

Werner Jaeger

HUMANIZAM I TEOLOGIJA

Problem odnosa između humanizma i teologije spontano se nametnuo momu duhu kad me je *Aristotelian Society* zamolila da ove godine održim konferenciju *Aquinas Lectures*. Veoma sam zahvalan na časti koja mi je dodijeljena, ali čovjeku koji nije specijalist za srednjovjekovnu filozofiju nije lako govoriti o svetom Tomi. Razumije se da ovo nije prvi put da se u svom znanstvenom radu susrećem sa svetim Tomom, kršćanskim učenicom Aristotela, i moram priznati da gajim duboko poštovanje prema tom neusporedivom učitelju srednjovjekovne kršćanske misli. Da bih sa svoje strane što više pridonio godišnjoj proslavi koja se priređuje u čast svetoga Tome, neću se ograničiti na neki detalj Aristotelove i Tomine filozofije, nego ću pokušati razjasniti jedan općenitiji historijski problem: problem odnosa između Tominog teocentričnog pogleda na svijet te ideala grčke kulture i klasične tradicije koji je osnovica svakog humanizma.¹

Svatko zna da su humanisti Renesanse, namjeravajući ponovno oživjeti i nastaviti antičku kulturu Grčke i Rima, koja je bila predmet njihova divljenja, sudili o srednjem vijeku prema pejorativnom značenju te riječi, koju su zapravo sami skovali. Oni su taj vijek promatrali kao

¹ Cijela ova studija pretpostavlja činjenicu da odnos između humanizma i klasične starine nije sporedna stvar za humanizam nego da spada u njegovu bit. Na ovo ćemo se pitanje vratiti poslije. Za općeniti prikaz odnosa između humanizma i Grčke vidi moju *Paideia, The Ideals of Greek Culture*, sv. I—III, Oxford 1939—1943. O shvaćanju humanizma koje klasičnoj kulturi ne pripisuje središnje mjesto, usp. R. B. PERRY, u *The Meaning of the Humanities, Five Essays* itd., Princeton 1938., s recenzijom E. K. RANDA u *The Philosophical Review* 49 (1940) 672—677.

barbarsko razdoblje koje je prekinulo progresivni kontinuitet klasične kulture. Stoga su željeli zaboraviti na stoljeća koja su im neposredno prethodila i vratiti se starini i klasičnim piscima. Njihov je prilog u otkrivanju tih pisaca tako velik da su njihovi učenici nasljednici imali jedva što tome nadodati. Prožeti dubokim divljenjem prema klasičnoj ljepoti, sasvim je prirodno da su se osjećali ponukanim oživjeti taj ideal sa svim raspoloživim sredstvima svoga vremena i na svoj način. No njihovo je neprijateljstvo prema srednjem vijeku išlo mnogo dalje. Premda mnogi od njih nisu bili neprijatelji kršćanske vjere, oni su bili prije svega pripadnici svijeta i imali su svoj pojam o ljudskoj prirodi. Erazmo, koji svoj ljudski ideal naziva *philosophia Christi*, i drugi humanisti koji tvrde da je cilj kulture *sapiens et eloquens pietas*, ne žele time nipošto kazati da na europskim sveučilištima žele proslijediti tradiciju srednjovjekovne filozofije. Erazmo je gajio veliko poštovanje prema svetom Tomi, ali se, kao, uostalom, gotovo svi humanisti, odlučno suprotstavljao prilično dekadentnoj formi tadašnje »skolastičke« tradicije. On je htio dati kršćanskoj kulturi novi klasičan oblik.² Ta je orijentacija zadala udarac Aristotelovu autoritetu, pa su se pojavili novi znanstveni ideali. Izgleda da veliki učenjaci još i danas misle da je taj stav humanista Renesanse prema srednjovjekovnoj filozofiji jedan od članaka vjere svakoga autentičnog humanizma.

² O Erazmovu humanizmu koji je on sam nazivao *philosophia Christi*, vidi program koji iznosi u svom *Enchiridion militis christiani* (izd. Clericus, V, str. 1. sl. i s pismom-predgovorom, DESIDERIUS ERASMU ROTERDAMUS, *Ausgewählte Werke*, izd. Holborn, München 1933., str. 3. sl.). Ovaj je novi humanizam htio biti nova forma kršćanske teologije koja je više stavljala naglasak na kršćansku formaciju nego na nauku. Erazmo je teologiji *Summae* i *Sententiae* srednjega vijeka suprotstavljao jednostavnost Evandjelja, koja je pristupačna svima a ne samo duhovima naviknutim na apstrakcije skolastičke logike. Polemika protiv poplave skolastičke teologije na sveučilištima toga vremena ispunja cjelokupno Erazmovo djelo i ne smije se odijeliti od pozitivnog i teološkog usmjerenja njegova humanizma. Usp. *Praefationes* u njegovu izdanju Novoga zavjetera, *Paraclesis* (izd. Clericus, VI, str. 2. sl.; izd. Holborn, str. 139. sl.) i *Methodus* (izd. Holborn, str. 150. sl.) i još *Ratio seu compendium verae theologiae* (izd. Clericus, V, str. 75. sl.; izd. Holborn, str. 177. sl., osobito str. 185. sl.). Ali ova knjiga također pokazuje da Erazmo nije namjeravao zanijekati svaku vrijednost filozofijskoj teologiji, premda joj se suprotstavljao. Htio ju je samo staviti u neke granice. Kulturni ideal koji se sastojao u *sapiens et eloquens pietas* i koji su prihvatili mnogi humanisti XVI stoljeća jasno svjedoči o njihovom naporu za ostvarenjem kršćanske sinteze između dviju suprotnih grana antičke kulture, filozofije i retorike.

U posljednjim desetljećima često se proučavao odnos humanista XV stoljeća prema religijskom problemu, ali još očekujemo potpuni i zadovoljavajući prikaz toga pitanja. Ti su radovi pokazali istodobno kršćansko i anti-skolastičko obilježje početaka humanizma, usp. T. JOACHIMSEN, *Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus*, u *Historische Zeitschrift* 121 (1920) 189—233. i radove navedene u omeće članku. U Italiji se oko Marsila Ficina i u krugu platonске Akademije u Firenci razvijao filozofijski i teologijski humanizam. Premda je među pjesnicima-humanistima Renesanse bio velik broj pogana, ipak se glavna lica, koja su od humanizma stvarili kulturni ideal, razlikuju od svih svojim oduševljenjem za kršćanstvo koje su smatrali velikom snagom utjecajnom na progresivni odgoj čovječanstva. Ali platonizam i stoicizam su od Renesanse igrali veću ulogu u teologijskim pitanjima humanista nego Aristotel.

Međutim, novija povijesna istraživanja postepeno su nas uvjerila da u povijesti vlada kontinuitet koji je dijametralno oprečan onome što su humanisti 15. stoljeća smatrali neprijepornim i istinitim. Danas bi oni bili veoma iznenađeni kad bi ustanovili koliko nam ponekad oni izgledaju »srednjovjekovni«, a kako nam srednji vijek izgleda »modern«! Razdoblje u kojemu su se gradile katedrale i u kojemu su nastale riznice srednjovjekovnog slikarstva i kiparstva ne predstavlja za nas barbarsku epohu, a filozofski sustav svetog Tome pokazuje nam se u svojoj arhitekturi kao zgrada koja nas zapanjuje jednako kao i kamenc katedrale tadašnjih majstora.³ Za mene, koji sam se bavio istraživanjem kulturnih ideala humanizma u klasično doba Grčke⁴ i koji sam grčku filozofiju uvijek smatrao sastavnim dijelom grčke kulture, postavlja se ovo posebno pitanje: nije li Aristotelova filozofija, koju su sveti Toma i ljudi srednjega vijeka tako predano proučavali, bila samo neka vrst ekstrasuteritorijalnog terena na grčkom tlu na kojemu su poslije kršćanski poslanici sagradili svoje boravište ili je ta filozofija sastavni dio cjelokupnog razvitka grčkog duha? Ako je istina u drugom dijelu ove alternative, kakvi zaključci proizlaze iz toga za odnos između humanizma i svetog Tome, koji je prihvatio tu grčku filozofijsku tradiciju?

Na stranicama što slijede pokušat ću nabaciti skicu pomoću koje se može odrediti odnos humanizma prema srednjovjekovnoj tradiciji i posebno prema teologiji.⁵ Ovu ću studiju podijeliti na tri dijela:

1. Humanistički vid Tominog teocentričnog pogleda na svijet
2. Položaj i posebna obilježja njegove epohe u nizu renesansa klasične kulture
3. Odnos humanizma prema teologiji ili dva temeljna oblika humanizma.

³ Za moderno ocjenjivanje srednjega vijeka općenito dovoljno je uputiti engleskog čitatelja na neke knjige koje se mogu lako naći: E. K. RAND, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1928., C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1927.; H. O. TAYLOR, *The Medieval Mind*, 1st ed., London 1911.; K. VOSSLER, *Medieval Culture*, 2 vols., New-York 1930.; M. L. W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe A. D. 500—900*, New-York 1931. O povijesti srednjovjekovne filozofije usp. bilj. 10 infra. (Za francuskog čitatelja treba navesti djela É. Mâlea, M. É. Gilsona, P. J. De Ghellincka, P. M. D. Chenua, Dom A. Wilmarta, Dom J. Leclerqa itd.).

⁴ Vidi moju *Paideia* navedenu u bilj. 1, supra, i moje *Humanistische Reden und Vorträge* (Berlin 1937), posebno konferencije pod naslovom: Humanismus als Tradition und Erlebnis (str. 18—32), Antike und Humanismus (str. 104—124), Kulturidee und Griechentum (str. 125—138).

⁵ Ovdje se teologija neće promatrati pod svim svojim historijskim vidovima, nego samo sa stajališta koje ćemo odmah поближе odrediti. Imamo u vidu teologiju sv. Tome i posebno prirodnu teologiju grčkih filozofa i njezin utjecaj na srednjovjekovnu kršćansku misao.

Prijedimo sada na prvi dio naše studije u kojemu želimo govoriti o Tominom teocentričnom pogledu na svijet. Pod »teocentričnim pogledom na svijet« razumijevam onu zajedničku misao svih teologa srednjega vijeka i svih kršćana vjernika po kojoj se svi elementi ljudskoga života i uopće svi vidovi zbilje promatraju u odnosu prema Bogu ukoliko je on apsolutno pravilo savršenstva i vrhovno načelo bitka. Teologijom zovem onaj razumski sustav koji postavlja i razrađuje tu misao. Riječ »teologija« ne potječe iz srednjeg vijeka niti od kršćanstva. Ta riječ pripada klasičnom grčkom jeziku, o čemu ćemo poslije govoriti.⁶ Činjenica da je izvor te riječi pretkršćanski dovoljan je razlog da našu studiju ne ograničimo na specifično kršćanski oblik teologije, na koji spontano mislimo kad se izgovori ta riječ, a koji se zapravo zove »objavljena« teologija. Teologija je u početku značila bilo kakvo razumsko postavljanje problema Boga. Kršćanski filozofi tu teologiju obično zovu »prvom filozofijom« u Aristotelovom smislu ili »prirodnom« teologijom za razliku od natprirodne. Ako kršćanska teologija dosiže vrhunac u objavljenoj, odnosno natprirodnoj teologiji, ona nipošto ne isključuje razumsku, odnosno prirodnu teologiju antičkih filozofa. Kršćanski teolozi imaju veoma različita gledišta u vezi s tim problemom. Tominu teologiju karakterizira upravo to što naglasak hotimice stavlja na racionalni vid teologijskog rada. Taj je vid postao mnogo jasniji otkrićem Aristotelovih glavnih djela koja su do tada bila nepoznata zapadnim narodima srednjovjekovnog svijeta.⁷ Aristotelova prva filozofija ili metafizika bijaše velika novost koja je uvelike poticala teologijski rad svetog Alberta iz Kölna i Tome Akvinskog.⁸ Dakako, sveti je Toma jasno razlikovao filozofiju u grčkom smislu od teologije kao kršćanske objave.⁹ »Novi Aristotel« stavio je pred oči zapanjenog svijeta teologiju koja je bila djelo samoga razuma, koja se odlikovala nevjerojatnom logičkom povezanošću i silnom arhitektonskom čvrstoćom. Doček na koji je novi

⁶ Usp. str. 74—75 i bilj. 45.

