogu već u 6. stoljeću prije Krista. Božanstvo mora biti čisto od moralnih slabosti koje su kod ljudi vrijedne prijekora. Time Ksenofan u poetskoj formi ali u filozofskom uvidu začinje novi put mišljenja o božanstvu kroz koji pada dotadašnja slika svijeta. Odnos nove filozofske spoznaje starih bogova je u njegovim stihovima kako negativno tako i pozitivno prvi put izrečen u zapadnoj kulturi. Dakako da je to izazvalo i nova pitanja i nove sumnje, jer se ta duboka istina vrlo sporo probijala.

Tako već, nedugo nakon svoga rađanja, filozofija pokazuje svoj moćni unutarnji inovatorski naboj potirući i potiskujući narodna vjerovanja koja je polis tako čvrsto držao a koja su bila ukorjenjena u tipično helenističkom načinu mišljenja i osjećanja. Ksenofan osporava valjanost takvim antropomorfnim vjerovanjima iz filozofskih razloga, u stvari revolucionira čitav način shvaćanja božanstva kakav je bio svojstven čovjeku staroga vijeka. Za sada možemo reći da poslije Ksenofanove kritike čovjek zapadne kulture više neće moći shvaćati božanstvo po formi i mjeri ljudskoj.

Nauka o jednom bogu

Moramo priznati da je Ksenofan dugo bio neopravdano zanemaran, smatran lutalicom, pjesnikom gotovo neozbiljnim, po netočnim tumačenjima začetnikom elejske škole. No sada moramo prihvatiti, nakon Jaegerova tumačenja stare grčke filozofije³, da Ksenofana moramo shvatiti mnogo dublje. Moramo također priznati da čovjek tada prvi put razumom pristupa tim stvarima i problemima, da razumom teologizira. Dotadašnje mitološko i mitopoetsko shvaćanje ne zadovoljava Ksenofana; on upire ljudski spoznajni duh mnogo dublje do početne istine i pobuđuje smisao za naravne uzroke svih pojava, on religiju pretresa filozofijom. I u tome je bio prvi. Pogledajmo neke njegove fragmente u kojima on snažno umom ulazi u područje tradicionalne religije.

»Jedan je bog, bogovima vrhovni vladar i ljudima,
ni likom nije nalik ni umom smrtnicima.«⁴

Ovaj fragment, čini se, zvuči dosta očito. No moramo prihvatiti da su kategorije s kojima je Ksenofan raspolagao kritizirajući antropomorfizam i optužujući lažnost tradicionalne religije bile one koje su potjecale iz filozofije o prirodi (*fy-sis*) i iz jonske kozmologije. Dosljedno lako je shvatiti da je on, nakon što je ade-

³ Vidi gore pod notom 1. spomenuto djelo.

⁴ H. DIELS, *nav. dj.*, str. 134.

kvatnim argumentima zaniĳekao da boĳanstvo smijemo shvaćati po ljudskim oblicima, došao sada do toga da potvrdi da je bog kosmos. U tom kontekstu dadu se dosta lako prihvatiti njegove tvrdnje, uostalom dosta zagonetne, da rezultiraju sukladno poimanju ćitavog horizonta prve grćke filozofije.⁵

Aristotel u svom komentaru na prvu grćku filozofiju smatra da je Ksenofan, proteĳući svoje razmatranje na totalitet kosmosa, tvrdio da je jedno bog. Herman Diels u već citiranom djelu u vezi s Ksenofanom donosi Aristotelovo mišljenje: nemoguće je, ako nešto jest da bi bilo rođeno – to se odnosi na boga. Potrebno je, da ono što je rođeno, bude rođeno ili od istovrsnog ili razlićitog: a nijedno između dvoga nije moguće. Ne pristaje slićnome da je stvoreno od slićnog više nego da nije stvoreno, jer sve jednake stvari imaju ista svojstva, niti je moguće da je ono razlićito stvoreno od slićnog. – Ne može niti jaće nastati od slabijeg, znaći da bi se biće rodilo od nebića. Iz tih razloga bog je vjećan. – Ako je bog moćniji od svih bića, neophodno je da je jedan. Kad bi ih bilo više, on ne bi mogao biti najmoćniji i najbolji od svih. Svaki od mnogih, kao bog, morao bi imati ista svojstva ... Bog je upravo to i moć boga je u tome da on vlada a ne da se njime vlada i da je vrhovni gospodar svih stvari... Kad bi bili jednaki, ne bi imali narav boĳansku, jer bog mora biti vrhovni gospodar, a ono što je jednako nije ni bolje ni gore od jednakog.⁶

