



УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
UNIVERSITY OF BANJA LUKA

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
FACULTY OF PHILOSOPHY



Олег Солдат

ДОКАЗИ ПОСТОЈАЊА БОГА У
СРЕДЊОВЕКОВНОЈ ФИЛОСОФИЈИ РЕЛИГИЈЕ

Докторска дисертација

Бања Лука, 2022. године



УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ
UNIVERSITY OF BANJA LUKA

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
FACULTY OF PHILOSOPHY



Oleg Soldat

**PROOFS OF THE EXISTENCE OF GOD IN THE
MEDIEVAL PHILOSOPHY OF RELIGION**

DOCTORAL DISSERTATION

Banja Luka, 2022

Ментор: Проф. др Драго Ђурић, редовни професор Филозофског факултета, Универзитета у Београду, Филозофија религије, Историја филозофије.

Наслов докторске дисертације: Докази постојања Бога у средњовековној филозофији религије

Резиме:

Предмет ове дисертације била је вишедимензионална анализа одређених дивергенција убицираних у традицији томистичке филозофије. Проблем могућности хришћанског знања, у облику теолошких судова а приори, био је у средишту ове дисертације. Те могућности су тражене у оквирима традиционалне културе средњовековних доказа о постојању Бога, како на латинском Западу, тако и у Византији, премда је исто тражење у случају Византије морало бити преформулисано у питање: зашто византијски случај не познаје доказе о Божије постојање? Прво, утврђено је да разилажење унутар томизма није предност филозофског плурализма, већ пре ентропија геометрије његовог поља. Основна претпоставка је била да би одређено културно/филозофско поље требало да издржи притиске да развије ентропију, што је прирастом хришћанске онтологије постало компликованији задатак. Током рада на овој дисертацији открили смо да је западњачка/латинска, томистичка традиција осуђена на крах и растварање у модерној, антихришћанској филозофији емпиризма. Како је ово било могуће? Да ли је то било због првобитних и темељних ставова и мишљења у оригиналном томистичком опусу, или због постнаталног ендемског развоја у схоластичкој традицији? Да би се овај проблем решио, целокупна схоластичка традиција је упоређена са једином другом опцијом која је преостала нетакнута њеним утицајем, византијском традицијом. Упоредио сам западну дијалектику, са византијском аподиктиком, која се налази у појединим краћим списима Светог Григорија Паламе. Као резултат овог поређења, показале су се одређене инфраструктурне карактеристике обе филозофије, са дубоким разликама. Прво, пошто је свака филозофија вербални протокол, треба напоменути да су оба поља ових протокола у суштини деловала у веома различитим окружењима. Утврђено је да је западни

латински прошао кроз хипервербалну револуцију, чији је невербални резидуал био заиста веома мали, док је византијско православно задржало овај невербални и симболички остатак до најновијих времена. Због тога свака вербална појава, у обе традиције, мора да прати ово претходно тотално решење и суштински – није аутономна. Нарочито философија у западном смислу представља наставак овог вербалног протокола, који је сакрио своје апсолутне претпоставке претходног хришћанског садржаја. Да би решио педагошке структуралне проблеме садржаја и форме, Тома Аквински је у овој дисертацији виђен као дисидент овог стандардног вербалног протокола, који је традиционално следио Аристотелеове компендијуме. Аквински је у конструисању Суме теологије следио платонистички пут, организовања свог рада као тоталног уметничког дела. То му је помогло да организује неки ниво теолошких судова а приори. Полигон за ову хипотезу био је схоластички утицај на Византијце, током 14. века. Ако бисмо могли да покажемо да је – под утицајем нове западне филозофије – укупна равнотежа између садржаја и форме у византијском књижевном стваралаштву (Св. Григорије Палама) померена у правцу форме, остављајући иза себе аксиоматику садржаја, онда бисмо могли даље да закључимо да се сличан преокрет заиста десио и раније, на Западу; и, сходно томе, да постоји барем могућност да томистичка Сума омогући теолошке судове а приори. Закључио сам да је западна философска традиција/протокол једноставно последица западног неразрешеног и пригушеног теолошког процеса, усклађујући своју интуицију са истрагама Филипа Шерарда, са исказивањима Џона Дилија против Византије као такве, и многим другима. Далеко најважнији подстицај тренду који је заузет у дисертацији били су иконолошки третмани схоластике и готичке архитектуре Ервина Панофског, иако сам морао да допуним његов рад преко потребним новим ставовима према Византији као таквој, посебно према њеној философији. Философско као ендемска западна теолошка аберација/експеримент компензовало је свој сужен патристички хоризонт, култом објективности, доказа и коначно емпиријске науке, затварајући кружни аргумент, који се једноставно не може применити на византијско поље. Православно и било које, хришћанство треба да буде систем мишљења, једнако као и веровања и осећања. Коначно, закључујем да паламитски систем аподиктичких судова

представља један такав случај вероватног система хришћанског знања, који хијастички води ка рестаурацији платонског Томе Аквинског.

кључне речи: фекундизам, колизионизам, Византија, схоластика, доказ, аподиктика, дијалектика.

Научна област: Друштвене науке

Научно поље: Филозофске науке

Класификациона ознака: X 001

Тип одабране лиценце Креативне заједнице: ауторство-некомерцијално-без прераде.

Informatins about mentor and dissertation

Mentor: Prof. dr Drago Djuric, full professor, Philosophical Faculty, University of Belgrade, Philosophy of religion, History of philosophy.

Title: Proofs of the existence of God in the medieval philosophy of religion

Summary:

The subject of this dissertation was a multidimensional analysis of certain divergences found within the tradition of *Thomistic* philosophy. The problem of the possibilities of the Christian knowledge, in the shape of theological judgements a priori, was in the centre of this effort. Those possibilities were searched within the traditional culture of the medieval proofs of God's existence, both in Latin West and in Byzantium, even though the same search in the Byzantium's case had to be restated in the form: why Byzantine's case doesn't yield proofs of God's existence. First, the divergence within the Thomism was found to be not an advantage of philosophical pluralism, but rather entropic geometry of its field. The underlying assumption was that certain cultural/philosophical field is supposed to endure the pressures to become entropic, which was complicating task with addenda of Christian ontology. During the work on this dissertation, we have found that the Western/Latin, *Thomistic* tradition is doomed to crash and dissolve with the modern, anti-Christian philosophy of empiricism. How was this possible? Was it because of the primal and underlying attitudes and opinions in the original Thomistic opus, or was it rather due to the postnatal endemic development in the scholastic tradition? In order to resolve this problem, the whole scholastic tradition was compared with the only other option that was left untouched by its influence, a Byzantine tradition. I compared Western *dialectics*, with Byzantine apodictics, found in certain shorter writings of St. Gregory Palamas. As a result of this comparison, certain infrastructural characteristics of both philosophies have showed themselves, with deep differences. First, every philosophy being a verbal protocol, it should be noted that both fields of these protocols, essentially operated in a very different environments. The Western Latin one was found to have gone through a hyper-verbal revolution, whose non-verbal displacement was very small indeed, whereas Byzantine Orthodox one, have

kept this non-verbal and symbolic residual to the most recent times. Because of this, every verbal phenomenon, in both of the traditions, must follow this previous total solution and essentially – is not autonomous. Especially philosophy in the Western sense represents the continuation of this verbal protocol, which has hidden its *absolute presupposition* of previous Christian content. In order to solve the pedagogical structural problems of content and form, Thomas Aquinas is seen in this dissertation as a *dissenter* from this standard verbal protocol, which has traditionally followed an Aristotelean compendia. Aquinas in constructing Summa theologiae has followed a Platonic path, of organizing his work as a total Gesamtkunstwerk. This helped him organize some level of theological judgements a priori. Testing ground for this hypothesis was the scholastic influence on the Byzantines, during the 14.th century. If we could show that – under the influence of the Western new philosophy – the overall balance between content and form in the Byzantine literary output (St. Gregory Palamas) has been shifted *in the direction of form*, leaving the axiomatics of *content* as previous, then we could procede concluding that the similar *reversal* had really happened before, in the West; and, accordingly, *that there is at least possibility for Thomistic Summa* to engender a theological judgements a priori. I concluded that the Western philosophical tradition/protocol is simply a fallout of the Western unresolved and subdued theological process, aligning my intuition with Philip Sherrad's investigations, John Deely's pronouncements against Byzantine as such and many others. By far the most important impetus for the trend taken in the dissertation were Erwin Panofsky's iconological treatments of Scholasticism and Gothic architecture, even though I had to complement his work with the much needed new attitudes towards the Byzantine as such, especially philosophy. Philosophical as an endemic Western *theological* aberration/experiment compensated its shortened Patristic horizon with the cult of objectivity, proof, and finally empirical science, closing off the circular argument, and simply cannot be applied to Byzantine field. Orthodox and any, Christianity needs to be a system of knowledge, just as belief and emotion. Finally, I conclude that Palamitic system of apodictic judgements represents one such case of a probable system of the Christian knowledge, chiastically leading to the restoration of Platonic Thomas Aquinas.

key words: fecundity, colisionism, Byzantium, dialectics, apodictics, scholasticism, proof.

Scientific field: Social sciences

Scientific sub-field: Philosophical sciences

Classification code: H001

Type of selected license of creative community: authorship - non commercial - without processing.

Садржај:

Проблем и хипотеза	11
Преглед и план дисертације и аргумената	12
УВОД	24
1. Уопштено о култури доказа	26
ЗНАЊЕ КАО ХАРИЗМА – први део	52
1. Три облика харизматскога	52
а) православни	52
б) катедрални	53
в) мистицизам	54
2. Харизма и текст: први схоластички миље	64
3. Спољашње катедралне школе у Француској	65
4. Формализам катедралног периода	68
5. Схоластика и дијалектика	71
6. Схоластика и аподиктика: термилошко разјашњење	82
7. Закључак: умни отклон од византизма на Западу	83
ТРИ МЕРЕ: ТОМА АКВИНСКИ – други део	95
1. Томин аргумент: докази	98
2. Критичари и тумачи	104
а) неинтервентни перифрастичари	104
б) полуформалисти	111
в) нови правоверници	113
г) православна критика: Филип Шерард	116
д) семиотички поглед: Џон Дили	127
ђ) сумирање томистичких критичара	128
е) помоћна теорија фекундације и колизије	132
ж) фекундација Ханса Блуменберга	144
3. Доказ проблема	147
4. Панофски: формализам који обећава	154
5. М. Б. Паркс: кодикологија у служби мисли	172

ПРЕЛАЗАК НА ВИЗАНТИЈСКО:

ЕВАКУАЦИЈА СХОЛАСТИЧКОГ ЧИНА – трећи део	182
1. Судови у Византији пре Паламе – теорија депоа	193
2. Општи жанровско-формални оквир византијске мисли: статус судова	197
3. Панаринова парентеза	199
4. Варлаам Калабријац, схоластика и философија	207
5. Св. Григорије, исихазам и философија	215
а) <i>Противнаписи</i> и <i>Аподиктичка слова</i> : померање	216
г) биланс паламитске револуције	224
д) философски санитарни коридор Византије	225
ОЖИВЉЕНИ ТОМА – четврти део	257
1. Марк Доминик Шени: платоничарски Тома и победа целине	259
ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА	265
SUMMARY (енглески језик)	295
БИБЛИОГРАФИЈА	297
БИОГРАФИЈА	305

Проблем

Основно питање којим се бави ова дисертација тиче се неколико аспеката средњовековне и шире историје философије, али оно може да се сведе на следећи конкретан проблем: због чега томистичка мисао, упркос томе што је подржана званичним тумачима Запада, у континуитету од осам векова, не може да избегне еволутивно ишчезавање себе као врсте и типа којем припада? То је централно питање на које посредно, помоћу одговарања на цели низ техничких појединости, дисертација настоји да понуди одговор.

Хипотеза

Хипотеза коју у дисертацији настојимо да барем илуструјемо, у складу је са проблемом који се истражује, такође вишечлана. У свом поједностављеном и централном облику, она гласи да је у средњовековној философији после одређеног тренутка превладала склоност да се наслеђени текстови, хришћанско-богословски по свом карактеру, третирају, тумаче и доживљавају само у складу са логиком атомизованих пропозицијских судова, чији низови контролишу читање на плану једне странице, али не и целине дела; и, свакако, не целине наслеђеног корпуса или традиције у коју страница-дело-традиција има да се порине.

Другим речима, после одређеног тренутка, апстрактно-теолошки текстови средњег века се тумаче и капирају само по свом тзв. *садржају*, док *израз* или форма те мисли остаје по страни. Тај контролни читалачки механизам превлађује у једном тренутку, како гласи даље хипотеза, и с временом посве истискује *формалнија* схватања и читања на уметничке, мистичке и *верске* маргине, да би преостали апстрактни резидуал посве поистоветио са философијом.

Овакву хипотезу ће можда бити тешко прихватити или чак уочити, јер је философија током векова *успешно поистовећена* превасходно са садржајем аргумената, са методом који апстрактне, спекулативне текстове чита првенствено и готово једино на начин екстракције садржаја у виду различитих аргумената, са којима се онда барата реторички, уз арбитарну примену одређених логичких

правила. Свикла управо на такву своју употребу, која представља готово њену основну методологију, философија има потешкоће да се ослободи таквог метода. Ипак, биће уложен одређени напор да се препозна једна другачија философија која је важила пре такве методологије, чак ако она после тог момента и јесте њена основна методолошка валенца.

Преглед и план дисертације и аргумената

Основно питање на које ова дисертација покушава да понуди одговор на конкретном плану је следеће. Због чега средњовековна, конкретније томистичка мисао, губи на својој формалној и аргументативној убедљивости, у условима двадесет првог века? Одакле потиче толика асиметрија између – дугачке и обилате каријере такве једне мисли, која је трајала донедавно, и данашњег укупног статуса теистичких философских система? Шта је узрок тој појави, и због чега она, сем тога, као таква није довољно примећена и проучена? Реч је о проблему који излази изван своје *референтне и библиографске рубрике*, што значи да у тексту неће увек бити могуће илустровати основне смернице непосредним позивањем на ауторитете и референце. Основно питање дисертације, крећући се од појединачне динамике која га се тиче на нивоу врсте, прераста у генерички проблем који захвата целу философију. Философију, предвођену емпирицистичким и природно-научним токовима, вреба опасност ишчезавања, преко њеног растварања у емпиризму. Тиме се, наизглед дијахронијски немотивисана, она велика револуција у области *Geisteswissenschaften* с почетка двадесетог века поништава и философија се враћа на неизвесне позиције.

Проблем који се испитује узима судбину томистичке мисли, репрезентоване корпусом његових исказа о доказима Божијег постојања, као узорак који се релевантно екстраполише барем на ону целину средњовековне мисли, како латинске, тако и византијско-православне. Он се тиче једне инхерентне неспособности тумачења стваралачког философског наума Томе Аквинскога. Тај проблем поприма посве конкретно обличје када се мало преформулише. Гашење томистичке (и средњовековне) мисли није оно чиме смисаони ток философије

треба да се заврши. Реч је пре о деволуцији него еволуцији, јер, *ако се философија раствори у ма којем од облика данашње, свуда прихваћене и оснажене свести – тврдиће се у овом раду – то може да се сматра за напредак у општем знању, али не постоји ниједна права философска оријентација која би то била спремна да прихвати за философију*. Философија или мора да правилно протумачи своје средњовековне прапочетке, или да нестане. С обзиром на данашње уписне и академске коте јавне видљивости философије, јасно је да смо ближе пре овој другој опцији неголи првој. Како је, стога, могуће, да судбина философије зависи од погрешних концепција њених интерпретатора? Рад ће и несвесно да дотакне вододелнице између та два облика философске свести.

Схваћен библиографски, проблем дисертације изгледа тако. У свом извођењу, како ћемо видети, он поприма шири облик и представља посредан, компаративни захват који настоји проблему да приђе из другог и контраинтуитивног угла. Гледан пак чисто историјски, проблем се тиче крајње израженог облика култа емпиријских наука, који карактерише модерну. Ту напипавамо аномалију инхерентну целокупној рецепцији *друге руке*, тј. историјских настављача средњовековне философије. Ниједна, наиме, од описаних и претпостављених томистичких философских школа, *није у стању да заобиђе неминовну колизију са емпиризмом модерне, нити да, у тренутку када се она и деси, снабде своју мисао са довољно еластичности или виталности да би она из тог судара могла да изађе као победница, или као преживели*. Током рада смо стога детектовали једну устаљену погрешну интерпретативну стратегију, карактеристичну за хуманистичке смерове философије, који њу директно изручују у руке већ споменутом емпиризму. Имајући, дакле, за фокус један уски корпус текстова из опуса Аквинскога, као и Св. Григорија Паламе, барем је надање да дисертација зракасто пореди и сагледава целокупну динамику пролиферације и дисеминације обе те мисли током времена, увек настојећи да пронађе и препозна наведену интерпретативну погрешну стратегију. То су питања на која у дисертацији покушавамо да директно и посредно понудимо неке одговоре.

Шта подразумевамо под овим да томистичка мисао *не може да избегне еволутивно ишчезавање*? То је важно питање које треба да се унеколико разјасни.

Прејемници, наследници и тумачи томистичке мисли су бројни и достојни – међу њима има истински значајних имена. Томистичка мисао (томизам) ни по чему није *алтернативна*. Штавише: она је безмало официјелни став и папске курије, подржана је од многих институција, па ипак – она не успева да одоли еволутивном смеру који води ка њеној смрти?

Теза ове дисертације је да је то тако јер је дошло до неоправдане редукције хришћанских дела философије, на латинском Западу а, преко западњачких утицаја, и другде, на вербално-концептуални *садржај*, обележен и поистовећен искључиво аргументативним аспектом који технички проучава философија – и проучава само њега. Захваљујући томе, региструјемо скретања поретка тумачења и доживљавања мисли, конкретно томистичке, схоластичке и хришћанске, са онога што је њен центар на нешто што је у тој мисли инструментално и споредно, на аргументативни баланс који се фингира као еволутивно усмерен, једносмеран ток историје философије. На крају тог тока, или на његовим еволутивним прелазима, средњовековну као мрачну и дерогативну дочекује напредна, просветљена емпиријска мисао, у многим својим пројавама, и поражава је и у њеној форми и у њеном садржају.

Доказ таквој аномалији током дисертације потражићемо на, за томизам и схоластику, споредном месту – на топосу измештене полемике схоластике са византијском, православном мишљу – у паламистичким дебатама четрнаестог века, стотину година након Томине смрти, и хиљаде километара удаљено од Запада. То је место које јесте својеврстан предмет пажње и потраге, нарочито савременијих истраживача – али такво које се третира инструментаријумима и предразумевањима извученим из претходних, западном философијом високо засићеним протоколима, извученим из револуције коју наговешћују Декарт и Лок, што је истински слаб начин да се обухвати целостан средњовековни мисаони домет. То место конвергенције западне са византијском мишљу је настало дифузијом томистичке мисли и оно до данас остаје ипак готово сасвим неиспитана и усамљена жижа у којој се пресецају латинска и православна мисао. Она каптира све токове, али сама је неживљена и нефункционална из разлога које ћемо у дисертацији морати да дотакнемо.

Укупност трајекторија свих трендова и токова гради слику централног питања које је у прикривеним облицима преживело до данас: могућност хришћанског знања, тј. какви и када су могући философско-богословски судови а priori?

У Уводу дисертације, представићемо проблематику коју покреће појам доказа током свога – датог у сажетом облику – доста дугог историјата. Прво се укратко сагледава какве изазове је појава доказа покренула у старохеленској мисли, и чиме се она разликује од дотадашње и другачије концепције знања. Тај проблем се затим проширује увођењем у њега – појма и проблематике Откровења, неопходног за истраживање било Томе било друге средњовековне проблематике, чиме се и овако сужена специфика доказа и доказности радикализује. Даље илуструјемо да се постојање доказа и(ли) доказивости у једној концепцији знања, или једној култури, може свести на потрагу за одређеним, посебним низом судово-исказа, за које се може рећи да су судови а priori важења, тј. судови нужности, или извесности: постојање таквих судово у једној култури значи да она обезбеђује могућност и место за науку (знање); таквим судовима и култури супротстављен је други и другачији тип – дискреционих, харизматичких, дивинацијских и апостериорних судово, где оба типа судово можемо да сусретнемо у корпусима средњовековних хришћанских философија.

Судови-искази, који претендују на то да докажу Божије постојање, током хришћанско-европског средњовековља, свакако спадају у прву групу судово, али ћемо даље у раду видети да се конфигурација таквих судово проблематично преплиће са преосталим, харизматичним судом, што ствара потешкоће из којих томистички систем покушава да изађе строгим формализмом. Даље у Уводу илуструјемо да је централно и безмало главно питање целокупног средњовековља, како латинско-западног тако и православно-источног (византијског), лежало у специфици пројекта да се (једном дефинисано, у хеленизму и Риму) знање измири са (хришћанском) вером, што је свакако пројекат који означава и томистичку мисао, под условом да *поново* научимо да правилно читамо формализам средњовековља.

Том пројетку се, у целом трајању и простирању средњовековља, приступило на два начина: помоћу **аподиктике**, на православном Истоку, што је значило помоћу прилагођавања знања вери, и помоћу **дијалектике**, на схоластичком Западу, што је подразумевало прилагођавање вере знању. У Уводу истичемо антагонизам и тензију између ова два метода, чије супротстављене разлике су обликовале сву дистинкцију између (европскога) Истока и Запада, која траје и данас. У Уводу исто тако објашњавамо зашто је сматрано значајним измирити знање и веру: која је генеза и апликација тог, за средњи век централног пројекта? Тиме дотичемо не само почетне позиције које су условиле такав пројекат, него и његов крајњи исход, који траје и данас, а то је тријумф западног модела, који кроз сужен фидеизам целом свету намеће модел по којем богословско-философски судови аргументи нису могући, или нису потребни. Таква решења у филозофском смислу током историје успевају да услове чак и православни Исток – да неретко заборави своје изворне позиције, уступајући место агностичким позицијама које смерају ка филозофском атеизму.

Средњи век је вероватно најсложенији и најдужи период у европској цивилизацији. Већ и то што је трајао дуже од миленијума доводи у питање смисленост тезе да је средњи век само још једно од раздобља у еволутивном развоју европске (и светске) историје. Реч је о далеко најдужем и, без сумње, најформативнијем раздобљу историје за поредак савременог света. Поврх тога, реч је о замршеном сплету најразличитијих достигнућа, појава и ставова, од којих су многи нашли пут и до данашњег доба и друштва у којем живимо. Средњовековни човек је, заправо, у свему налик на данашњег или човека пре њега, сем у једној ствари: средњовековни је у свему трагао и у свему гледао оно једно основно питање, а то је да ли је могуће хришћанско знање, и како је могуће преобразити и прилагодити остатак света том и таквом хришћанском знању? Философија (и наука) стилизују средњовековног као човека вере, безмало као амизантног фундаменталисту. Такво схватање, међутим, не одговара слици коју је кориговала савремена медијевистика. Новија истраживања не одбацују схватање по коме је средњовековни човек за знање и разум заинтересован у подједнакој мери као и човек модерног рационализма. Та промтност и корисност категорија које чине

хришћанско знање или хришћанску философију, дистинговирајући донекле између хришћанско-верске мистике и емоције, и хришћанске логике, и чини скандалозну *differentia specifica* средњовековног пројекта коју је данас тешко схватити или прихватити.

Измирење вере и разума¹, сагледавање хришћанске вере кроз мерила и диоптрију знања, схватање да вера и сама представља просто један (виши, и једини тачан) облик знања – оно је што недостаје данашњем човеку: све остало што човек двадесет првог века поседује: технику, етику, естетику, државу, писмо, језик, нацију, итд. – данашњи човек дугује средњовековноме². То значи да је пројекат измирења вере и разума, тј. довођење вере у стање измирења са знањем, или обрнуто – довођење знања у сферу вере, централно и најтеже питање којим се комплетно европско друштво непрестано бавило у свим својим пројавама, просторним и историјским, дуже од једног миленијума.

Изједначавање знања и вере се у хришћанству очекивало не само као некакав идиом, него као идеал, те су том циљу посвећени главни мисаони напори у средњовековној цивилизацији, с обе (или са све три) стране конфесионалне вододелнице. Том задатку су током дуже од хиљаду година православни Исток и римокатолички Запад приступили на два дијаметрално супротна начина.

Док је православни Исток приближавао и модификовао знање, да би се оно сместило у наручја вере – што је *long duree* поступак који у дисертацији, следећи за Св. Григоријем Паламом, називамо *аподиктика*, латински Запад је растезао и прилагођавао веру, да би њу приближио знању и поступку који је у литератури и иначе препознат као *дијалектика*³. Оба метода циљају ка истом: обезбеђивању философског знања и оправдања, вери. Оба теже успостављању *хришћанске философије*. Током векова, нарочито после једанаестог века у Византији и дванаестог века на Западу, дијалектици је супротстављен поступак аподиктике

¹ Владан Перишић, *И вера и разум*, Службени гласник, 2010.

² Frances Oakley, *Medieval experience*, University of Toronto Press, 1998.

³ За схватање дијалектике незаобилазан је Хегел. В. Александар Кожев, *Како читати Хегела?*, Веселин Маслеша, 1987. Колико је проблематичан појам дијалектике, погледати С. Loewith, *From Hegel to Nietzsche: Revolution in the nineteen-century thought*, Columbia University Press, 1991; *ibid.*, *Meaning in history*, University of Chicago Press, 1949. Стр. 33–52.