⁷ O ulasku, odnosno o ulascima Aristotela u srednji vijek vidi već staru knjigu M. JOURDAINA, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote...*, Paris 1819., 2. izd. 1843.; a sada klasična djela M. DE WULFA, *Histoire de la philosophie médiévale*, vod. II, 6. izd., str. 25. sl. (A. Pelzer), Louvain 1936., i M. Grabmann, C. H. Haskins, A. Pelzer, F. Pelster, C. Marchesi i drugi koje ne navodim detaljno da ne bih odužio ovu bilješku. Međunarodna Akademaska Unija pokrenula je poslije prvog svjetskog rata kritičko izdanje svih srednjovjekovnih latinskih prijevoda Aristotela. *Medieval Academy of America* pokrenula je sa svoje strane paralelno izdanje Averoesovih komentara na Aristotela, vidi H. A. WOLFSON u *Speculum* 6 (1931), 412—427.

⁸ O srednjovjekovnim latinskim prijevodima Aristotelove *Metafizike* izravno s grčkog jezika vidi F. PELSTER, *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters*, BGPM. Suppl. Bd. II (= Festschrift Bäumker), Münster 1923., str. 89—118. Ovim su grčko-latinskim prijevodima prethodili drugi latinski prijevodi učinjeni s arapskih prijevoda.

⁹ Usp. S. THOMAE AQUINATIS, *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, sv. XIII, Romae 1918., lib. I, cap. 3. i 4, str. 7 i 11 o *duplex veritas*, i lib. II, cap. 4, str. 278: *Quod aliter considerat de creaturis philosophus et theologus*.

Aristotel naišao kod srednjovjekovnih teologa pokazuje da su bili spremni prihvatiti njegov izazov i da su znali povući potrebne pouke.

Prodor Aristotela uvjetovao je nevjerojatno proširenje pozitivnih spoznaja na svim područjima ljudskog znanja i imao je veliki utjecaj na logičke metode mišljenja.¹⁰ Srednji vijek je po prvi put u svojoj intelektualnoj povijesti bio suočen sa sustavnom kozmologijom i antropologijom. Rana srednjovjekovna misao koja je do tada na neki način bila zatvorena u uske granice osjetilnog iskustva, dok je istodobno natprirodna kršćanska vjera lebdjela nad njim, odjednom je uvidjela mogućnost da bude proširena na *formae substantiales*¹¹ u obasjanim prostranstvima aristotelovskog svemira. To je davalo dojam koji mogu izraziti samo riječi staroga pjesnika-filozofa Lukrecija¹²:

moenia mundi discedunt.

Zidovi se starog svijeta ruše i otvaraju se široke i sjajne perspektive. Ono što mi zovemo »stvarima« u tom su hijerarhiziranom kozmosu samo materijalizacija idealnih formi koje su nepatvorena bit i zbilja svega i koje mi shvaćamo logičkim pojmovima. Slično učenicima svetoga Tome koji su slušali tumačenja knjiga novoga Aristotela — o čemu svjedoče njegovi komentari — i mi se postepeno uzdižemo po uzlaznoj ljestvici »stupnjeva ljudske spoznaje« do vrhovnog principa svijeta. Taj je princip forma bez materije, »čista zbiljnost« koja pokreće sav svijet i sva stvorenja u njemu kao što ljubljeno pokreće ljubitelja, to jest samim svojim savršenstvom, a da se samo ne giba.¹³

Takvu je viziju svijeta otkrio Aristotel novoj generaciji. Da li je ta generacija trebala da odbaci tu viziju samo zato što je bila svjesna da je kršćanska religija nešto sasvim drugo nego grčka *theoria*, čisto intelektualna vizija, i što je znala da vjera nije rezultat samostalnog napora ljudskog razuma, nego je, po učenju Crkve, dar Božje milosti? Ti su kršćani bili i te kako svjesni duboke razlike između vjere i razuma i nije im bila namjera da oduzmu vjeri bilo što time što su bogato iskorištavali nedavno otkrivene sasama intelektualne izvore drevne i plemenite kulture. Oni su Aristotelovu filozofiju promatrali kao savršenu cjelinu i smatrali su da će pomoću nje ostvariti ideal savršenog sklada između vjere i razuma. Taj su sklad, koji također bijaše grčki ideal, htjeli pre-

¹⁰ O utjecaju »novoga Aristotela« na filozofijske metode srednjovjekovne kršćanske misli, usp. M. GRÄBMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, vol. II, Freiburg 1911., str. 64. sl., E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932., 2. izd. 1944., *Christianisme et philosophie*, Paris 1936., 2. izd. 1949., *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New-York 1938.

¹¹ Strogo govoreći pojam *formae substantiales* je uveo sveti Toma. Taj pojam označuje Aristotelovu formu ukoliko predstavlja biće prve kategorije (*esse substantiale*) koje određuje materiju primu, a ne biće ostalih kategorija (kakvoću, kolikoću, odnos itd.) koje određuje pojedinačnu supstanciju sastavljenu od materije i forme.

¹² LUKRECIJE, *De rerum natura*, III, 16—17.

¹³ S. THOMAE AQUINATIS, *Commentaria in XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, izd. Cathala, Torino 1935., lib. XII lect 7, nn. 2521. sl.

saditi na kršćansko tlo. Platon je u svome odgojnom sustavu išao za tim da uskladi racionalne i iracionalne elemente ljudske prirode¹⁴; prije Platona Grci su u svom odgojnom sustavu tražili sklad između duše i tijela pomoću gimnastike i muzike¹⁵; poslije njih kršćanski su filozofi pokušali premostiti jaz između vjere i razuma. Za njih su vjera i razum bile dvije raznorodne sile koje su imale isti cilj. Da nisu imali vjere, ne bi ni našli put toga sklada niti bi ga pokušali tražiti. Oni su poslušno slijedili zakon vječne istine koju je formulirao sveti Anselmo iz Contorberija: *credo ut intelligam*. A nisu smatrali da ih obvezuje sjajna, ali još više paradoksalna Tertulijanova izreka: *credo quia absurdum*. Kršćanski filozofi su na neki način bili bliže klasičnoj grčkoj kulturi onih vremena kad je Aristotel tražio strogo znanstveni izraz svojih uvjerenja baštinjenih u mladosti od Platona, nego ekstremnim kršćanima, kao Tacijanu Asirskom, koji su u tolikoj mjeri podcjenjivali grčku civilizaciju da su kršćanstvo htjeli ostaviti na razini surove i barbarske vjere¹⁶ misleći da će tako nadmašiti grčku kulturu.

Povucimo se sada načas i pogledajmo kakav izgled pruža teologija svetog Tome usporedimo li je s grčkom metafizikom. Još mnogo vremena poslije svetog Tome skepticizam i rezerviranost mnogih njegovih suvremenika prema novom racionalizmu u teologiji nisu posve išezli. O toj činjenici treba razmisliti i promotriti Tomin aristotelizam s leđa, da tako kažem, da bismo otkrili što on doista jest: prava renesansa duha klasike usred 13. stoljeća. Želimo li promotriti svetog Tomu u ovome svjetlu ne smijemo ga suprotstavljati humanistima talijanske renesanse, nego jednom drugom tipu kršćanskog religijskog osjećaja koji ne prima rado utjecaj grčke filozofije. Pritom ne mislim na teologiju protestantskih reformatora 16. stoljeća koji su znatnim dijelom bili neprijateljski raspoloženi prema Aristotelovoj filozofiji i filozofijskoj metodi u teologiji. Pogotovo ne želim uspoređivati svetog Tomu s Martinom Lutherom, čija zajedljivost prema Aristotelu, starom poganinu, nije imala granica. Ostanimo u granicama srednjovjekovne Crkve. Dva stoljeća poslije svetog Tome pojavio se jedan drugi Toma, pisac glasovite knjige *Nasljeduj Krista*, koja je prevedena na sve jezike pa se i danas čita u cijelome svijetu. Pisac je bio mističar, prožet dubokom pobožnošću, zvao se Toma Kempenac. Da bi upozorio kršćanskog čitatelja na opasnosti intelektualizma u religiji u početku drugog poglavlja prve knjige piše¹⁷: »*Omnis*

¹⁴ PLATON, *Država*, III, 549 b.

¹⁵ PLATON, *Država*, III, 412 a.

¹⁶ TACIJAN, *Contra Graecos*, c. 29. sl., c. 35. On suprotstavlja Stari zavjet koji zove »barbarskim pismima« što sadržavaju »barbarske nauke« grčkoj *paidei* koju jednostavno i bez daljnega odbacuje. Gotovo da nije potrebno primijetiti da je stajalište crkvenih otaca općenito bilo veoma različito od Tacijanovog. Njegov se uredan stil teško može složiti s njegovom mržnjom prema grčkoj kulturi. Njegov rječnik u svakom retku otkriva utjecaj grčke retorike i pokazuje da njegova praksa nije bila tako nepomirljiva kao njegova teorija. Ekstremistički ga je temperament poslije odveo u krivovjerje.

¹⁷ THOMAE HEMERKEN A KEMPIS, *Opera*, ed. M. J. Pohl, Freiburg 1904.,

homo naturaliter scire desiderat, sed scientia sine timore Dei quid importat?»

U svojoj sam najranijoj mladosti primao poruku ove ponizne mudrosti, jer iako sâm nisam član Katoličke crkve, odgoj sam primio u katoličkoj gimnaziji *Gymnasium Thomaeum* u srednjovjekovnom gradiću Kempen u Rajnskoj oblasti blizu holandske granice. To je rodni grad Tome Kempenca. Kip toga svetog čovjeka iznad portala srednjovjekovnog dvorca koji je zaklanjao našu školu bdio je nad mojim prvim koracima dok sam primao klasičnu obuku. Kad sam mnogo godina poslije kroz dugi niz godina proučavao Aristotela i ponovno pročitao *Nasljeduj Krista* bio sam ponešto iznenađen ustanovivši da navedene riječi Tome Kempenca predstavljaju aluziju na prvu rečenicu Aristotelove *Metafizike*: »Svi ljudi po prirodi teže za znanjem.«¹⁸ Kada Toma Kempenac prepisuje ove riječi dodajući: »Ali što vrijedi ljudsko znanje bez straha Božjeg?«, on se očigledno obara na oholost skolastičkih filozofa svoga vremena koji su u dvoranama žučno raspravljali o dogmatskim pitanjima po metodama aristotelovske logike. »Zašto da se uznemirujemo zbog *genera* i *species* svih stvari?«, pita na jednom drugom mjestu (pogl. 3., odsjek 2.); »onaj kome govori vječna Riječ oslobođen je od bujice ljudskih mnijenja. Po Riječi su sve stvari postale i sve stvari govore o tom Jednom i taj Jedini govori nama.«¹⁹ Ovdje ponovo upozoruje protiv filozofije i racionalne metode u teologiji čovjek čije mističke intuicije potpuno napuštaju područje diskurzivnog mišljenja i bez napora se uzdižu od osjetilnog svijeta mnogostrukosti do nadosjetilnog jedinstva svih stvari.

Kad bi tomisti trebali da odgovore na pobožne prigovore Tome Kempenca, oni bi se zacijelo pozvali na »težnju za znanjem urođenu svim ljudima«, o kojoj je riječ na početku Aristotelove *Metafizike*. Aristotel je, polazeći od toga načela, sustavno izveo pojam vrhovne znanosti, racionalne teologije. Njegovi bi skolastički sljedbenici upozorili da strah Božji na koji se poziva Toma Kempenac nije u suprotnosti s valoriziranjem dostignuća filozofije.²⁰ Također bi mogli odgovoriti da je težnju za znanjem, taj bitni sastavni element ljudske prirode, Stvoritelj upisao

vol. II, str. 7. Autor ovoga jedinog kritičkog izdanja bio je profesor na gimnaziji u Kempeni, *Gymnasium Thomaeum*.

¹⁸ Latinski prijevod *Metafizike* koji je upotrebljavao sveti Toma učinio je flamanski dominikanac i kasnije korintski biskup Vilim iz Moerbeka na Tominu molbu. Riječi ovoga prijevoda upravo glase: »*Omnes homines natura scire desiderant*«.

¹⁹ THOMAE HEMERKEN A KEMPIS, *Opera*, ed. M. J. Pohl, vol. II, str. 9.