No ovdje odmah moramo reći da se u Aristotelovu komentaru osjeća dah kritike na cijelu elejsku školu, na monizam bitka. Znamo takoder da Aristotel nije pisao objektivnu povijest prethodne njemu filozofije, nego ju je prosuđivao (zapravo u stvari kritizirao) po kategorijama svoga vlastitog znanja, razmišljanja i uviđanja tako da tu ima i dodataka koji nisu originalno usmjereni na Ksenofanovo mišljenje kao i na cijelu jonsku filozofiju. Ksenofana po njegovu filozofskom mentalitetu ne možemo uključiti u elejsku školu, možemo ga smatrati njezinim neposrednim pretećom, no Aristotel ga naziva prvim monistom (*Met.* A 5, 986 b 18), ali tvrdi takoder da Ksenofan logiku *jednoga* nikada nije specificirao.⁷ Naravno, to je sigurno tako jer je on bio prvi na tom stupnju logićkog rasuđivanja i teologiziranja i ne smijemo mu pripisati više nego što se dokazati može. Zar se od pionira na tako jednom teškom razmeđu smije oćekivati da sagleda i specificira odmah sve dalekoseĳne izvode svoga pristupa uz protuteret cjelokupnog ondašnjeg pućkog religijskog naslijeđa?

Dakle, za njegov novi pojam o boĳanstvu karakteristićno je: 1. on je taj pojam dosegao nekako putem negacije, Bog nije kao ljudi, on je drukćiji od ljudi,

⁵ Usp. G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, t. I, Brescia 1983., str. 32.

⁶ Usp. H. DIELS, *nav. dj.*, str. 119–120.

⁷ Usp. W. JAEGER, *nav. dj.*, str. 246, nota 12.

nije njima nalik. 2. Boga možemo pomoću superlativa misliti i izraziti, on je *najveći*, *najsavršeniji*. A iz toga za Ksenofana slijedi posljedica da može biti samo jedan Bog. Pa iako je najveći od bogova i ljudi, jasno je Ksenofanu da ima i drugih bogova. Tu je on još očito povezan s narodnom religijskom tradicijom. Najveći ne može pored sebe imati još jednoga tako velikoga. – No ovdje nam sada ostaje još jedna poteškoća koju moramo spomenuti, a to je: kako treba onda razumjeti da za Ksenofana ipak ima jedan Bog među drugim bogovima? Da nije tu sadržano još priznanje politeizma pučke religije? – Moguće da jest! Pa taj mentalitet je trajao i Ksenofan ga nije mogao odjednom stubokom promijeniti. On je samo započeo jedan novi filozofski proces s dugotrajnim posljedicama, ali ipak bismo ovdje ustvrdili da je doista započeo novi put mišljenja o Bogu.

Ksenofan ne izriče svoje mišljenje o božjem liku pozitivno, on ne kaže da je bog svijet, on nije panteist (iako neki povjesničari pokušavaju tako interpretirati njegov stav), ali stvara prostor za uzvišeni nazor u kojem se božanstvu odriče ljudski lik. Dakako da pokazuje tragove jonske filozofije, ali ide i korak dalje.

Međutim, moramo nastaviti dalje s izlaganjem Ksenofanovih fragmenata da bismo zaokružili ovu misao o božanstvu, kako nam je to sam filozof opjevao i da dođemo do ruba njegovog mišljenja i filozofskog preobrata.