(теологије, правоверја) у Византији, док јој је на латинском Западу супротстављен потпуно другачији облик осмишљавања – *мистицизам*. Тако добијамо сучељавање одређених парова, из којих ипак изостају одређене конвергенције. Док се дијалектика Запада и аподиктика Византије додирују, стриктно гледано логичан, трећи судар између православне аподиктике и западног мистицизма не исходује, осим у пролонгираним и накнадним поражавањима знања на Западу, од стране мистицизма, кроз мистагошке трансформације знања у мистику – еталонима академије, експеримента, знака, верификације, консензуса, рационализма, психоанализе, итд. – све до нашег доба. Инстанца је то која је, уздуж и попреко, али и изван жанровске компартиментализације, и те како присутна у литератури, али ретко доводи у колизиони првобитни контакт између Истока и Запада.

Ова два начина (неопходно је да из прегледа изоставимо детаљнију анализу *западног мистицизма*), заиста су до те мере различити и другачији да је већ током раног средњовековља дошло до међусобног удаљавања, неразумевања и директног непријатељства између православног Истока и католичког Запада, али исто тако и до дискрепанције између новојављене дијалектике и традиционалних облика западне хришћанске учености, харизматске катедралне школе⁴, мистицизма и других. Није потребно истицати да та дистанца и то непријатељство трају до данас. Они и данас информишу и обликују велики део наше стварности.

Проблематика сеже и даље од тога: наша стварност није обликована само том двомиленијумском језичком, конфесионалном и националном дистанцом између Истока и Запада, него и дистанцом између начина који човеку у непосредну близину на различите начине смештају основну истину хришћанског идентита, да је Бог постао човек, да би човек могао да постане Бог. На том схватању почивају два различита приступа онеме што је током две хиљаде година средњовековља сматрано за најважније језгро човекове егзистенције, бесмртност душе, слобода воље и постојања Бога. Уосталом, ничим не умањујући практичне последице ове

⁴ Видети, Steven Jaeger, *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, University of Pennsylvania Press Philadelphia, 2000. Стр. 36–84. Ibid., *Origin of Courtliness: civilizing trends and the formation of courtly ideals 939-1210*, University of Pennsylvania Press Philadelphia, 1985. Стр. 3–18, 101–112.

дистанце, можемо рећи да су већ и саме оне довољне да би теоретско-хуманистички део академије морао да их узме у обзир. Ствари су компликованије и од тога.

Реч је о томе да данас превлађујућа слика света, од које више нико не може да се уклони и којој, чини се, нико није вољан да понуди ни алтернативу, *проишлази само из једног од та два приступа којима је решаван централни средњовековни пројекат измирења вере и разума – оног западног, тј. мистичко-дијалектичког*. То значи да и академија, са њеним прећутним и јавним вредностима, схватањима, али и предрасудама, готово аутоматски почива на последицама тог западног метода којим је решаван средњовековни централни проблем: приближити, модификовати, и променити (хришћанску) *веру*, до оне мере када она може да се уклопи са *знањем*; сузити предањске, патристичке захвате и наносе логике и философије у веру, до мере када она постаје неодбрањива, неконсеквентна и споредна.

Трагове тог захвата који је започет у старини, могуће је пратити кроз семиотичке трагове, дакле кроз теорију знака и значења која се са теологије распрострла на философију, а са ње на све остале дисциплине: у свим тим сегментима извесно се *сачувава један резидуал првобитне праксе и сукоба, трагови тог првобитног пројекта*. Одатле следи један конфузан, по академију и њене питомце, *ordo docendi*⁵, али и *ordo cognoscendi* који, скривајући изворни проблем, распршује *методске и палијативне захвате који као пука реакција на првобитан план из свести и праксе требало је да удаље, ако не и избришу*, сврху и генезу значења као таквог. Онда би преостале, добијене „мапе значења”⁶ до двадесет првог века прерасле у конфузан коктел који је посве избрисао свој идентитет. Реч је о укупности процеса који се, не превише јасно, зове секуларизам, а понекад агностицизам или атеизам⁷, а који, сведен на основни философски формат, просто гласи: богословски судови а *ргіогі* нису могући, или – нису консеквентни. *На том суду почива дословно сваки сегмент значења*, чак и онај који није више богословски, а који се ма где конфигурише данас у пољу знања и значења. То опет

⁵ M. B. Parkes, *Scribes, scripts and readers*, The Hambledon Press, 1991.

⁶ Џордан Питерсон, *Мапа значења*, Београд, 2020.

⁷ Henri de Lubac, *Drama of an atheist humanism*, Ignatius Press, 1995.

значи да изванбогословска теорија значења баштини суштински *недобијену или одгођену концептуалну битку на плану који се одигравао у 13. или 14. веку*. У томе лежи савременост проблема који се испитује у овој дисертацији.

Другим речима, невезано за то колико је *садржински и тематски* удаљен данас било који исказ од ове првобитне средине, у којој су извођени радови на пројекту измирења знања и вере, свако од тих значења барем *in absentia* носи на себи његов одраз: потреба да се тај резидуал, који Дерида чак и препознаје као *траг*, трајно уклони је ментално и конструкцијски веома скуп захват који својим трошковима само даље продубљује кризу тзв. хуманистичке области. Тако је, на дуже стазе, превладала схоластичка дијалектика, која је касније нашла нову каријеру у рецимо марксистичкој мисли, чији значај свакако не треба нити се може сузити само на академску дисциплину. До те мере је планетарно наметнут само један од ова два приступа као валидан и прави, онај западни, да сви остали морају да га следе, одустајући притом чак и од својих философски опробаваних образаца, приближавајући све више и све шире националне конфигурације својих култура онеме што је данас названо интелектуалним „самопорицањем”⁸, „аутошовинизмом”⁹ и другим терминима – опет са последицама које уопште није потребно посебно објашњавати.

Потребно је схватити да и данашњи, тзв. секуларни образац није ништа друго него подврста афазичне, хришћанске, западне културе – који свој прави идентитет не може да раскрије без потпуне слике у којој је настао. Зашто се секуларизам није развио у исламској, јеврејској, синоазијској, па чак ни у православној култури? Зашто се он развио само у западној култури, на преласку са средњовековља на модерну епоху? – питање је које је од философије неодвојиво. А на њега није могуће одговарати сасвим изван оквира проблематизације средњовековне мисли. Не само секуларизам, него и агностицизам, атеизам, и други и слични формати односа према питањима хришћанског наслеђа. Тај правац и метод самопорицања, одустајања од своје, две хиљаде година дуге хришћанске историје, следе данас – православни, народи који сачињавају далеко већи у

⁸ Мило Ломпар, *Дух самопорицања*, Катена мунди, 2019.

⁹ Зоран Ћирјаковић, *Аутошовинизам: од појаве до појма*, Катена мунди 2021.

географском, значајно старији у историјском, али доста сиромашнији у техничко-економском смислу, континент. Како је то могуће?

Одавно је примећено у стручним анализама да су православни већ поодавно почели да одступају од свога метода задржавања вере и преображавања знања, у правцу жртвовања и прилагођавања *вере*, ради смештања западњачког облика *знања*, *које није друго до и само облик одређене вере*¹⁰. Сувишно је истицати да је данас тешко, ако не и немогуће, пронаћи ма и један феномен који са овом историјском динамиком не би имао суштинске везе. Ипак: те везе се следе ретко или никад, а насупрот томе афирмишу се накнадни продужеци, изводи и исходи – у њихово бесконачно академско продубљење до једне мере трансидентитетскога.

Та два начина решавања централног интелектуалног питања током средњег века, али и касније, називамо дакле аподиктиком и дијалектиком. У тој формулацији аподиктика одговара православно-византијском методу, који подразумева преображавање, скраћивање, прилагођавање знања, да би оно могло да служи као рационално оправдање вере, док дијалектика, како је већ добро познато, одговара умно-философском распореду Запада, и – поједностављено речено – означава примат знања над вером, тј. прецедентан положај који у њиховом односу има знање или интелект.

Однос и домете ова два метода, као и њихов непосредни однос, разматраћемо у дисертацији само кроз један конкретан, али значајан, случај: кроз историјску судбину и путању философских доказа Божијег постојања Томе Аквинскога. У Уводу је већ речено да, заправо – што истичемо са дозом зачуђености – једино философија овог мислиоца, тј. њена историјска путања која води до Истока, довољно јасно осликава протоколарну предметну свест како латинског Запада, тако и православног Истока. То се може рећи без обзира на то што се укупан историјски каријеризам томизма у Византији показао као привремен, опортун и полемичан. Упркос томе, како ћемо видети, он са довољном јасноћом реконструише прецедентне и последичне философско-мисаоне поступке. Зашто је то баш једино Тома Аквински, можда ће постати јасније у току

¹⁰ Најважнији пропонент православне *пseudоморфозе* је Ј. Романидис. Погледати, I. Ρομανίδου, *Ρωμιοσύνη, Ρωμανία και Ρωμῆλη*, Πούρναρας, 2002.

дисертације.

Сматрамо да, с обзиром на околности које ће бити представљене, једино одређени методолошки и садржински фрагменти овог мислиоца са латинског Запада могу да послуже као увећавајуће огледало довољно снажно да разјасни природу средњовековне философије. Разлози за то не леже само у чињеници да је реч о највећем латинском мислиоцу средњег века. Реч је подједнако и о врло необичној судбини његовог дела након његове смрти, када је оно на латинском оригиналу и у старогрчком преводу пронашло пут до православне Византије, где је изазвало след поприлично необичних и посредних реакција. Тако, док са византијско-православне стране постоји цели низ мислилаца који су отпловили према латинском Западу, од којих је несумњиво најважнији Св. Дионисије Аеропагит, Аквински представља практично једини такав случај који је у Византију доспео са Запада – а да је имао уочљиву интелектуалну каријеру, за коју ћемо видети да није тривијална ни паушална. Она, штавише, до те мере радикализује слику коју имамо како о Аквинском, тако и о Византији, да због тога постаје неопходно и нужно начинити одређене реевалуације тренутачног стања ствари, када је медијевистика философије у питању. Закључци до којих се надамо да можемо доћи, у одређеној мери ће одступити од уобичајено прихваћених, како када је реч о Аквинском, тако и од оних који се тичу православног Истока.

Наша теза је дакле следећа: обе цивилизације, и православна на Истоку, старија, дужи временски период престижнија од латинске, али и латинска римокатоличка, све време су се, под различитим околностима и на различите, често маскиране, начине, суштински бавиле једним централним питањем (када је реч о философији): *да ли су могући богословски судови a priori?* Свако могуће хришћанско знање, дакле она наука или философија која би излазила из хришћанског искуства света – не напуштајући неопходну ритуалистику и симболику хришћанства – мора да почива на могућности таквих судова, богословских судова a priori. То су они судови чије важење је нужно, који су дакле извесни, но који имају хришћански богословски садржај. То су судови *чија је форма аристотелијански уредна, логичка философска форма, али чији садржај мора да остане уочљиво хришћански*. Ако такви судови нису могући, ако дакле

није могуће нужно тврдити одређене ствари за хришћанског Тројичног Бога, оним истим језиком који се користи у философији, подређеним оним истим правилима формалне логике која информишу остале области знања, и која доводе исказе у области вере до истог или приближно истог статуса епистемолошке извесности како је то случај у другим областима, онда хришћанство представља само емоционалну, моралну атитуду, која нема интелектуалне реперкусије и која не представља знање; ако у хришћанству ништа није могуће знати, и ако је све заиста сведено само на *веру*, поверење, надање, ишчекивање, итд. – онда смо се том добијеном конфигурацијом у потпуности заправо приближили стању ствари које важи данас! То и такво пак стање хришћанског наука, ефективно би приближило Цркву тј. хришћанску веру лимитима агностицизма, који као такав није предвиђен ни дозвољен у најстаријим институтима хришћанства, Светог Писма, али и других континуираних доживљаја Цркве – током средњовековних монархија, царстава, патријаршија, Византије, али исто тако и големог библиотечког, књишког фонда писмености, философије, културе и уметности, права, архитектуре, сликарства, морала, демографије, итд. То је, дакле, стање које тешко може да се прихвати. То, дакле, не би било нити некаква велика новост, нити нарочит шок – пошто такво стање већ превлађује.¹¹ Проблем је, ипак, у томе што такво стање ствари ипак узрујава многе, како философе, тако и теологе и уметнике. Можемо закључити да *такав редуктивни расцеп, редукција хришћанства само на једну хемисферу људског постојања, изворно није био реално стање ствари, него некакав каснији развој који није био предвиђен ни у латинској сфери утицаја.*

Да бисмо, стога, дошли до централног питања наше дисертације, које гласи: у чему леже основне противречности и недовољност философских интерпретација монотеистичке мисли Томе Аквинског, и њене неконгруентности са својим извором, неопходно је прво сагледати начине како се током историје на Истоку и Западу, али првенствено на Западу, формирало интелектуално држање које је довело до Томе Аквинског. Стање томистичке науке, као и сваке друге науке, подразумева њен историјат: оно се одвијало у времену, и поседује консекутивне, еволутивне, али и инфлаторне степене и одлуке.

¹¹ Charles Taylor, *A Secular Age*, Belknap Press, 2018.

УВОД

Историја средњовековне философије генерално, али посебније – однос латинске и православне мисли у тих неколико штурих историјских контаката које бележимо, са хипотезом коју смо истакли изгледају значајно другачије од консекутивних позиција које бележе стандардне историје.

Хипотеза гласи да основни еволутивни и евалутивни индекс средњовековне европске мисли (латинске и православне) није постепено удаљавање од Откровења путем логике, него супротно, борба за артикулацију мисли и знања унутар хришћанског корпуса те културе уз помоћ логике исказа.

То је позиција која одређује укупну структуру једне философије, и која неку појаву унутар ње, када је вера у питању, смешта на њој одговарајуће место, и која може да повуче одређене аналогije међу тим појавама. То место које себи опредељује свака култура је оно *место које дата култура даје знању, у своме хришћанству*. Та позиција на историјској ваги утиче на сваку инстанцу када током средњовековља, латинског и православног, учавамо одређене развоје.

Без те или такве хипотезе, највећи део развоја мисли делује конфузно, хаотично и арбитарно, напосто не делује смислено. Како, нпр., објаснити одређену склоност да се на Западу све појаве групишу у сукобљене бинарне опозиције, које консекутивно, током историје, следе једна за другом у виду акције и реакције – не мислећи притом само на средњи век? Или, због чега концептуално вредносна еволуција средњовековне мисли делује тако транзитна и ефемерна у судару са ренесансном и потоњом мишљу? Биће видно из страница које следе да оно што се у литератури и рецепцији често доживљава као посебна, аутономна појава, или некакав тренд, често није ништа друго него веће или мање сазревање атитуде не према хришћанству или против њега, него према знању унутар хришћанства.

То знање, такође, може да буде овакво или онакво – не треба да ограничимо тај појам само на један дефинитивни садржај који је непромењив. Оно што јесте промењиво је укупна дефиниција знања – у хришћанству, она се покреће кроз решење да се уму-разуму да већи, мањи, пресудан или никакав простор у

артикулацијама хришћанства.

Тако је могуће одмах издвојити чињеницу да схоластика, којој као покрету Тома Аквински јесте припадао, није нипошто била општеприхваћена, универзална или аутоматска појава. Напротив, по степену противљења које је пружано схоластичком покрету – а оно је било, у тадашњим оквирима Европе, готово свеопште – може се закључити да је *схоластика пре изузетак него правило*. Али, по чему је тачно схоластика изузета, и од којег правила?

Највећи противник схоластике је свакако био мистички покрет, али била би велика грешка неометано следити сугестију која провејава у секундарној литератури, да су схоластика и мистицизам суштински разнородне појаве.¹² Обе тенденције су заправо контемпорарне, и јављале су се као део опште потребе за артикулацијом одговора на исти проблем. На сличан начин се та потреба препознаје и данас – као део опште атмосфере и потребе западног друштва да (не) артикулише одређени статус који, рецимо, у домицилном хришћанству игра или не игра – разум, знање. Вехементност тих супротстављених појављивања указује на општу распрострањеност једне или друге појаве, мада се дијахронијски, временски след ту не може сасвим искључити.

Како сем тога објаснити превладавајућу, свуда у литератури и данас прихваћену антифилософичност византијске мисли? Катарина Јеродјакону, у најутицајнијој рецентној студији из ове области, неочекивано констатује: „Византијска философија остаје непозната област.”¹³ Крајње невероватно, наслов њеног поглавља у наведеној едицији гласи: *Има ли у Византији филозофског мишљења? Није ли све теологија?*¹⁴ Антифилософичност византијскога – на Западу – граничи са системском и идентитетском.

Ова антифилософичност подразумева првенствено битна одступања у пољу православља од интелектуалне праксе која је превладала на Западу, али ни на Западу, како ћемо видети – не без отпора и проблема. Сем тога, и сама Византија је

¹² Norman Cantor, *The Medieval civilization: a completely revised and expanded edition*, Harper, 1994; Richard Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, vol. I, II, Wiley-Blackwell, 2001.

¹³ Katerina Ierodiakonu (ed.), *Byzantine philosophy and its ancient sources*, Oxford, 2002, 1.

¹⁴ Исто.

током развоја своје мисли прошла, сличне Западу, успоне и падове одређених трендова. Том проблему ћемо се вратити нешто касније.

1. Уопштено о култури доказа

Данашња научна и свакодневна каријера појма доказа имала је скромне почетке. Они сежу до првих научних средњовековних експериментисања.¹⁵ Али, прави почеци и корени овог појма тичу се заправо теоретских и мисаоних оквира, тј. философије. Право одушевљење тим појмом, које ће касније да се преточи у емпиријску револуцију, почело је када се схватило да је могуће *доказивати* нешто у оној сфери живота и знања која је током средњег века одређивала све – у области хришћанске вере.

Конкретно, изазов свих изазова био је покушај да се докаже Божије постојање. Такође, реч је о настојању које сеже до у најдубљу прошлост. Проблем Бога, на пример, и његове доказивости, није мучио само Платона. Већ код пресократоваца детектујемо врло јасна опицавања тога шта је, ко је, и какав је домет антропоморфне тезе о Богу, тачније, боговима.¹⁶ Али, са доласком Цркве и уласком хришћанског Откровења у мисаони свет позне антике, појавили су се посве нови проблеми.¹⁷ Један од њих, ако не и најтежи, био је: како саобразити оно природно, физичко, разумско знање којим располаже свака култура истинама и обавезама Откровења? Другим речима, *како дотадашње знање и институције цивилизације помирити са признањем да и хришћанство представља облик организације знања?*

То није мали, нити уобичајен проблем. Проблем конституисања знања је по себи био тежак чак и за Грке, јер *знање не може да се конституише без теорије знака*. Теорија и пракса знака (семиотичко) у свакој култури представља онај флукс

¹⁵ В. о томе првенствено Lynn White, *Medieval technology and social change*, Oxford University Press, 1974.

¹⁶ Alain Besancon, *The Forbidden Image*, University of Chicago Press, 2000. Стр. 11–42; Werner Jaeger, *Theology of the early greek philosophers*, Clarendon Press, 1947.

¹⁷ Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of the Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, 1995; уп. Класик, *ibid.*, *The Christian Tradition: History of the Development of Doctrine*, vol. I-V, Chicago University Press, 1971.

(ток) који спаја иманентно са трансцендентним. Сада је тај проблем само још више потенциран и он ће играти велику улогу управо у *хришћанској-теолошкој концепцији знања*, јер, исто онолико колико је *теологија* старогрчких философија представљала облик знања (божанскога и људскога), исти прерогатив се сме признати и – хришћанској традиционалној теологији: знање је оно ка чему она барем тежи. Знање и тежња ка њему, историјски су увек подразумевали не само генерализована напипавања тога да се нешто зна, него су све цивилизације, па и њихове философске традиције тражиле начин да знање заробе у облик нужних судова.

Али, знање сразмерно оквирима Откровења и хришћанске вере постало је неупоредиво тежи проблем. Чак и најрелаксиранијим критеријумима тестирано, ништа не може да буде проглашено знањем ако није способно да задовољи неке, свим тим случајевима заједничке, услове. Вероватно најважнији од њих је могућност предвиђања, или предикције, која се не појављује сама по себи (у ком случају је онда реч о тзв. интуитивним процесима), него је стандардно везана за *исказе*. Ти искази, свуда и у свим културама, препознавани су као научни, у различитим својим облицима: оракула, усмених исказа, различитих митско-песничких и религиозних жанрова, затим различитим облицима и нивоима писмености, од најпримитивнијих графема и идеограма, па до оног што се стандардно сматра за почетак људске науке – старогрчке мисли. Знање научно почиње као дивинација, пророковање, а упитно је није ли и данас наука задржала довољно тога елемента да се *чистим и правим знањем, апсолутним, можда и не може сматрати*? Оно што је невезано за вредносни предзнак а могуће – осетиле су културе током свога историјског развоја – јесте да су нужни и могући одређени неконтигентни судови. Они су и били и остали проблематична ствар. Наслов недавне познате књиге познатог математичара и философа науке гласи *Оно што не можемо да знамо*.¹⁸ Свима њима, а нарочито старогрчкој, заједничка је брига за обезбеђивање *оних исказа или судова који су нужни, дакле судова или исказа који су a priori*. Овде кратко можемо да назначимо, колико је важно за потребе рада, у

¹⁸ Marcus du Sautoy, *What we cannot know: from consciousness to cosmos, the cutting edge of the science explained*, Fourth Estate, 2018.

чему се састоји разлика између старохеленских исказа нужности, и других, њима суседних култура. Реч је о следећем.

Махом све Грчкој суседне културе *јесу изградиле исказе нужности, али они су функционисали на посебан начин* – тренутачно, није било теоретског предвиђања. Хелени су то променили и вероватно први у цивилизацији увели *исказе који оперишу неvezано за свој садржај!* То је корак од пресудног значаја за светску културу и науку. У томе се састоји основна маса комплетне револуције грчког ума, која је својом сензационалношћу потресла све.

Све друге културе су значај и снагу нужности одређених научно-епистемолошких судова везивале суштински за природу свога *садржаја*: а значај садржаја подвргнут је степеновању, тј. хијерархијама важности и значења. Знање, другим речима, ако и постоји, није демократизовано и транспарентно, него је олигархијско-кастијанско и оно је – дискретно. *Раздвајањем исказа од његовог садржаја и његовим везивањем првенствено за форму, или израз тог исказа, Грци су знање начинили недискретним, тј. – нужним.* Они су га ослободили од сугестивних друштвених снага и демократизовали га. Другим речима, Грци су створили категорију знања какву познајемо данас, чији једини облик дискретности је – категорија *проблема*.

Изван старе Грчке, у Месопотамији и Египту, док на дну лествица таворе реалности које се тичу робова, сељака, обичних људи, чији искази *као садржаји* не могу да имају никакву важност, ма колико *извесни или нужни да су*, дотле према врху и на врху такве лествице се смештају аристократски, властелински, монархијски и – у сваком смислу – теократски и теофанијски божански принципи, чије важење, када и није извесно или нужно, јесте оно једино што је важно. Па ни оно – не може увек или у довољној мери да досегне *нужност*. И оно тавори на граници апробације као случајно и стихијско. Овај степен знања који се може назвати теофанијски – није преживео критеријуме које је донела старогрчка револуција.

Хелени су разрушили тај принцип, демократизујући знање, а знање се не може демократизовати уколико се *не докаже да одређени сет исказа потврђује да та-и-та појава нужно следи после ове појаве*, у свим могућим световима. Како су

конкретно стари Хелени извели ову револуцију, релативно је добро испитана ствар, у чије подробности овде не можемо да улазимо, на пример, у појединости социолошки веома плодних импликација јелинског фонетског алфабета. Довољно је истаћи да таквих појединости и околности другде – није било, и да су другде епистемолошки ланци, механизми закључивања и преношења знања били таоци велике нетранспарентности, па тиме и случајности: *знање, тј. потврђивање истинитости једног система знања или суда – овиси о доброј и магијској вољи његовог добротинитеља*, тј. полубожанских индивидуа. Али, *ослободивши знање од контингентних околности у којима се оно налази, Грци су тиме увели и проблем* – родило се питање метазнања, тј. *сада једном усвојена нужност постаје сама по себи аксиом, тј. – форма таквог знања сада постаје и сама садржај* који може да се преноси и наслеђује.

Сада ће се од Хелена развити настојање да се у области интелекта оперише, или посве неvezано за садржај, или крајње vezано за садржај! Развиле су се две крајности чије сукобљавање можемо да приметимо током миленијума наше цивилизације, све до данашњег дана.

Тако, иако су Месопотамци (Вавилонци) први који су развили ране облике априористичких структура, кроз облике *дивинизација*, у њима је тешко препознати облик науке, јер „савремена вредновања постављају дивинаторску парадигму у позицију која је потпуно супротна на скали вредности од оне научне парадигме”.¹⁹

Иако Ђорџо Манети (Giorgio Manetti) у свом знаменитом прегледу класичне семиотике следи Карла Гинзбурга у тези да „морамо преиспитати однос између дивинаторске и научне парадигме и схватити је као много сложенији однос него што би се генерално могло претпоставити и као однос који не мора нужно радити на штету дивинатора²⁰”, ипак је немогуће не видети димензије револуције у знању коју су извели стари Хелени. На те дивинацијске парадигме се управо и обрушава Платон, јер су крајње апостериорне, дакле не обезбеђују знање, него само мњење.²¹ „Дивинаторска парадигма (различно дефинисана – према контекстима у којима се

¹⁹ Manetti G, *Theory of the Sign in Classical Antiquity*, Indiana University Press, 1993.

²⁰ Ibid., 9.

²¹ Како исцрпно илуструје Ерик Хевлок. уп. Е. Havelock, *Preface to Plato*, Belknap Press, 1993.