²⁰ Tekst ove konferencije je bio završen kad sam primio izvadak članka M. LEOPOLDO ZEA pod naslovom *Superbus Philosophus* (izvadak iz sveska *Trabajos de Historia Filosofica, Literaris y Artistica del Christianismo y la Edad Media*, El Colegio de México 1942). Pisac navodi *Nasljeduj Krista* na rubu svoje radnje koja raspravlja o vrijednosti antičke filozofije s kršćanskog stajališta. On poistovjećuje kršćanstvo s idealom *humilitas* koji Toma Kempenac suprotstavlja duhu *philosophiae* koji je *superbia*. Za svetog Tomu Akvinskog kršćanstvo i filozofija nipošto se ne isključuju. Za nas je dakle zanimljivo ustanoviti ovu razliku u analizi humanističkog elementa srednjovjekovne filozofije.

u tu prirodu. Za njih Aristotelova *Metafizika* dokazuje na vidljiv način da ta urođena težnja za znanjem u sposobna mislioca dovodi na koncu konca do spoznaje Boga kao vrhunca zbiljnosti i savršenstva. Tu je razlog zašto je Bog stvorio ljudsku prirodu usađujući u nju težnju za znanjem, jer istinita spoznaja dovodi čovjeka do Boga. Nipošto, dakle, nije znak duboke pobožnosti ako se zanemaruje jedna duhovna moć koja je čovjeku dana da bi pomoću nje osigurao svoj odgoj i dokončao svoju sudbinu. Sveti Toma uči s Aristotelom da svako biće po prirodi teži k svome savršenstvu kao što materija teži za formom. Činjenica da ljudska priroda teži za znanjem i da joj je urođena želja za spoznajom uključuje priznanje da spoznaja pridonosi savršenstvu čovjeka i da je u ljudskoj prirodi odnos između zbiljskog i mogućeg znanja isti kao između forme i materije.²¹

Prema tome, u središtu rasprave o zaslugama filozofije, s teologijskoga stajališta svetog Tome, nalazi se pojam ljudske prirode. Taj aristotelovski pojam čovjeka kao razumnog bića ne pokazuje svoj utjecaj samo na stavove svetoga Tome u metafizici. Rekli smo da je Toma metafiziku promatrao kao ogranak teologijskih nauka različit od objavljene teologije. Taj se pojam nalazi također u njegovoj moralici, koja počiva na aristotelovskoj definiciji ljudske sreće kao ljudske djelatnosti kojom upravlja razumska moć njegove duše.²² Taj grčki pojam »prirode« uključuje sasvim osebujan način pristupa zbilji. Prihvatiti taj pojam znači imati povjerenja u potpunu objektivnost promatračeva duha u odnosu prema svijetu. Svaka teologija koja prihvaća taj pojam dopušta kao temeljni zahtjev da se zbilji može pristupiti na razumski način. Želimo li vjerno odraziti poziciju svetog Tome, naglašujući da se njegovim nastojanjem otvorilo novo i dublje vrednovanje razumskih vidova ljudske prirode i svijeta uopće, tada možemo do izvjesne mjere naslutiti odgovor na pitanje o odnosu između humanizma i teocentričnog pogleda svijeta u tomizmu i u srednjovjekovnoj teologiji.

Koji je taj odgovor? Polaznu točku svakoga humanizma treba tražiti u njegovu osebujućem načinu razumijevanja ljudske prirode. Taj

²¹ S. THOMAE AQUINATIS, *In lib. I Metaph. Arist.*, lect. 1, n. 2. Po svetom Tomi postoji i jedan drugi razlog čovjekove prirodne težnje za znanjem: svako biće po prirodi teži za vlastitim djelovanjem, a umno djelovanje je čovjeku vlastito, jer se po njemu razlikuje od svih životinja (ibid., lect. 1, n. 3). Treći je razlog da se svako biće želi uzjediniti sa svojim iskonom. Čovjek želi da se ujedini s čistom nematerijalnim bićem koje je iskon ljudskog uma jer je savršeno umno, dok je ljudski um nesavršen. Stoga je dokončanje ove ljudske težnje za znanjem neophodno za ljudsku sreću (ibid., lect. 1, n. 4). Dante iznosi isti razlog u *Raju*, IV, XII, 14.

²² S. THOMAE AQUINATIS, *Expositio in X libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, izd. Pirotta, Torino 1934., lib. I, lect. 10, nn. 119—129. Također vidi tumačenje prirodne težnje za znanjem kao težnje za srećom u komentaru na *Metafiziku* navedenu na kraju bilj. 21. Za odnos između tomističke teorije ljudskog čina i ljudske sreće te Tomine teologije, usp. A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1910., sv. II, str. 302. Jasno je po sebi da je sveti Toma slobodno reinterpretirao aristotelovski pojam ljudske sreće, kao što je potanko pokazao R. P. G. DE BROGLIE u *Autour de la notion thomiste de la béatitude*, *Archives de philosophie*, sv. III, 2, Paris 1925., str. 55—96.

je pojam baštinjen od Grka, što je zajedničko svetom Tomi i humanizmu. S druge pak strane, zajedničko je svetom Tomi i humanizmu upravo i to da razumski shvaćaju zbilju, čak i zbilju Boga. Ljudska priroda i razum stupovi su grčke kulture. Preuzeti od Aristotela oni su za svetog Tomu postali temeljni pojmovi. Prema tome, moramo kazati da je kod svetog Tome prisutan bar jedan važan element humanizma: on je ne samo baštinik klasične tradicije koja je imala znatan utjecaj na nj, već njegova misao ide za tim da metodički upotrijebi razum, jer je usvojio klasičan pojam ljudske prirode kao živoga bića obdarenog razumom.

Renesansa XIII. stoljeća

Dosad sam riječ »humanizam« upotrebljavao u smislu *klasičnog* humanizma, ne pridavajući mu nikakav doktrinalan sadržaj (osim veze koja postoji između humanizma i ljudske prirode te između humanizma i razuma uzetog u smislu najviše moći ljudske prirode). Sama riječ »humanizam« nije stara. Skovali su je povjesničari XIX. stoljeća, koji su pročavali »humaniste« XV. i XVI. stoljeća. Ovi su nazvani humanistima po tome što su nastojali udahnuti novi život ponovno otkrivenoj grčkoj i rimskoj književnosti i kulturi i što su im naponi težili za idealom, koji se ukratko može izraziti riječju: *humanitas*. Sama ta misao potječe od Cicerona, jednog od najvećih autoriteta staroga svijeta na području kulture. U djelima toga latinskog govornika i državnika nalaze se mnoga razmišljanja obilježena velikim oduševljenjem za jedinstvenu vrijednost grčke literature i za njezinim velikom piscima kao uzorima ljudske kulture. Nazvavši njihovu kulturu »*humanitas*«, Ciceron nije imao u vidu njihovo čovjekoljublje kao što su neki mislili, ali je istina da su Grci visoko cijevali čovjekoljublje jer su oni i stvorili taj izraz. Osebužno značenje koje Ciceron pripisuje riječi *humanitas* u velikom dijelu svojih tekstova odnosi se na odgoj. Gramatičar iz II. stoljeća Aulu-Gelle ispravno primjećuje da latinska riječ *humanitas*, uzeta u tom smislu, odgovara grčkoj *paideia*.²³ Ciceron je tom riječju označavao grčku književnost i umijeća ukoliko su tipični predstavnici grčkog ideala čovjeka kojega su izražavali. Ciceron pripisuje grčkom duhu »humanizirajući« utjecaj: pomaže čovjeku da otkrije svoje pravo ja i da oblikuje svoju sposobnost. On može vršiti takav utjecaj jer nam u blistavom sjaju stavlja pred oči tip čovjества koji privlači našu pažnju i koji potiče u čovjeku onaj moćni nagon oponašanja iz kojega proizlazi sav ljudski odgoj i razvoj.

²³ Leksikografski materijal za riječ *humanitas* kod Cicerona sakupio je M. SCHNEIDEWIN, *Die antike Humanität*, Berlin 1897., str. 31—40, osobito str. 37. sl. Vidi također R. REITZENSTEIN, *Werden und Wesen der Humanität in Altertum*, Strasbourg 1907., koji je podrijetlo ciceronskog pojma *humanitas* tražio u Scipionovom krugu u Rimu, i članak *Humanitas* od I. Heinemanna u PAULY-WISSOVA, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Suppl., Bd. V, col. 282—310. O dvama različitim značenjima riječi *humanitas*: *philanthropia* i *paidea* usp. latinskog gramatičara iz II stoljeća Aulu-Gelle, *Noctes Atticae* XIII, 17.

Kad su učenjaci XV. stoljeća otkrili mnogobrojne stare grčke i latinske pisce, nepoznate u srednjem vijeku, oni su u svom velikom oduševljenju za tim starim piscima osjetili u svom intelektualnom životu onaj spasonosni utjecaj na svoju osobnu kulturu koji je Ciceron otkrio u grčkoj *humanitas*. Stoga u djelima iz toga razdoblja, koje za nas predstavlja zoru moderne civilizacije, nalazimo velik broj referencija na Ciceronov pojam *humanitas*.²⁴ Na taj su način zapravo najbolje dolazile do izražaja težnje vremena. Ali ima i drugih izraza kojima su humanisti pokušali izraziti svoj stav prema starima. Oni su od srednjovjekovnog rječničkog blaga posudili jedan kršćanski izraz, čiji je izvorni smisao bio »preporoditi se duhovno«, *renascentia* ili *renovatio*, primjenjujući ga na preporod književnosti i umijeća svoga vremena.²⁵ Kad mi danas upotrebljavamo riječ »Renesansa«, kojom označujemo posebno povijesno razdoblje, mislimo neposredno na humaniste i na cjelokupnu civilizaciju XV. i XVI. stoljeća: to potječe od klasične knjige Jakova Burckhardta o civilizaciji Renesanse.²⁶

Moderni su povjesničari tek malo-pomalo došli do zaključka da je to razdoblje bilo samo jedan primjer — i to najsjajniji primjer kulturnog preporoda koji se poklapa s obnovom klasične kulture. No danas više nije potrebno dokazivati da je za vrijeme posljednjeg tisućljeća zapadne civilizacije — ne govoreći o Istoku, koji se kao zaseban problem ovdje ne može načeti — trajno postojala težnja za obnovom antičke kulture. Ta je težnja dolazila do izražaja u različitim povijesnim razdobljima. U tom smislu govorimo danas sa sigurnošću o rimskoj civilizaciji u Ciceronovo doba i o Augustovu razdoblju kao preporodu ideala grčke civilizacije. A malo govorimo o jednom drugom primjeru, o IV. stoljeću poslije Krista, kad je na kršćanskom grčkom Istoku došlo do svekolikog preporoda klasične grčke književnosti, čiji je najznačajniji predstavnik sveti Augustin. Još uvijek ima ljudi koji, čini se, nisu shvatili da ta dva svijeta na svršetku rimskog carstva predstavljaju jedno od najaktivnijih razdoblja koje je povijest civilizacijâ ikada poznavala. U tom se razdoblju ostvarila sinteza kršćanske religije i grčko-rimske kulture koja je sa svoje strane postala klasičnom za srednji vijek i još je uvijek klasična za mnoge ljude. Poslije barbarskih stoljeća ranoga srednjeg vijeka, dugotrajnog razdoblja uznemirenosti, invazija i ratova, u karolinškom se razdoblju na Zapadu opet pojavio preporod latinske književnosti, a u Istočnoj crkvi IX. stoljeća grčka renesansa za vrijeme glasovitih bizantskih humanističkih teologa Photiusa i Arethasa. Bez te dvije obnove

²⁴ Pod mojim vodstvom Maria Meyer-Schadenwaldt je sakupila materijal za proučavanje pojma *humanitas* kod humanista Quattrocenta, ali nažalost njezina radnja još nije objelodanjena.

²⁵ F. BURDACH, *Reformation Renaissance Humanismus*, Berlin 1926., str. 1, sl. pronašao je podrijetlo riječi *renascentia*, *renovatio*, itd. u srednjovjekovnoj književnosti.

²⁶ JACOB BURCKHARDT, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, 2. sv., franc. prijevod, Paris 1885.

na Istoku i Zapadu ne bi ostalo ništa od starih klasika. One su čuvale zapaljenu baklju. Rukopisi koji su se tada prepisivali velikim su dijelom najstariji sačuvani svjedoci klasičnih pisaca.