Oznake koje Ksenofan pripisuje svome Bogu doista su filozofskog karaktera:

Sav posvema vidi, sav posvema misli, sav posvema čuje.
Bez napora sve pokreće snagom uma.
Uvijek na istom mjestu stoji bez ikakve kretnje
i ne priliči mu da prelazi s mjesta na mjesto.⁸

U ovim versima pokazuje se Ksenofanova suptilnija karakteristika božanstva koja je sada izražena pozitivno, a ne više negativno, antropomorfno. Bog sve vidi, sve misli, sve čuje. On nije, dakle, navezan na osjetila kao ljudi, antropomorfnost ovdje posve iščezava, zapravo ovi izrazi kažu filozofsko obezličjenje bogova iako je nekako teško prihvatiti da je Ksenofan već onda o tome nešto točnije znao. On jedino s određenošću govori o jednom Bogu koji samim sobom kaže više od svih drugih. Pa ako nema oznake ljudskog osjetnog spoznavanja, onda je doista više od čovjeka, više od svih ljudi.

Posebno se ističe statičnost, stabilnost božanstva. Veza mirovanja i nepokretnosti (ili bolje bismo rekli nepokretnosti) božanstva je za pojam i Ksenofanovo shvaćanje božanstva sasvim nova posljedica. Nepokretnost božanstva koju on za

⁸ H. DIELS, *nav. dj.*, str. 134.

svoga Boga zastupa je očito oznaka najviše vrijednosti. Fragment: »bez napora sve pokreće snagom uma« usmjerava se prema Aristotelovu nepokretnom pokretaču, ta Aristotelova ideja ovdje ima svoje porijeklo (usp. *Metaf.* A 5, 986 b ss ...). Naravoslovci, kako Aristotel naziva jonske prirodnjake, pretpostavljaju mnoga načela u prirodi i drže da su ta načela u kretanju. Dok ovi kasnije (elejci) pretpostavljaju jednost bitka, jedni ograničenu drugi neograničenu, dotle Aristotel izričito navodi: »Ali Ksenofan, koji je prvi od tih zagovarao jednoću... nije se jasno izrazio, niti je, čini se, dotaknuo narav ijednoga od toga, nego je uzevši u obzir cijelo nebo rekao da je *jedno bog*« (*Metaf.* A 5, 986 b, 20–25). Snagom uma pokretati znači pribivati u cjelini toj stvarnosti, imati je u duhu stalno prisutnu, iz svoga je stvaralačkog duha ispostaviti, dati joj svoj pokretački zamah bivovanja i ostaviti da o njemu bitno ovisi, da u njemu ima svoje prebivalište, da bude ishodište i iskon sveukupne stvarnosti. Čini se da nije pretjerano usmjeriti Ksenofanovu misao u tom smjeru. A za Aristotelovo mišljenje znamo da ono nije povijesno nego kritičko, njegov znanstveni izvod i razmišljanje genijalnog filozofa nad već postojećim fragmentima filozofije.

Dakako, još su itekako vrijedili bogovi polisa, to je jasno iz Ksenofanovih elegija. No s ovakvom bitnom oznakom božanstva o nepokretnosti čini se da Ksenofan pomiče Anaksimandrovu sliku svijeta; od onoga beskonačnog, neodređenog i nepostalog *apeirona* postaju to sada Ksenofanovi izričaji kao vlastiti izrazi njegove teologije, njegova izražavanja o božanstvu. To je njegov motiv, to ne počiva na nekom izvedenom logičkom dokazu, čak zapravo to i nije strogo filozofsko, nego smijemo reći da proistječe možda iz nekog neposrednog pobožnog osjećaja strahopoštovanja pred uzvišenošću božanskoga koju je pjesnik u svojoj dubokoj intuiciji radikalno naslućivao. Rekli bismo u ime Ksenofanovo: to tako nekako *mora* biti! Zato i poriče božanstvu sve antropomorfne negativnosti. Taj naslućeni religijski motiv osobito je izražen u rečenici: da bogu ne priliči kretati se! Nemir nije primjeren njegovu veličanstvu. »Pojam primjerenosti, koji ovdje prvi put izranja u grčkoj tradiciji, dodiruje odlučnu žicu grčkog bitka i ima nesaagledivo značenje za sljedeća vremena. Njegov izvor je osjećaj harmonije i razmjera, što je osobita umjetnička tvorba Grka«.⁹ Sada, na odstojanju od toliko stoljeća, moramo priznati da je značenje ovoga za etičko i političko područje i za cjelokupno teorijsko shvaćanje stvarnosti bilo ogromno. S tim je počelo novo poglavlje u povijesti ove osnovne kategorije grčkog duha i izvršilo je nemjerljivi utjecaj na svijet i primjenu na problem o Bogu kojemu je nešto primjereno ili neprimjereno, priliči mu ili ne. Smijemo reći da to poglavlje počinje s Ksenofanom?!