појављује – као доказна, семиотичка или ловачка) је модел специфичног знања који се одликује својом квалитативном природом; заснована је на индивидуалном знању и до њега се долази помоћу нагађања”²², како опет појашњава Манети, илуструјући да ту не може бити речи о знању, са становишта доцнијих априорних средњовековних судова. Оно што је било потребно је развити „хипотетички простор у коме се у аподози даје одређени закључак који је изведен директно из стања ствари датог у протазу. Другим речима, модел у коме је протазу знак аподозе.”²³ Другим речима, теорија знања зависи од теорије знака.

Чини се да је тај елемент првенствено сметао грчким философима, а не његов теолошки садржај, који може да буде крајње проблематичан, али не више него што је то теолошки садржај и већине преплатоновских концепција, па и самих платонистичких ставова. Манети у свом прегледу старе семиотике потврђује ову разлику између грчких и других форми резоновања. То је важно место, те га опет наводимо у целости:

„Ова врста модела знакова (’Ако је п, онда к’) врло је блиска ономе што је до нас дошло из грчке мисли на врхунцу своје семиотичке зрелости. Конкретно, модел знака који је развила стоичка школа функционише према овој врсти имплицативне шеме. Међутим, овде морамо направити одређену разлику: начин на који се знак користи у месопотамском гатању, то су углавном материјални (или повезани садржаји) елементи који омогућавају прелазак из протазу у аподозу, док су у стоичкој семиотици закључци омогућени искључиво формалним елементима.”²⁴

Овакав став нас враћа на оно што смо горе већ рекли, а то је да априорни судови као облици знања *не смеју и не могу да се вежу ни за какав садржај, него искључиво за облик, израз или форму исказивања*. Иако Манети у обе културе, месопотамске и старогрчке, детектује суштинску сличност у смислу да је могуће „приметити присуство исте знаковне шеме, *p* импликује *q*, која пролази кроз две цивилизације (грчку и месопотамску), тј. у две сфере културне делатности

²² Исто, 10.

²³ Исто.

²⁴ Исто.

(прорицање и филозофија)”²⁵ – те две културе се суштински разликују. Ово је непосредна индикација да су Грци од почетка увели *формално формалистичке форме* као оне које једино омогућују форму ананкастичних судова, при чему је вековна тежња да се такви ананкастички судови лише свог условног модалитета, да престану да буду у кондиционалу и да не зависе од случајних услова у којима могу да се нађу, као и да се ослободе дискретне воље њенога извршитеља. Ношени тим таласом и тим открићем, Хелени су своју културу све више дистанцирали од месопотамског и египатског басена и омогућили праву интелектуалну револуцију која се прелила и даље. Пренесено на раван хришћанског Откровења, може се уочити иста брига и настојање. Иза свих настојања чак и унутар монотеистичке, хришћанске мисли, крије се покушај да се реши у основи питање како су могући судови а priori, који су битно везани за хришћански систем мишљења, веровања, осећања, стварања, понашања, живљења, итд. Другим речима, питање је: како су могући богословски судови а priori?

Први и најстарији докази Божијег постојања на које наилазимо имају чисто апологетски карактер и везују се за позноантичку еру раних хришћанских Отаца философа. На праве полемичке доказе као такве, и који су предмет овог рада, мораће да се чека вековима. Ти први докази су имали чисто одређену социолошку функцију обраћања људима који нису веровали у библијског Бога, нарочито хришћанског Откровења у личности Исуса Христа²⁶. Они су били засићени чудом и потребом за конверзијом: за бесконачно дискретним обраћањем појединцу који има да усвоји садржај Откровења: да је Исус – Спаситељ Богочовек. Та обраћања њима су имала сврху мисионарења, тј. потенцијалну конверзију тих људи у хришћанску веру. У том смислу први докази Божијег постојања не познају никакав апофатички песимизам, али су обележени вредносним песимизмом. Бог као уопштено божанство, у старо античко доба се свугде подразумева, атеизам као такав не постоји, тако да рани мислиоци попут Тертулијана, Св. Григорија Ниског, Св. Григорија Богослова и Аурелија Августина настоје заправо да подигну општи ниво неодређеног веровања у Бога у један прецизнији и одређенији. Средство којим се

²⁵ Исто, 2.

²⁶ Уп. Драго Ђурић, *Постојање Бога: филозофски проблеми класичног монотеизма*, Завод за уџбенике, 2011.

то радило била је хришћанска тријадологија, веровање у Свету Тројицу. Христолошки проблеми, који ће обележити цели миленијум након овог првог периода, још нису ни активирани. Оно што је представљало друштвено-сазнајну основу акумулације аргумената код првих Отаца Цркве, аргумената који постају аргументовано доказивање да Бог постоји по записима из Библије, било је то вредносно негирање туђих вера и теологија. Основа свих раних апологетских доказа Божијег постојања је одређена мера античког евдемонизма, тј. веровање и схватање да је циљ људског живота блаженство. То блаженство не може да се постигне без Бога и божанства. Свесрдно се користи Аристотелов појам *телос* и *ентелехија* преко којег се исписује веровање, које ће касније играти важну улогу код Св. Јована Дамаскина, да је тежња ка Богу и одређена парцијална способност спознаје Бога (дакле и доказа) човеку урођена. Преко Дамаскина урођени теистички евдемонизам ће прећи и на Запад. Управо против те ентелехијске концепције Св. Дамаскина касније ће да полемиче Тома Аквински. Али у првим вековима, све до осмог века и појаве заиста системских списа Св. Јована Дамаскина, евдемонијски пантеизам обојен тријадологијом биће основна потка на којој се базира полемика са онима који још увек нису хришћани. Доказе Божијег постојања није могуће пронаћи у свим културама и епохама, нити чак и тамо где их има, увек у истом препознатљивом облику. Појам доказа се везује за други појам – за *проблем*, као и за оно што је везано за проблем, а то је *метод*. Сва три појма заједно наравно везујемо за четврти, а то је – наука, и оно што се науком прибавља – знање. То су појмови који вредносно стоје заједно и чине једно вредносно поље. Наравно, како појам науке, тако и проблем, метод, доказ се током историје нису јављали свугде и у исто време.

Конкретно, под доказом Божијег постојања се подразумева структура која је инхерентна и ендемична мање-више само за један тип културе, а то је доказ у правом смислу те речи, тј. нешто што граничи, подсећа или представља науку. Појам и проблем доказа Божијег постојања ендемичан је за монотеистичку, а нарочито хришћанску културу. Уосталом, ако би вера у Тројичног Бога била урођена, онда Откровење не би имало смисла, а – ако је Откровење активно, онда исто тако *теорија доказа и доказивање поприма изузетно амбивалентан и нејасан*

карактер: како доказивати нешто што се бесконачно дискретно и интимно саопштава (од Бога) поједином вернику? Изван монотеистичког обрасца чини се да питања о томе постоји ли Бог или божанство, или не, никада нису озбиљно постављана и доживљавана.²⁷ С тим тврђењем, за које се чини да је довољно поткрепљено у литератури, могуће је отићи и даље. У монотеистичким системима мишљења, осећања и веровања приметна је она подложност сумњи и доказивању, прихватању и одбацивању Бога, којег у политеистичким системима вероватно нема, због богатства понуде. Ако је Бог – Један, онда Он сигурно мора Сам да се објави појединцу? Не морамо се детаљније задржавати на том феномену, али може се приметити следеће. Могуће је анализовати унутрашњу структуру свих монотеистичких система мишљења, осећања, теорије и праксе, као нарочито подложну сумњи, доказивању, одбацивању и у крајњој линији односу. Срж монотеистичке вере и мисли је Откровење: чињеница, наиме, да божанство постаје – Бог.

Стиче се утисак да при помену синтагме доказ Божијег постојања главни акценат није на овом делу Божије постојање, него на речи доказ. Чим се помене доказ нечега, пажња саговорника или читаоца се сужава у правцу очекивања једне математичке извесности. Тако већ у самом наслову и у овој синтагми садржи се проблем који је предмет овог рада: како су поједини а нарочито средњовековни мислиоци веровали да је могуће доказивати Божије постојање? Друго питање је у чему се састоји разлика – ако она уопште постоји – између доказа (Божијег постојања) и онога што се (данас) обично сматра доказом: математичким, историјским, форензичким, итд.? Треће важно питање којим ће се бавити овај рад тиче се компаративног метода који овде следимо, у поређењу византијско-православне философске традиције и западњачке. Четврто питање којим се бавимо је питање разлика између две споменуте традиције и конкретан феномен да у византијској традицији или докази Божијег постојања не постоје уопште или, ако и постоје, они су формулисани на толико радикално другачији начин од онога који је могуће сусрести у схоластичкој мисли Запада да то и данас представља одређени

²⁷ Marcel Gauchet, *The Disenchantment of the world: a political history of religion*, Princeton University Press, 1997. Стр. 23-33.

камен спотицања у интерпретацијама. Неопходно је да сучељавамо две философске опције које се тичу, посредно или непосредно, доказивања Божијег постојања. Видећемо да је за византијску мисао типично исказивање онога *како* Бог постоји, те да се у томе *како* Он постоји крије и подразумева то *да Он* постоји. *Само постојање Бога није у Византији нити предмет интересовања нити нешто што се доводи у питање и што је потребно доказивати, онако како је то случај на Западу, у латинској традицији.* Ако бисмо о постојању Бога и могли да говоримо унутар византијске мисаоне традиције, онда би пре могло да се говори о некаквом *илустровању* Божијег постојања. То илустровање Божијег постојања, даље, врши се двојако: највише и најважније преко слике (икона), али исто тако и помоћу речи (теологија, философија). Слика и реч се надопуњавају на један суштински и методичан начин, и реч не може, онако како је то постало правило на Западу, да носи толику предност над сликама, да би слике и пиктивни језик искључила. Код Византијаца није могуће тако лако пронаћи онакве доказе Божијег постојања који, као код западњачких мислилаца схоластике, у доказивању полазе такорећи од нуле. За ове западњачке доказе је тако карактеристичан један амбијент сумње. У византијској мисаоности постоји амбијент у којем би се у доказивању Бога полазило од нуле, јер се Откровење увек подразумева као друштвена датост. У схоластичкој мисли Запада²⁸ ствари стоје знатно другачије.

У схоластичкој мисли докази Божијег постојања заузимају посве другачију социолошку нишу и, следствено, садрже другачије методе, сврхе и протоколе. Разлика међу њима не може да буде већа него што је, па ћемо за потребе овог рада детаљно да компарирамо два исечка из културе средњовековних доказа Божијег постојања – један исечак тиче се Запада и бавиће се томистичким доказима, док ће други, византијски, да узме одређене списе Св. Григорија Паламе као полазишну тачку. Хришћанско-европски Исток и Запад²⁹ представљају два основна саставна

²⁸ Под схоластиком се подразумева конкретан интелектуални покрет од 11. до 14. века на Западу, а можда и касније. В. Richard Southern, *op. cit.*

²⁹ Због честе употребе и разликовања термина у овом раду који се односе на Византију и латински део средњовековне Европе, ради лакше употребе у раду често пишемо *Исток* као источни православни део, и *Запад* као западни католичко-протестантски део Европе. Притом, ради потпуне денотације појмове Исток и Запад пишемо великим почетним словима, да би се јасно назначило да је реч о двије де факто различите културе.

дела европске цивилизације. Њихова специфика чини их таквим деловима све до данашњег дана. Та културолошка конститутивност и садржајност по природи ствари се нарочито односи на интелектуалну и, прецизније речено, философску традицију и историју те две полутке исте културе. Гледано историјски, ова два европска пола међу собом деле неколико важних чињеница које су важне за предмет овог доктората. Прво је свакако – њихова заједничка конститутивна историја и порекло, Римско царство. Обе културе воде порекло од римског политичког и територијалног наслеђа. То што је касније, притом и доста рано, дошло до акутне територијалне поделе на дијецезе, парохije, области, а потом и – Царства, не мења битно ту основну чињеницу. Са њом је повезана и она језичка, која је за философију веома важна, а то је међусобна билингвијалност латинског и јелинског језика.

Гледано дијакхронијски, кроз историју европске средњовековне философије видимо сукцесивну смену и доминацију час једног, час другог језика, при чему су се напоследку консолидовала два јасно исцртана језичка подручја, латинско на западу и јелинско на југоистоку Европе.³⁰ Овоме би се могло с разлогом приговорити постојање барем још два за ову тему релевантна језика, арапски и јеврејски. Кад је међутим реч стриктно о теми коју смо одабрали, арапски и јеврејски језик не играју пресудну нити чак битну улогу, онако како ће несумњиво то бити случај који век касније, барем када је Запад посреди.

Поред римског конститутивног заједничког порекла, важан заједнички елемент између двије културе представљају још двије ствари. Једна је старојелинска паганска философија, а друга – хришћанска Црква. О првој од ове две ствари овде нема потребе да се више говори, док је друга ствар – хришћанско наслеђе, нешто релевантније за нашу тему, већ из саме природе проблема који се истражује.

³⁰ Намерно истичемо ову денотацију Југоистока, да не бисмо правили конфузију која се данас конотира са тзв. Истоком. Како православне, тако и древне културе пре православља, потичу са Леванта, дакле са југоистока, исто као и Египат и Месопотамија. Под Истоком треба подразумевати ареале и културе које у нашој теми немају никаквог значаја, а то су источнословенска (руска), средњоазијска и далекоисточна подручја (Кина, Јапан, итд.). Спор о којем је реч води се између Запада и Југоистока, гледано територијално.

Хришћанско порекло европских интелектуалних и *тврдох* института се данас у доводи у питање, више прећуткивањем и заобилажењем него директним порицањем које је по свој прилици и немогуће. Када говоримо о проблематици доказа Божијег постојања, социолошки је јасно да се у Европи већ после трећег или четвртог века нове ере под појмом Бог подразумева персонални Бог хришћанског Откровења, откривени Бог јудеохришћанске, библијске традиције³¹, а не паганско антропоморфно божанство хомерске традиције³², нити пак апстрактно божанство *демијурга* каквог срећемо у старогрчкој философији. Та чињеница, која је заједничка и за хришћански Запад и за хришћански Југоисток, мора стога детаљније да се појасни, с обзиром на то да је битна за тему овог рада. Како је у литератури већ чврсто етаблиран, јудеохришћанско божанство, откривени Бог *Авраама, Исаака и Јакова* онтолошки се разликује од поменутих типова божанстава која су фигурисала у епохама пре хришћанства.³³ Хришћански Бог (и јеврејски!) је персонални Бог *по чијем облику је саздан човек*. Основна и прва разлика стога између старих традиција и нове револуционарне хришћанске састоји се не само у једном *ordo cognoscendi*, него пре и основније у једном *ordo essendi*: по узору на Бога, на Његов начин постојања, саздан је човек, пре него обрнуто. Захваљујући овој непосредној датости две културе су, премда географски подељене и удаљене међу собом, током многих векова комуницирале међу собом, са разменом информација, али и утицаја. Штавише, дуго времена, све до 9. века, обема територијама је управљао један владар – византијски василевс (цар). Тек после деветог века јавља се на Западу конкурентска династија и краљевство, које ће прво политички, а потом и црквено и културно, да одвоји Запад од левантијских корена.

Из ових поменутих факата историје које су међу собом делили Исток и Запад произилазила је и последња, важна ствар – заједничка социолошко-економска основа живота. Упркос регионалним разликама између појединих територија, попут оне која се тиче степена и врсте рецимо феудализације, база

³¹ Митр. Јован (Зизјулас), *Од маске до личности*, Ниш, 1992.

³² Richard Onians, *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, 1946.

³³ Христо Јанарас, *Азбучник вере*, Беседа, Нови Сад, 1997.

свакодневног живота је на Истоку и Западу током дугих векова била готово истоветна. Најважнија социолошка особеност средњовековног човека, како Истока тако и Запада, била је вера. Средњи век *in strictu senso* није познавао атеизам.³⁴ „У средњем веку није било интелектуално софистикованог или артикулисаног *атеизма*, али било је доста сировог скептицизма и сумње. Црквени судови су редовно саслушавали случајеве богохуљења који су ишли чак до потпуног порицања Бога.”³⁵ Ова особеност је нарочито важна да се истакне управо због природе оног што се сматра средњовековним доказима Божијег постојања. Као што је већ наведено, свакодневни стил живота средњовековног човека, неvezано за географију и деноминацију, био је у потпуности организован око вере. Средњовековни свет није познавао само веру, него је та вера доносила и један посебан интензитет живота, који је директно и непровоцирано сумњање у Бога чинило сувишним. Хојзинга нас подсећа:

„Када је свет био још за половину миленијума млађи, сви догађаји у животима људи имали су много оштрије и тражене спољње облике него данас. Између бола и радости, између несреће и среће растојање је изгледало веће него што нама изгледа; све што се доживљавало имало је још онај степен непосредности и искључивости који и данас радост и бол имају у дечјој души.”³⁶

Тај интензитет свакако није био инфантилан. Хојзина на другом месту своје књиге детаљно разматра сложене распореде средњовековне мисли и симболизма.

„Преобиље ликовног приказивања у које је средњовековна мисао при свом крају расточила готово све било би једна велика варљива представа када сваки лик, свака слика не би имали место у великом, свеобухватном систему мишљења симболизма.”³⁷

Могуће је просто рећи да смо ми изгубили способност и навику да разумемо средњовековну *епистему*.³⁸ Ако атеизам није постојао, коме су онда упућени

³⁴ Norman Cantor, *The Civilization of the Middle Ages: A Completely Revised and Expanded Edition of Medieval History*, Harper Books, 1994, 373-395.

³⁵ <https://www.gresham.ac.uk/lectures-and-events/atheist-medieval-europe>

³⁶ Јохан Хојзинга, *Јесен средњег века*, превео Страхинја Костић, Матица српска, 7.

³⁷ Исто, 272.

³⁸ *Medieval practices of space*, ed. by Michal Kobialka, University Minnesota Press, 2000. стр. 101–148.

докази Божијег постојања, и због чега су се они јавили? То је питање на које морамо да понудимо одговор.

Обе културе, и западњачка и византијска, користе у својим системима два најважнија средства информације, и слику и реч. Исток и Запад су овом питању прилазили на веома различите начине током своје историје и на њега нудили различите одговоре. Тачније речено, на основу доступне слике у литератури стиче се чврст утисак да је у односу на Запад Исток ово питање у великој мери игнорисао. Том феномену ћемо се вратити мало касније. Што се Запада тиче, питање је веома рано артикулисано управо о облику који граничи са кантијанском формулацијом. Још један феномен у средњем веку били су докази постојања Бога. И Анселмо Кентерберијски, а касније и Виљем Окамски, признају противнике који сумњају у постојање Бога. Пет доказа Томе Аквинског о постојању Бога и Анселмов онтолошки аргумент имплицитно су признали валидност питања о постојању Бога. Фредерик Коплстон, међутим, појашњава да је Тома изнео своје доказе не да би се супротставио атеизму, него да би се обратио одређеним ранохришћанским писцима као што је Јован Дамаскин, који је тврдио да је знање о постојању Бога "природно урођено човеку, на основу његове природне жеље за срећом."³⁹

Оно што је јако важно јесте то што су оба приступа пронашла израз и у обликовању институционалног подучавања хришћанским истинама. *Западна теологија је разрешила и артикулисала питање извесности неких богословских судова кроз космолошко-онтолошке предикације, да Бог постоји нужно, или б) да је нужно могуће сагледавање Његовог постојања кроз творевину.* За разлику од Латина, Византијци сличну фасцинацију творевином, нити емпиријску експерименталну знатижељу према њој нису гајили. Видели смо да је на Западу одговору на такво питање поговарала клима поверења према *иманенцији* – пошто је заиста приметан један емпиријски пораст искуственог индекса на Западу чак и у временима мрачног средњовековља. *Како ће на исто питање да одговори култура која је готово примарно била фокусирана на одрицање од света и на трансценденцију – византијска?*

³⁹ *Medieval practices of space*, ed. by Michal Kobialka, стр. 101–148.

Ако се тежина априорних судова у изванхришћанском и класичном контексту крила у томе што је било неопходно ослободити потенцијални нужни исказ од његовог садржаја и његових случајних околности, и ако је за извршење таквог подухвата код старих Хелена била неопходна цела лингвистичка револуција у правцу фонетског алфабета, онда ће се морати поставити и следеће питање: у чему ће се заправо састојати тежина богословских (хришћанских) судова а priori?

Античко доба је заправо акутно осећало сву потешкоћу формулисања неконтигентних судова као таквих: заиста, сав Платонов опус могуће је разматрати директно у светлу тог проблема. Али, контингентност тих научних судова све време је подразумевала и радикалну контингентност света, са којом је рачунала: све у свету је контингентно (сем геометрије). Утолико је с једне стране био лакши геометријско-идеалистички ескапизам, а са друге, аскетско денунцирање света и бег из њега. Обе те излазне руте можемо пронаћи код Плотина, рецимо.⁴⁰ Кад је култура хришћанског Откровења посредни, нужни или неконтигентни судови такорећи мешају две равни које су се међусобно искључивале. Хришћанство у свет није само донело *трансценденцију*, него и радикалан облик емпиријско-иманентнога, па и култ тела. Хришћанство стога почива на свом облику иманенције, конкретности и емпирије – јер је Бог постао човек, *Бог међу нама*, *Емануел*, те Га је (било) могуће видети, опипати, доживети, итд. Јер, Бог је постао *месо*, *човек међу нама*, *Емануил*, чиме у тварно-материјални свет доспева нужност, извесност, дакле нешто што по свему подсећа на сферу у којој су Грци препознавали та својства – на сферу јелинског вечног света идеја. Због тога хришћанство *преправља* учења о логосу и усмерава у овом правцу, ослобађајући пут и начин за нужне исказе. Богочовек Христос је на тај начин постао *декан* нове хришћанске науке, те одређи могућност барем неке такве науке о Богу и човеку значи просто заузети позиције против очовечења Логоса, *тј. то значи заузети феидистичку позицију*. За Византијце је старогрчко преправљање учења о логосу у правцу Богочовека могло да се чини опасно блиским тези коју су они иначе осудили сваки пут кад се јавила, а то су космолошка учења о вечности света. Та теза ће као сенка непрестано да прати све напоре мислилаца који нису

⁴⁰ William Inge, *Philosophy of Plotinus*, Nabu Press, 2011.

довољно разграничили свет од трансцендентности (чиме се потенцира она претходна теза о несклоности Византијаца да сагледавају ишта у космолошком кључу). Одатле међутим произилази чудновато држање Византијаца које може да се осети у описима: они су се понашали, тј. веровали *као да су богословски судови априорно облигаторни*, али конкретне философске ноције о томе није било. Томе је уосталом помогла веома развијена монашка култура, која је социолошки – *примену хришћанских идеала везивала за једну ритуализацију која је јасно одвојена од живота свакодневице*.

Ако би се, уза сву протоколарност римско-византијског, грађанског права која је богословске декрете сабора чинила обавезујућим за све, дозволила артикулација и једне такве философски космолошке консеквенце, нарушила би се слика о много чему из свакодневног живота, чак и без нужног уплитања космизма. Јер, ако су (одређени и најважнији) богословски судови нужни, тј. а priori, онда *ipso facto* много шта у животу постаје *a posteriori*! Тога мора да су били свесни не само философи у својим руминацијама, него и обични човек. Православље је, другим речима, дивно, али је боље да се оно држи тамо где му је место, а нарочито његова философска компонента. Довољно је било компликовано већ и за старогрчку философију да уложи напоре у потрази за нужним истинама, дакле за законитостима, како смо видели у ставу који износи Манети. Старогрчка мисао је морала да раскрсти са много чим што се подразумевало у антици, и да уведе много шта ново што подразумевамо ми данас. Уза све то историја хришћанске мисли нам сведочи да се она слила са тим претходним интелектуалним трагањима, не само Грка како се обично мисли, него и других култура. За хришћанску Цркву и систем није било довољно да се исказује осећањима. Слично овоме, трагање за нужним исказима, судовима и истинама *унутар хришћанске вере, биће скопчано са нарочитим потешкоћама*. Све касније контроверзе хришћанских дебата почивају на тој чињеници: што се ипак Бог углавном не може да види. Одатле проистиче и основни меритум средњовековне целокупне европске естетике.⁴¹ Чак је тешко сагледати праву Цркву, а с обзиром на то да се главна брига хришћанског живота тиче загробне судбине, онда ће то значити да се хришћанство у великој и основној

⁴¹ A. Grabar, *Plotin et les origines de l'esthétique medieval*, Editions Macula, 2002.

мери бави – оним невидљивим. Па какви су ту докази онда уопште могући? Ту долазимо до основне потешкоће.

Прво, организована потрага за таквим конфигурацијама знања, које укључује нужно тачне или нетачне исказе, а које зовемо наука или знање, код Грка је подразумевала значајну потешкоћу њихове грчке космологије: свет је трајно промењив и несталан. Како о таквом свету изградити поуздану и трајну слику? Тиме се силе контингенције и иманенције држе по страни, чиме се, можемо претпоставити, на дистанци са тим држи и успон (емпиријске) науке, свакако и са њеним доказним протоколима. Ако ће се нешто и доказивати, биће то више на начин подразумевања и готово хегеловског извођења из појма. Овде само наслућујемо или реконструишемо могуће разлоге тако великог одлагања артикулације таквог става на Истоку, на шта имамо право с обзиром на то да је до њега управо из тог разлога дошло уз подстицај са Запада.