To je periodično gibanje intelektualne povijesti Europe dostiglo novi vrhunac u doba svetog Tome. Ponovno otkriće nepoznatih Aristotelovih djela, o čemu smo već govorili, nije bio jedini karakterističan događaj toga razdoblja obnove klasične kulture. U to vrijeme, i još prije, došlo je do mnogobrojnih sličnih otkrića na području grčke književnosti i znanosti, pa aristotelovski preporod treba uklopiti u taj mnogo širi kontekst. Polazna točka neizmjerne bujice klasične grčke kulture koja je u XII. i XIII. stoljeću preplavila zapadnu Europu bili su s jedne strane Arapi te španjolski i sjeveroafrički Židovi, a s druge strane arapska civilizacija, koja je prodrla na Siciliju i u južnu Italiju. Drugi su izvor bili bazilijanski samostani u južnoj Italiji, jer je kroz čitav srednji vijek u Calabriju pridolazilo grčko stanovništvo, pa su tamošnji samostani bili čvrsta uporišta klasične grčke tradicije još prije dolaska grčkih učenjaka u Italiju nakon što su Turci u XV. stoljeću osvojili Carigrad. Osvojivši Bliski istok i Afriku u XII. stoljeću, Arapi su postepeno asimilirali blago grčke kulture te su ga razvili na osebujan način. Oni su sa sobom donijeli u Siciliju i Španjolsku riznice grčke znanosti i filozofije u obliku prijevoda na arapski jezik koji su opet bili prevedeni na latinski da bi bili dostupni kršćanima Europe. Malo poslije arapskih prijevoda stigla su i izvorna djela koja su se prevodila izravno s grčkog na latinski. Tako su se u XII. stoljeću na Zapadu pojavile Ptolomejeva astronomija i geografija, Hipokratova i Galienova medicinska djela, Nemesiusova rasprava *O čovjekovoj prirodi*, Euklidov matematički priručnik, *Elementi* itd.²⁷

Zapadna Europa je prvi put počela aktivno sudjelovati u međunarodnom intelektualnom životu toga vremena, koji je već cvao na Istoku. Bijaše to sveopći preporod grčke znanstvene tradicije. Ponovno otkriće Aristotela u doba svetog Tome bio je samo jedan, ali veoma značajan znak toga općeg pokreta. Teologijski krugovi u doba svetoga Tome, koji su predstavljali intelektualnu elitu Zapadne Europe, igrali su glavnu ulogu u toj duhovnoj drami. Njihovi su se interesi usredotočili, naravno, na Aristotela. Njegova je filozofija, naime, otkrila i kršćanima i drugim monoteistima, Muhamedancima i Židovima, metode i ideje pomoću kojih su mogli združiti čitavu znanstvenu kulturu Grka s transcendentnim obilježjem svojih religija. Plemenito divljenje svetoga Tome prema novom Aristotelu i inventivnost kojom ga je znao iskoristiti u svojoj filozofiji nisu ni izdaleka najistaknutije crte velebnog prizora tog prvog otvaranja zapadnog svijeta prema helenizmu. Otkriće Aristotela, zajedno s obnovom grčke znanosti u medicini, astronomiji i matematici, obilježuje u Europi buđenje racionalnog mišljenja koje je bilo zamrlo na svršetku

²⁷ Usp. C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.) 1927., str. 303. sl. Kraće tumačenje vidi kod G. G. WALSH, *Medieval Humanism*, New York 1942.

antičke periode. To je racionalno mišljenje nagovijestalo racionalizam Renesanse XV. i XVI. stoljeća, kojemu su pridošli Platon, neoplatonizam, stoička i epikurejska filozofija te mnoge druge tvorevine grčke misli. Europom se ponovno počelo širiti poznavanje grčkog jezika. S tog stajališta možemo s pravom tvrditi da je racionalizam iz tog doba svetog Tome bio snažan čimbenik jedinstva u tom razdoblju, koje je bilo duboko obilježeno znanstvenim teologijskim radom i da je udario temelje kasnijem sakralnom i profanom razvitku racionalnog mišljenja. Bez njega Renesansa XV. stoljeća sigurno ne bi bila ono što je bila.²⁸

U Renesansi XII. i XIII. stoljeća također oživljavaju umijeća (*artes*) i veliki pisci (*auctores*), što je značajno za svaki pravi klasični preporod. Sama činjenica da je intelektualni razvitak toga novog doba krenuo putem postepenog otkrivanja jedne velike civilizacije prošlosti i da se razvijao u njezinu nastavku mnogim je značajnim ljudima toga stoljeća pokazala kako su bili površni i manjkavi njihovi suhoparni priručnici, uski kanali kojima su primali cjelokupno profano znanje sadržano u takozvanim slobodnim umijećima *triviumu* i *quadriviumu*. Tako se u njima budila prava humanistička svijest o onome što bismo danas nazvali povijesnim obilježjem ljudskoga duha. Sad su im se najveće vrednote ljudske kulture pokazivale kao nenadani darovi povijesne duhovne tradicije neizmjernog bogatstva i dubine. Već je Aristotel, slično ljudima svoga vremena, promatrao kulturu na taj način; znao je da su njegova filozofija te znanstvena i moralna dostignuća, koja su u to doba postigla svoj vrhunac, bila ograničena tvorevina dugotrajnog i napornog povijesnog procesa. Sveti Toma, učenik Aristotela, bio je svjestan toga više nego učitelj, jer je do otkrića Aristotela i drugih grčkih pisaca došlo veoma naglo i brzo.²⁹ Tada hitan zadatak nije bio više učenje dogmatske mudrosti u starim priručnicima slobodnih umijeća, nego stjecanje autentične

²⁸ O prvom racionalizmu XII i XIII stoljeća, usp. É. GILSON, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg 1921.

²⁹ Iz toga se ne smije zaključiti da je srednjovjekovni sustav slobodnih umijeća prestao postojati poslije ponovnog otkrića Aristotela, Euklida, Prolomeja, Hipokrata i Galijena. Ali, naravno, interes pravih učenjaka se sve više okretao prema proučavanju velikih pisaca. Moderni povjesničari koji su proučavali humanističku tradiciju srednjega vijeka ponekad su se odviše zaustavljali na tradiciji slobodnih umijeća. Naravno, bilo bi sasvim pogrešno potcjenjivati povijesnu važnost slobodnih umijeća za srednjovjekovni humanizam, ali može se kazati da su slobodna umijeća nastavila antiknu *paideiu* u njezinoj najdekadentnijoj i umanjenoj formi svedenoj na neki kostur zbog pedagoških ciljeva. Dakle, povratak od *artes* k *auctores* označuje povratak *paidei* Grka u punoj formi koja je u bujnom razdoblju velikih klasičnih pisaca. Moja se ocjena humanizma svetoga Tome slaže s ocjenom g. E. GILSONA, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1925., str. 3. sl. Humanističko obilježje pozicije svetoga Tome prema čovjeku i ljudskoj kulturi također je iznio M. GRABMANN, *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin*, Augsburg 1925., str. 58. sl. Dok sam sastavljao ovu konferenciju g. Rodolfo Mondolfo, ugledan poznavalac antičke povijesti filozofije, nekô profesor u Bologni (Italija) a sada na sveučilištu u Cordobi (Republika Argentina), poslao mi svezak svojih sabranih članaka pod naslovom *En los orígenes de la filosofía de la cultura*, Buenos Aires 1942. Pisac se u jednom članku o podrijetlu i značenju humanističkog pojma kulture posebno bavi humanistima Renesanse i njihovim pojmom ljudske *dignitas* te navodi (str. 140. sl.) svetog Tomu kao najboljeg srednjovjekovnog

spoznaje velikih mislilaca staroga svijeta i borba s njima poput Jakova koji se borio s Jahveovim anđelom. Postalo je, naime, jasno da konačan cilj ozbiljnog proučavanja klasične tradicije u filozofiji nije spoznaja onoga što su drugi mislili ili rekli, nego otkrivanje istine.³⁰

Najbolji primjer takva stava pružaju komentari svetoga Tome, osobito na Aristotela. U njima nalazimo novi napor da se shvati slovo i duh novoga pisca čije razumijevanje čini velike teškoće specialistima i nesavladive zapreke neupućenom osrednjem čitatelju. Često se tvrdi da je Renesansa više prionula proučavanju klasičnih pisaca nego srednji vijek, ali ne treba zaboraviti da su se pjesnici-humanisti gotovo isključivo posvetili znalačkom oponašanju pjesničkog modela XV. i XVI. stoljeća ili učenjačkom citiranju klasika. U doba Renesanse nije bilo ničega što bi se moglo usporediti s ozbiljnošću i upornošću svetoga Tome koji je uspješno pristupio razjašnjavanju djela velikog filozofa i koji je veliki dio svoga života posvetio njihovom raščlanjivanju i tumačenju.³¹ Takav primjer istodobno analitičke i sintetičke prodornosti, inventivne i istodobno posve objektivne, ne može se naći niti u znanstvenijem razdoblju humanizma koje je slijedilo poslije doba pjesnika-humanista Renesanse. Pjesnici Renesanse uzimali su stari svijet u prvom redu kao odskočnu dasku

predstavnik onoga shvaćanja čovjeka koje naglasak stavlja na njegovu moć *agere* i *facere* u aristotelovskom smislu, a također kao poznatog predšasnika spomenute ideje ljudskog dostojanstva koju su toliko slavili humanisti Renesanse. O ideji svetoga Toma (kao i Aristotela) o tradiciji i o intelektualnom napretku, usp. *In lib. II Metaph. Arist.*, lect. 1, nn. 287—288.

³⁰ Usp. S. THOMAE AQUINATIS, *Expositio in libros Aristotelis De caelo et mundo*, ed. Leonina, tom. III, Romae 1886., lib. I, lect. 22, n. 8, str. 91: »Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum: quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciat quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum«.

³¹ Svetoga Tomu, komentatora Aristotela, treba staviti u niz one duge tradicije egzegeta Aristotelovog teksta koji prelazeći preko arapskih komentatora silazi do niza prvih tumača Aristotelovih djela. Oni su sada potpuno izdani (za antičko razdoblje) u velikoj kolekciji Berlinske Akademije *Commentaria in Aristotelem Graeca*, u 28 svezaka. Treba, međutim, primijetiti da počeci Aristotela tumačenja sežu mnogo dalje nego prve parafraze izdane u ovoj kolekciji. Prvi su učenici Aristotela vrlo rano shvatili da djelo njihova učitelja zahtijeva brižljivo tumačenje. Prilično veliki broj fragmenata njihovih izgubljenih komentara sačuvali su kasniji komentatori. Teofrast i drugi Aristotelovi učenici bili su prvi u povijesti filozofije koji su se nazivali »skolastičarima« u pozitivnom smislu riječi, to jest ljudi koji sve svoje vrijeme mogu posvetiti studiju: vidi Teofrastovo pismo peripatetičaru Phaniasu kod Diogena Laercija V, 37, gdje se naziva skolastičarom, i peripatetičaru Clearu kojega navodi Josip, c. *Apionem* I, 22. Cleara je u jednom od svojih dijaloga dao riječ učitelju Likeja; u svome govoru Aristotel govori »o sebi i o drugim skolastičarima«, to jest o članovima svoje škole.

S druge strane treba primijetiti da je sveti Toma usprkos svom dubokom poštovanju prema »Philosophusu« — kako zove Aristotela — znatno manje rob kulta autoriteta nego većina humanista Renesanse: oni su poznavali i navodili više klasične autore nego sveti Toma, ali njihovi navodi nisu uvijek tako dobri kao njegovi. Za njih je vrlo često jedan »autoritet« značilo samo nešto grčko i latinskog ukrasa radi! Sveti Toma uvijek čuva slobodu svojega suda u filozofiji. Štoviše, možemo mu biti zahvalni za neku vrst teorije o pravilnom upotrebljavanju *auctoritates*, jer mu je ovaj oblik dokazivanja, izgleda, najslabiji: usp. M. RIQUET, *Saint Thomas d'Aquin et les «auctoritates» en philosophie*, u *Archives de philosophie*, sv. III, cahier 2, Paris 1925., str. 117—155. U ovom se članku može naći obilje dobro izabranih primjera o ovome predmetu i kritička ocjena svakoga primjera.

za svoje efemerne i egocentrične tvorevine, a ne kao predmet ljubavi koja zahtijeva zaborav samoga sebe i izvjesnu prirodnu sukladnost. Tek je u XIX. stoljeću neki stari srednjovjekovni ideal razjašnjavanja teksta i tumačenja ponovno dobio svoje mjesto u proučavanju klasika i u očima učenjaka. Razvoj toga ideala pridonio je, kao i u srednjem vijeku, obnovi oduševljenja za grčku filozofiju koja je poslije XVIII. stoljeća prosvjetiteljstva, uslijedila kao šok! Taj je preporod poslije filozofije postepeno prešao na cjelokupno područje književnosti, što paralelno pokazuje koliko je moderan bio stav svetoga Tome prema antiknoj filozofiji. Ali ne smijemo zaboraviti da je Toma dobro razlikovao svoje tumačenje Aristotela od svoje teologije u pravom smislu riječi.