⁹ W. JAEGER, *nav. dj.*, str. 63.

Kako se čini da smijemo Ksenofana više povezivati s jonskim naravoslavicima nego s elejcima, to se onda još vratimo k Anaksimandrovoj misli. Zapravo su Jonjani već pružili Ksenofanu dobru osnovu u svom nazoru o prapočelu, o *arhe*. Naime Anaksimandar je, izričući svoj *arhe* u riječi *apeiron*, označio suprotnost, suprotnu stranu kretanja koju kaže riječ *peras* – granica kao pravac kretanja i označio orijentaciju kojoj nema granice, ono granično definirano određenje izrazio je složenicom *apeiron*, tj. nešto bez granice: »Ono Neodredivo, Ono Neopisivo, Ono Neizrecivo što uopće ne možemo imenovati (kamoli izreći), a ipak ga svakom svojom riječju u govoru kroz mucanje i tepanje stalno sričemo. Stoga je i *physis* sa svim svojim pojedinostima samo nepotpuna artikulacija te misteriozne Dubine i Punine, koja nas beskrajno nadilazi – a bliža nam je od nas samih.«¹⁰ Već uzevši u obzir prve Jonjane, Talesa i Anaksimena, ne možemo se oteti dojmu da se i njihov zamišljaj prapočela-*arhe* odnosio već nekako na svojevrсно iskustvo Svetog, iskustvo Boga. Svakako ne smijemo pretjerano od njih očekivati i anakroničnim tumačenjem pomicati našu željenu subjektivnu granicu postavljajući pitanje koliko je njihov Pratemelj-Praisikon teistički a koliko sadrži eventualno panteističkih elemenata. No kao minimum smijemo svakako reći da je onda Anaksimandar vrlo logično nastavio njihovu započetu misao i usmjerio je u misteriozne dubine naslućujući božanstvo bez granica. »Slijedeći meandre Heideggerova jezika, mogli bismo reći da je *arhe* kod Talesa i Anaksimena – »Urgrund"; no Anaksimandrov *apeiron* doslovce je – »Abgrund«. Radi se, naime, o bezdanom ponoru Prabitka, koji je u sebi savršeno jednostavan i nediferenciran, no vječno bivstvuje bremenit svim mogućim artikulacijama Prirode.«¹¹ I koliko je Ksenofan participirao na spoznajama svoga vremena (što nije sporno), onda to još nije bila elejska nauka o jednosti bitka, nego jonska filozofija prirode – i utoliko je on jedan prosvjetljeni čovjek koji je, ponukan smislom da pita o naravnim uzrocima pojava svijeta, protegnuo svoju intuiciju u čvrsto logičko naslućivanje o jednosti božanskog počela. Prije svega zahvatila ga je potresenost stare filozofije religijom kao prisutnim fenomenom nad kojim također treba postaviti pitanje i ta borba duha učinila ga je predborcem one nove čistije predodžbe o naravi božanskog. Po toj svojoj, nazovimo je i pobožnosti, pripada on povijesti novih ideja; na liniji povijesti filozofske teologije povijesno je shvatljiv i prepoznatljiv jer iskače iz grčke filozofske misli kao preteča, još nedorečen, ali shematičan.

I oslanjajući se svom snagom dosljednog logičkog umovanja na prethodne jonske filozofe i njihov misteriozni *arhe* Ksenofan se upućuje k rješenju da dotakne narodnu religiju, pretrese je umski, filozofski – i krene u jedino mogućem

¹⁰ J. ČURIĆ, *Problem »iskona« kod Aristotela i njegovih predšasnika*, u *Filozofska istraživanja* 49–2(1993), str. 274.