Ако, на пример, кажемо да је неко убиство доказано, или да је доказана корупција, или одређено кретање електрона, такви искази не делују противречно, нити по ичему необично. Да одређени докази и доказане појаве постоје, до те мере се подразумева да се може рећи да је свакодневица изграђена на таквим верификованим појавама. Али, иста та свакодневица одбија да прихвати и у себи интегрише одређене доказане појаве из религиозног живота. Свакако би најкрупнија једна таква, доказана, ствар била доказати постојање Бога *на начин на који су доказане све друге појаве које у животу користимо*. Већ ту лежи велика препрека у артикулацији доказа када је у питању Бог – али, управо тог посла су се, током више стотина година, подухватале генерације хришћанских филозофа. Сматрало се, у њихово време можда и више него данас, да *би један такав доказ био од непроцењивог значаја*. Није неумесна чак ни одређена метафоризација те речи, па се нико не противи када чује да је доказан одређени *дух времена*, или анксиозност савременог живота. Али, када се каже да је у хришћанству нешто доказано уопште не морамо да идемо на толики ниво скандалозности изјаве да је, рецимо, Божије постојање то које је доказано – ремети се цело епистемолошко поље и узнемирава се научни укус. Заправо, када се за било шта из религије и верског живота каже да је доказано, оно делује далеко проблематичније него неке

друге ствари. Могло би се помислити да је амбивалентност религијског доказа у томе што се вера тиче нечег невидљивог? То објашњење се, међутим, не чини тачно, пошто управо највећи део оног што се доказује у савременој науци (физици, нарочито математици) уопште не само што је невидљиво, него је чак и тешко замисливо. Чини се да разлози неприхватања животне користи доказа из области вере леже другде. Доказни став из сфере религије носи далеко већи број потенцијалних импликација које свакодневни живот тангирају не мање, а можда и више, од доказивања најмањих субатомских честица, или доказа *Понкаерове коњенктуре*. Он моментално привлачи пажњу и позива на валоризацију, те се према доказаној верској материји не може заузети она неутрална атитуда свакодневне користи која се заузима иначе према стварима науке, једном када њихов доказ прекрије патина времена. Пошто је реч о религији, која је социолошки још увек важан саставни део живота, свака доказаност тако моментално добија на значају. Можемо закључити, стога, да је употреба овог термина уопште у религији атипична, док је њена употреба у сфери нечег што је постојање Бога – чак и проблематична. Вера, па и њени организовани институционални облици, почива на *поверењу у нешто што је невидљиво*, а што, самим чином доказаности, до одређене мере постаје видљиво (или опипљиво), те као такво оно можда тангира управо саме основе на којима (свака) вера и постоји? До те мере је употреба тог термина у овој сфери атипична.

Међутим, управо из тог разлога су се тим термином доказа у религији и бавиле генерације мислилаца, током стотина година. Хришћанство се, као религија, интуитивно везује за веру, па је онда централно питање ове вере – како у њу сместити икакво знање? Цела ствар моментално поприма у најмању руку метафизички карактер. Зато управо треба да кренемо од те ствари: како се и због чега у доста разуђеном корпусу хришћанских пракси, веровања и знања – *смешта једна таква категорија каква је доказ*? Питање о доказивању и доказивости неке појаве унутар хришћанског система знања, веровања и практиковања гласиће онда: *како су могући философски судови a priori са богословским садржајем?* Или, краће: *како су могући богословски судови a priori?*

Пажљивије разматрање ће нам открити да се управо у томе састојао највећи део напора средњовековних мислилаца: вера је била *дато и предато чињенично стање*⁴², док је категорија знања и познања (*за*)*дато*.

У том кључу је нарочито лако тумачити западну традицију, која већ од Тертулијана тежи органском спајању једнога са другим: *credo ut intelligam*. Ни векови који Тертулијана раздвајају од Анселма Кентерберијског, званичног оснивача западне послеантичке философије, не могу да потамне овај поклич, па ће он после стотина година да зазвучи само мало другачије: *credo quia absurdum est*. Занимљиво је да сличне апорије у византијској традицији не срећемо, барем тако драматично назначене, можда и због потпуно континуиране језичке традиције, старогрчке, која је православнима Св. Павла донела у оригиналу. Да ли су се Византијци превише ослонили на ауторитет великог апостола? Видећемо у каснијој анализи да сваком случају, ни латински учитељи нису били против Писма, али су можда хтели да га аугментују, да појачају онај фон на ком се у Писмима говори о тој „вери као потврди ствари невидљивих”⁴³, и можда су схоластичко-католички мислиоци настојали да потраже евиденцију за те невидљиве ствари? Специфика и проблематика доказа у хришћанској мисли из ове познатог описа стања вере код апостола Павла и потиче Јер, ако се вера односи на *невидљиви аспект*, како је онда могуће спојити веру са било каквим доказом? И, нарочито, како је могуће протегнути евентуални доказ на доказну евиденцију Бога, Кога никад нико није видео итд.? Све је то специфика којом се бавила управо средњовековна мисао која је предмет овог рада, и то током векова. Тиме се не исцрпљују компликације категорије доказа у пољу хришћанских исказа и вероисповедања. Потребно је још мало задржати се на тој чињеници.

Рећи да је унутар хришћанског система мишљења и живљења нешто подложно доказу, да може да се докаже, значи рећи да та појава граничи са нужношћу и(ли) извесношћу. Вера, као што је општепознато, као *посебан начин стицања сазнања управо је супротстављена категоријама нужности и извесности, јер подразумева дискретан одговор на дискретан позив*: ту простора за

⁴² Илер Белок ће да заостри тезу о овој задатости: Европа је вера = вера је Европа. Уп. Hilaire Belloc, *Europe and Faith*, Neeland Media, 2004.

⁴³ Свето Писмо Новог Завета, Посл. Ап. Павла, (Јевр.11:1), Београд, 2009.

неужност и доказност чини се има мало. Историја мисли нам ипак сведочи да је она од најранијих почетака трагала и за оваквим категоријама извесности. Хришћанска вера се старогрчке философије није одрекла, сем у ретким изузецима. Штавише, Нови Завет и није писан на јеврејском, него на језику философа, где је директно инкорпорисао неке од најјачих философских древних термина, попут речи *логос*. Човекова тежња да стекне знање значи настојање да се конструише низ ставова који имају нужну вредност, макар се то тицало и области вере, која додирује сфере невидљиве. Ако сви судови имају вредност *a posteriori*, не може да се говори о знању, него о контингентним облицима стицања искуства о нечему. Тако је и унутар верског хришћанског искуства Цркве јасно артикулисано настојање да се та и таква вера, местимично, и колико је то потребно (или могуће), конвертује у знање. Током развоја тог проблема, долазило се до недвосмислене уверености да су – како ћемо то видети нарочито код Паламе – одређене конверзије у знање штавише *неопходне*, а неке друге опет – немогуће. То настојање је подразумевало истовремено изградњу институција и начина преношења обликовања подуче, знања и хришћанске науке, један облик хришћанске *paideia*. Тако је могуће тврдити да су чувени докази Божијег постојања у средњовековној философији део, већ по природи семантике којом су изражени, ширег списатељског жанра и научног трагања – једне литературе доказа. Она се можда рађа у средњем веку, али траје до данас. Такође, она се, како ћемо видети у основним цртама, током векова развијала.

Да би нешто било доказ Божијег постојања, оно, природно, прво мора да буде доказ. Што се ту, конкретно гледано, ради управо о постојању Божанског бића – антецедентно је проблематици са којом се доказ као такав носи. Доказ, дакле, као интелектуална и жанровска одредница, имаће своје унутрашње, инхерентне правилности и потешкоће. Због тога је била потребна ова уводна напомена о статусу термина *доказ*, барем у оној философској епохи која нас у раду занима – средњовековној. Мада је то већ по себи предмет и ове дисертације и њене анализе, па тиме донекле антиципујемо поједине њене закључке.

Латинска традиција се позабавила питањем, после одређеног тренутка: како су могући богословски судови *a priori*? То наравно пре Канта нико није формулисао овим речима нити на овај начин, поготово не средњовековни мислиоци, али се

латинске теолошко-филозофске дилеме суштински своде на то. Исто тако, *ретко* коме после Канта пада на ум да се питање о могућностима априорних судова у највећем делу европске историје своди заправо на његов богословски садржај, и на прећутну аксиому да (сваки) нужни суд подразумева претходну апсолутну извесност очовечења Логоса, тј. основни постулат хришћанске вере. Можда се кантијанска рубрика у свом богословском својству не би чинила настраном кад би јој се пришло кроз оштроумно запажање о донетима *било које формалне логичке рубрике* коју нуди Робин Колингвуд у својим списима *Есеј о метафизици* и *Есеј о филозофском методу*?⁴⁴ Након Канта, који је овај проблем логички очистио од формалних резидуала богословског садржаја (привидно⁴⁵), свест о богословском пореклу такве рубрике је избледела. Другим речима, ради се о потрази за извесношћу у најширим оквирима хришћанске монотеистичке вере. Јер, шта би друго значило доказати ма чије постојање или статус, него то?

Западна традиција долази до одговора да је извесност могућа једино кроз космолошки и онтолошки дискурс, а нарочито дискурс предикације тварнога. Латинска традиција није на време схватила да се над њом већ у тринаестом веку, а можда и раније, надвила превласт тварнога и емпиријскога, и да целокупна њихова наука несвесно и невидљиво креће стазом (емпиријске) науке, доводећи у опасност чисто богословски суд а priori, тј. хришћанско знање. За нас је важније од тога да је такав одговор условио посебан приступ излагању доктрине, мисли, и садржаја – могли бисмо рећи посебну филозофију – такав, који садржај гура у задњи план, док су у први план доспевала средства изражавања! *Ово је ствар од круцијалне важности за нашу тему, а и за развој саме филозофије.* Тако је западна метафизичка традиција све више постајала култура форме и израза. Све заправо што типично приписујемо Западу повезано је са том чињеницом, тј. са том одлуком: плурализам, емпиризам, иновативност, супсерсидизам, итд. – напоследку, есенцијализам: преокупираност западног човека постојањем ствари.

⁴⁴ Robin Collingwood, *Essay on Metaphysics*, Cambridge, 1965; *Essay on the Philosophical Method*, Oxford, 1967.

⁴⁵ О непотпуности овог чишћења по целом спектру немачке филозофије, погледати Hans Urs von Balthasar, *Der Apokalypse der deutschen Seele*, vol. I, 100–134, Johanne Verlag, 1998.

Због таквог космолошког и онтолошког акцента, долази до јасне поделе у латинској традицији између првог и другог плана, *између плана израза и плана садржаја*, као и до јасне доминације у философско-теолошком дискурсу раслојавајућих дисциплина: логике, права, и посебне визуелне организације плана учења, писања и излагања. *То значи да после одређене тачке философија постаје средство, метод и план изражавања садржајне проблематике*, док оно како и чиме се то изражава све више нестаје из вида. Сем тога, тај метод излагања нечега што је по природи у великој мери спекулативно (богословска тематика), у великој мери је као и у Византији – следио садржајни план. У једном одређеном тренутку се на том пољу осећа некаква тегоба, и наслеђени традиционални начин интелектуализовано хрестоматијског компликовања богословских харизматских ауторитета и њихових исказа није више довољан: харизматски исказ у свом непоновљивом контексту на Западу више није у стању да обезбеди извесност. Он није – а priori. У том тренутку долази – чисто жанровски и формално гледано – без икакве промене на садржајном плану, до померања акцента са оног *шта се говори* на оно *како се говори, пише, излаже, подучава и учи*. Али ову промену следи само богословље, али не и философија. Због тога у латинској средњовековној традицији можемо пратити формално-жанровске и стилске промене не само једног поља, него региструјемо целу фронталну навалу такорећи истоветних таквих измена, што већ дуго збуњује истраживаче. *Проблем неће онда бити у томе, него у томе што ће, упркос детектованој новој сеизмици промена, после одређеног времена философија друге руке, дакле интерпретативно-критичка, наставити да не примећује ту промену и продужити да философију конституише само кроз њен садржај.* Али тај садржај није више онај примарно богословски – него се *садржај* сада односи само на метод *екстраполације, виндикације и аугментације богословских исказа* – дакле на *философско-логички метод*. Произилази да је садржај философије она сама и да се философија бави сама собом: трајно ампутирајући историјске околности, тј. садржај, као нешто сувише конкретно и за умовање небитно.

Формалну тегобу на Западу зато прати смена различитих институција и промена у њима, која се бави хришћанском интелектуалном подучком. То су два паралелна процеса. Све ово је било условљено предразумеваном претпоставком

Латина да богословски судови морају да се вежу за план извеснога ако треба да буду нужни, а то значи емпирије. Због тога се западњачка мисао изразито веже за план откривајуће и наглашене предикације. Са друге стране, византијски свет овакву промену никада није доживео, изузев у кратком интересному паламитске иновације, који ћемо детаљније погледати. Тај свет је у великој мери статични свет вечних идеја и поредака: откривање (нечег новог) у византијској психи није могуће, или је јако отежано, пошто ништа ново нема под Сунцем. Ништа ново, изузев Христа – са Којим су Византијци заиста *на ти*. Византијска психа и култура је митолошки оријентисана у својим извођењима и протоколима – она пројављује мали степен растуће промене мобилности: тежња ка очувању status-a quo вечног суштинског поретка је суштинска за византијски ум. Митолошки, та култура је више склона *именовању ствари неголи предцирању порекла, поредака и – ефикасности*.⁴⁶ Томе је несумњиво допринео континуитет старогрчког научног наслеђа – за Византијце би откривање многих ствари које су на Западу доносиле еуфорију било као откривање топле воде. Међутим, за неке друге случајеве је ипак тешко наћи оправдање.

Постоје можда и конкретни разлози стагнације спекулативне еластичности византијског метода. Ми овде од целог тог проблема, превеликог за потребе овог рада, треба да се фокусирамо на чињеницу да је митолошка склоност византијске културе нашла најлакше израз у склоности да све претварају у реторику. Због тога бисмо били склони да се сложимо са оном превлађујућом западном проценом да византијска философија у одређеној мери и не постоји.

Та критика може да се изрази тачније: Будући да византијска мисаона традиција *није довољно, или није никад, сазрела да се дигне (или спусти) на ниво преиспитивања свога метода*, који се зове философија – то значи да је византијска традиција чисто философски гледано остала на стадијуму наивне поистовећености *форме и садржаја своје аргументације*. Управо та наивна свест је омогућила један осетљив празан простор који је касније решила да попуни схоластичко-западна

⁴⁶ Погледати Лотман Ю., Успенский Б. Миф—имя—культура, Источник: Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. - Т.І. *Статьи по семиотике и топологии культуры*. – Таллин: Александра, 1992.

дијалектика.

Развој философске чисто спекулативне мисли је у Византији ограничен и зауздан нарочито екфрастичко-реторичким стиливима и жанровима. Спекулација је обуздана – тоталним робовањем експонирања општим местима, тј. култу класика. Када је посреди хришћански садржај мисли, његова нужност и обавезујућа важност – у византијском друштву је то инструментализовано законом, чија пролиферација је у Византији обуздавана стално претњом да нешто буде третирано као јерес. Законитост мишљења, а нарочито обавезујући доказни поступци сведени су на полемичко-реторичку казуистику и еуристику са јаком *Ad hominem* компонентом: то се у литератури замера и самом Палами. То што се одлуке философских расправа у Византији аутоматизмом преносе у обавезујуће грађанско право, вероватно је лишило ту мисао могућности да се она претвори у науку. То је уједно била, како је већ речено, слаба тачка коју је искористио Варлаам: *оно што су Византијци мислили да је доказано уопште није било таквим и остало је подложно флуктуацијама легитимизујућег дискурса, који је увек скопчан са центром моћи. Обележје византијске традиције је да је она чињенично стање створености ex nihilo само исповедала, али се понашала као да је свет вечан – све је подразумевано.* Индикативно је да су као такви Византијци успели да дерегулишу и одбију философски корпус који је кокетирао са вечношћу света.⁴⁷ У византијском корпусу влада један априорни фидеизам, али уз одсуство богословско-философских исказа а priori. Овде је умесно поређење: на Западу је тачно другачије – уз синтагматско-концептуалну априорност ка којој се барем тежи, све више у верском смислу влада скепса апостериорнога, скопчана са онтолошким трагањима којих се западњаци упорно држе. Због тога код *Византијаца изостаје радост открића плана извесности, који доминира западним умом после средњег века.*

⁴⁷ Сматрамо да цела епизода са Италом и његовом осудом, наводно због теза о вечности света, нема толики значај колики му се кардинално приписује управо због тога што се држање *Византијаца* културолошки не би променило ни да је био другачији исход ове контроверзе – не би било другачије ни да је *Италосова школа* прихваћена: у ткиву византијских схватања свет не игра ни приближно толико важну улогу да би чак и теза о његовој вечности ишта променила. Рефлекс потенцирања Италових нијанси је дословно рефлекс изолације садржаја исказа од свега осталог.

У литератури и култури византијске цивилизације доминирају различити облици неизвесности, не постоји еуфорија открића некакве извесности. То можемо да видимо на много ствари, и то може имати многе узроке, али и по томе што је ту и тамо та свест успевала да помоли главу чак и у одређеним философским системима које је византијска држава спремно гурала назад стиче се осећај не толико да је то због хетеродоксије таквог исказа, колико због бламатичног препознавања једне прећутне блискости са тим. Било је лако осудити једног Јована Италоса као странца, у том смислу⁴⁸. Просто, систем вероисповедања и сав етос православне мисли више је подразумеван, он је живео на реторичким уснама: као екфраза, реторика, беседа, једна искрена тежња византијског човека према оностраном, и велики успеси на том пољу, чак и висок степен презира према овоземаљском животу који не може Византијцима да се сопори. Другим речима, Византијац је чинио све, чак се одрицао и света у оностраном самопрезиру и самопоништењу, *само да не обезбеди следеће: да православље постане суд који је равноправан са другим системским судовима које је византијски човек наследио или направио хомерски, државничко-римски, хеленски, итд.* Услед тога – чисто православно гледано византијска мисао је попримила одређена вечна обележја: конзервативност, реактивност, ексклузивност. Гледано опет формално, кодиколошки итд. – и ту постоје и ту можемо и морамо да признамо да је више труда и иновативности уложено у занављање више неких других форми, попут иконе, грађевине, итд. – док писана форма необично дуго није пројављивала знакове промене.

И на Истоку и на Западу таквих настојања је било доста и јављали су се у различитим облицима. Међутим, иза свих тих система подуке увек стоји покушај да се реши у основи питање како су могући богословски судови а priori.

⁴⁸ Италос је управо у том својству предмет многих савремених напора и преиспитивања капацитета византијске мисли у интеграцијама и реинтеграцијама са савременошћу. Погледати на пример, András Kraft, "A Clash of Eschatological Paradigms? The Condemnation of John Italos Revisited." In *Dissidence and Persecution in Byzantium: From Constantine to Michael Psellos*, ed. Danijel Džino, Ryan W. Strickler, 193–213. Leiden/Boston, MA: Brill, 2021; András Kraft and István Perczel, "John Italos on the Eternity of the World." *Byzantinische Zeitschrift* 111/3 (2018): 659–720.

Хришћански средњовековни Исток и Запад су овом питању прилазили на веома различите начине током своје историје, и на њега нудили различите одговоре. Два огранка средњовековног хришћанског света су се различито поставили према томе шта значи доказ, колико је он и за шта потребан. Прецизније речено, на основу доступне слике у литератури стиче се утисак да је Исток ово питање у великој мери игнорисао, и упркос тој чињеници, одређене текстове и философије у Византији јесте неопходно разматрати у кључу да су они де факто одговорили управо на ту потребу и задатак.

Што се тиче Запада, који је одговорнији за данас доминантну слику науке, па и философије, питање је доста рано артикулисано управо у облику који се практично приближава кантијанској формулацији коју смо прецизирали. Та два приступа пронашла су израз и у обликовању институционалног подучавања хришћанским истинама. Западни облик његове ране философије, који се у тим ранијим стадијумима назива још увек и искључиво теологијом, разрешио је и артикулисао питање извесности неких својих богословских судова кроз космолошко-онтолошке предикације, да Бог постоји нужно, или б) да је нужно могуће (и неопходно) сагледавање Његовог постојања кроз творевину.

Други облик тог разрешења подразумевао је на Западу његову склоност према општим и појединачним предикацијама, што ће се касније назвати онтологијом. Питање постојања Бога тако ће се на Западу од средњег века до данас сагледавати кроз ту општу космологију, емпиризам и есенцијализам.

Управо византијска скепса према космоизму, тј. корпусу космолошких ставова, која ће добити свој канонски облик у анатемизму Итала у 11. веку, методски ће да услови византијски *априоризам*, који је концептуалан и који ћемо моћи да препознамо код Паламе касније. Различит од тог концептуалног је већ емпиријски, западни концептуализам, који се код Аквинског на емпирију и космос ослања до те мере да *развој и осамостаљење науке чини већ догледним и блиским*. Развој (многи ће рећи стагнација) византијске мисли заиста јесте условљен оваквим опрезом према апостериорним кретањима, која су током византијске историје махом резервисана заиста за апостериорне дисциплине, рецимо политике, медицине или ратовања. Философско-теолошка област је чак и на Западу била

доста дуго талац спекулативности.

Доказ Божијег постојања, током средњег века, на православном Истоку али и на латинском Западу биће, дакле, један нужни, априоран суд. Очекивано је да тај суд буде део ширег система хришћанског знања. Због те и такве проблематичности доказивања ма чега унутар хришћанског философског искуства, доказ и доказивост у хришћанству ће се током векова јављати у два облика: као *харизма*, и као *текст*. Та два облика доказивања, која угрубо прате византијски и латински модел, прате претходну еволуцију дивинаторске и научне парадигме, у којој дивинаторској, тј. пророчкој одговара византијска, а научној – латинска.

Тома Аквински припада латинској, научној парадигми доказа као – текста. Поред тога, у његовом случају је, како ћемо касније видети, реч о хибридној врсти која се јавља у тренутку када се унутар латинске текстуалне традиције прећутно прихвата да текстуални доказ више није могућ, услед чега долази до евакуације схоластичког метода и њеног преображаја у један другачији облик. Када је о византијској традицији реч – она свакако припада у хипотекстуални облик, тј. дивинаторско-пророчки, који у време Григорија Паламе под утицајем придошлог томизма и сам развија ендемичан облик текстуалне критике, тј. – философије.

ПРВИ ДЕО: ЗНАЊЕ КАО ХАРИЗМА

Три облика харизматскога

а) православни

Најстарији, без икакве сумње, харизматски корпус који познајемо је – источно-православни монашки покрет. То је покрет чији значај током два миленијума хришћанства није могуће пренагласити. Покрет је то који је отпочео међу полуписменим коптским хришћанима – први подвижници, пустињаци монаси били су управо далекоисточни и не посве византијски сељаци, Павле, Антоније, Пахомије, итд. Човек који је гурнуо у византијско-ромејско културни миље тај покрет био је Кападокијски Отац Цркве, Св. Василије Велики. Од тада до данас, манастири православни остали су еталони харизматскога. Православно, па и монашко православно, са Истока, у довољној мери и на довољно велики број начина се радикално разликује од оне харизматско-конкретне духовности каква ће се развити на Западу – разлике су огромне, суштинске и стално понављане. Разлике између византијско-православног и латинско-католичког монаштва су репетитивно доводиле до суштинских па и богословских сучељавања, од којих је најважније оно које ћемо сусрести у поглављу које анализује философију Св. Григорија Паламе.

Тај најстарији духовнички корпус – језгро, колевка и авангарда православља до данашњег дана – поседује свој конкретистички корпус харизматских судова. Он је, као што је одвише добро познато, ипак током векова константно провераван од проширених харизматских стожера Васељенских Сабора, служећи и сам, са своје стране, као контрабаланс истима. Премда се чини да православни темељ духовности препознаје одређене теологије, философе, монахе, светитеље, подвижнике, епископе, или Оце Цркве, као нарочите *каноне* харизме (што јесте тачно), он заправо притом ради још нешто – он, што се никада није скривало, препознаје *нарочите и подесне облике божанскога знања*. У тако живљеном корпусу православне духовности знање никада није одвојено од харизме; чак и најмистичкији покрет сачувавао је, и тестирао се њиме, одређени суштински

простор и за знање, не само неизречено и неизрециво, него и знање које може да се искаже речима, па и за оно – *које мора да се исказује речима.*

б) катедрални

Катедрални, католичко-предсхоластички облик харизматскога такође укључује неке облике епистемолошких артикулација хришћанскога знања, али те артикулације се исцрпљују у свођењима на реторику, беседништво. Улога беседништва у хришћанској Цркви је велика и у суштини, литургијска служба. Међутим, као и у другим случајевима, и овде важи судбоносна разлика између православно-источног типа и службе беседништва, и латинско-католичког. О другим појединостима катедралнога, предсхоластичког типа хришћанског знања већ је речено понешто. Можемо додати још да – суштински – харизматски партикуларни, поједини конкретистички искази духовности нигде нису у том покрету који је доминирао у источној половини латинског царства (данашња Немачка) подвргнути оној системској контроли која би из њега екстраговала облик знања који би био истрајнији од једне или неколико генерација: обележје латинске и западне традиције ће тако постати потреба да се сваки добијени облик знања генерацијски подређује битним одступањима и ресетовањима, до границе на којој ће му претити тотално неутралисање. Разлози томе нису лежали само у медијумској или социолошкој сфери: нешто је било и до облика знања као таквога.