Sveti Toma se također pokazao pravim humanistom u nastojanju da traga za autentičnim Aristotelom, napuštajući Aristotela arapskih komentatora i da poslije mnogobrojnih pokušaja nadomjesti stare arapsko-latinske prijevode novim prijevodima učinjenim izravno s grčkog izvornika. Poznavanje je grčkog jezika u zapadnoj Europi iščezlo koncem stare dvojezične kulture, u srednjem vijeku bilo je praktično izgubljeno³², pa su se riznice grčke baštine u doba svetoga Tome primale preko latinskih prijevoda i komentara. A ipak je postojala autentična renesansa grčkog duha. Ta je renesansa bila moguća zato što je bilo lakše priopćiti racionalne elemente grčke kulture, filozofiju i znanost, prijevodima i čisto intelektualnim naporom, nego pjesništvom koje je tada bilo posve nepoznato. Ako je istina da se osebniji genij jednoga naroda pokazuje jedino u njegovim velikim pjesničkim tvorevinama, onda nema sumnje da je najosebniji lik stare Grčke bio nepoznat do XV. stoljeća kada su otkriveni Homer i antička tragedija. No doba svetog Tome nije se zanosilo samo apstrakcijom. Činjenica da Vergilije igra važnu ulogu u Danteovoj *Božanskoj komediji* svjedoči da je klasično latinsko pjesništvo zauzimalo onu ulogu koju bi imao Homer u jednoj povijesno cjelovitoj panorami grčke civilizacije. Samo nam Dante može cjelovito predstaviti duh toga vremena. On nam više nego itko drugi konkretno ukazuje na puno humanističko značenje filozofije svetoga Tome i aristotelovske renesanse. Zar se može zamisliti svijet toga prvaka talijanskih humanista bez filozofije svetoga Tome i Aristotela koje u Danteovoj poemi jamče skladan odnos između zemaljskog i nebeskog?³³

³² O proučavanju grčkog jezika na Zapadu u srednjem vijeku, usp. g. I. W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe A. D. 500—900*, New York 1931., str. 191 sl.

³³ Vidi epizode *Božanske komedije* u kojima se uzvisuje slava svetoga Tome koji drži više dugih govora (*Raj*, pjev. X—XIV). Aristotelova filozofija podržava Danteovu misao i poemu kako u njezinoj općoj organizaciji tako i u brojnim detaljima; to je uostalom posve prirodna stvar u to doba za pjesnika kao što je Dante koji je imao jaku filozofsku i klasičnu kulturu. É GILSON (*Dante et la philosophie*, Paris 1939., str. 219, bilj. 1) govori o »sveprisutnosti *Nikomahove Etike* kod Dantea«. Vidi također str. 145—147. gdje se Aristotelov autoritet u moralnoj filozofiji stavlja na istu razinu kao »carev i papin«. Ako bi se tko od neupućenih htio uvjeriti o poziciji koju Aristotel zauzima u Danteovom svijetu neka pročita *Raj* gdje će gotovo na svakoj stranici naići na Aristotelove citate. Dante je doslovno živio u Aristotelovim djelima. Vidi također glasovitu ali neodređenu pohvalu Aristotela kao »il maestro

U *Infernu* pjesnik susreće svoga voljenog učitelja Sera Brunetta Latini-
nija. Obuzet velikom boli i ganućem, on daje maha osjećajima zahvalno-
sti prema tom humanistu i neusporedivom odgojitelju koji ga je učio

come l'uom' s' eterna.

Egzegeti Danteovih poema redovito ovako prevode te glasovite riječi:
»Kako čovjek stječe vječnu slavu.«³⁴ Taj je prijevod u skladu s duhom
humanista Renesanse koji su ponovno otkrili antičku strast za slavom.
Ali, ako se te riječi pripisuju srednjovjekovnom učenjaku Seru Brunettu,
piscu djela *Il tesoro*, koje na svakoj stranici, kad govori o moralu, odaje
utjecaj *Nikomahove etike*³⁵, onda izgleda da je ispravnije shvatiti taj
redak kao aluziju na Aristotelovu riječ u *Etici* koja sažima cilj njegove
filozofije: čovjek se ne bi smio zadovoljiti *ljudskim* stvarima, već mo-
ra nastojati da sudjeluje, koliko je moguće, u vječnom životu (*ἄθαρτι-
ζειν* , s' eternar). Aristotel pritom misli na kontemplativni život filozo-
fa.³⁶ Nije mi poznat nijedan opis humanizma svetoga Tome i Dantea koji
tako jasno pokazuje što on jest: njihov je ideal ljudskoga života sav
prožet Božjom prisutnošću.

di color che sanno» (*Pakao*, pjev. IV, 131), mjesta u *Raju* I, IX, 9 gdje Dante govori
o »mome učitelju Aristotelu u prvoj knjizi svoje Etike«, i u »Paklu«, pjev. XI 80.
gdje Vergilije govori Danteu o Aristotelovoj *Etici* kao »la tua Etica«, i još (*Pakao*,
pjev. XI, 101) »la tua Fisica«. U »svetoj poemi« nema »citata« u pravom smislu
riječi, ali nam ona pruža krasan duboko lirski izraz Danteove privrženosti Aristotelu
u svome usponu prema nebesima.

³⁴ Usp. DANTE, *Božanska komedija*, *Pakao*, pjev. XV, 85. Ako se ovaj vers
prevode doslovno, dobiva se: »Naučili ste me kako čovjek postaje vječan.« Danteovi
komentatori koje sam konzultirao misle da ove riječi znače postizavanje književne
slave ili jednostavno slave. Ali Dante svagda upotrebljava riječ *eterna* u strogo tehnič-
kom smislu, a ne neodređeno kao što se ovdje, izgleda, pretpostavlja. Nije mi poznata
nijedna iznimka. Zato ovdje glagol *s'eternar* treba shvatiti u vezi s onim što na
drugom mjestu naziva *le cose eterne*.

³⁵ O *Nikomahovoj Etici* kao izvoru Brunetto Latinijeva *Il tesoro* u dijelu koji
raspravlja o moralu, usp. knjigu THORA SUNDBYA, danskog specialista, *Della vita
e delle opere di Brunetto Latini*, talijanski prijevod R. Reniera, Firenze 1884., str.
139. sl. Brunetto je čak iznova preveo na talijanski latinski *Compendium Nikomahove
Etike* koji se u ono doba redovito čitao. Nažalost, izdanja ovoga prijevoda koje
Sundby navodi na str. 139—140 svoje knjige ne nalaze se u Harvard College Library.
Prije Brunetta je hipokratski liječnik iz Firenze Maestro Taddeo preveo na talijanski
latinski tekst toga *Compendium Alexandrinorum*, koji je preveo s arapskog Herman
Nijemac. Ovaj je tekst tiskao CONCHETTO MARCHESI, *L'Etica Nicomachea nella
tradizione latina medievale*, Messina 1904., str. XLI—LXXXVI.

³⁶ ARISTOTEL, *Nikomahova Etika*, X, 7, 1177 b 31: Čovjek ne smije misliti,
kako nam preporučuju neki pjesnici, samo na ljudske stvari zato što je čovjek, niti
misliti samo na smrtne stvari, zato što je smrtan, nego se treba pobožanstveniti, koliko
je moguće» (*ἄθαρτιζειν* , neprelazno, to jest živjeti božanskim životom). Po Aristotelu
to se može postići samo umom, »božanskim dijelom čovjeka«. Dante je ovaj tekst
mogao čitati ili u latinskom tekstu *Compendium Etike* ili u Brunettovom prijevodu.
Latinski prijevod glasi ovako: »Non decet igitur ut sit desiderium hominis aut ipsius
solicitude humana neque eius appetitus mortalis et si ipse mortalis appareat, immo
conetur ad immortalitatem iuxta suae possibilitatem naturae, et semper contendat ad
vivendum vita nobiliore quae est in ipso« (izd. Marchesi, str. LXXXIII). Dante je

Netko će mi možda prigovoriti da taj stav svetoga Tome i Dantea nema ništa zajedničko s humanizmom u *specifičnom* smislu riječi, da taj stav predstavlja upravo suprotnost humanizmu. Humanizam je, reći će oni, ponizna životna mudrost koja se sastoji u tome da se nikada ne prekoračuju granice ljudske prirode. A *njihov* ih pojam ljudske prirode prisiljava da kažu kako sveti Toma i Dante, kao i svi teološki sustavi, prekoračuju te granice samim tim što pokušavaju ući u područje nepoznatljivog. Mali broj modernih filozofa uzima riječ »humanizam« u ovom novom smislu agnostičke filozofije. Ne ulazeći u opširnije rasprave o tom pojmu ljudske prirode možemo ukratko odgovoriti da oni svode spoznaju na neposredno zapažanje prirodne i čovjekove društvene okoline. Ako već moraju dopustiti postojanje nekih religioznih ideja i moralnih normi koje nadilaze granice materijalnog svijeta, oni ih ne uzimaju kao objektivne istine, nego kao rezultat praktičnog životnog iskustva, kao puke simboličke manifestacije koje smatraju korisnim da bi život bio podnošljiviji. Ta teorija ne uključuje nužno potpuno nijekanje religije kao neistine; naprotiv, ona priznaje neku vrst »pragmatičke« istine opće priznatim najuzvišenijim ljudskim vrednotama i religioznim simbolima. Ali ona očigledno poriče mogućnost racionalnog pristupa području nevidljivoga koje s Platonom, Aristotelom i svetim Tomom nazivamo filozofijom. Prema tome, kad bismo s ovim modernistima pojmu humanizma pridavali ovaj anti-metafizički smisao, problem o odnosu između humanizma i teologije ne bi se više ni postavljao.³⁷

poznavao ovo glasovito mjesto *Etike* i volio ga je, sudimo li po slijedećem citatu (*Raj*, IV, XII, 8): »E pere dice Aristotile nel decimo de l'Etica, contra Simonide poeta parlando, *che l'uomo si dee trarre a le divine cose quanto puo*«. To se po Aristotelu postizava najuzvišenijim dijelom ljudske prirode, to jest umom, kao što Dante kaže na slijedećim stranicama. Znanost o vječnim stvarima, ako realizira najviše intelektualne sposobnosti čovjeka, sprovodi u djelo savršenstvo ljudske prirode. *S'eternar* je prema tome najbolji način da se opiše najviši cilj ljudskog odgoja. Danteova referencija na grčkog pjesnika Simonida dokazuje da ovo mjesto iz *Etike* navodi iz komentara svetoga Tome, jer Aristotel ovdje uopće ne spominje Simonida, nego sveti Toma spominje ime u svom tumačenju ovoga mjesta *Etike* (lib. X, lect. 11, n. 2107, str. 668, izd. Pirotta) i kaže da je ovaj podatak uzeo iz Aristotelove Metafizike (I 2, 982 b 30). Dante u više navrata citira komentare svetoga Tome na Aristotela u svome *Raju*, osobito komentar na *Etiku*. Riječi »*m'insegnavate come l'uom' s'eterna*« otkrivaju Brunetta Latinija kao učitelja koji je sâm dosegao ideal Aristotela i svetoga Tome. On je Danteu u njegovim mladenačkim godinama pokazao put koji vodi k vječnim stvarima. To se mjesto iz *Etike* navodi također i u Brunettovom *Tesoro*, knj. VI, gl. 54. Čini se dakle također da je Brunetto prije svega privukao Danteovu pozornost na ovaj Aristotelov tekst bilo u svom poučavanju, bilo svojom knjigom, bilo na obadva načina, pa je Dante poslije konzultirao komentar svetoga Tome.

³⁷ Osnivač toga novoga »humanizma« bio je F. C. S. SCHILLER iz Oxforda svojom knjigom *Humanism, Philosophical Essays*, 2. izd., London 1912. Kao neposredni izvor svoje misli Schiller navodi pragmatizam Williama Jamesa, a s druge strane njegov humanizam hoće da se vrati Kantovoj *Kritici praktičnog uma*, knjizi koja protiv klasične filozofske tradicije teorijske filozofije postavlja prvenstvo praktičnog uma. Koliko mi je poznato William James nije nikada svoju filozofiju nazvao humanizmom.