¹¹ Ondje.

smjeru: k umskom zaključku o jednom božanstvu. Ta veza filozofiranja koje ubrzo, već u počecima filozofije, postaje teologiziranje pokazuje se kao stvarna od Jonjana do Ksenofana koji je učinio radikalni zaokret i, makar i nadahnut pjesničkom intuicijom, dao nam naslutiti jednost božanskoga. Od problematike kosmosa čini korak naprijed i u središte dovodi raspravu o Bogu. Upravo to je dokaz da je on nauku o porijeklu svijeta unio u religijsku sferu te pronašao i potvrdio da tamo pripada, prema nekoj već postojećoj tradiciji nedavnih suvremenika jonskih naravoslovaca, dakako apstrahirajući od bilo kakvog naslućivanja o stvaranju svijeta po Bogu. On hrabro ističe da jedan Bog nije sličan ni bogovima ni ljudima. Od toga vremena filozofska teologija postaje nezaobilazni filozofski problem, stalno prisutna tema pogotovo velikih filozofa i racionalno usmjerenje rješavanja tog bitnog pitanja, unatoč i dalje prisutnoj i važećoj pučkoj religiji polisa. Pitanja o kosmosu i o Bogu idu zajedno, bitno povezana i ukorijenjena mislećom logikom u bitku, u njegovu ishodištu i očitovanjima.

Religija u grčkom polisu

Stvarni i mogući okvir u kome se duhovno kretao Ksenofan jest religijsko ozračje pučkih vjerovanja kako su se doživljavala u polisu. Čini mi se, da u tom području grčkog duha smijemo tražiti neke uzroke Ksenofanova slobodnog filozofiranja. Načelno recimo da je kod Grka u tom religijskom nazoru vladala velika sloboda. Ja bih ovdje ustvrdio da je upravo ta sloboda sigurno pomogla Ksenofanu da otvorenije razvije svoju kritiku antropomorfizma i usmjeri svoje filozofsko teologiziranje u slobodnom pravcu. Nije bio strogo sputan lancima narodne religijske tradicije.

U cvjetno doba klasične Grčke odlučujuću ulogu za religiju imali su upravo pjesnici. Oni su bili širitelji i nositelji narodnog vjerovanja. Bilo ih je još prije Homera i Hesioda. Oni su prihvaćali i umnožavali mitologiju, pjevali o bogovima u njihovu ljudskom liku i osobinama, pridavali im nova svojstva i uloge. Za njih je sve bilo božansko, jer sve što se događalo tumačilo se kao funkcija božjih zahvata. Oni su bili nosioci i povijesnog sjećanja (na bitke, ratove i pobjede) i time obogaćivali prapovijest herojskog doba, jer se u pjesmi moglo očitovati i sačuvati sjećanje na domovinske ratove, zlatne gradove, uloge bogova u tome. Spoznaja da povijest bogova potječe od pjesnika nije bila negativna, nije ni u kom slučaju umanjivala vrijednost religije, nego je pripomogla da mnogi bolje razumiju tu neobičnu slobodu s kojom su Homer i ostali mogli pjevati o bogovima, možda se nekada i neučtivo postavljajući nasuprot njihovim manama, no ipak su ih u cjelini morali priznati.¹² Tu spada također i »živahna kritika rapsoda Ksenofana koju je

¹² Usp. U. WILAMOWITZ-MOELENDORF, *Der Glaube der Hellenen*, B. I, Basel 1956., str. 42.

usmjerio protiv homerskih i hesiodskih bogova i ona bogove ne treba opterećivati. Napad na vjeru u njezinu ljudskom liku ne uključuje u sebi još odbijanje božanskih osoba. Je li njegova monoteistička nauka povezana s tom polemikom, ostaje nesigurno, kao i cijelo njegovo pjesništvo.¹³