Такође смо приметили да је већ од деветог века западна социологија знања била обележена поприличним осиромашењима најдревнијег и најсложенијег фонда библијскога знања, оног византијско-источнога. То је тренд који ће се наставити и касније, све до познога барока и класицизма, и то је *тренд – како гласи једна од субхипотеза овог рада – који, ако није битно одредио све токове западне цивилизације (као што није), јесте одредио пресудне одлике, смерове и облике философскога развоја.*

в) мистицизам

Преостаје да се нека реч каже и о трећем састојку који ће у раздобљу које је пред нама одредити експлозивни карактер и смернице схоластике – западњачки мистицизам. Прво што се мора истаћи је да сам термин *мистично* нема такву популарност и употребу на Истоку од којег потичу његови корени. У етаблирању мистицизма током дугих векова западне духовности, до данашњег дана, посредни је једна лажна етимологија – философија таквог покрета какав је на Западу не може да се узводи до било којег другог центра сем до њега самога: реч је о аутохтоној аберацији и појави окциденталног хришћанског искуства. О границама и ограничењима сваког могућег харизматског исказа на православном Истоку већ смо рекли: такво једно ограничење на Западу, какво је на Истоку виђено у институту Васељенских (и Помесних) Сабора, није постојало, нити је, када га је и било, поседовало такву снагу да харизматске и мистичке пролиферације обуздава. Следствено, мистично-харизматички покрети су на Западу од почетка тежили ка анархичности, ка једној акефаличности: папа је често служио само као номинална глава, а мистички и харизматички покрети су попримали облике герилског пира.

Оно што је за нас од нарочите важности је склоност да се западни мистицизам *одреди строго против знања*: његови узуси ће бити изграђени од морално-емоционалних апорија, које ће да се ислеђују и разрешују у строгој забрани и одрицању могућности хришћанског знања. Подсећамо да хришћанско знање – сведено на једну минималну дефиницију са максималним значењем – означава могућност богословских априористичких судова. У условима вечне промењивости и магловите несталности, такви судови у западном мистицизму нису могући ни као крајња могућност. Због тога се западни мистицизам (уз ретка одступања) исцрпљивао често у афективним раслојавањима и артикулацијама: обуздавање покрета воље, интенције излива селфа и тела, постају његов централни еталон. Мистицизам Запада наслеђује битно смернице које Западу оставља власторучно и једноручно – Аврелије Августин, велики манихејац и дуалиста: тегобан положај тела унутар западне културе дугујемо таквом развоју.

У случају ових, у европском смислу, најстаријих, регрутних академских центара, видимо да је сегмент интелекта и знања (самим тим оног што ће се касније називати философија) заузео релативно неповољну и негативну валенцу пред једном мистиком цивилног и сакралног двора, грађанско-империјалног управљања. *Знање и дословно не познаје границе, оно се тешко обуздава*, то је свакако лекција из најраније, старохеленске демократизације знања и интелекта уз помоћ јелинског фонетског алфабета, који је уклонио језички опацитет. Из немачких бискупских школа произилазе две појаве: мистицизам и катедралне, отвореније школе. Мистицизам ће још неколико векова да се гнезди у Немачкој као своме центру, док ће се решења на питања знања унутар вере – више потражити у суседној Француској.

Успон средњовековне литерарности, у том смислу и философско-мисаоне, традиционално се у литератури везује за Француску. Такво схватање није без разлога раширено, због француске генезе средњовековног универзитета, писмености, и философије. У том погледу, како је већ неколико пута споменуто, нарочито се издваја значај *катедралних* школа, од којих је најчувенија била она у Шартру, или Ремсу⁴⁹: из броја предавача и студената који су похађали такве катедралне школе издвојио се током времена, а нарочито након једанаестог века, број појединаца који ће заиста да роде међународни, европски поркет *философије*, па и науке, попут Петра (Пјера) Абелара и других.

То је питање које је позамашно третирано у литератури – сам Етјен Жилсон је у многим својим радовима склонио у страну евентуалне сумње око тога да ли је и колико је делатност ових појединаца имала утицаја на развој философије. Она је била од огромног, па чак и семиналног значаја. Питање, међутим, одакле потичу саме ове катедралне школе, суочава нас са низом нејаснијих и тежих проблема. Након семиналних радова и Стивена Јегера⁵⁰, не може бити више никакве сумње у то да је генеза схоластике чак и по тој линији – пертинентно теолошка.

Јегер крајње детаљно илуструје да је покрет литераризације, писмености, књишког истраживања, центрираног око сакралних тема, са одређеним цивилним

⁴⁹ Етјен Жилсон, *Филозофија у средњем веку*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1997.

⁵⁰ Steven Jaeger, нав. дел.

прилагођавањима која су се разликовала од места до места и од регије до регије, потицао заправо не из Француске, него из Немачке!⁵¹ Његово тумачење могуће је усагласити са семиналном студијом средњовековне писмености, Брајана Стока.⁵² У Француску је тај покрет, током болног препорода и прерасподела целе динамике око *restauratio Imperii*⁵³, доспео из Немачке. Реч је нарочито о помало нејасном раздобљу када је империја Карла Великог подељена на источни и западни део, од којег ће убрзо потом да настану модерне државе (језици и културе) Немачке и Француске⁵⁴. Немачка је тако на много више начина прапостојбина философско-теолошке европске писмености но што се то чинило и самом, тако често крајње субјективном, Хегелу. По чему је улога Немачке била посебна у овом погледу?

Немачка је, за разлику од Француске (Западне Франачке), доста раније од Француске стабилизовала процес изградње империје, нарочито под царем Отоном I.⁵⁵ Као део потребе ажурирања оног цивилног минимума који свугде прати артикулацију двора и дворске културе и политике, јављала се потреба – тако у скраћеном облику изгледа Јегерова теза из његове две књиге – изградње и дворско-цивилне, аристократске и административне *елите*, оног писменог дела царске пратње који има да бележи, прати и управља царским одлукама. Али, исто тако, да креира нову науку. Тако је вековима било у Византији, тако сада немачки двор настоји да подражава Византију. У сврху производње таквог кадра, отонци су изумели посебан институт на којем се обучавала таква елита. Био је то институт *бискупског двора*.

Први такав бискупски двор (тачније канцеларија) била је пратња коју је око себе саставио рођени брат немачког цара Отона, Бруно, келнски надбискуп. Позиција келнског надбискупа је готово до наших дана остала једна веома моћна и престижна институција, али током средњег века је тешко преувеличати њен значај или улогу.

⁵¹ S. Jaeger, op.cit., *Origin of courtliness*, стр.19-91.

⁵² Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton University Press, 1983.

⁵³ Ernst Percy Schramm, *Kaiser, Rom und Restoratio*, Wiss. Buchgesellschaft 1957.

⁵⁴ Heinrich Fichtenau, *Living in the Tenth century: Mentalities and the Social Order*, Chicago University Press, 1994.

⁵⁵ Уп. Fichtenau, нав. дело

Са дозволом надбискуповог царског брата, Брун(о) је окупљао талентоване, учењу склоне дечаке, младиће и момке, те их је обучавао не само у клерикалним, него и у цивилним пословима. Развој тог института је пратио низ доследних промена не само у курикулуму, текстуалном садржају и избору онога што се читало, него и њихов формат, као и – цели низ других, па и архитектонско-законских промена. Врло брзо је та појава постала веома знаменита и њена слава се пренела и на Француску, која је током тих раних векова нестабилне краљевске круне у тој земљи на царску Немачку гледала са завишћу или бојазни: у Француској ће до трајне стабилизације краљевске титуле доћи тек знатно касније, средином тринаестог века.

Сам институт бискупског двора са његовим методама учења и обуке доличних кандидата, представљао је не толико *садржај* колико управо *формат* учења. То је далеко најважнија појединост за историју мисли и философије. Мисао и подука на централизованом немачком двору била је реторичка, док ће исти тај покрет у француској катедралној школи породити плурализам логичког метода. У центру прегалаштва ране немачке писмености се није налазила *философија* – философије у Европи још увек неће бити неколико векова – него *цивилност*, култивисаност, факултет аристократских манира, *куртоазија*. У центру, међутим, овог система вредности стоји дословно *nomos empsychos*, одушевљени закон цара и, конкретније, отелотворени Учитељ, инкарнирана мудрост у лицу самог надбискупа. Та физичка чињеница је од огромног значаја за рани средњовековни менталитет. С обзиром на то да је учитељ отелотворени принцип мудрости, потреба за књигама, као и тип књига, писмености, литерарне продукције, промишљања, итд. – радикално је сужен. Људски потенцијал непосредне комуникације, јерархијски постављен, надређен је евентуалној дисеминацији неконтролисане информације. Штавише, он по свему веома подсећа на Византију, те није случајно да ће следбеник Отона I, Отон III, заједно са тадашњим папом Силвестром II начинити пројекат темељног репрошмана. Немачке и Византије, у покушају немачке ревизантинизације. Тај пројекат на дуже стазе није успео – али је на дуже време као идеал учености, као формат и садржај менталности, у Немачкој поставио култ куртоазије (дворски маниризам) и харизматичну центрираност

целокупне науке у личност учитеља. Тај знаменити култ персонализоване философије у Учитељу, тако типичан готово и у наше време у немачкој мисли, на тај начин води порекло можда из далеке старине. Он се природно наслањао на слике Сократа које је собом донела култура. Оживљеним харизматским присуством учитеља је тако остварен, ако не и продужен, позноантички и древни идеал сектаријанске философске послушности и препознатљивости међу философским школама, коју можемо да приметимо већ у време Питагорине и Платонове школе.

У надбискупским, царским школама, знање је *харизма*.⁵⁶ Ово за собом повлачи цели низ, за философију доцнијег школства, значајних последица. То уједно трајно веже прапочетке европске хришћанске философије са проблемима и структурама педагогије. То значи и да је све знање до којег се може доћи и којем је могуће подучити се по природи *миметичко* у платонистичком дословном смислу: њему је потребно подражавање учитељу *in vivo*. Такав систем акцентује практично-политичке димензије школства, философије: све знање је употребљиво и практично, не постоји неполитичко знање; све знање се ставља на службу управљању васељеном, једној универзалној империји, и све знање је реторичко.

С обзиром на то да се прво развијају дворске епископске школе, предвођене Бруном, то ће значити да ће, гледано философски, у тим школама бити реч о суженој, минималној пролиферацији текста, тачније текстолошки свет ће бити под његовом контролом, у власти његове харизматске дискреције, што је модел готово посве налик на – византијско-православни. Може се, поређења ради, издвојити и основна разлика између византијског и овог раног, западног модела: византијски је био фокусиран и увек везан за монаштво, монашке и аскетске учитеље и теорију обожења. Западни модел већ у овом раном периоду показује знакове чисто цивилне, културно-цивилизацијске склоности, коју Јегер и назива „неговање манира”⁵⁷. Монаштво са својом мистиком се у овом раном стадијуму јавља у виду друге поделе, на коју ћемо наићи нешто касније. На овом раном стадијуму – монаштво је на Западу ипак прагматично прогутано и стављено у службу цивилно-политичком декору.

⁵⁶ Од грч. *χαρις*, благодат, поклон, радост, срећа.

⁵⁷ Jaeger, Steven, *Origin of courtliness*, University of Pennsylvania Press, 113-127.

Као резултат имитације дворске немачке културе на француском двору, на тлу Француске се појачава унутрашња противречност између бирократичне цивилности, притом харизматичне, и захтева (литерарне) логике, која је пратила и дисеминацију и интерпретацију Светог Писма: у Француској се појачава дихотомија између тзв. *интерних* и *спољашњих* школа⁵⁸ каролиншке империје. Француска ће да наследи обе, али ће акцептирати – само једну, ону *спољашњу*.

Који су били недостаци овог школског система обуке у раној средњовековној Немачкој? То су исти недостаци који ће погурати научни развој у правцу све веће апстракције, тј. логике текста, ка оном низу особина које детектујемо у протоколу науке. То значи да те недостатке није потребно импутирати овом раздобљу: о њима је могуће просуђивати на основу захтева и склоности које је пред публику истакло следеће раздобље еволутивног развоја мисли. Харизматски принцип је имао многе предности, али су недостаци били довољно велики да створе потребу за другим и другачијим облицима знања, а о њима смо већ рекли понешто: харизматска и тесна контрола знања од стране учитеља радикално је сузила развој мисли, већ и на фактичком нивоу. Али, у таквом једном моделу постоји далеко значајнији недостатак, чијем отклањању ће се посветити генерације мислилаца – у Француској. Реч је о следећој ствари, која се већ битно додирује са конфигурацијом исказа знања.

Ако је, наиме, сваки исказ знања, у ма којој области, јерархијски усмерен ка врху харизматичне пирамиде, *то онда значи да је сваки такав исказ апостериоран*, искуствен. Он је, додуше, искуствен у оном смислу што га верификује учитељ, за кога се *претпоставља да је до њега дошао барем делом трансцендентним путем*. Али, то доноси потребу обезбеђивања система прелазних, аналогних концепција, које учитеља треба да повежу са вечношћу. Могућност – како ћемо видети – таквих *analogia entis* судова, аналогних судова, постепено је и све више на Западу довођена у питање, са све наглашенијом експликацијом језика, тврђења и судова. Речено језиком Ђорђа Манетија, експликативни облик, енциклопедијски, семиозе, замењује имплекативни и речнички, те хомонимија замењује метафоре тј. аналогije. Доцнија западњачка семиоза раскида тако са древним залихама

⁵⁸ M. Hildebrandt, *The External School in Carolingian Society*, Brill, 1991.

импликативне стваралачке аналогije⁵⁹, а предосећања тог проблема можемо пронаћи у Платоновој прекупацији језиком.⁶⁰ А то значи транзитиван, пролазан: он не влада оним својствима која чине знање – недостаје му прогностика и нужност. Прогностички капацитет корелира са предметном апстрактношћу и објективном невезаношћу *за садржај*: само такав, слободан од контингенције садржаја, исказ, може преко своје форме да чини нешто знањем. Са таквим исказима није могуће начинити систем знања. Другим речима, харизматски искази и знања су *дискретни*. Са њима је можда могуће лакше управљање и владање територијом, могуће је имати владара и црквеног лидера као живу икону, али са оваквим исказима је тешко или немогуће извести онај пројекат којим се европско средњовековље већ неко време заносило – измирити знање са вером.

Дијалектика, дакле, као спекулативна дисциплина могућег, са форсираном текстоцентричношћу, настаје у тренутку који је могуће скоро потпуно одредити, на прелазу из 11. у 12. век. Период пре схоластике био је много ближи византијском моделу философије и традиције од оног који је уследио. Проблем је у томе што је потоњи западни развој, са тријумфом дијалектичких школа у 12. и 13. веку, такорећи избрисао не толико сећање на оно што је било пре тога, колико је уклонио могућност да се реконструише светоназор тог доба. Основна разлика је, како је већ речено, у разним и различитим оријентацијама ове две културе. Док је једна, она западњачка, текстоцентрична, друга је била харизматична. Ево шта каже Јегер:

„Наше образовање и интелектуални живот се заснивају на текстовима. Ми не поседујемо модел учења и образовања који није оријентисан према писаној речи. Последица тога је да писани споменици пројављују љубоморну тиранију приликом писања интелектуалне и културне историје, уверавајући нас да су они све што постоји те да других критеријума сем њих и не може да буде. Притом је културу катедралних школа могуће назвати харизматском културом.”⁶¹

Ма колико привремена и кратка, ова и оваква епоха, коју Јегер назива харизматском, твори солидну спону сличности са византијским моделом који се са становишта томизма, схоластике и потоњих револуција у науци чини тако

⁵⁹ Manetti, нав. дел.

⁶⁰ Havelock, нав. дел.

⁶¹ C. Jaeger, *The Envy of Angels: Cathedral Schools and the Origin*, 4.

неодређеним, егзотичним и неухватљивим. Овде видимо да то и није толико неухватљиво, те да су сличности између Истока и Запада не само велике, него да постоји могућност да се илуструје радикална права истоветност тих двеју култура, у једном моменту када су оне биле једна, иста култура. До промене и иновације дакле не долази у Византији него на Западу услед одређених околности, али то само појачава сингуларност паламистичких спорова и система аподиктике. Појам који користи Стивен Јегер је значајан: харизматска култура. То је један квалитет унутар културе који касније, како он показује у своје три књиге, сасвим ишчежава.

Присуствујемо једном паралелизму између харизматских катедралних школа, где се обликује човек у целини своје обичајности и морала, коју описује Јегер, и византијског парцијалног доказа, који неће изгледати као доказ само онима који не припадају таквој посебној култури. Јегер каже дословно да се „таква (катедрална харизматска традиција) не може оцењивати и мерити критеријумима документације, пошто та традиција такву документаристику по својој природи не производи”.⁶²

Стога, ако оно докумената који постоје у харизматско-катедралној традицији (блиској византијској по типу) настаје случајно, а не као резултат тога да су „документација и репрезентација медији културне производње”⁶³, *питамо се како је могуће очекивати да једна таква култура има доказе везане за Божије постојање*⁶⁴. Стога ћемо управо тврдити – да култура неговања доказа Божијег постојања управо је везана за текстуалну, ону продукцију која *раскида револуционарно са претходном*. Каснија, култура објективности и доказа, *инсистира на прихватању такве доказности, али не омогућује увид у своје порекло, другим речима*. Већ ту се сусрећемо са покушајем западњачке аутолегитимизације, са настојањем западне културе да се легитимизује из саме себе, како ћемо видети на другом месту у докторату. Други део нашег тврђења је да управо до померања ка доказивости и доказима долази са порастом и доминацијом радикалне текстуалности, што ћу да илуструјем на свом месту: до оног пораста и доминације

⁶² Исто, 9.

⁶³ Исто.

⁶⁴ Phillips, D. Z., *Faith and Philosophical Enquiry*, Routledge & Kegan Paul, London 1970.

који истискује оно што Јегер назива култом живог учитеља и харизме, који је до појаве доказа како на Западу, тако и у Византији, служио као једини доказ који је потребан.

Та радикална текстуалност ће бити тачно препозната и документована и понудићемо могуће разлоге за њену појаву на Западу, до које на Истоку у Византији није могло да дође, па тако ни до тзв. доказа. За катедрално-харизматску традицију, која ће стотинама година после тога да породи Тому Аквинског, не може се рећи да је орална, али је свакако контратекстуална: текстови се контролишу. Оно, дакле, што је радикална доказивост и култура доказа, на Западу чак није постојало пре ере зреле схоластике, за коју ће се испоставити да није ништа друго него специјална форма текстуалног менаџмента без тачно одређене формалне природе и позадинске текстологије, није разумљива појава ни схоластике ни философије. Оно што је још чудније је да је у много чему тај менаџмент текстуалношћу посебно изостао у одређеној мери, те да је пад схоластике већ од 14. века могуће везати за интервенције у кодикологији. Овај екскурс у нешто што није дикретно везано за тему рада сматрали смо за потребан, јер 1) баца светло на сличност са византијским моделом који се опире радикалном формализму који је потребан да би се дошло до икакве културе доказа, и 2) јер представља допринос етиологији схоластичке мисли.

Јегер сматра да је харизматска култура била високо писмена но истовремено равнодушна према писмености. „Харизматично присуство – без обзира на историјско окружење – покушава да се укоријени у натприродном, да укаже да је бог присутан у живом тијелу. То је евидентно у случају политичке харизме. Краљ је задужен за силу коју је директно усадио Бог: његова власт је Божија, његова воља је воља Божија. У контексту катедралног школског учења, учитељ је носилац и преносилац стварног присуства. Његова личност је лекција; саопштава знање, мудрост и елоквенцију. Харизматско учење се такође позива на више царство чији је господар изасланик или барем тумач. Посредоване идеје нису властите његове: оне независно постоје у вишем царству непроменљиве Истине и дате су господару као ексклузивни дар, као што се светост даје владару. И харизматични владари и учитељи везују своје ученике снажним емоционалним везама које им дају

божанску власт над појединцем. Херојско сугерише акцију а не размишљање; присуство а не представљање.”⁶⁵

Није стога само у византијској традицији коју испитујемо спорно овако репрезентативно моделовање аргумента, или понашања. Видећемо да је и у западњачкој традицији, нешто пре зрелог схоластичког доба, могуће пронаћи готово истоветне обрасце културе у којима је прихватање и моделовање оваквих доказа било несхватљиво; прихватити, дакле, ове доказе као веродостојан модел, значи прихватити прећутану доктринарну претпоставку доктрину западне мисли, која се формира управо у 12. и 13. веку, а то је претпоставка да је иновација суштина, и да иновирано иза себе трајно оставља као превазиђене претходне вредности и етапе. Представљено каквим дијаграмом, могло би се рећи да је ера која кулминира Аквинским, и која ће се завршити двестотинак година после тога, трајно окружена с обе стране не само византијском него и старијом западњачком традицијом; то значи да није та древна западна и византијска традиција оно што мора да се објашњава као аберат, а што је тако прихваћено до данас, него управо ова новија западњачка потребује некакво објашњење.

Тома Аквински припада раздобљу које Јегер назива *интелектуална култура*. Из наведених доказа је очито да један такав поступак, гледано садржински, није новитет, тако да је тај приступ затворен јер не можемо сазнати ништа ново. Али, посматрано формално, ствари не изгледају тако. Формално гледано, поступак какав видимо усавршен на примеру томистичких доказа, нису могли да се појаве раније, а и касније можемо да их видимо транспоноване у жанрове и форме који се суштински и све више удаљавају од садржаја теологије, а све више приближавају и доводе до математских модела.

Посматрајући са формалне, дакле са стране медијума, Јегер закључује да постоји вековни образац суревњивости и надопуњавања између два модела културе: интелектуалног и харизматског. Старином, овај поларитет сеже све до старе Гчке и Рима, одакле се он заправо преноси на средњовековне и друге и даље моделе. Тако је Сократ несумњиво био харизматски лидер-учитељ: целина умности, мудрости и знања садржана је у његовој персони конкретно; Сократ

⁶⁵ Исто, 7.

ништа не пише; он се штавише бори против писања и оних који га конфигуришу у тада нарастајуће технике, у одређене комерцијалне школе.⁶⁶

Из Сократа међутим, пише Јегер, излазе минимално две традиције, једна платонистичка, друга перипатетичка, везана за Аристотела. Обе – настоје или да раскрсте са харизмом (перипатетичка), или да је кодикују и презервирају, али путем текста, што не успева (платонистичка). Једна је научна, Ликеј Аристотела, а друга харизматска, Платонова.

2. Харизма и текст: први схоластички миље

На распрострањању, ширењу средњовековне интелектуалне мреже, која је свој врхунац имала у схоластичком покрету, почива сва данашња наука.⁶⁷ Схоластика је, другим речима, патентирала научни протокол⁶⁸. Али, пре такве, и било које науке, интелектуална традиција западног света је, исто као и византијска, почивала на институту харизматичног учитеља. Схоластика, са особеностима своје философије, и са конкретним решењима која видимо у списима не само Томе, него и других философа-теолога, у много чему представља реакцију на тај институт. Схоластика, а касније нарочито (природна) наука, у највећој мери реагује управо на ово раздобље у еволутивном развоју знања.

Први стадијум интелектуалне еволуције философије на Западу припада институту харизматског учитеља, и његових института. Из њих ниче, и њима одговара, најважнија појава везана за схоластику – тзв. катедралне школе које, додуше, долазе нешто касније у историји, након појаве харизматског учитеља. Ту се нипошто не ради само о социологији (знања), реч је о појави која има еклатантан философски значај. Потребно је стога рећи неколико речи о историјском значају и развоју ове појаве. Прво ћемо изнети неопходне факте, потом издвојити њихов философски значај, а онда и проблем који је био садржан у њему.

⁶⁶ Платон, *Федар*. Catherine Pickstock, *After Writing: Liturgical Consummation of the Philosophy*, Blackwell, 1998.

⁶⁷ Уп. М.В. Parkes, *Scribes, scripts and readers*, Hambledon Press, 1991.

⁶⁸ E. Panofsky, *Gothic architecture and scholasticism*, Meridian Book, 1954.

3. Спољашње катедралне школе у Француској

Пре оног угледа који је током векова почео да ужива Паришки универзитет (тзв. Сорбона), у Француској су престижна училишта била – катедралне школе. То су свакако места где су начињени први кораци ка *дискретном* облику знања, које је тесно везано уз личност учитеља, компендијум патристичких цитата, Светог Писма и прелатске службе – у правцу секуларног, отвореног типа читања материјала, и слободнијег тумачења. У овим раним етапама развоја школске мисли, а у њој и философско-теолошке – влада конфликт између слободе изношења и слободе тумачења: *једно је дијаметрално супротно другоме*. Што је, наиме, већа слобода изношења, већа је дискреција тумачења, тумачење све мање подлеже канонском обрасцу, оно је стешњено у правцу очекиваног харизматског исказа који се препознаје као централни. Сукоб између таквог харизматског исказа и стиснутијих и ригиднијих формата, који *омогућују проверу харизматичности*, оно је што сведочимо у овим раним етапама академије.

Ствари се одвијају у смеру демократске епистемолошке јерархије која се остварује и постиже – постепеношћу протоколарног закључивања. Потребно је свакако сетити се да је и *Сорбона*, изворно, метафизички факултет само и дословно у смислу – теологије. Само, до таквог *collegium stadium*-а, какав је постао Паришки универзитет, преостало је да се одиграју још неке одређене ствари.

Видимо да је од почетка низ априористичних закључака или ставова, у корпусу Светога Писма, на Западу скопчан са менаџментом и контролом сврха: априоризам, интелектуална нужност у домену вере, везује се за контролне механизме извесности који *нису текст* и књига, него су живи људи: краљеви, цареви и првенствено римски првосвештеници. Општа атмосфера једанаестог века, која се често назива првом ренесансом⁶⁹, видела је генерални пораст осећања субјективности, *self*-а.⁷⁰ Томе је допринела све већа пролиферација текстова као таквих, али и полемични, интимнији контакт студената са професорима у

⁶⁹ Richard Southern, нав. дело

⁷⁰ Collin Morris, *The Discovery of the Individual: 1050-1200*, Harper Torchbooks, 1973.