Taj prigovor, na prvi pogled, nije obična borba riječima jer, kao što smo već primijetili, povjesničari su gotovo u toku čitavog stoljeća upotrebljavali izraz humanizam u veoma različitim značenjima prije nego što su ga spomenuti moderni filozofi sveli na puki relativizam. Čini se, dakle, da nema nikakva razloga da odustanemo od čvrsto ukorijenjenog običaja koji poistovjećuje, ili bar povezuje, humanizam kao takav s *klasičnim* humanizmom. Međutim, neki bi poznavalac povijesti mogao braniti ove nove humaniste tvrdeći da se skromnost njihova pojma ljudske prirode, koji čovjeka isključuje iz područja nadljudskog, bolje podudara s poniznošću kršćanske vjere i s istinskim duhom klasične civilizacije. Takav humanizam pruža svoje korijenje zapravo u antičko tlo zaboravljenih filozofskih teorija, kao što se to više-manje redovito događa s idejama koje smatramo modernim. To je zapravo povratak prvim grčkim sofistima, posebno Protagori iz Abdere koji je živio u Periklovo doba (V. stoljeće prije Isusa Krista). On je naučavao da je čovjek mjera svih stvari, a relativistički smisao njegove nauke jasno proizlazi iz ovih riječi kojima započinje njegov traktat *O bogovima*: »Što se tiče bogova, nije moguće znati postoje li ili ne postoje.«³⁸

Protagora ne niječe dogmatski postojanje bogova, ali to prepušta našoj osobnoj »volji da vjeruje«, kako bi rekao William James: možemo u to vjerovati i ne vjerovati. Osim toga, svatko zna da su sofisti bili začetnici obučavanja i sustavnog odgoja, i tvorci pojma opće kulture koji je zauzimao važno mjesto u povijesti starog i modernog humanizma. Oni, dakle, nisu bili filozofi, nego profesori. Stoga kad bi moderni filozofi koji se nazivaju humanistima, bolje poznavali povijest čovječanstva, mi bismo mogli braniti svoje pozicije polazeći od ove značajne činjenice: ideal opće kulture je nastao u isto vrijeme kada i naučni relativizam i u istoj misaonoj sredini. Čovjek je mjera svih stvari! Ne pokazuje li ta činjenica jasno da su sve naše spekulacije o općoj kulturi i odgoju, o idealu ljudske civilizacije zapravo sretan učinak mudre skromnosti sofistike filozofije koja je čovjeku savjetovala da se čuva istraživanja nepoznatljivog i da usredotoči svoje sile na vlastito usavršavanje? Grci su taj kulturni napor nazivali *paideia*.³⁹ Grčka je *paideia*, kao što smo vidjeli, bila povijesni korijen onoga što je Ciceron slavio kao *humanitas* Grka. Ciceron je bio duboko religiozan, ali je istodobno bio skeptičan prema transcendentalnoj filozofiji svoga vremena i prema upotrebi razuma u metafizici, kao što često puta tvrdi u svojim filozofskim djelima.¹⁰

³⁸ Usp. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5. izd. W. Kranz, Berlin 1934., Protogoras B 4; sv. II, str. 265, 7—8. Schiller je sam uspoređio ovaj filozofski »humanizam« s Protagorinom naukom, usp. F. C. S. SCHILLER, *Humanism*, str. XXI; usp. od istoga pisca *Studies in Humanism*, London 1907., Essays II, XIII, XIV, i njegovu brošuru *Plato or Protagoras?*, Oxford 1908. Jedno poglavlje njegove knjige *Humanism* nosi naslov »Od Platona do Protagore«.

³⁹ Usp. moju *Paideiu*, sv. I, str. 298. sl.

⁴⁰ Vidi također E. K. RAND, *The Humanism of Cicero*, u *Proceedings of the American Philosophical Society*, sv. LXXI (1932) 207—216, osobito str. 213. Rand

Trebamo li iz toga, dakle, zaključiti da je radikalna sumnja u ono što sveti Toma zove *aeterna veritas* korijen svakog humanizma, ne samo humanizma modernog relativizma koji svojata taj naslov, nego također njegova klasičnog prototipa, humanizma stare Grčke i Rima? To bi značilo da riječ humanizam ima *antropocentrični* smisao i da isključuje *teocentrični* pogled na svijet

Danas mnogi učenjaci misle da autentični humanizam uključuje antropocentrični pogled na svijet. Stoga smatraju da su sofisti i njihovi suvremenici, stari profesori govorništva, Gorgija, Isokrat i nama bliži Kvintilijan pravi oci humanizma. Štoviše treba kazati da su mnogi moderni humanisti slični tim uzorima. Mislim svima onima kojih je ideal u odgoju i u općoj kulturi priroda kao takva.⁴¹ U novije vrijeme je Jacques Maritain u svojoj knjizi *Humanisme intégral* (Paris 1936.) primijetio da se humanizam, svede li se na taj ideal, a s njime i svi ljudi koji dijele te poglede, nalazi pred ovom alternativom: ili napustiti humanizam ili ga ponovno definirati. Stoga je predložio svoj pojam integralnog humanizma u koji je uključio cjelokupnu tradiciju filozofije transcendentalnog u zapadnoj civilizaciji.⁴² Ja osobno ne promatram humanizam sa sustavne strane nego s povijesne. Istraživao sam njegove duhovne izvore u antičkom svijetu. Vidjeli smo da humanizam seže do grčkog ideala ljudske kulture. Ali taj se ideal pojavljuje u intelektualnoj povijesti Grčke u mnogobrojnim oblicima. Na veoma upadan način nalazimo susljedne slojeve i unutrašnja trvenja naše moderne svijesti u slijedu i međusobnoj borbi različitih kulturnih ideala stare Grčke. *Paidei* sofista i govornika, u kojoj smo prepoznali izvor modernog relativističkog humanizma, suprotstavlja se Sokratova, Platonova i Aristotelova *paideia*. Zaustavimo se na ova tri velika lika i ocijenimo njihov kontrast prema njihovim slavnim prethodnicima.⁴³

Humanizam sofista se u svjetlu Platonovih sokratovskih dijaloga uopće ne javlja kao vrhunac, nego kao znak propadanja grčke civilizacije. S njima započinje razdoblje intelektualnog i društvenog raspadanja. Jasno je da sofisti nisu bili jedino odgovorni za brzo opadanje moralnog života i religiozne tradicije. Oni su bili samo baštinici koji su likvidirali ostatak nasljedstva primljenog od sjajne prošlosti. Religiozni temelji ar-

ističe da Ciceronov humanizam, usprkos svojih filozofskih granica u metafizici, ima najautentičnije religiozno začeđe.

⁴¹ Ova je misao o podrijetlu humanizma toliko raširena među filolozima da ne trebam navoditi neki poseban autoritet; usp. prvo poglavlje o Isokratu u mojoj *Paideia*, sv. III, Oxford 1945., osobito bilješke 2 i 5.

⁴² Ovdje treba navesti LOUIS J. A. MERCIER, *The Challenge of Humanism*, New York 1933., jedan drugi pokušaj da humanizam oslobodi od dominacije naturalizma i da se vrati sjaj poziciji punoj uspjeha i obećanja koju su nekoć pokoini Irving Babbitt i njegovi prijatelji branili na Harvardskom sveučilištu. Usp. također P. KING, *Humanism*, Nashville 1931., koji redom ispituje različite oblike onoga što američka filozofija naziva humanizmom i njihove stavove prema religioznom problemu.

⁴³ Sokratovu i Platonovu *paideiu* cjelovitije proučavam u mojoj *Paidei*, sv. II, Oxford 1944. Problem je samo formuliran u poglavlju o sofistima u *Paideia*, sv. I, str. 298. sl.

haičkog grčkog života neprestano su slabili tokom V. stoljeća.⁴⁴ Silazna krivulja toga intelektualnog procesa može se pratiti u djelima triju velikih učitelja antičke tragedije, Eshila, Sofokla i Euripida. Početkom V. stoljeća prije Isusa Krista pojavio se tvorac tragedije, prorok Eshil, kojega je duh sav bio zadojen religioznim tradicijama svoga naroda. On je bio neka vrsta giganta nevjerojatne snage. Ta mu je snaga dolazila od posvemašnjeg povjerenja u božansku mudrost koja upravlja ljudskim životom, usprkos njegovoj tragičnoj prirodi pred kojom pjesnika spopada užas i koja mu inspirira punu ljudsku simpatiju.

Sofoklo je, po mom mišljenju najveći umjetnik među njima, savršeno uspio uravnotežiti ljudsku i božansku stranu života. On ne stavlja u pitanje providnosno obilježje zla, ali ne osjeća više onu potrebu koja je Eshila poticala da se suoči sa samim Bogom. On se tiho klanja pred nedostupnim veličanstvom transcendentalnog i svim se silama okreće ljudskoj strani tragedije. Njegova umjetnost gravitira oko patnji i tragične veličine svoga junaka: čovjeka. Treći tragični atenski pisac, Euripid, veoma je nadareni umjetnik, ali je njegov svijet, posve usmjeren na čovjeka, nekako relativiziran i nedostaje mu apsolutno središte. On je skeptičar, pravi suvremenik Protagore. Veliki povjesničar toga razdoblja, Tukidid, vidi u peloponeskom ratu ne samo slom atenske moći i suvereniteta nego i grčkog društva, njegove vjere i čudorednih načela. Tako on otkriva konkretno djelovanje naturalizma svoga vremena. A u zaleđu svega toga su sofisti sa svojim prizemnim razumijevanjem ljudske kulture i načelom da je čovjek mjerilo svega.

Kad su Sokrat, Platon i Aristotel pokušali svim sredstvima ponovno izgraditi cjeloviti ljudski život, oni su dobro poznavali slabosti svoga vremena, ali su shvatili da problem treba raspraviti na onom području na koje su ga prebacili sorisu, name na područje racionalnog mišljenja, žele li doći do nekog rezultata. Drugim riječima, oni su se htjeli uhvatiti ukoštac s najjačom utvrdom. U to doba silnog intelektualnog napretka povratak u mitološko razdoblje nije bio moguć. Ali ljudska je kultura nad misaonom zbrkom koja obilježuje doba sofista imala tu veliku prednost da je ljudski život ujedinjavala vjera u ono što nadilazi čovjeka. Kad su Platon i Aristotel, slijedeći Sokrata, ponovno postavili Boga kao vrhovni princip prirodnog i društvenog poretka, oni se nisu htjeli vratiti u mitološko doba, nego su htjeli pronaći onu tajanstvenu i stalnu zbilju koju je religija u svom primitivnom stadiju simbolizirala mitovima. Oni su tu zbilju, koju je religija nazivala *theos*, htjeli izraziti pomoću razuma, ili grčki: *logosa*. Rezultat toga misaonog napora zvao se *theologia*. Platon je bio prvi koji je skovao tu riječ i koji je ovaj novi pojam

⁴⁴ Podrobniju analizu povijesnog razvitka koji je u narednim recima dan u obliku nacrtu vidi u *Paideia*, sv. I, str. 237. sl., poglavlja posvećena Eshilu, Sofoklu, sofistima, Euripidu, Aristofanu i Tukididu.

stavio u središte filozofskog mišljenja.⁴⁵ Sveti Augustin ga s razlogom slavi kao oca teologije, a Meister Eckhardt ga naziva »velikim teologom« (Plato, *der grosse Pfaffe*).⁴⁶ Grci, osnivači filozofije i znanosti, prvi su dakle uveli u intelektualni život čovječanstva ovaj novi oblik razumskog susreta s nadljudskim svijetom. Gdje god se od tada teologija shvaća na sličan način, na djelu je specifično grčka forma religiozne misli.⁴⁷ Aristotel ju je primio od Platona. On je svoju filozofiju nazivao »teologijom«, jer taj dio filozofije nadilazi prirodni svijet.⁴⁸ Tek su je kasnije generacije peripatetičke škole nazvale »metafizikom«.

Ovih nekoliko misli što smo iznijeli dovoljno je da nas uvjeri, želimo li opravdati ovo novo platonско razumijevanje filozofije usredotočene na božansku stranu stvari, da ga ne smijemo promatrati kao izoliranu pojavu u povijesti grčke filozofije, nego u tijesnoj povezanosti s cjelokupnim razvitkom grčkog genija i s dubokim promjenama njegovih društvenih struktura. Platon je sâm bio svjestan da će njegovo životno djelo značiti ponovno uspostavljanje temeljnih društvenih struktura grčkog života putem filozofije. Da bismo to shvatili, treba promatrati njegov teološki pothvat u društvenom i religioznom kontekstu drevnog grčkog života: svjedoci su najstariji grčki pjesnici. Homer i Heziod su na neki način također oci grčke teologije⁴⁹, ali samo neke teologije. Aristotel je brižljivo razlikovao te prve mitske teologe od svoje racionalne teologije.

U Homerovoj viziji svijeta koja hoće da bude cjelovita čovjek zauzima prvo mjesto, i u tom je smislu njegov svijet antropocentričan. Ali ukoliko su bogovi, gospodari svijeta, trajno prisutni u njemu i ukoliko u svakom trenutku određuju čovjekovu sudbinu, ovaj svijet epopeje treba da se

⁴⁵ Riječ *teologija* nalazi se prvi put u *Državi*, II, 379, a 5—6, gdje Platon ocrta »obrisu jedne teologije« koje u njihovom idealnom stanju moraju poštivati pjesnici i pisci koji žele raspravljati o djelima bogova i prirode. Zadatak je filozofske teologije da istražuje Božju prirodu. Platonski izraz *theologia* je izvor aristotelovskog pridjeva *theologiké*. Međutim, vrlo je vjerojatno da je ovaj pridjev bio često upotrebljavan u filozofijskom jeziku Akademije, jer je stvar označena ovom riječju uvijek bila u središtu rasprava toga kruga. To znamo iz Platonovih posljednjih djela a potvrđuje i ono što znamo o drugim Platonovim učenicima.