Za bolje razumijevanje moramo se svakako osvrnuti na ulogu koju je svećenik izvršavao u grčkoj religiji. Mogli bismo čak tu religiju nazvati religijom bez svećenika ili bez svećeništva zato što nije postojao svećenički stalež kao zatvorena grupa, kao neka kasta sa čvrstom tradicijom, obrazovanjem, posvećivanjem (ili zaređivanjem) i nekom svrstanom hijerarhijom. On nije bio čuvar dogmi, nekog pologa obavezne nauke kojoj bi on garantirao ispravnost i smjer tumačenja. Nije bilo obavezne svete objave, božanske riječi dane ljudima, niti svetih knjiga koje bi smatrali plodom takve objave, dosljedno nije bilo niti fiksne i nepromjenljive dogmatike. Zato im i svećeništvo nije bilo od velike važnosti i dosljedno tome imalo je slabu moć u rukama, nije se moglo pozivati na nebeska bića da bi dirigiralo političkim životom. Kako svećenik nije bio obavezni tumač nauke, tako mu nije pripadalo niti isključivo i jedino pravo prinošenja žrtava i obavljanja religijskih obreda. Činio je to i kuće domaćin. Svećeništvo nije bilo oblik života, stalež, nego sporedna i časna služba. Donosila je doduše neki prestiž, ali je bila privremena. Svećenik je u polisu bio postavljen, o tome je odlučivala politička zajednica kao i o drugim namještenjima. Mogao je biti na godinu dana, na ciklus blagdana, čak i doživotno – prema običaju. Nekad je ta služba bila i nasljedna u određenim obiteljima, koje su svoju prednost onda tome dugovale, ali nije bila baš toliko osobita i bogata.

Svetišta su imala nadležnog nosioca – svećenika. To su bila stalna mjesta štovanja bogova. Svećenik je ondje bio u posebnoj službi određenoga boga ili svetišta, ali nitko nije bio svećenik za sebe, po sebi, nego je bio Apolonov, ili Zeusov ili ... Upadno je da Grci nisu imali prastarih liturgijskih molitvenih formula, toga nema u tradiciji. Molitve su pridodavane akcijama, riječi nisu bile važne a izražavale su molbe, molitve, slavljenja, zazive, pozivanja na prijašnje prijateljstvo i pomoć i pouzdanje u buduće. Rudimentarni oblici zazivanja bogova bili su popraćeni i uzbuđenjima, strahom, srdžbom ...

U nedostatku već trajno etabliranih kultova, ono što je u svemu tome bilo najvažnije bio je običaj, tradicija, ili kako oni rekoše: *nomos* – zakon, ili rekli bismo običajnik. Bog respektira svakoga tko principijelno respektira *nomos*-zakon.¹⁴ Politeizam je normalno u polisu bio prisutan, ista zajednica, isti pojedinci

¹³ ISTI, B. II, str. 206.

¹⁴ Usp. W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Kohlhammer Stuttgart, 1977., str. 157. ss ... Također već nav. dj. G. ANTISERI – D. REALE, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia 1983., str. 8–9.

štuju mnogo bogova, ne samo na istom mjestu i u isto vrijeme, nego osobito stoljećima dugo, tradicionalno obdržavajući ritam i kalendar blagdana, kraj i početak godine... itd.

I sad u toj situaciji razlikujmo teologiju pjesnika i teologiju polisa. U prvu se nije moralo vjerovati, ali u drugu jest. Ksenofan je u svojem filozofskom zanosu nastupio s visokim zahtjevom za istinom i to je bio novi duhovni angažman, koliko je već bilo moguće distancirati se od običaja. Jer štovanje bogova: *eusebeia*, nije baš bila pobožnost ili krepost, nego samo podložnost jednoj mjeri *do-bra*, a jedino mjerilo pri tome je bilo: tradicija predaka i grada. I to je bio *nomos*: ništa ne mijenjati što je preostalo od predaka. U tome su svi bili izjednačeni i u tome je bilo sadržano poštovanje prema roditeljima-precima. *Eusebeia* je, dakle, bila usmjerena na *nomos*, ona je u svakom slučaju ipak bila građanska obveza. – Naprotiv *asebeia* je bila oblik bezbožnosti, navlačila je srdžbu bogova na cijelu zajednicu i zato je bila državni prekršaj. Dakako, kod slobodnih Grka između ovih pojmova bilo je široko područje uvjerenja i tumačenja. Ksenofanu se ništa nepovoljno nije dogodilo zbog njegovih kritičkih stihova o čovjekolikim bogovima i vlastitog filozofskog uvjerenja o jednom božanstvu.