катедралним школама, које су постале подијуми за расправе.⁷¹ Неколико питања, у све већој атмосфери полемике и заинтересованости за проблеме знања и вере, наметнула су се се као главна: проблем међусобне противречности сакралних списа и несагласност Отаца Цркве по неким важним питањима, било је вероватно главно од њих – овај проблем ћемо од сада да зовемо *питање ауторитета*. Други важан проблем који гради каснију полемичку тематску пирамиду средњовековне схоластичке философије био је проблем који зовемо *демократизација знања*.

Одмах видимо да је овде реч заправо о помаку или унапређењу чисто формалних, материјалних и медијумских аспеката знања: до чисто садржајних пробоја тешко да је могло да дође, а видећемо да, када је до њих и долазило, било је то више услед неспремности контролних структура моћи да се носе са револуцијама у медијуму знања, попут нове врсте књиге или учила, нове врсте рукописа, кодикологије, организације текста, излагања и знања, нове и далеко жустрије врсте полемике – дакле да *се носе са све интимнијим, личнијим, персоналним информатичким пакетима*, који су се далеко више обраћали селфу а не универзуму, микрокозму а не макрокозму, лаицима а не сакралним лидерима, итд. Тај пораст у персоналности информацијског пакета је у литератури одвише добро документован да бисмо овде улазили у детаљнију полемику по том питању. Оно што је важно истаћи је да се добар, али не сав, део те информатичке револуције о којој је реч тицао не само појачаног интимизма дискурса, него управо – кроз разрешење логичких апорија Светога Писма и теологије, потраге за априорним аспектом хришћанске вере: поседује ли светописамско хришћанство нешто што би се могло назвати – *философијом*?

Овде такође морамо да истакнемо две чињенице: до овог пораста потраге за знањем унутар вере долази нимало случајно управо у тренутку прве аристотелијанске револуције до које је у свету писмености дошло открићем Аристотелових логичких списа, и, друго – не мање важно – до ње долази након озваниченог раскида са византијским наслеђем: тек након помрачења увида у интелектуално стање византијске мисаоне материје, које се од тада вековима неће

⁷¹ Hastings Rashdall, *The Medieval University*, vol. I, Cambridge University Press, 2010.

опоравити на Западу, могла је да се појави једна таква манија за априоризмом у хришћанском знању.

Ограничили смо тврђење да се сва мисаона револуција једанаестог века може свести само на информатичку и персоналну: поједностављена објашњења ретко вреде у потпуности, па тако и у овом случају. Ипак, битна девизантизација умнога дискурса, разређивање византијског садржаја средњовековне латинске супстанције је – непобитна чињеница: из ње извиру интелектуална трагања која ће касније да се зову философијом. Пресудан моменат артикулације нове мисаоне слободе у Француској био је када је цели покрет добио и своје име. Била је то – дијалектика. Те мисаоне слободе су, ипак, биле само декларативне, што су на својој кожи осетили њени први аутори и творци, попут Абелара. Поред социолошких рестрикција, не треба из вида губити ни сврху тог пројекта – сва жестина умовања смерала је само ка појачаном увођењу разума и знања у веру. Схоластика се директно, на тај начин, везује за атмосферу универзитета и дијалектике. Као таква – за њу се може рећи да је она покушај спасавања, али не вере, јер вера све време током трајања векова остаје неупитна – него разума! Чиме је, међутим, угрожен разум у овом тренутку? Дијалектика ће тако постати укупност свих протокола борбе за конкретније домете знања.

Олично у харизматском покрету, знање је постало низ дискретних инстанција подређених арбитрарним проценама појединаца, регулисано руковање текстолошким компендијумом. Харизматски исказ због свега тога опасно граничи са иманентношћу, са овоземаљским, са овосветским. Као такав, он је апостериоран, он је штавише епитом искуства, доживљаја и искуствености, артифицијелности. На неколико различитих поља, харизматски исказ и облик хришћанског знања дали су неколико различитих покрета и импулса. Оно што ће касније бити схоластика, са дијалектиком, испречило сваком од будућих облика мишљења..

4. Формализам катедралног периода

И катедрална етапа има свој формализам о којем је потребно рећи неколико речи. Основни формат овог периода је хрестоматија. То је важно да се истакне зато што ће добар, ако не и највећи, део потоњег философског садржаја и аргумената бити тесно повезан управо са доцнијом *формом*, *жанром*, који је суштинска реакција и иновација на овај период и његову форму. Касније ћемо пробати да аргументујемо како је философски садржај, апстрахован од формата који га носи – што је и до данас превлађујуће и недодирљиво разумевање философије – нетачан, да такав један садржај и не постоји, постоје само логичке еманиције из одређене жанровске форме. А свака жанровска форма има своје материјалне претпоставке, базу, генезу, итд. Основна жанровска одредница у ово време била је хрестоматија. Као таква, и она је подразумевала неколико нивоа материјалне одредљивости и одређености. Навешћемо прво неке од њих. Најважнија од материјалних околности које прати свако жанровско одређивање током средњег века је чувена смена материјала папируса и пергамена. Овде не можемо улазити у појединости, али је могуће назначити основни темпо те смене и његову карактеристику: реч је о смени скупљег пергамена јефтинијим папирусом. Основна, ипак, жанровско-формална карактеристика хрестоматије лако нас упућује ка ширим и далекосежним интелектуалним претпоставкама културе која на њему почива: реч је или о усменим, или о културама које се налазе на прелазним позицијама ка – доминацији писмености. Хрестоматија на једном месту *en masse*, треба да забележи издвојене, значајне, или просто канонизоване исказе ауторитета. Из почетка се сигурно чинило да хрестоматијски низ, или конвој, који на једном пергаменту, рукопису или папирусу окупља све исказе релевантне за одређену тему по мишљењу једне текстуалне заједнице, може да нивелише или искључи неминовне супротности садржане у тим исказима и да њихову оштрицу отупи до минимума. Такво схватање се на дуже стазе показало илузорним и послужило је као генератор полемичке дисфункције која је водила у плурализам. На том минимуму хрестоматијског језичког протокола амалгам исказа треба да се препусти дискретној одлуци тумача учитеља који ће властитим поступком из њих онда да

посведочи или екстрактује одређену *concordatio* – тзв. Симфонију Отаца, или ауторитета, итд. Очито је да хрестоматијска заједница није могла да се задржи на окупу у тренутку пробоја револуције писмености о којој пише Брајан Сток.⁷²

Од раних векова се важним обележјем Цркве сматрало управо ово симфонично јединство ауторитета по одређеним питањима – то ће задуго остати ознака ортодоксије, правоверја, и до данашњег дана у хришћанским заједницама то је важан индекс стања ствари. Проблем, међутим, који мисао као таква има управо и јесте њена флуидност која се тешко обуздава, као и склоност интелектуалаца да мисле другачије. У сваком случају, сматрало се да је идеалан начин нивелисања болних разлика управо хрестоматијски приступ – масовног и не претерано систематичног колажа ставова на једном месту. Из овог поступка с временом ниче цели низ све више проблематизујућих инстанци, од којих је сигурно прва – флорилегијуми у виду Сентенци, Изрека Отаца: доказ да су ауторитети били живи и да не могу до краја да се умире ни хрестоматијском маузолејизацијом је рано изражена западњачка потреба за тумачењем сентенци *in vivo*. Заиста, може се рећи да је прапочетак академске праксе веома усмен, с једне стране, а са друге да он тиме опонаша нарочито правничку староримску, и трибунску, сенаторску праксу држања говора: управо на такав начин се одржавају предавања и конституише ова рана академија у Болоњи и Сорбони.

С временом ће улога писане речи, читане речи, и писано фиксираних докумената да заузме место које оно има и данас (или га губи). Хрестоматијски приступ – унеколико другачији од литерарнијег облика антологија – врши интелектуалну функцију подсетника, окидача меморије. Уопште, у целини узевши, средњовековна култура изван токова који ће њу предати током академске схоластике представља културе меморије, похрањених, научених – данас бисмо рекли *набубаних* – ставова, који се онда импровизацијом колирају, најчешће променом акцената, јачине, значаја и редоследа. Информатички, један такав документ увек склизави у редунданције или таутологије. Природно је простор у таквом распореду за иновацију, ако не већ за импровизацију – био стога доста

⁷² Brian Stock, *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the 11th and 12th Centuries*, Princeton University Press 2021.

сужен, те није чудо да ће претходно бремените неконгруентности, инхерентне не само отачкој писмености него и Библији, да само испливају на површину у акцент који зрело средњовековље ставља на селф, а са тим и у – полемику.

Хрестоматијски формат катедралног раздобља философије је бременит многим недостацима, и он није погодовао развоју мисли и конкретно философије. Он суштински представља појаву оралне, усмене културе. Управо ће потрага за формалним решењима ове конфигурације довести до садржинске и формалне иновације у идућем раздобљу о којем ће доста речи бити у поглављу које третира томистичке доказе, који су неодвојиви од формата у којем су забележени. Орална димензија инхерентна у претходном периоду, играће доста велику улогу у разрешењу проблема ауторитета у идућем периоду. Од саме прве појаве стремљења за знањем на Западу, јављају се антагонисти унутар емоционалног мистицизма. Највиднији корифеј је био Бернар од Клервоа, велики прогонитељ и уништитељ Абелара. Активности борбеног мистицизма, који је често постајао политички хилијазам, који је надахњивао крсташке покрете, сужавале су, с једне стране, маневарски простор за процват интелектуалног правоверја схоластике, али су самим тим појачавале његов фокус. Прогоњена од свих, схоластика се фокусирано своди на један једини простор који јој је уникатно остављен – простор универзитета. Таква, схоластика ће да заратује са свим описаним облицима харизматског православља. Најмање од њих је схоластика икада упознала – православно облику, што ће битно одредити судбину и смер Запада. Са православљем, схоластика ће се срести још једном у, и по Исток и по Запад, одсудном тренутку. Са остала два – она се неће измирити све до своје превремене судбине, када се са универзитетских катедри она посмртно лансирала у универзитетске лабораторије, где о богословским априорним судовима неће бити више ни речи.

Основни недостатак који ће доцнији покрет да припише западним инстанцама харизматичности (с разлогом), али још касније и православно-источним (неоправдано) је – климавост интелектуалних судова, која потиче од претеране привезаности истих за харизматичну отелотворену појединачност учитеља. Интелектуално-мисаоним судовима и исказима хришћанства тако

недостаје – **систематичност, повезаност и проверљивост**. По сваком од ових приговора схоластика ће пробати да понуди конкретан одговор, јер са оваквим карактеристикама средњовековни мисаони пројекат изградње априористичких философских судова са богословским садржајем не може да се оствари.

На (не)систематичност схоластика ће да понуди своју ненаписану, али подразумевану теорију рецепције ауторитета. Из ње произилази и одговор на (не)повезаност, на коју ће схоластика да реагује жанровском иновацијом, новим прегледним компендијумом (*богословске*) *Суме* (или *Свода*), и треће – на (не)проверљивост ће схоластика одговорити са хибридном обликом емпиријског априоризма, који ће настојати да очува могућност богословских судова а priori.

5. Схоластика и дијалектика

Пре но што пређемо на доказе Божијег постојања Томе Аквинског потребно је нешто више рећи о историјском контексту у којем се јавља овај средњовековни католички мисилац. Ове уводне примедбе немају биографску функцију. Аквинатови докази, као ни остатак његовог система мишљења који се у овом раду пореде са алтернативним савременим византијским системима мишљења, пре представљају тачан и неопходан контекст из којег је једино и могуће целовито тумачење Томине мисли. Тома Аквински је обележио доба зреле схоластике, али термин схоластика је једна метонимија која не одређује најпрецизније смисао ове средњовековне епохе у мишљењу. Слично као што термин готичка архитектура не само што није прецизан и тачан, него је изворно послужио у пејоративне сврхе, тако је и термин схоластички просто метонимијска приближна одредница која денотира чињеницу да је реч о мислиоцима који су везани за школе. Ни то није неважно, али важнији од тога је свакако метод који је свим схоластичарима био заједнички, и који је садржински и формално нераздвојан од њих, а то је дијалектика. Неопходно је зато у неколико речи, у виду правог увода, образложити о чему је ту реч.

Од те мреже, прво дивергентног креативног размишљања, а друго, мреже рецепијената истога, и треће, социјалних последица кроз институционализацију дивергенције и другачијости, западна академија и друштво и јесу поникли. Мора се признати да та мрежа дивергентних дифузних и центрифугалних вектора јесте ишла против традиције, канона, правила и навике, а свакако против институције харизматског учитеља. Она је ишла и против претходне културе византијских наноса у Европи.

Таквог харизматског учитеља, како смо видели, познавао је и Запад. Начин на који се на Западу водила борба против тога у суштини је помоћу текста: текст као верификабилна, поновљива и аугментативна техника се сукобљава са јединственом и непоновљивом инстанцом *исказа оличеног у харизматичном учитељу*. Харизматски исказ постаје понављани и стално мењани (идеално гледано: унапређиван) израз, који се сада све радикалније супротставља ономе што стоји са друге стране израженога као *остатак нефиксираног материјала* – као *садржај*. Текстуално сучељен, проверљив, одабран и фиксиран став (који се углавном реално тиче само богословља), сада постаје практична, ергономична инстанца са којом може да се барата на различите начине потпуно недоступне харизматском учењу. Смемо спекулисати о томе да управо у том тренутку отргнућа богословског исказа од ширег корпуса предањског оквира унутар којег он бива регулисан снагом харизматично-лидерског *fiat* – настаје философско-научна атитуда.

У харизматском дискурсу исказ је подређен наизглед бесконачној дискрецији *излагања, али не и тумачења*, што се и јавља као проблем: различитост тумачења је оно што омогућује пролиферацију self-а. Сада у облику текста, исказу се омогућује *бесконачна дискреција изражавања или тумачења*, али не и излагања: излагање је у текстуалном свету најстроже омеђено *маргинама рукописа*, тј. границама његове употребе. Маргина је дословно крај, граница. Смемо да претпоставимо, стога, да је то тај повољан тренутак у коме се мисао једне заједнице претаче у текстуалност једне нове средине која већ умногоме подсећа на традиционалне оквире академске употребе. Могу се с приличном поузданошћу тада датирати и први покрети којима настаје философија и текстологија коју ми

данас подразумевамо под тим појмом, и која свакако у Византији не може да се препозна у том облику. Та чињеница је од великог значаја, јер је њој прилагођена пролиферација научних доказа.

Сва поступност западних етапа током историје које смо спомињали, катедралне и монашке школе, мистичке и мендикантске, у строгом смислу имају везе управо са дисеминацијом категорија знања као информације која се отима централизованог контроли бесконачне дискретности учитеља, и бива стављена на раван непрестане провере и текстолошке ратификације. Такав поступак у Византији је незамислив, или тачније – непотребан. Изградња односа знања и вере у овим друштвима кретаће се због тога супротним смерницама и обрасцима.

Још важније за философију је то што, у тренутку када *настаје таква форма-израз, истовремено са њом настаје категорија садржаја*. То је оно што је већ наглашено, да за разлику од претходних етапа где је садржај богословски препознатљив, садржај сада постаје *сама форма-израз излагања*. То је прва епоха западњачке културе као такве – она је све строже текстуална, манускриптна и хиролошка. Али, чак и као таква, она јасно упућује све неумољивије према оном тренутку када ће све знање Запада постати *штампани текст*, и када знање мимо и изван текста не може да се замисли. Дозвољавајући себи слободнију типологију смео закључити да је у почетку хришћанства Истина – Догађај, она затим постаје Сусрет, нешто касније Очекивање, затим Рукопис, на Западу – књига; и данас – дигитални екран и светлописна информација.

Тај нови израз је збунио Византијце од првог сусрета са њим. Нарочито касније, када је тај процес на Западу посве заокружен, и када се покушало извршити трансфер тога у Византији – то ће довести до великих проблема у комуникацији, и до ненадане мотивације и импулса према развоју у самој Византији. У том смислу је византијско-православна интелектуална традиција веома удаљена и данас за свет академије, васпитане на навикама и обичајима западњачке индивидуалне науке. Православно рекурирање на ауторитет Цара и Патријарха западњацима и данас делује збуњујуће. Често се оно чинило у историји штетним за развој мисли, а са тим да је такав легалистичко-јуридички приступ стицања консензусног јединства поводом одређених питања бременит одређеним

потешкоћама могуће је сложити се. Када је реч о питању односа знања и вере, цело то семантичко поље у Византији изгледа доста другачије од Запада.

Схоластика је изворно фидеистичка институција. Она је институционализовано средство које има један циљ: неутралисање сумње и јачање вере (фидеизам). Могло би се рећи да је до подвајања вере и разума, у овако радикално приметном израженом облику који доводи до институционализовања оних средстава и инстанци које служе решавању проблема те подвојености, дошло једним несрећним ходом околности којима историја иначе обилује, па чак можда и низом историјских неспоразума. Понекад се у форензици користи термин који овде не би био непримерен, савршена олуја околности која доводи до катастрофе. Јер схоластика управо то јесте – институционализовано средство само са једном сврхом: ради неутралисања сумње, тј. скептицизма није било могуће лако предвидети да ће доћи до алијенације, отуђења те институције у сасвим друге сврхе, те да ће се на крају интронизовати сама сумња као модел. Али изворно, и стриктно гледано, схоластика је тежила супротном циљу. Можда је раздвајању вере и разума до којег долази постепено претходило међусобно раздвајање југоисточне и западне Европе: отуђивање западног дела Европе од медитеранског културног хабитуса и искуства.

Тако, на пример, „Пиренова теза”⁷³ наглашава одсецање северозапада Европе од њеног југоистока, Леванта и Медитерана, услед арапских освајања. Са померањем основних економских и цивилизацијских тековина током деветог века у западној Европи прилично извесно долази и до померања одређених хуманистичких акцената према културним претпоставкама које све више одговарају аутохтоним потребама Севера. Постепено се рађа онај део европског света који ће у вековима који нас у раду занимају играти искључиву улогу – трансалпијски део Европе. Само једна од многих резултанти тог померања које нас овде занимају је и – одређени изолационизам када је у питању патристички максимум интелектуалног обиља и искуства. Сав сложени и богати хор оних хришћанских мислилаца који су се најтоталније, најдубље и најпосвећеније вековима пре тога бавили проблемима релаксирања тензије између вере и разума, и

⁷³ Henri Pirenne, *Muhammed and Charlemagne*, Martino Fine Books, 2017.

дефинисањем њиховог тачног односа, почиње сада, идући према северозападу, да се сужава. Све то обиље се своди на компендијуме и флорилегијуме, на пукe извађене изборне антологије изрека, у којима притом све већу улогу играју они мислиоци који и нису играли најпроминентније улоге у тешким споровима у којима се водила реч о овим проблемима. Они најсложенији философи хришћанства, који су и дали највећи допринос овом проблему, Оци Цркве, лагано нестају са видокруга Запада. Са тим сужавањима укупне светоотачке перспективе рађа се западна теологија. За њу емблематично постаје неколико карактеристика: антропоцентризам, иманентинизам и есенцијализам: где се укупно гледано не консултују и не узимају у обзир дотадашње иновације до којих су много пре њих дошли византијски мислиоци; ствари се сада домишљају без битног консултовања са тим ранијим достигнућима, чији резултати не могу да се примене, а често се у основи губи и слика првобитног контекста проблема из којег су ницали ти резултати. Ишчезавањем те ретроспективе ранијих постигнућа све више у фокус долазе питања која су раније на Истоку или била решена, или нису била важна, а с временом се појављују и проблеми који би на Истоку и са источним византијским менталитетом изгледали посве небитни, попут предестинације, слободе воље, итд. Све је већи антрополошки и психолошки фокус: где се питања, нпр. слободе воље, типа воље, односа воље и разума, проблем језика и менталних утисака, итд. – третирају чисто људски, без богочовечанског те антрополошког хоризонта укупности; на Истоку се Оци јесу бавили човеком, али увек у вези са Богочовеком; сада се то губи и ми на Западу немамо чак ни трагове врло суптилних нијансирања христолошких најважнијих спорова, попут монотелитизма и томе слично – него де факто мисао Запада наставља с једне стране да се креће чисто тријадолошким шинама чији тренутак и важење је превазиђено и смењено било у претходној ери, јер су после њих дошла тежа христолошка питања, на која ове западне нове психолошке шине не могу да понуде никакав ракурс, примену или питање. Другим речима, цели сет питања и модалитета гради се на једном организованом забору и незнању које из њега произилази, а са друге стране – психолошким шинама које отварају све више простор за сугестије иманенције.

Због тога, кад у свом историјском памћењу први пут приступе задацима који подсећају на оно што је на Истоку рађено пре њих вековима, западњацима ће се учинити *да се то дешава први пут, и само њима, и да они први пут уопште приступају задатку измирења разума и вере*. То ће имати драматичне последице за целу конструкцију западњачке епистемологије, пошто ће структуре скептицизма, фидеизма, и организована полемика око тога, садржински и формално да се прелије у току доцнијих векова у све остале дисциплине, фрагментујући и даље изолујући западњачко искуство до граница једне импенетрабилне непрепознатљивости властитог наратива и обличја. Они ће у скраћеној перспективи свог пенинсуларног хабитуса кројити један вокабулар који је сажет и редукован по мери географије.

Вреди још једном потцртати да том иначе важном проблему пацифизовања разума кроз субординацију, или дијалог са вером западњаци приступају са нецеловитим, делимичним средствима и арсеналом који им је стајао на располагању. Само у таквој перспективи је могуће објаснити како је тај проблем, који ће да стоји пред схоластичким философима, добио толике пропорције и израстао изван свих граница.

Језик који ће они да користе у те сврхе биће а) доминантно оријентисан на пасатне инсталације код источних Отаца – Платонова и Аристотелова теологија, више него терминологија: јер терминологија није проблем, она је настављена и кориштена и у Византији без икаквих проблема, али је онтологија оно што је било контаминирано; језик и проблематика Платона и Аристотела, б) биће чисто латински, са на тренутке потпуним ишчезавањем познавања јелинског језика, који је технички језик хришћанске философске мисли – што је проблем јер латински језик није баштинио ову унапређену онтологију, в) у том смислу латиномишљења, примат ће се давати латинским Оцима чије концепције релевантних епистема нису без одређених недостатака – у поређењу са формулацијама и артикулацијама које ће постати, и тада су већ биле, канонске, у христолошком и тријадолошком смислу: Кападокијаца, на пример, г) са политички интонираном, што је најважније, полемичношћу, која сваки теолошки дискурс обликује у правцу посматрања православних Грка (и осталих) као радикално и несводљиво *других и мање важних*.

Борба за разум – пошто је реч првенствено и највише о њој, у овом првом стадијуму средњовековне артикулације унутар европске културе (тек касније, и можда као последица овог првог, биће вера та око чије ингеренције ће се водити борба) – водиће се у овом смислу локализованог латинско-западњачког театра, који нас овде првенствено занима, у неколико етапа. Погледајмо детаљније како те етапе воде ка артикулацијама зреле схоластике код Томе Аквинског, да бисмо у своје време могли да приступимо анализи и тих сегмената.

У првој етапи само се рекапитулишу достигнућа, већ остварена и канонизована, са већ приметним сужавањем акцента на латинске писце и ауторе; у овој етапи већ недостаје искуство источних Отаца, као и средства њиховог разумевања, тако да недостаци западних Отаца у том смислу или не бивају примећени и препознати, или се свесно преувеличавају у своју корист и полемике политичке ради.⁷⁴

У другој етапи се формирају први центри из којих ће нешто касније да никне целокупан школски средњовековни (и иначе западни) школски систем: катедралне школе; у њима се ово питање односа вере и разума не поставља са довољно оштрине.

У трећој етапи долази, заједно са цивилизацијским померањима акцената, и до кризе унутар оваквог школског система.

У четвртој етапи долази до омасовљења и обнављања, и заправо рођења дијалектике. То се дешава преко примене оног јединог текста који су имали на располагању, преко Аристотелове логике, а то је спекулативно и текстоцентрично третирање теолошких спекулативних проблема: ту први пут провејава однос између два онтолошка проблема: како се односе постојање Бога, које је за њих све онтолошки извесно, и постојање Бога као Тројице.

У петој етапи се напушта третирање питања проблема постојања Бога као Тројице: и кроз питање и третирање постојања Бога као таквог прогуравају се сва остала питања: све ради тога да би се спекулативни вокабулар вратио и задржао на позицији чистог есенцијализма, јавља се схоластика; сада је ранији вокабулар или заборављен, или потпуно преиначен: знање јелинског језика је минимално.

⁷⁴ Richard S. Haugh, *Photios and Carolingians: Trinitarian Controversy*, Nordland, 1975.

Видимо важну ствар: онај квалитативни пораст у неким аспектима (који ћемо нарочито посведочити када су посредни кодикологија и текстологија), пропраћен је истовремено на један начин који до сада није довољно објашњен, кад су неке друге ствари и аспекти у питању.

Важна херменеутичка последица овога свега је што сваки потоњи интерпретатор ових проблема, бавећи се Западом, нужно заузима, већ по законима археологије знања и доминације једне прећутане епистеме инхерентне сваком добу, ту западњачку кратковидост, која постаје проблематична када долази до изражаја на овим икуменским, васељенским питањима, која имају не само (и најважније) конфесионалну него општечовечанску важност: а то је питање односа разума и вере.