⁴⁶ S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, VIII, gl. 4. sl., Meister Eckhardt, izd. F. Pfeiffer, Leipzig 1857., str., 261, 21. Ovu posljednju referenciju zahvaljujem Anandi K. Coomaraswamy u kojoj se nalazi neka aluzija na Platona, str. 130, 17: »Unser elstien meister einen, der die wahrheit ie vant lange unde lange vor gotes gebürte«.

⁴⁷ Tvrđoglava je predrasuda koja potječe iz XIX stoljeća da je teologija podrijetlom s Istoka jer grčka religija ne poznaje »uopće nikakvu dogmu«. Naravno, narodna religija Grka nije poznavala nikakvu dogmu, ali dogma i nauka, ukratko sva racionalna teologija, dolaze od Grka, točnije od grčke filozofije. A ne treba zaboraviti da je grčka filozofija, s povijesnog stanovišta, bila najveće djelo grčkog duha na religioznom području. Ona je tisuće godina nadživjela narodnu religiju Grka i pod tim će oblikom grčki genije trajati vjerojatno isto koliko i čovječanstvo.

⁴⁸ ARISTOTEL, *Metafizika*, VI, 1, 1026 a 19.

⁴⁹ Vidi glasoviti tekst Herodota, II, 53 gdje kaže da su prvi pjesnici, Homer i Heziod, dali grčkom narodu njihove bogove i izmislili ideje općenito prihvaćene o njihovu podrijetlu, imenima, častima koje im pripadaju, dobročinstvima za čovječanstvo i o njihovu obliku. Upravo su to kasnije grčki filozofi nazivali mitskom teologijom (*theologia fabulosa*).

također smatra teocentričnim. Svi bogovi daju čovjeku njegovo odličje (*arété*) i za pravog se junaka kaže da je sličan bogovima, jer oponaša primjer bogova, premda je taj model za upućena čovjeka ponešto nesavršen. Polazna točka razvoja religioznih ideja u Grčkoj je Homer. Heziod, drugi veliki epski pjesnik, ima jasniji povijesni lik nego Homer. On u Homerovoj epopeji razlikuje božanski i ljudski element i sav se posvećuje problemu božanskog. Njegova je *Teogonija* prvi sustavni napis o bogovima i zato je prethodnik racionalne teologije, premda crpi iz izvora mitološke tradicije. Poslije će *Teogonija* postati tipična forma kojom će se služiti mnoge generacije da izraze svoje mitske i alegorične spekulacije o naravi bogova. Interes koji se u to doba pokazivao prema takvoj vrsti spekulacije upućuje na zaključak da se sve više težilo za racionalnom teologijom.

Ali specifično racionalni način postavljanja problema Boga trebao se pojaviti u nekom drugom obzoru grčkog svijeta. Pojavio se kod prvih filozofa koji su istraživali počela prirode. Aristotel ih naziva »fizičarima« i suprotstavlja ih mitskim teozozima koji su im prethodili. XIX. stoljeće slavilo ih je kao prve učenjake u modernom smislu riječi, i to zbog toga što su pojave materijalnog svijeta htjeli objasniti racionalnom sistematizacijom prirodne uzročnosti. Ali ti su prvi filozofi svom fizičkom principu pripisivali božanski stupanj prirode, pa ih sveti Augustin stavlja na čelo svoje liste grčkih filozofa-teologa.⁵⁰ Kad su kasniji teolozi nematerijalnom Bogu pripisivali osobine beskonačnog, vječnog, providnosti svih stvari, sveprisutnog, nije im uvijek palo na pamet da su te kategorije stvorili predsokratovci, filozofi prirode, koji su svoj materijalni princip zamišljali kao božanski izvor života i bitka. Oni su prekinuli s antropomorfizmom mitoloških bogova grčke tradicije, a njihove su dokaze protiv slabih i nesavršenih bogova preuzeli i primijenili Platon i crkveni oci na problem pravoga Boga u polemici protiv poganskih bogova. Predsokratovci su, dakle, sa svoje strane na razumski način stavljali naglasak na Božju jednotu, premda su toga Boga shvaćali kao unutarnji princip prirode. Čak i Anaksagora, koji je govorio da je Bog beskonačno biće i čisti duh, zamišljao ga je kao materijalni princip.⁵¹

Taj se duhovni pokret, toliko smion u svom racionalnom načinu postavljanja najviših problema, razvijao bez zastoja u VI. i V. stoljeću prije Isusa Krista. Do zastoja je došlo kada su sofisti okrenuvši leđa filozofskoj spekulaciji i prakticirajući krajnji skepticizam imali samo jednu brigu, kao što smo rekli: odgajanje mladog naraštaja. Oni su htjeli biti samo profesori patriotizma i ništa više. Napustivši područje božanskog, ograničavali su se samo na sferu čovjeka i na društvenu znanost kojoj je posve nedostojalo metafizičko zalede. Ali Sokrat je probio taj beziz-

⁵⁰ S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, VIII, gl. 2.

⁵¹ Nemoguće je ovdje iznijeti podrobno sve razloge s kojih predsokratovcima dajem tako važno mjesto u razvitku racionalne teologije Grka. O ovome problemu vidi moju knjigu *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947.

lazni put svojom glasovitom majeutičkom metodom. On je skepticizmu sofistima na znanstvenom području suprotstavio svoj praktični skepticizam dokazujući da nedostatak povjerenja u razum na praktičnom području odgoja ne vodi ničemu, jer je istinski odgoj nešto više nego obično dresiranje duha. Njemu je potreban cilj koji ljudsko djelovanje mora imati u vidu i uvjerenje u dobro koje želi ostvariti. Protagorina izreka, prema kojoj je čovjek mjerilo svih stvari, s tog stajališta nije ništa drugo nego raspadanje ljudske kulture.⁵²

Tada je Sokrat počeo istraživati mjerilo bez kojega odgoj i ljudska kultura u najpotpunijem smislu riječi ne vrijede ništa. Tome je neumorno posvetio sav svoj život. Platon je tu metodu nazivao dijalektikom. Ne možemo ovdje ući u sve detalje te logike svjesnih i nesvjesnih temelja ljudskog ponašanja i djelovanja. Sokrat je otkrio svojim suvremenicima njihovu dušu, istražio je strukturu i zakone nutarnjeg svijeta čovjeka. Polazeći od postojanja ljudskih čežnji, on prelazi na istraživanje objekta želje i apsolutnog objekta čežnje, koji naziva »Dobro u sebi«. Platon, njegov najveći učenik, koji je u svojim sokratovskim dijalozima opisao metodu svoga učitelja nastavio je u onom pravcu u kojemu ga je započeo Sokrat. Njegova se pedagogija sastoji u tome da pokazuje čitaocu kako metoda koja polazi od praktičnih pitanja o odgoju i ljudskoj vrlini, ako se prakticira na pravi sokratovski način, dovodi do božanskog principa inteligibilnog svijeta koji Platon naziva »anhipotetičkim«. ⁵³ U *Zakonima*, svom posljednjem djelu, filozof se pojavljuje kao zakonodavac koji na nepokolebljivoj stijeni istine utemeljuje novo ljudsko društvo; tamo čitamo jednu riječ koja retrospektivno osvjetljuje Sokratova nastojanja i cjelokupno djelo Platona: Bog je mjerilo svih stvari.⁵⁴ Ovdje se Protagorina izjava po kojoj je čovjek mjerilo svih stvari obraća u svoju suprotnost. Prava se *paideia*, bila ona odgoj ili zakonodavstvo, mora osnivati na Bogu kao vrhovnom mjerilu. Ona je — da se izrazimo jednom riječju iz *Države* — »obraćanje« od svijeta osjetilne iluzije k svijetu jedinog istinskog bića koje je apsolutno Dobro i jedini predmet čežnji.⁵⁵ Ili, kao što kaže Platon u *Teetet*, pravo se odličje čovjeka sastoji u tome da postaje sličan Bogu.⁵⁶

Izgleda da se taj povijesni razvoj grčkog duha kreće u krugu, jer nije li se Platon vratio na onu točku od koje su Grci pošli? Platonov se

⁵² O interpretaciji Sokrata i Platona, usp. *Paideia*, sv. II.

⁵³ PLATON, *Država*, VI, 511 b.

⁵⁴ PLATON, *Zakoni*, IV, 716 c.

⁵⁵ Platon tako definira, to jest redefinira, *paidein* (kulturu, odgoj) u slavnoj alegoriji špilje u početku VII knjige *Države* (vidi posebno prve riječi VII knjige o filozofskom značenju ove alegorije). »Obraćanje« (grčki *metastrophè* ili *periagogè*; to jest okrenuti glavu i gledati u suprotnom pravcu) je filozofijska riječ koju je pronašao Platon da bi opisao okrenutost duše od svijeta mnijenja i zablude prema istinskom biću, te posljedicu ovoga čina na ljudski život i osobnost (usp. *Paideia*, sv. II, str. 295. sl.). Crkveni su oci preuzeli od Platona riječ »obraćanje« koje je po svojoj prirodi vrlo pogodno za opisivanje religioznog iskustva onih koji su prihvatili kršćansku vjeru.

⁵⁶ PLATON, *Teetet*, 176 b. Ista se definicija također nalazi u *Državi*, X, 613 b.

svijet, kao i Homerov, može nazvati istodobno antropocentričnim i teocentričnim. Čovjek i ljudski život su prva briga Sokrata i Platona, i u tom je smislu taj svijet prije svega antropocentričan, ali središte toga ljudskog svijeta je Bog. Međutim, unatoč toj sasvim materijalnoj sličnosti s Homerom, odnos čovjeka prema nadljudskom svijetu u Platonovoj filozofiji nije nipošto sličan onome koji nalazimo kod Homera. On se temelji na intimnom iskustvu duše i njezinih moći, osobito na moći razuma, zlatnoj kariki koja filozofa povezuje s Bogom.⁵⁷ Prema tome, sumnja da se grčki duh vrti u krugu nije opravdana, jer se ne radi o krugu, nego je taj razvoj više sličan spirali koja se uzdiže, pa tako dolazi do višeg položaja od svoje polazne točke. Mnoge stvari postaju jasnije ako se shvati narav razvoja filozofskog duha u Grčkoj. Čini se, naime, da je povratak ljudskog duha svome polazištu, poslije nego je sintetizirao sve misaone elemente oslobođene od svoga izvornog jedinstva u toku prvih etapa procesa, strukturalni zakon ljudskog duha koji zahtijeva Boga u središte svoga svijeta, a svemir istodobno izvan sebe i u sebi.

Sa stajališta našeg početnog pitanja o odnosima između humanizma i teologije rezultat ove analize ima jedno posebno značenje. Platon prvi shvaća teologiju u smislu koji se može usporediti s teologijom koju nalazimo u filozofiji Aristotela i svetog Tome. Ova filozofska religija čistog duha, koju Platon naziva »teologijom«, nastala je, kao što smo vidjeli, izravno iz krize grčkog kulturnog ideala. Bio je to obrat humanističkog ideala sofista, ali treba reći i logična posljedica. Teologija je od svojih prvih početaka išla za tim da prevlada humanizam, a istodobno je težila za ispunjenjem zadatka koji je postavio humanizam. Stoga nam Platon nije dao svoju novu *paidein* u obliku apstraktnog metafizičkog sustava, nego predstavljajući izgled idealne države u svom djelu *Država* i poslije u *Zakonima*. On je time znanosti o vrhovnom principu dao vlastito ustrojstvo, jer uzdižući se k njemu čitatelj filozof shvaća da je taj princip konstruktivno načelo kako ljudske zajednice tako i individualnog života. Ali, kao što Platon pokazuje, idealna država u kojoj će biti moguće podvrgnuti sve stvari božanskom upravljanju toga principa, nadilazi sve ovosvjetske države kao što teocentrična *paideia* Platona nadilazi sve što se u njegovo doba i poslije toga nazivalo ljudskim odgojem.⁵⁸ Čini se da društvena arhitektura koju Platon predočuje kao idealnu državu nema drugog razloga postojanja osim da odgaja i duhovno vodi čovjeka, pa je po tome sličnija Crkvi nego tradicionalnoj grčkoj državi. Zapravo, zamislimo li ideju odgoja na grčki i platonski način do krajnjih posljedica, doći ćemo do ideje takve idealne zajednice u okvirima koje bi se mogao sprovesti odgoj sav usmjeren na Boga kao apsolutno mjerilo svih stva-

⁵⁷ PLATON, *Zakoni*, I, 645 a-c.