Neki kritički izvodi

1. Općenito bih ustvrdio da je u takvu ozračju, u nedostatku dogmi i njihovih obaveznih čuvara, vladala široka religijska (i dosljedno politička) sloboda koja nije stavljala zapreke slično kao u istočnjačkim zemljama gdje su postojale teško nadvladive restrikcije. Stoga s pravom ističem ovu pogodnu okolnost za razvoj filozofije uopće, koja se ostvarila kod Grka i koja u starini nema usporednice. Ta sloboda bila je i za pjesnika Ksenofana izvor i podrška njegovoj filozofskoj teologiji, prenošenju problema božanstva iz religijske u filozofsku sferu.

2. Ovdje kod Ksenofana prvi put nalazimo bitnu vezu ideje o Bogu i njezinu posebnu formulaciju koja je za kasniju antiku i posebno za kršćanski svijet jedne religije i božanstva koje je pretendiralo na istinu imala veliko značenje, a to je univerzalizam. Ne možemo doduše reći da je kod Grka u njihovoj prethodnoj vjeri niti kod mitskih stupnjeva religije vladao izuzetni partikularizam. No ovaj univerzalizam nisu prvi put pokrenula niti židovsko-izraelska proroštva ni njihove svete knjige pa niti kršćanstvo, nego ga je za zapadni svijet prvi put izvršila grčka filozofija. Augustin je to dobro razumio i ocrtao kao predstupanj kršćanske religije (*De Civitate Dei*, 8, pogl. 11). »Ksenofan nije u tome jedini: on dovodi neizostavne posljedice filozofskog obrata religijske vjere koje je jonsko prirodoslovno učenje izvelo – do jasne svijesti. Otada je njegov univerzalizam zajednička teologija svih grčkih mislilaca i njihova neizrečena ili izrečena pretpostav-

ka«. ¹⁵ Ovakva filozofska teologija Grka poravnala je i pripravila putove židovsko-kršćanskog monoteizma, iako je Ksenofanu dakako bila daleka predodžba o stvaranju svijeta. Novi Bog stoji sada u odnosu prema prirodi i prema kosmosu, ali ne više prema polisu kao kod starih grčkih bogova. Dakako da proces nije odmah doveo do toga da se sve staro raspadne, ali je novi univerzalni put započeo.

3. Ideja jednog Boga pobudila je kod kasnijih filozofa zanimanje, jer je Ksenofan bio prvi, kako kaže Aristotel, koji je naučavao jednobrojnost (Einzahl) najvišeg božanskog principa (*Metaf. A 5, 986 b, 18 ss ...*). Time utire put Parmenidu i elejskoj školi te osobito Platonu i Aristotelu.

4. Predodžba svemoći jednoga Boga koji nadilazi sve druge sile, pa i kod bogova u Ilijadi, povezana je s najvišim bogom Zeusom. O tome možemo napraviti usporedbu u Ilijadi 8, 18–27, (kod Ksenofana fr. A 28). No Homerova uzvišena predodžba mogla je dati neki daljnji pravac Ksenofanovu mišljenju. Po Homerovoj predodžbi bog Zeus treba tresti glavom da bi se Olimp tresao; no Ksenofanov Bog ne trese glavom jer je on duh. To je velika novost u filozofskoj teologiji.

5. Nakon mitskog stadija uslijedio je kod Ksenofana metafizički stadij, metafizički način razmišljanja u odnosu na mitsku religiju. Bez obzira na pozitivističko shvaćanje Augusta Comtea o razvoju duha i stadijima znanosti moramo ovdje ustvrditi da je kritička funkcija nove filozofske teologije došla kod Ksenofana do pune samosvijesti. Kroz kasnija stoljeća razvila se čista ideja Boga filozofa koju je rano kršćanstvo s punom odgovornošću prihvatilo kao duhovni polog i preobrazilo biblijskim određenjima. Nije li Ksenofan tome ipak bio davni preteča?

6. Ksenofan je prvi učinio lom sa tradicijom i izveo prolom u novo mišljenje. Njegovu kritiku homerske religije nije se onda moglo potisnuti a niti nadmašiti, ali je se nije moglo ni poricati, a sami kršćani nisu joj mogli filozofski nešto dalje bitno pridodati.