Схоластика *In strictu senso*, барем се у своме зрелом облику јавља као настојање да се разум спаси колико је то могуће, у оквирима вере: претходници високе схоластике су завештали многе инспиративне формулације, али су затворили могућност отварања разума. Једна реакција на ту ситуацију била је мистичка: померање акцента на *unio mystica*, на емоционалност; и либералније крило – које настоји да у својој реакцији помери неке границе разума. Обе алтернативе су се оглушиле, из овог или оног разлога, о најквалитетније патристичке узор. Трећа струја је био паламизам, који се парадоксално обраћао обема Црквама, и православној и латинској: у својим теоретским дискурсима које у овом раду називамо аподиктикама (у великој мери их таквим назива и он), обраћа се више Латинима и њиховом теоретском песимизму. Ми уз Латине обично не везујемо скептицизам у погледу могућности разума, њима се обично приписује хибрис рационализма; али схоластика је управо била непрележана болест претераног ентузијазма у чијим основама лежи компликован теоретски проблем, који неадресован како треба и довољно. Ту поруку латинска Црква никада неће успети да чује, али ће је у неком облику чути латинска култура и уметност; можда се и једно и друго показало као не баш најсрећнија историјска околност; онај дио Паламиног адресата који је адресован на своју Цркву и народ више је практичне природе.

И дијалектика, и схоластика, као и рани средњовековни универзитет заједно са катедралним школама из којих ти универзитети ничу, јављају се у периоду од 11. до 13. века као дио покушаја да се реши вероватно најважније питање средњег века, а то је: **како је могуће помирити разум и веру; знање и чињенице откривења**. Оно што ће се код Томе, али и код других, називати доказима Божијег постојања мора се посматрати само као један од покушаја, несумњиво највидљивијих, да се изврши тај задатак. Њему су приступале генерације талентованих мислилаца током неколико стотина година средњовековља, фронтално и на многе начине, не само умовањем, спекулацијом само умовањем, спекулацијом кроз теологију, него и кроз друге дисциплине, универзитетске и вануниверзитетске, формалне и неформалне, грађевину, књижевност, поезију, чак стратегију, политику и право. Приметно је да овде изостављамо термин који се на стандардним курсевима те дисциплине обично подразумева на овом месту излагања њене историје – философија. Приписивање и опис те дисциплине кроз курсеве и историјске прегледе средњег века није сасвим оправдано, што ће у току овог излагања можда делом бити јасније.

И дијалектика као начин предавања, мишљења и писања на средњовековним универзитетима Запада, и грађевински стил који ће обележити и корелирати са таквим научним методом – готика, у литератури и историјским изворима познати су као *opus Francigenum* – дослован превод би био франачко дело, што би на данашњем језику, али и нетачније, значило дело Француза. „И за нови стил размишљања и за нови стил градње (опус Францигенум).”⁷⁵ Овај цитат Панофског из изворног латинског, несумњиво указује на централно место где се формулише тај нови стил мишљења, али и уметничке сакралне градње, а то је Француска. Француска је традиционално припадала подручју које је означавано као *трансалпијски* или *ултрамонтанистички* свет, за разлику од *цисалпијског*: мисли се на Алпе као на важну вододелницу католичког средњовековног света, из визуре Римске курије као тадашњег центра света. Та географска подела на практично

⁷⁵ Panofsky, Erwin, *Gothic Architecture and Scholasticism: An Inquiry into the Analogy of the Arts, Philosophy, and Religion in the Middle Ages*, New York, 1976: “For both the new style of thinking and the new style of building (*opus Francigenum*)”, стр. 4 на оригиналу: превод у тексту је наш.

Север и Југ је релевантна, јер Север, тј. простор преко Алпа, постаје место спекулативнијих наука, док је Југ, с доње стране Алпа, задржао дуги примат када је посреди медицина, право и слободне вештине.

Фасцинантна је чињеница да је дословно простор о коме је реч, на којем се дефинишу нове спекулативне и градитељске методе, које ће између себе имати многе и важне паралеле, дословно био раширен у кругу око Париза радијусом од стотинак километара, како наводи Панофски.⁷⁶

Схоластика ниче као двојак покушај зато: да се очува разум, али очува и фидеизам. Пре анализе томистичке мисли неопходно је у виду прелиминаријума у одређеној мери оцртати историјски контекст епохе у којој се он рађа. То је важно због тога што су датост и специфика његове епохе диктирале Томи начин и поредак излагања, формално и садржински; напослетку, он је тај који је рекао да је публика формални узрок (уметничког) дела.

Први покушаји хришћанства да артикулише знање о себи били су обележени гностицизмом. Раним философима Оцима Цркве било је потребно неколико векова да у потпуности победе гностички изазов, па је знање од тада унутар хришћанске Цркве остало трајно обележено овим печатом неправилног и нечасног карактера.

Треба одмах рећи да је ова атмосфера подвојености разума и вере, у којој се одиграва сва драма схоластике, ендемична за Запад. Питати се о коренима и почецима те подвојености значи одмах на почетку питати се о бићу западњачке цивилизације, о ономе што Френсис Оукли назива „сингуларни историјски експеримент”⁷⁷, а Умберто Еко под мало другачијим углом гледања политичка животиња каква јесмо. Корен обома се налази у западном средњем веку, а не источном или пак византијском. Западни средњи век, у овом смислу, пројављује висок степен идиосинкразије.

Враћајући се на констатацију да је схоластика одговор или реакција на неку њој паралелну појаву, оправдано је питати се: 1) који је изворни и најстарији мисаони образац који порађа све остале, и 2) који је заједнички циљ и мотив обе

⁷⁶ Ibid, 5.

⁷⁷ Frances Oakley, *Medieval experience*, Charles Scribner's Sons, 1974.

конкурентне традиције, схоластичке и њој супротне, и да ли такав заједнички циљ постоји? Можемо додати и потпитање: која је конкретно противничка традиција овој схоластичкој?

На прво питање у литератури још увек не постоји одговор. На друго и треће питање одговор је могуће тачно навести. Крећући од овог трећег потпитања, рећи ћемо прво да конкурентна схоластичкој није била византијска, него друга латинска, неакадемска, мистичка традиција западне Цркве. Њихов сукоб, који је обележио неколико векова и нимало није истрошио своје зубе на схоластичком камену, био је унутрашњи сукоб латинске културе и Цркве. На друго питање одговор је опсежнији и задире већ у проблематику која је предмет рада. Важније од тога је следити ове две традиције као основно рачвање из којег оне излазе.

Следећи традицију, која се пројављује као конкуренција схоластици, или – гледано обрнуто – пратећи схоластику у оним њеним импулсима којима она покушава да превазиђе препреке које истиче конкурентна мистичка традиција, долазимо до једне старије инстанције.

И схоластика и њој конкурентни покрети, имају заправо исти задатак. Сви ти покрети, па тиме и конкретан случај Томе Аквинског, покрети који се јављају у средњовековном периоду Запада, од 11. до 14. века, били су део једног ширег проблема чијем решењу беху посвећене највећи таленти средњовековног човека. Том проблему су приступиле и посветиле се и посвећивале многе генерације средњовековних људи на Западу у току неколико стотина година. Њему се прилазило фронтално, по целокупној линији средњовековне културе, са свим њеним начинима и обрасцима, не само умовањем, спекулацијом кроз теологију, него и кроз друге дисциплине, универзитетске и вануниверзитетске, формалне и неформалне, грађевину, књижевност, поезију, па чак стратегију, политику и право. Тај задатак је гласио: како је могуће помирити веру и знање, тј. веру и разум?

Али пре тога је логичније поставити питање, ако је већ био такав задатак: одакле онда потиче овај сукоб знања и вере? И када су се разишли знање и вера? Ако је циљ био решити тај проблем, а томе циљу је био посвећен и Аквински, умесно је у виду прелиминарије поставити елементарно питање: како је дошло до

тога, барем када је реч о латинској Цркви и западној култури, да се вера и разум, тј. вера и знање раздвоје?

До одређеног дисбаланса између знања и вере долази већ на самим почецима западњачке верске, политичке и интелектуалне самосталности.

6. Схоластика и аподиктика: термилошко разјашњење

Пошто пишемо о схоластици, дијалектици и аподиктици, примерена је још једна термилошка напомена. Писати о Томи Аквинском значи писати о схоластици. То је термин који ће у овом раду играти подједнако важну улогу као и име Аквинског, или докази Божијег постојања или, с друге и компаративне стране, Византија, Св. Григорије Палама, и многи други. Од свих њих вероватно је ипак најважнији, али и доста нејасан, појам схоластике. Он стоји у чудном и другачијем односу са Аквинским, него што нпр. Палама стоји у односу са крупнијим појмом *Византија*, византијска традиција, православље, византијска философија, итд. Ови потоњи, наиме, нису генерички, општији појмови, надређени рецимо Св. Григорију Палами или другим актерима византијске мисаоне традиције, Оцима Цркве, или противницима Св. Григорија, нпр. Варлааму Калабријском, Григорасу, Григорију Акиндину и др. Термини који су у некаквој афилијацији са византијским нису нити генерички, нити дескриптивни, нити конструкти. Термин схоластика је с друге стране и конструкт, и дескрипт, и генерички термин, уз све то још и – он је конотативан, а не денотативан појам.

Ако желимо да дефинишемо или опишемо неке проблеме из ове епохе, неопходно је да приступимо прецизније и одређеније терминима. Ту се не ради толико о значењима ових термина, која и нису толика мистерија, колико о *њиховим различитим рубрикама*. Ова термилошка разлика између две групе појмова, источних и западних, због тога је први пробни камен и потешкоћа која, ако се не реши, уноси конфузије које нису неистоветне онима које су током средњег века због језика отуђиле и удаљавале две мисаоне и културне традиције Истока и Запада.

Термини из византијске породице су углавном денотати, јер означавају дугачку епоху, конфесионално јасно одвојену, и означену Царством – Источним римским византијским царством; православна вероисповест, којој припадају протагонисти и контрахенти полемике која је предмет овог рада, просто је *царска вера*. У том смислу је прилично лако одредити границе дефиниције и праксе те и такве вере, јер је она одређена и правном нормом. С друге пак стране, како ћемо видети, то уједно отежава цели посао. Мисао Св. Григорија Паламе, која нигде и никад (као готово код ниједног другог источног Оца Цркве и философа) није подређена денотацијама термина *византијски*, па чак ни денотацијама термина православан. Ипак, значење тог термина, упркос јасноћи царских декрета и законских одредаба, до одређене мере се мењало и флукуисало. Мисао овог солунског архиепископа и светитеља, такође нити је систематска и игде код њега или другде системски изложена, упркос привидној јасноћи термина који ће после Паламе, а њему у част, да уђе до данас у употребу – исихазам, паламизам, итд. Ни овај потоњи термин исихазма и паламизма, парадоксално, не може да се подреди личности и мисли Св. Григорија. На византијском пољу дакле влада кроз векове и током времена чудан хоризонтални равноправни план, који није несличан оној *симфонији Отаца* која обележава цело православље, и која на одређени начин отежава распетљавање проблематике појмова, утицаја и покрета. Реч је о прилично хомогеној, премда понегде и понекад насилно направљеној, традицији.

7. Закључак: Умни отклон од византинизма на Западу

Са схоластиком ствари не стоје тако. Она је само један у дугачком низу *дискретних* појмова, који ће иначе карактерисати векове западњачке традиције. Веома чуди феномен да чак и културна и философска терминологија следи заправо правни принцип чија сила, његово и право, тј. *auctoritas, non veritas, facit legem*. Тј., историјат и употреба западњачких термина је до те мере дискретан и еластичан да се прилагођава датим околностима његових корисника: кад идеолошки бива корисно аутолегитимизовати западњачки театар мисли, онда је корисно и избрисати његову прошлост. *Због тога, током векова западне мисли философија*

бива час једно, час друго. Mutatis mutandis, до данашњег дана се на исти начин номенклатура византијске (и сваке друге незападне) мисли подређује дискреционим прилагођавањима, која садржај тих традиција често не може да подржи, по једном укупном поступку који Едвард Саид назива *оријентализам*.⁷⁸ У академији се увек иде са тим оријентализмом, уз неке изузетке који потврђују правило. *Тако је сама идеја и динамика философије, оријентализам Едварда Саида, тј. идеолошки обојен поступак деконструкције, који је у афилијацији са средњовековним номинализмом.* Када се не би увек ишло са оријентализмом и номиналистичком деконструкцијом, *мисао Византије би могла да се чује и региструје на властитом терету.* Али, то се ни данас не дешава. Византијска традиција се *процењује у мери у којој личи или не личи на западњачку традицију.* Али, крајња жртва таквог поступка је, како ћемо видети, управо и сам Тома Аквински, па а *fortiori* – и данашња философија, која је као дисциплина готово свуда угрожена. Зашто је то тако, ако систем којим се она руководи заиста функционише? А, ако не функционише, како је очигледно, који су то разлози његових проблема, ако нису првенствено историјски?

Због тога овде морамо да уведемо ову рубрику *дискретности и недискретности појмова*. Конкретно, мисао Томе Аквинског је у свему супротност Паламиној: она је а) системска, б) дискретна, и в) подређена једном појмовном цивилизацијском субординацијом традицији схоластике; која је, са своје стране, подређена својом дискрецијом и систематичношћу традицији римокатоличке мисли. Ствар је у томе што западна мисао не гради хоризонталну него пирамидалну јерархијску раван.

Усред и унутар те пирамиде и јерархије састајаће се и налазити различити културни покрети и оријентације, које ће динамички у различитим епохама да заузимају различита, а често и конкурентна, места једна другој; ти покрети теже да се јављају у бинарно апозитним облицима, и тако ће схоластика да одговара и реагује на неки њој привидно близак, рецимо мистички, покрет, итд. Аналоган случај позитивне супротстављености исихазму у Византији не постоји, осим оног који је дошао западним утицајем. Та пирамидална организација католичке културе

⁷⁸ Едвард Саид, *Оријентализам*, XX век, 2008.

са друге стране олакшава дефинисање покрета и појмова унутар ње, што ће западњачка култура да претвара у своју предност, јер нпр. хоризонталност византијске културе често граничи са нејасноћом, док пирамидална организација западне културе, како ћемо видети, управо омогућује одвојеност и јасноћу појмова, што је суштинско за једну културу. Оно је заправо суштински – ако ћемо до краја да сагледамо димензију те појаве – само на равни тренутачне ефикасности. Од ње, западњачка цивилизација је истурила у први и једини план једну област којој су се током неколико векова прилагодиле све друге области. Размишљајући о сличним проблемима, Јакоб Таубес је приморан да понови чувено Веберово питање: „Дете модерне европске цивилизације које проучава проблеме универзалне историје неизбежно ће и оправдано поставити питање: какав је сплет околности довео до тога да су се на Западу, и само код нас, појавили културни феномени који – барем како ми волимо да мислимо – су добили универзални значај и валидност?”⁷⁹

Таубес прецизно препознаје потребу за „формулисањем овакве рационалности на Западу”⁸⁰ Он феноменално препознаје структуралну сличност, али и порекло, такве западне рационалности – исте оне која ће доминирати и у етосу и методици схоластике. То је правнички метод. „Свуда у току размишљања Запада поставља се исто питање: зашто је та рационалност формулисана на Западу, а само на Западу формулисана на овај посебан начин. Што се тиче закона, Вебер каже да постоје ембрионални облици у Индији (Мимамса школа), постоји опсежна кодификација, посебно на Блиском истоку, и да постоји много књига закона у Индији и другде, али ван Запада влада одсуство стриктно правних шема и облика мишљења потребних за рационалну јуриспруденцију која се налази у римском праву и у западном праву, које је из њега израсло. Штавише, само Запад има структуру попут канонског права”.⁸¹

Иста та пирамидална организација, која је правничка по природи, а не философска, касније подрива верско-религиозну мисао, подређујући је научној

⁷⁹ Max Weber, “Appendix II: prefatory remarks@ to Collected Essays in the Sociology of the religion,” у Peter Baehr and Gordon C. Wells Eds., *The Protestant Ethic and the spirit of capitalism and other writings*, London: Penguin, 2002), стр. 356.

⁸⁰ J. Taubes, *To Carl Schmitt: Letters and reflections*, Columbia university press, 2013, 42.

⁸¹ Исто, 43.

итд., док и сама научна поседује хијерархију на чијем врху стоје математичке и апликативно исплативе науке, идући онда на доле. Унутар такве пирамиде хијерархије појмова тешко је сместити Византију, која и не познаје такву пролиферацију дискретних термина и покрета као што су *романтизам*, *класицизам*, *мистицизам*, *схоластика*, *универзитетски живот*, итд. (Поједностављујући ствар до одређене мере, може се рећи да је у културном животу Византије приметна тежња, која се Византијцима вратила као бумеранг у историји, да се током једанаест векова постојања све сведе на православље или *јерес*.)

Сем тога, она динамика којом се остварују и употпуњавају, смењујући један другог, различити културни обрасци, што је појава на коју смо навикли на Западу, у Византији у великој мери изостаје. У Византији се унутар основних праваца њеног развоја културе до те мере ништа не смењује. Тамо се до те мере хомогено све надопуњује, да ће поједини византинолози постављати питање да ли у Византији постоје рецимо философија и, чак, иновација⁸². Заборавља се да такво питање има смисла само ако се, како је то случај на Западу, философија изједначи са – иновацијом! Тако је паламитска мисао само условно покрет. Иновација може да буде често – деконструкција, или чак одступање од одређене истините норме – философску ноцију о томе ћемо видети у поглављу о Панариновој парентези. У философији се, заправо, такво одступање ретко или никад не третира као проблематично. Она није реакција ни на шта дискретно пре тога, она не представља некакву супстантивну кулминацију или апотеозу ичега унутар византијске традиције. Штавише, основне претпоставке, вредности и механизме паламизма слободно и јасно проналазимо вековима пре тога и на местима километрима удаљеним од театра догађаја у 14. веку: све време је реч о истој традицији која се као циновско геометријско тело, понекад тромо због величине, окреће у сусрет изазовима који долазе и реагује својим различитим странама. Изазови, за разлику од латинске традиције где они долазе изнутра, овде долазе споља, и они и несвесно потврђују вредносни стратешко-одбрамбени систем Византије: да је увек реч о неком типу јереси.

⁸² Apostolos Spanos, "Was innovation unwanted in Byzantium?" у *Byzantium Wanted: The Desire for a Lost Empire*, Uppsala 2014 [Studia Byzantina Upsaliensia, vol. 15] (pp.43–56).

Схоластика је имала за циљ да поправи, исправи, и уклони – све наведено. Она је то урадила, како је речено, са три важна искорака, која ће у историји укупне, научне, али и шире од тога, опште писмености, оставити важан траг: са а) проблематизацијом ауторитета (хармонизација извора), са б) универзалном исцрпношћу навода (жанр Свода, или Суме) и – по философију науке најважније, са в) епистемолошким амалгамом априорности и емпирије.

Већ из овог излиставања је видно да је схоластика суштински настојала да спаја оно неспојиво, али је важно истаћи ипак следеће. Она је фидеистички институт. Премда од почетка парадоксалан покрет, схоластика је далеко више условљена својим непријатељским струјањима него својим позитивним садржајем. И тај позитивни садржај, парадоксално, био је више обликован непознавањем хришћанског Истока. Као таква, схоластика у великој мери подсећа на оно што се данас зове (психоделични) *трип*: лични активизам који произилази из личне убеђености која се тешко проверава.

Изворно, и ту одмах морамо да нагласимо важну противречност, схоластика је *напросто фидеистички институт*. Осећање које је изворно покренуло и информисало тај покрет било је изузетно тачно – да *вера потребује знање, и да је једини начин да се заштити институт хришћанске вере, фидеизам, етаблирање знања*. Тј. етаблирање одређеног корпуса – међусобно проверљивих, међусобно увезаних, синтагматично конзистентних, ставова, који једном речју творе облик некаквог система знања – приоритетан је задатак. Средство којим овај пројекат, задатак има да се реализује је – текст, тј. помоћу текстуалности. Реч је о својеврсној борби за знање.

На Западу борба против тога водила у суштини помоћу текста: текст као верификабилна, поновљива и аугментативна техника, сукобљава се са јединственом и непоновљивом инстанцом *исказа оличеног у харизматичном учитељу*, ради повећања интерпретативног спектра. На херменеутичком тесту стоји или пада рецепција одређеног свода ставова. Харизматски исказ постаје понављани и стално мењан (идеално гледано: унапређиван) израз, коме се сада све радикалније супротставља оно што стоји с ове стране израженога као *фиксиран материјал*. *Фиксиран материјал не подноси конфигурације које не могу да се стабилизују, док*

стабилизоване не подносе харизматске, провизорне, дискретне и ауторитарне. И до данас је у великој мери тако. *Садржај – тј. оно што може и успева да се изрази – постаје диференцијал између нефиксираног исказа и фиксираног, оног дела који је полемички настројен према потоњем.* Схоластика преко текстологије, а уз помоћ дијалектичког метода, настоји да фиксира знање у исказе који омогућују априорност. Харизматском корпусу недостаје *садржај* – пошто је ту садржај све оно арбитарно што се тиче живог учитеља и његове промене харизматичне воље. Дискретност текста и исказа не порађа и не омогућује, дакле, *садржај*. Стивен Јегер пише да је оличени смисао учитеља сам „оживљени текст”⁸³. Али, сада је потребан текст на којем је могуће вршити анализу, са којим је могуће радити на интерпретацији ширине.

Текстуално сучељен, проверљив, одабран и фиксиран став (који се углавном реално тиче само богословља) сада постаје практична, ергономична инстанца са којом може да се барата на различите начине недоступне харизматском учењу. Али, текстолошки и педагошки менаџмент који се порађа у овом тренутку на западним училиштима раскида са традиционалним хришћанским механизмима вероисповедања и менталности.⁸⁴ Оно што је по свим думетима једна текстуална револуција припремала је истргнуће богословског исказа из његовог тоталног контекста, који је у хришћанству од почетака подразумевао и неке *извантекстуалне* структуре. Евхаристија, на пример, као заснивачки поступак хришћанства, јесте *и* текст, али је и нешто више од тога: текстуалност евхаристије максимално се може посматрати као пропратни епифеномен онтолошком продору Логоса, из платонистичке пластике у очовечење Христа. Она тиме не губи на значају, као текст, напротив, текст тиме – добија свој контекст и праве функције и размере. Поред евхаристије, ту је цели низ иконизујућих поступака које је Црква вековима инкорпорисала у себе као вехикулум ширења поруке: покрет, боју, слику, декрет, поступак, архитектуру, простор, освештање времена, итд. – све су то за хришћанство есенцијални елементи који тешко могу да се сведу *само на текст*. Ипак, управо томе сведочимо сада у новом хипертекстуалном свету схоластике.

⁸³ Jaeger, C, исто, 43.

⁸⁴ K. F. Morrison, *Tradition and Authority in Western Church: 300-1134*, Princeton University Press, 2016.

Тиме се, како је речено, сваки богословски елемент и пројава, чак и као исказ, доводи у опасност од радикалне изолације, која њега претвара у – аргументативни садржај, у ситуацију која исцрпљује хришћанско биће тиме што само назове или декларише нешто на нивоу пропозицијског исказа.

Смемо спекулисати о томе да управо у том тренутку отргнућа богословског исказа од ширег корпуса предањског оквира унутар којег он бива регулисан снагом харизматично-лидерског *fiat* – настаје философско-научна атитуда. У харизматском дискурсу исказ је подређен наизглед бесконачној дискрецији *излагања, али не и тумачења*, што и представља проблем: различитост тумачења је оно што омогућује пролиферацију селфа, до чијег етаблирања схоластици беше првенствено стало. Тумачење је у хришћанству – особито својим традиционалним облицима – ограничено на институције којима је тумачење верског знања служба. Пролиферација философије у демократичнијем облику мора да дође у конфликт са таквом структуром. Сада, у облику текста, исказу се омогућује *бесконачна дискреција изражавања или тумачења*, али не и излагања: излагање је у текстуалном свету најстроже омеђено *маргинама рукописа*, правилима кодикологије, дипломатике, палеографије, курзивне протоколарности, читања и слушања публике. Маргина дословно значи крај, граница. Смемо да претпоставимо, стога, да је то тај повољни тренутак у коме настаје философија и текстологија коју ми данас подразумевамо под тим појмом, и *која у таквом облику свакако и апсолутно у Византији не постоји*. У Византији – видећемо касније појединости – такав хипертекстолошки излив је посве регулисан са свих страна живим присуством шире, лаичке (лаос = народ Божији) заједнице.

Сва поступност западних етапа током историје које смо спомињали, катедралне и монашке школе, мистичке и меникантске, у строгом смислу имају везе управо са дисеминацијом категорија знања као информације која се отима централизованог контроли бесконачне дискретности излагања учитеља, и сада бива стављена на раван бесконачне провере и текстолошке ратификације. Такав поступак у Византији је дословно незамислив. Изградња односа знања и вере кретаће се стога строго и тицаће се нових и изненадних структуралних момената. Линија по којој ће се развличити испис и поступак верификације у западном

хришћанству, који воде према философији, тичаће се све више хришћанства сведеног на емпиријску проверљиву и присутну меру информације и (интелектуалног) садржаја.

У тренутку настанка овог феномена, рађа се *нова таква категорија садржаја*. У тој епохи западњачке мисаоности та култура је све више текстуална. Али, чак и као таква она, како ћемо видети, јасно упућује све неумољивије према оном тренутку када ће све знање Запада постати *штампани текст*, и када знање мимо и изван текста не може ни да се замисли. Дозвољавајући себи слободнију типологију смемо закључити да је у почетку хришћанства Истина – Догађај, она затим постаје Сусрет, нешто касније Очекивање, затим Рукопис, на Западу – књига, и дан – цифра, број.