⁵⁸ PLATON, *Država*, IX, 592 b, kaže da njegov ideal postoji samo na nebu. Njegova je *paideia* »obraćanje« pojedinačne duše od svijeta relativnosti k zbilji apsolutnoga koja je središte ovoga idealnog stanja.

ri.⁵⁹ Nije, dakle, uopće slučajno da je platonaska filozofija *paideie* koja pokušava ispraviti nedostatke sofistickog humanizma izvor svake racionalne teologije.

Pogovor

Nije mi namjera, niti bi bilo moguće u okviru jedne konferencije, prosljediti ovu povijest odnosa između humanizma i teologije od pravednih početaka, tj. od razdoblja sofista i Platona. Htio sam vam samo obratiti pozornost na ove daleke izvore kulturnog ideala zapadnog svijeta stavljajući pred oči i osvjetljujući međusobno upadnu opreku između dva temeljna oblika grčke *paideie*: sofistické i retoričke, oličene u Protagori, i platonsko-sokratovske. Naravno, bilo bi veoma zanimljivo za probleme koje imamo u vidu slijediti teologiju koju je osnovao Platon kroz susljedne etape povijesti grčke filozofije. Pred takvim slušateljstvom kakvo je vaše, kojemu je filozofija Aristotela i svetog Tome veoma bliska, nije potrebno da se zadržavam na slijedećoj, doduše vrlo važnoj etapi toga razvoja: na Aristotelovoj teologiji emancipiranoj od platonske škole. Aristotelova je metoda bila drukčija nego Platonova, on je imao drukčiju spoznajnu teoriju i drugačiji pojam bitka. Ali on se slaže sa svojim učiteljem u tome što smatra da je prva filozofija, koja nadilazi granice osjetilnog svijeta, bitno teologija.⁶⁰

U helenističko doba stoičari i epikurejci, koji su protivno Platonu i Aristotelu ponovno preuzeli pojam materijalnog bića prvih filozofa prirode, smatrali su da u svom sustavu moraju zadržati *neku* teologiju. Ali kada su ti sustavi s vremenom pokazali da ne mogu zadovoljiti zahtjeve grčkog duha, u prvim je stoljećima kršćanske ere došlo do snažne obnove platonske i aristotelovske filozofije. Nestajanjem antičkog poganstva neoplatonizam je čitavom grčko-rimskom svijetu nametnuo svoju filozofiju usredotočenu na problem Boga.

Poslije razdoblja progonâ kršćanstvo je izašlo iz katakomba u ovu duhovnu klimu da pobjednički navijesti svoju poruku. Tvrđili bismo previše kad bismo kazali da je popularna religija starih vremena praktično nestala pod udarcima racionalističke filozofije čim su se pojavili Kristovi misionari. Ali činjenica je da su prvi kršćanski pisci, koji su morali braniti svoju vjeru protiv službenih zaštitnika kulta u propadanju i protiv mitoloških božanstava, bili na istoj strani s grčkim filozofima u borbi protiv ta dva oblika tradicionalne religije. Premda te religije nisu više pokazivale znakove bujnog života ipak ih je politički sustav Rimskog carstva snažno podržavao, a slavna baština klasične literature osiguravala im je neki ugled. Inspirirajući se na latinskom filozofu Va-

⁵⁹ Usp. *Paideia*, sv. III, str. 242—261.

⁶⁰ ARISTOTELEI, *Metafizika*, XII 6—10 i VI, 1, 1026 a 19. Usp. moju knjigu *Aristotle*, Oxford 1934., str. 131. sl., 138 i 216. sl.

ronu, sveti je Augustin suprotstavio mitskoj i političkoj teologiji tradicije prirodnu teologiju filozofa i prihvatio ju je kao zajedničku osnovu u borbi protiv poganstva.⁶¹ On kuje u zvijezde Platona, oca teologije. Da bi kršćanstvo postalo katolička, to jest sveopća religija, ono je od grčke filozofije preuzelo racionalni i doktrinalni oblik njezine teologije.⁶² Čini mi se da se pogrešno postavlja problem zašto vjera prvih apostola, ribara s Genezaretskog jezera, nije sačuvala svoju sasvim jednostavu izvornu formu Govora na gori i zašto nije odbila svaki dodir s helenskom civilizacijom. A što je trebala učiniti da bi mogla prožeti i osvojiti civilizirani svijet?

Osim toga, ako je crkvena misao prihvatila filozofsku teologiju Grka, ukoliko je bila spojiva s kršćanskom religijom, i ako je dopustila da se u kršćanstvu razvije čitav sustav teoloških nauka, to nije bilo samo zbog apologetskih razloga. Moramo reći: ili grčki duh ne bi mogao drukčije ući u kršćansku vjeru, ili je, u najmanju ruku, to za Grka bio najprirodniji način primanja vjere u svoju helensku civilizaciju. Prema Grguru Nisenskom, velikom kršćanskom teologu i platoničaru iz IV. stoljeća, tipično je grčka stvar vjerovanje da se bit religije najbolje izražava u dogmi.⁶³ Ipak je dodao da je opasno precjenjivati ovaj aspekt i zanemarivati ono što on zove pravom snagom kršćanstva: tajne vjere i uvažene tradicije Crkve. Po njemu, dakle, ta tri elementa moraju biti u ravnoteži. Ali osim ove intelektualne srodnosti između doktrinalne kršćanske misli i grčke filozofske teologije postojala je još jedna skrovitija podudarnost njihova duha. Ta je podudarnost tako duboka da je svetom Augustinu, kao što kaže u svojim *Ispovijestima*, prvi poticaj k obraćenju došao od jedne Ciceronove knjige, a ne od Biblije, u kojoj on reproducira jedno platoničarsko djelo mladoga Aristotela *Protreptik*, ili *Poticanje na filozofiju*.⁶⁴ Mnogi su na taj način pristupili kršćanstvu.

Mi smo ovdje htjeli raspravljati o problemu teologije s humanističkog stajališta i ukoliko je teologija temeljni element klasičnog humanizma; stoga ovdje ne možemo načeti problem prijelaza sa stare grčke teologije na kršćansku teologiju: to je za sebe jedan veliki problem.⁶⁵ Pripomenimo

⁶¹ S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, VIII, gl. 1.

⁶² Usp. str. 21 i bilj. 45.

⁶³ *Gregorii Nysseni Opera*, izd. W. Jaeger, Berlin 1922., sv. II, str. 271. 19, vidi također str. 270. 21—23.

⁶⁴ Ciceron je u svome izgubljenom dijalogu *Hortensius* većinu svojih filozofskih argumenata uzeo iz Aristotelovog djela *Protreptik*, usp. JAKOB BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles*, Berlin 1863., str. 116. sl. Hortensius je ostavio duboki dojam na svetog Augustina i označio je obrat u njegovu religioznom razvitku; u vezi s ovim sjetimo se poznatih riječi iz *Ispovijesti*, III, 4 i mjesta gdje iznosi taj događaj svoga života, ibid. VIII 7.

⁶⁵ C. N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, Oxford 1940., nije promatrao filozofiju formalno kao jednu od sila koja je najviše pripremila svijet za kršćanstvo u doba rimskog carstva. To je također nedostatak H. LIETZMANNNA, *Histoire de l'Eglise ancienne*, franc. prijevod od A. Jundta, 4 sv., Paris 1936—1949. što je s pravom istaknuo veliki autoritet Eduard Schwarz u svojoj recenziji ove knjige.

samo da se u kršćanskom razdoblju nastavlja originalna veza između teologije i ideje kulture (*paideia*). Bilo bi pogrešno misliti da je ta veza prekinuta i da je prekrštavanjem poganske teologije došlo do isključenja *paideie*. Čitava bi se povijest kršćanske književnosti mogla napisati kao postepeno ostvarenje ideje kršćanske civilizacije u svim svojim bitnim aspektima. Kršćanski su pisci svagda shvaćali teologiju kao počelo nove kulture, a ne kao bezsadržajni religiozni iracionalizam. U *Djelima apostolskim* sveti je Pavao prikazan kao prvi kršćanin koji je uvidio veliku povijesnu zadaću sinteze između antičke kulture i kršćanskog duha. Stojeći na svetom tlu Areopaga u Ateni, on proglašuje filozofima Helade koji su na tom mjestu — zapravo u središtu antičkog svijeta — održavali svoje rasprave da im je došao otkriti nepoznatog Boga koga su naslutili i kojemu su podigli oltar. On navodi grčkog pjesnika: »Njegov smo rod.«⁶⁷ Mogao je navesti Platona koji čovjeka naziva »nebeskom biljkom«.⁶⁷ U apokrifnim *Djelima apostola Filipa*, kasnijoj kršćanskoj knjizi koja u različitim varijacijama ponavlja epizode kanonaskog djela svoga prethodnika, Filip također dolazi u Atenu i govori tom istom slušateljstvu, filozofima Grčke. On im kaže da je Krist došao da daje svijetu novu kulturu (upotrebljava riječ *paideia*) da bi dokončao i obnovio staru kulturu koju to slušateljstvo utjelovljuje.⁶⁸ Nepoznati pisac knjige *Oratio ad gentiles*, koja se pripisuje svetom Justinu, govori o kršćanskoj nauci kao o pravoj *paidei*,⁶⁹ a jedan drugi pisac je izvodi iz pojma *humanitas* (ἄνθρωπίνη φύσις).⁷⁰

Stvaranje te nove kršćanske kulture dostiže vrhunac u sustavu dvaju najvećih kršćanskih mislilaca, svetog Augustina i svetog Tome. Oni su s kršćanskom vjerom spojili dva najveća predstavnika teocentričnog humanizma starog svijeta, Platona i Aristotela. Naime, kršćanska i antička

⁶⁶ Djela apostolska, XVII, 28: »Njegov smo rod« (to jest Božji rod) je citat helenskog pjesnika ARATUSA, *Phaenomena* 5. Izvor je ovoga Aratusova versa stoičar Kleant koji govori o čovjeku kao pripadniku Zeusovoj rasi u svojoj glasovitoj himni najvišeg boga (vers 5). Pisac Djela apostolskih u gl. XVII, 20 predstavlja svetoga Pavla Ateni u sličnoj situaciji u kojoj je bio predstavljen Sokrat. Atenski filozofi koji su došli da čuju apostola zamolili su ga da ih upozna sa svojom novom naukom jer su čuli da je htio uvesti u grad »nove tuđe ideje«. Ovdje se aludira na tužbu protiv Sokrata da je uvodio nove bogove ili, platonskim rječnikom, novu teologiju. Platon je vrlo dobro znao da je ta optužba sasvim opravdana i u tome je vidio svu Sokratovu povijesnu veličinu.

⁶⁷ PLATON, *Timej*, 90 a.

⁶⁸ *Acta Philippi*, gl. 8 (3), u *Acta Apostolorum Apocrypha*, izd. Lipsius-Bonnet, Leipzig 1903., sv. II, str. 5. 2.

⁶⁹ PS. JUSTIN, *Oratio ad Gentiles*, gl. 5.

⁷⁰ PS. JUSTIN, *De monarchia*, gl. 1. Piščev je cilj da kombinirajući združi *humanističko* i *religiozno* gledište, u namjeri da pred čitateljima valorizira kršćanstvo. Njegove riječi »philanthropos« i »philotheos« očito imaju taj smisao. Već smo primijetili na str. 10 da je i danas učestala zabluda da se *humanitas* (u kulturnom smislu) prevodi s filantropijom. Pisac nam pokazuje duh religiozan (*philotheos*), ali je forma humanistička (*philanthropos*). »Philanthropos« ovdje označuje čisto formalnu kulturu. Pisac želi metnuti u ovu humanističku formu novi i vredniji sadržaj religioznih ideja.

filozofija, unatoč svojim razlikama, slažu se u pitanju koje Aristotel postavlja u početku svoje *Metafizike* gdje pita ne nadilazi li ljudsku prirodu ideja o nadljudskoj spoznaji.⁷¹ Neki su najstariji grčki pjesnici smatrali, čini se, da je nadilazi, veli Aristotel, i oni takvu spoznaju pripisuju samo Bogu. Ali Aristotel sa svojim učiteljem Platonom nije htio biti Grk toga tipa, nego je branio pojam čovjeka otvorena prema božanskom i ukazao je na put kojim smrtni čovjek može zadobiti vječni život.⁷²

Preveo Tomo Veruš

⁷¹ ARISTOTEL, *Metafizika*, I 2, 982 b 28—983 a 11.

⁷² ARISTOTEL, *Nikomahova Etika*, X 7, 1177 b 34, usp. str. 16 i bilj. 36.