7. Sam Ksenofan je, čini se, bio zadovoljan sa svojim stavom i pjesničkom intuicijom koju je izrazio riječima: »Učinilo mi se da to sliči na istinu ...«. ¹⁶ Tom naslućenom istinom postavio je pojam »dostojnoga Boga i s novom radošću donio novi eksperiment ... Bog nije u ljudskoj figuri: to je prvo i nediskutabilno, Bog je ne samo nepristupačan nego i nepostao; on je sam sebi dostatan i ne treba ništa, to je njegova snaga i njegovo blaženstvo. Bog djeluje svojim duhom, sve zna i svime upravlja. Da li se brine za pojedinca – ostaje problem. U biti kroz te odnose takvog jakog i blaženog Boga su ti stari odnosi sačuvani i apsolutizirani, samo je duhovni element novi namjesto starog antropomorfizma«. ¹⁷

¹⁵ W. JAEGER, *nav. dj.*, str. 61.

¹⁶ H. DIELS, *nav. dj.*, str. 135.

¹⁷ W. BURKERT, *nav. dj.*, str. 468.

8. Praksa grčke religije i dalje je još oko 800 godina nakon Ksenofana postojala, a u 4. st. prije Krista raslojava se antikno klasično društvo, lagano umiru bogovi polisa pa i sam polis osvajanjima i zahvatima Aleksandra Velikog. Do izražaja dolazi nova univerzalna filozofska teologija koja sa svojim posljedicama iz pozadine stupa na vidjelo. A narodna religija lagano iščezava tek pod snažnim državnim pritiskom. Očito je Ksenofanova kritika bila samo duhovna, filozofska (a s time i neobavezna) te nije dotakla korijene.¹⁸

9. Unatoč svoj kritičnosti prema Ksenofanovu pojmu *božanskoga* taj se ime-nični pridjev zadržao i ustalio. Time se kao najmanje pomišljao filozofski pojam *to theion* kao izrečena antiteza tradicionalnoj vjeri u bogove. »To potvrđuje Aristotel koji misli da se Ksenofanov Bog može ocrtati u smislu onoga *to hen*, »Jedno«. ¹⁹ U svemu je ipak Ksenofanova borba za primjereni filozofski pojam *božanskoga* ostala u tradiciji kao početni, tapkajući napor jer je tada još bilo teško doći do jasnog cilja o bogovima ili do većeg suglasja o njima. Ali Ksenofanova naslućivanja su kroz povijest dobila svoju potvrdu.

Zusammenfassung

XENOPHANES UND GOTTESBEGRIFF

Kritik der mythopoetischen Auffassung des göttlichen in der vorsokratischen Philosophie

In diesem Artikel handelt es sich um den vorsokratischen Zeitabschnitt der griechischen Philosophie, wo im 5. Jahrhundert vor Christus in polytheistischer Religion zum ersten Mal ein philosophischer Begriff eines Göttlichen und zwar bei Xenophanes, dem Auswanderer aus Jonien nach Elea, erscheint.

Er hat Homers und Hesiods Götterdarstellung als anthropomorph der Kritik unterworfen und behauptet, dass die Götter nicht dem menschlichen Gestalt ähnlich sind, sondern dass nur ein Gott der denkt, der alles sieht und alles hört, vorhanden sein soll, er ist ein Geist.

Damit hat Xenophanes die Gedanken der jonischen Philosophen über arhé als göttliches mit seiner dichterischen und philosophischen Intuition über einen göttlichen

¹⁸ »Die Praxis der griechischen Religion ... ist erst beim Untergang der antiken Gesellschaft unter massiven städtischen Druck verschwunden. Offenbar hatte jene Kritik doch nur eine Oberfläche berührt, nicht die Wurzeln«. ISTI, *nav. dj.*, str. 371.

¹⁹ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen*, t.1, 2.izd., München 1985., str. 42.

Gott verbunden. In dem war er der Erste. Dadurch hat er die Volksreligionstradition in den philosophischen Bereich übertragen und die Logik der philosophischen Theologie, die von Philosophen nach ihm angenommen und die später als universale sehr Nutzen auch dem früheren Christentum zum Unterscheiden des Gottes Glaubens und des Gottes Philosophen wurde, bewegte.

Schlüsselwörter: *Gottesbegriff, Götter-Göttliches, göttliches Ein, Sein, Volksreligion.*