Тај нови израз је збунио Византијце од првог сусрета са њим. Нарочито касније, када је тај процес на Западу посве заокружен и када се покушало извршити трансфер тога у Византији – то ће довести до великих проблема у комуникацији, и до ненадане мотивације и импулса према развоју у самој Византији. Западни развој се одвијао посве другачијим стазама. Из ових наведених доказа БП јасно произилазе последице и закључци који су више него добро препознати у томистичкој литератури. Са тим закључцима, међутим, постоји озбиљна проблем са којим римокатоличка традиција има одређене потешкоће. А то је да не могу да избегну усуд емпиризима.

Последица овог усуда је да богословски судови а приори нису могући. Они се резолутно прелевају у друге конфигурације, негирајућу своје биће, тј. форму и садржај, и претварајући се у своју супротност, те хришћанска философија не може да очува своју аутономију. Из тога произлази да је *схоластичка и католичка средњовековни миленијум само прелазна транзитивна и ефемерна*. не самода је ефемерна етапа ка вишим постхришћанским стадијумима свести и културе, него да хришћански тенети после свега резолутно не могу да опстану! То такође значи да сваки савремени постхришћански еклектичар има сва права, док историјски континуитет хришћанске философије своја права губи у целости, јер еклектичар сме да акробатски посеже за аспектима старе мисли у својој репродукцији нове свести која се не само не распознаје више као православна, већ

ни као уопште хришћанска. он се или не препознаје Жилсон или се препознаје – али се миримо са њим (еко формалисти), или се не миримо са њим, али другима приписујемо кривицу...ортодокси...ни једна од овх опција не може да надиђе и реши проблем који сам истакао – а то је да резолуција у емпиризам и растакање *философског хришћанског монотеизма запада у науку и експеримент*. Судбина мисли је да постане наука, судбина књиге је да постане телевизија, а судбина вере и литургије је да прерасте у – менаџмент селфом, кроз психолошку разрешелицу дигитално доба, што је један догађајни омнибус који већини људи из перспективе 21. века делује легитимно.

Та резолуција за погледе након Декарта неминовно садржи у себи дисруцију, револуционарио прекид: код декарта, и од њега (иако је он још ортодоксан), као делегитимизација и растављање старог поретка и режима, па се онда у односу на тај чворни догађај групишу људи за или против (Блуменберг). Ни уметнички формаисти какав је блумбенерг или еко не могу да се реше тог баласта, зато што при јаком светлу емпирицистичког култа експеримента и броја и статистике (у којем живимо) чак и онај резидуал који смо спасили из куће у пламену – семиотички знак, ни он нема загатновану судбину: тако Еко констатује смрт чак и знака чим се родио итд. Блуменбергов приступ треба сматрати за успешан изолат, који помало нефункционално стрши при чему нико не зна шта да уради са њим разлог томе је што бисе на на такву позицију не гледа као на...могло гледати као на дијалогски одговор свог времена на тезе које су промовисане раније: тезе о буђењу повампиреонг гностицизма, итд. То онда значи да Блуменбергов пакет, ма колико дошао до интересантних закључака о метафорици (која може да кореспондира са француском школом тумачења метафоре), од почетка нема циљ да спашава углед и позицију једне огромне традиције схоластике. Закључак? И он може да се реши у теорију гнојива. спада у теоретичаре гнојива!

Томистички докази не само лако већ и легитимно резултују научним панемпиризмом због свог космолошког резидуала, те и истрајан верник у тренутку слабости тешко може да се одупре закључку да нам је тако и требало кад смо се толико везали за свет да бисмо доказали Бога. Ту заиста у почетним позицијама томистичког егзистенцијализма тавори једна амбивалентност која изгледа

чудновато не само савременом атеисти, већ и савременом православцу. Како са становишта савременог атеизма, тако и са становишта православне патристике. Али, не спашавањем космолошких позиција католичке цркве, које су дубоко прожеле свет и у одређеној мери га створиле, и православни су у опасности да изгубе елементарне позиције бивања у свету, чиме се и они приморавају на преиспитујућу дијалошку форензику онога што се одиграло у 13. веку, а у Византију се прелило у четрнаестом.

Међу тумачима постоје, како ћемо видети, и неке ствари које можда до сада и нису речене, или ако у неком облику и јесу – нису довољно наглашене. Кренућемо од добро познатих, али важних ствари. Шта каже литература и потоња историја, да је Аквински овде рекао? Постоји чак и на том интерпретативном плану неколико нивоа увреженог тумачења, од који су неки више а неки мање познати. Али, у неким одређеним тачкама највећи део тумача се слаже. Тако, прихваћен је став да су наведени томистички докази космолошки докази Божијег постојања.

Тако чак код савремених представника врло конкретних историјских деноминација препознајемо одређену регресију и такорећи уступак: они резонују и пишу дела из специфично конкретне историјске деноминације, **уопште суштински се не наслањајући на оно што представља најдрагоценији драгуљ тих традиција, нпр православне, и ретроактивно – са тих својих позиција укључују се у оно што у дисертацији зовемо стандардан, тривијалан ток утицаја најдоминантнијих западних апстрактних мислилаца. Основни хрбат тих доминантних апстрактних западних мислилаца – трајно је зацртао пут рационализацији доказа Божијег постојања, као и других тема, и наметнуо га као потпуно и једини обавезан у доносу на све друге. Сада, и друге деноминације резонују на истом трагу по истом принципу и из - која је лажно наметнута. Због тога код свих примећујемо регресију са конкретно именованих, али само официјелно и протоколарно исповеданих својих деноминацијских позиција, на редуковане разређене опште теме, са насловима попут предности теизма итд. Мора се признати да један такав наслов о предности теизма би за оце који су предмет наше анализе, у периоду од позне антике, па до позног средњег века - изгледале не само редундантне већ потпуно бесмислене: теизам се током историје безмало свуда**

готово подразумевао. Најстарије сведочанство о атеистичком дискурсу, онај из Гилгамеша, је веома чудан узорак, пошто тамо су богови ти који уверавају јунака у предности – атеизма. Слично је са чувеном можда најчувенијом атеистичком религијом, будизмом – где просветљени Буда стиче поверење у атеистичкији дискурс, управо у полемичкој разочаравајућој свађи са – опет боговима политеистичкох хиндуистичког пантеона, итд. И код Грка, се може помишљати исто.

Нисмо способни да препознамо савремени дискурс на ту тему, као суштински верни наставак схоластичко византијске епизоде - где се, подразумевајући конкретну веру не само у опште божанство, већ у откривене **оквири оцртаног, уписаног, очовечевог Бога Библије, и хришћанских европских нација**, где се само прецизирају продубљавају и настављају полемички и проблемске конкретности хришћанског Бога. О томе да је Он ексклузивно и једино Бог, а камоли о томе да је он најбољи Бог, нигде и у ни једној средњовековој монотеистичкој деноминацији - нигде није могло да буде ни речи. Писати о предностима теизма, или насловљавати реторички свој текст једним апострофирањем из негације, избегавајућим *aprivatum*-ом, попут Постоји ли Бог би за наведене историјске позиције било подједнако увредљиво и бесмислено, те се не може сматрати никако за аутентичан дух нити томизма нити византинизма. Тако се код савремених аутора теолошко спекулативна философска мисао претворила у једну најопштију апологетику.

Шта је узрок оваквој попустљивости духу минималне изражености хришћанске изузетности? Сматрамо да је узрок томе, парадоксално, погрешно протумачен и тако прихваћен рационалистички дух, који еманира из схоластичких списа који ће бити предмет ове дисертације. Тај рационалистички дух заиста постоји, и он је изражен на један максималистички начин у схоластици какав у византисјком случају не постоји, док је доста ближи средњовековној исламској мисли. Тај дух постоји и он се током векова трансформисао, удаљавајући званичне философске позиције све више од отачке философије католичке и византијске, да би на крају потпуно уступио место конкретним философским захтевима и приступима. Али, показатељемо у раду, тај рационалистички дух схоластичке

философије није њено главно оружје нити средство, већ се пре треба сматрати за случајну нус појаву једног колосалног филофског експеримента који су спроводили схоластици, и конкретно, Тома Аквински. Те нус појаве као делови целог покрета су протумачени као целина, и узети су наместо те целине, диктирајући правац и метод историји философског тумачења овог проблема.

Други део: ТРИ МЕРЕ: ТОМА АКВИНСКИ

- а) проблематизација ауторитета: (хармонизација извора)
- б) универзалност-исцрпност навода: жанр Свода, или Суме
- в) епистемолошки амалгам априорности и емпирије.

Пре него се пређе на анализу томистичких доказа Божијег постојања, било је важно исписати барем у основним цртама интелектујално цивилизацијске, али и формалне координате у којима се јавља дело овог католичког философа. То је важно због тога да бисмо нагласили да само на основу аргумената томистичких доказа и његове философије, постаје скоро немогуће нагласити икакав нови аспект те мисли који до сада у литератури, током осам векова, није био крајње детаљално описан. Осам векова философије, а поготово оне оптерећене једностраним методом, је више него довољно да се *од неког проблема дигну руке*. Можда би стога требало радити на промени ракурса. Тиме се враћамо на *cul de sac* спочетка рада, где смо детектовали неконгруентност позиција примарне и секундарне литературе.

Препуштена својим тумачењима, томистичка, као и свака друга хришћанска философија, у модерно доба може само да прихвати свој садржинско тематски пораз пред активнијим облицима мисли. Другим рчeима, томистичку философију доказа Божијег постојања, заправо, не би требало анализовати *на начин којим се уобичајено практикује философија*, то јест изолацијом једне теме, једног аспекта некаквог списка, или опуса неког мислиоца, и онда продужити са продубљивањем њега. Картезијански научни поступак није до краја примењив на пред-картезијанску философију, а управо тај метод је оживео у другој половини двадесетог века, тријумфом аналитичко-острвске и скрајнућем *континенталне* мисли.

За философију је тако постало ендемично одвајање мисли, тј. садржаја једног дела као аргумента, од формалних и материјалних начина како је та мисао изражена – то *јесте* философија. Не можемо овде да улазимо у преглед тога на које све начине је философија избегавала да током векова тематизује своје материјално порекло, што је вероватно последњи смоквин лист философије, ствар која се

намерава последња да открије. Али, евидентно је да се у нашем случају дешава управо то. Парадокс лежи и у томе што, враћају се на Аквината, садржинско тематска тематизација се чини као логичан избор: *као да природа аргумената тражи ни мање ни више него обичан философски поступак, који у том случају не би имао потребу ни за каквим помоћним средством изван задатог текста*, а поступак би тиме следио унутрашњу логику кохеренције.

То ћемо, заправо, задовољења елементарне методологије ради, и да урадимо – навешћемо тачно томистичке аргумент. Тј доказе Божијег постојања, б) погледаћемо у чему је њихов инхерентан максималан садржаја-значење, в) и сагледаћемо консекутивно све најдоминантније трендове тумачења, да бисмо доказали недовољност таквог приступа. Али то ћемо урадити само ради тога да бисмо, констатујући садржински дефицит таквог поступка (који је очигледан *ipso facto*), надопунили тај секундарни ресурс једним нарочитим тумачењем кретања томизма. После тога ћемо – пробати формулисати у чему онда ту лежи проблем и где би његовог решење могло да се потражи.

У разматрању домета смисла и облика како томистичких тако и одређених других доказа средњовековних Божијег постојања, неопходно је прво изнети сам Томин доказ у оном облику у ком је он привукао највиђе пажње истраживача, из његове *Теолошке суме*. После тога ћемо приступити тумачењу тог доказа. Тумачење ће се састојати: од навођења контекста како је Тома то развио, од његових последица и – од трећег дела где ћемо га упоредити са византијским доказима који треба да баце одређено светло ново. тврдићемо да стандарно до сада тумачење прва два дела – немају капацитет нарочито г новиг већер развоја материјала и мисли јер је исцрпљено. Тек у трећем, у контекстуализацији формалне природе томистичког метода, лежи решење. Сва контекстуализација и садржинска извођења, шта значи такав врста доказа у односу на друге и претходне, као и његова њихова каријера током историје философије спада у елементарну рубрику овог доказа, спада у *пасивно тумачење које се може и мора парафразирати и констатовати као такво*.

У њему међутим не може да лежи могућност новине и новог доприноса тој проблематици. То важи чак и за релативно нови и недавну рубрику односа

томизма према византнизму, ствари крећу уходаним путањама које не омогућају решење проблема који ће се наметати. Све то спада у пасивну рубрику тумачења и не представља активно тумачење. Библиографско контекстуализовање, и референце и историјски контекст настанка ове томистичке материје, у већој је мери пасивно тумачење, које не може да донесе ново светло, него што је то случај рецимо у историографији, психологији, или другим наукама. Разлог томе чини се лежи у томе што је је философија више него друго наука чини се уписала у себе један нараторски проблем: а то је реферисање на цитат: философија заборавља у тренутку кад се пише и израђује да је она метатекст, да постоји садржај који је у филозофским текстовима после Платона увек (и код њега местимично али у драмској форми) увек цитат, али дап одразумева исто тако форму или начин како је саопштен тај текст. Платон је у свом Федру био посве свестан тог проблема.

Веома давно је уврежен став и прихваћен и преношен у философији *култа садржаја, критичке полемике само на нивоу садржаја ставова и мисли*: како се оне саопштавају философију после Аристотела није занимало, и она је постала једина дисциплина са таквом позитивном предрасудом, што је битно одредило њену субину: философија је у литерарном смислу постала методолошки остало, пошто су све остале дисциплине развиле своју методологију. Култ садржаја и доминација садржаја у философији -садржај у овом случају значе аргументи - је до те мере прогутао остале аспекте философије и филозофски текстови током векова, да је и сасвим недавно рођена област која је изашла на светло дана са својим пуноправним и легитимним погледом на себе – византијска философија, постала својеврсна жртва таквог свхватања.⁸⁵ Тако да ће и оно што би иначе могло да донесе заиста нови поглед на ствари, компарације Тома и Григорија Паламе, да делује беживотно увучено у садржинско аргументативне полемичке афише, које делују као да су фискално одређене вековима унапред, као најтврђи жанрови.

Аквинатових пет доказа Божијег постојања представља еталон и кулминацију жанра средњовековних доказа Божијег постојања. То је вероватно најтрајнији и најпознатији примерак тог жанра. Пре него што се упустимо у одређена тумачења тог доказа неопходно је прво навести га. *у којој се може сагледати специфика тог*

⁸⁵ Katerina Ierodiakonou, нав. дел.

подручја философије религије, кренућемо директно од тих доказа. Преглед томистичких, али и извесних других средњовековних доказа Божијег постојања, мора се отпочети тврдњом да докази Божијег постојања нису тако саморазумљивитни како се може учити на први поглед. О томе је већ било понешто речено у Уводу. Познато је да је Тома се држао става да, када би Божијег постојање било онако очигледно како су држали многи философи, онда на свету не би било атеиста.⁸⁶ Многи би, међутим, рекли да атеиста има и превише. Атеиста, међутим, не само што има довољно, него би се могло рећи да је атеистичка култура данас доминантија од других образаца мишљења. И пре Томе било је покушаја да се докаже Божије постојање, Божијег постојања, међу тим доказима постоје и неки међу њима и великих и познатих таквих покушаја. Довољно је сестити се вероватно најчувенијег јединственог доказа, Анзелмовог онтолошког. На Авкинског с утицали и други и древнији докази, не само тај непосредно близак онтолошки доказ, Кантерберијског надбискупа

1. Томин аргумент: Докази

„Постоји ли Бог? Трећи члан [I, Q. 2, Art. 3]

Приговор 1: Чини се да Бог не постоји; јер ако је једна од две супротности бесконачна, друго би било потпуно уништена. Али реч *Бог* значи да је Он бесконачна доброта. Да Бог постоји, не би било ни трага злу; али на свету постоји зло. Стога Бог не постоји.

Приг. 2: Даље, сувишно је претпоставити да је све оно што се може објаснити са неколико принципа, производ некаквог мноштва истих. Али чини се да све што видимо у свету може да се објасни неким другим принципима, уз претпоставку да Бог не постоји. Јер се све природне ствари могу свести на један принцип а то је природа; и све вољне ствари могу се свести на један принцип који је људски разум или воља. Стога нема потребе претпостављати да Бог постој.

⁸⁶ , Gilson, Etienne, *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*, Pontifical Institute of Medieval Studies, 2002. стр. 49.

Напротив, у сама Личност Божија вели: *Ја сам Који јесам*. (Изд 3,14) Одговорам да је могуће доказати Божије постојање на пет начина.

Први и очигледнији начин је аргумент из кретања. Сигурно је и очигледно нашим чулима да су у свету неке ствари у покрету. Сада, шта год је у покрету, други покреће, јер ништа не може бити у покрету, осим у потенцијалу према ономе за које се креће; док се ствар креће онолико колико је на снази. Јер кретање није ништа друго до редукција нечега од потенцијала до стварности. Али ништа се не може свести од потенцијала до актуелности, осим нечим у стању стварности. Тако оно што је заправо вруће, као ватра, чини дрво, које је потенцијално вруће, да буде у ствари вруће, и на тај начин га помера и мења. Сада, није могуће да иста ствар треба истовремено да буде у стварности и потенцијалу у истом погледу. Јер оно што је заправо вруће не може истовремено бити и хладно; али истовремено је потенцијално хладно. Стога је немогуће да се у истом погледу и на исти начин ствар покрене и помера, тј. да се сама креће. Стога, све што је у покрету, мора да покрене други. Ако се и оно по коме се креће, покреће, онда то такође мора да покрене други, па опет други. Али ово се не може наставити до бесконачности, јер тада не би било првог покретача, а самим тим ни другог покретача; видевши да се следећи покретачи крећу само уколико их први покрене. Због тога је потребно доћи до првог покретача, којег не покреће нико други; и то сви разумеју као Бога.

Други начин је из природе ефикасног узрока. У свету чула налазимо да постоји ред ефикасних узрока. Није познат случај (нити је то заиста могуће) у којем би ствар била ефикасан узрок; јер би то било пред собом, што је немогуће. Сада у довољним узроцима није могуће прећи на бесконачност, јер код свих таквих узрока који следе по реду, први је узрок средњег узрока, а средњи је крајњи узрок, било да је посредни узрок више или само један. Тако, одузети узрок је уклањање последице. Стога, ако међу ефикасним узроцима не буде првог узрока, неће постојати ни крајњи, нити било који посредни узрок. Али ако је у ефикасним узроцима могуће ићи у бесконачност, неће бити првог ефикасног узрока, нити ће бити крајњег ефекта, нити било каквих посредних ефикасних узрока; а све је то очигледно лажно. Стога је неопходно признати први ефикасан узрок, којем свако даје име Божје.

Трећи пут је преузет из могућности и потребе и одвија се у складу с тим. У природи налазимо ствари које могу бити, а не морају бити, пошто се за њих чини да настају, и да буду покварене, па су, према томе, могуће, те и не морају да буду. Али немогуће је да оне увек постоје, јер оно што је могуће да не буде у неком тренутку није. Стога, ако је све могуће да не буде, у једном тренутку није могло постојати ништа. Да је то истина, чак и сада не би постојало ништа, јер оно што не постоји тек почиње постојати нечим већ постојећим. Стога, ако у једном тренутку ништа није постојало, било би немогуће да ишта почне да постоји; и тако ни сада ништа не би постојало - што је апсурдно. Дакле, нису сва бића само могућа, али мора постојати нешто чије постојање је неопходно. Али свака неопходна ствар има или своју потребу коју проузрокује други, или не. Сада је немогуће ићи до бесконачности у неопходним стварима које је изазвала нека друга, као што је већ доказано у погледу ефикасних узрока. Стога не можемо само претпоставити постојање неког бића које за себе има сопствену потребу, а не прима га од другог, већ у другима ствара потребу за собом. О томе сви људи говоре као о Богу.

Четврти начин преузет је из градације која се може наћи у стварима. Међу бићима има још неких и нешто мање добрих, истинских, племенитих и слично. Али њих све више или мање карактеришу различите ствари, јер на различите начине подсећају на нешто што је максимум, јер се за ствар каже да је врелија, кад више подсећа на ону која је најтоплија; тако да постоји нешто што је истинито, нешто најбоље, нешто племенито и, према томе, нешто што је крајње биће; јер оне ствари које су у истини највеће, највеће су у постојању, као што је написано у Метафизици I и II. Сада је максимум у било којем роду узрок свега у том роду; као што је ватра, која је максимална топлота, узрок свих врућих ствари. Стога мора постојати и нешто што је свим бићима узрок њиховог бића, доброте и сваког другог савршенства; и то зовемо Бог.

Пети начин преузет је из управљања светом. Видимо да ствари којима недостаје интелигенција, као што су природна тела, делују са сврхом, а то је видљиво из њиховог понашања увек или скоро увек на исти начин, тј. тако да постигну најбољи резултат. Отуда је јасно да они случајно, али сврховито, не постижу свој циљ. Сада, оно чему недостаје интелигенција не може се приближити

циљу, осим ако то не усмери неко ко је обдарен знањем и интелигенцијом; тако стреличар циља своју мету. Стога постоји неко интелигентно биће којем су све природне ствари усмерене на њихов крај; и то биће које називамо Богом.”⁸⁷

Ово је био најчувенији, али веома кратки извод из Суме теологије. Са њом морамо да упоредимо одломак из друге, Суме против незнабожаца, јер разлике у представљању ова два текста говоре више него било која философско-теолошка анализа. Неколико примедба, пре но кренемо на критичаре и тумаче. Прво што ћемо, сам на узорку, видети је да *Сума против незнабожаца*, уопште не поседује онај сложени облик којим се прославила *Сума теологије*. То је веома важна појединост, која се наслања на контраинтуитивне историјске околности у којима су два дела настала. Следи одломак из 13.поглавља, под називом „Аргументи у прилог доказа да Бог постоји”.⁸⁸

„Сада смо показали да напор да се покаже постојање Бога није узалудан. Стога ћемо наставити са аргументима којима су и филозофи и католички учитељи доказали да Бог постоји.Прво ћемо изнети аргументе којима Арис покушава да докаже да Бог постоји. Циљ Аристотела је да то уради на два начина, почевши од покрета. [3] Од ових начина први је следећи. Све што је премјештено премјешта друго. Да су неке ствари у покрету - на пример, сунце - видљиво је из смисла. Стога га покреће нешто друго што га покреће. Овај покретач се сам или помера или се не помера. Ако није, дошли смо до свог закључка, наиме, да морамо поставити некога несметаног покретача. То зовемо Бог. Ако је премештен, помиче га други покретач. Морамо, према томе, наставити или ићи у бесконачност, или морамо доћи до неког непокреног покретача. Сада није могуће наставити до бесконачности. Дакле, морамо поставити некога непокретног покретача.

[4] У овом доказу постоје две тврдње које је потребно доказати, наиме, да се све што је покренуто помера други, а да се у покретачима и стварима које се крећу не може наставити у бесконачност.

[5] Прву од ових тврдњи Аристотел доказује на три начина. Први начин је следећи. Ако се нешто креће само по себи, оно мора имати у себи принцип сопственог

⁸⁷ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Coyote Canyon Press, 2010, 9-10.

⁸⁸ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, translated, with an Introduction and Notes, by ANTON C. PEGIS, F.R.s.c. Image books, 1955, стр. 85.

покрета; у супротном, други га очигледно помера. Даље, мора се пре свега преместити. То значи да се мора померати због себе, а не због дела самог себе, као што се догађа када се животиња покреће покретом њене ноге. Јер, у том смислу, целина се не би померала сама од себе, већ део, а један део би преселио други. Такође је неопходно да самоокретно биће буде дељиво и има делове, јер је, као што је доказано у Физики II оно што је померено, дељиво”.⁸⁹

„[34] Други аргумент се такође може прикупити из Аристотелових речи. У Метафизици II он показује да је оно што је најистинитије такође и највише биће. Али у Метафизици IV показује постојање нечега изузетно истинитог из опажене чињенице да је од две лажне ствари једна лажнија од друге, што значи да је једна тачније је од осталих. Ово поређење заснива се на близини оног што је апсолутно и надасве тачно. Из ових аристотеловских текстова можемо даље закључити да постоји нешто што је врховно биће. То зовемо Бог.

[35] Дамаскин предлаже још један аргумент за исти закључак видљив из управљања светом. Исто то наговештава и Авероес. Супротне и нескладне ствари не могу, увек или већим делом, бити делови једног поретка, осим по нечијој власти нејје, што омогућава свима да теже ка одређеном крају. Али у свету налазимо да се ствари различитих природа сврставају у један поредак, и то не ретко или случајно, већ увек или у највећем делу. Зацијело мора постојати неко биће по чијој проимисли се управља светом. То зовемо Бог”.⁹⁰

Теолошка сума је неупоредиво компликованије дело, које је ипак званично писано за почетнике. Како је то могуће? С друге стране, *Сума против незнабожаца*, уопште није писана за почетнике, већ за *професионалце*, јер је била предвиђена као стручно штиво високим прелатима католичке цркве у њиховим полемикама са другим деноминацијама, чак и православнима. Шта нам то говори? Једну, како сам рекао, крајње необичну појединост: испада да су *почетници* тога времена (млађи људи) били далеко способнији да разумеју нелинеарни, квази-

⁸⁹ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, translated, with an Introduction and Notes, by Anton C. Pegis, Image books, 1955, стр. 85-86.

⁹⁰ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, translated, with an Introduction and Notes, by Anton C. Pegis, Image books, 1955, стр. 95-96.

секвенцирани редослед излагања, *којег првенствено краси псевдо-дијалошки темпо и облик речи*, него-високи прелати. То не би могло бити могуће, *када основна хипотеза овог рада не би била тачна, а то је да, што више уназад идемо у историји, јачи је платонистички елемент средњовековне културе*, због којег се читаоцима различитих слојева један платонистички корпус штива чинио крајње близак. То је круцијална појединост, која указује да је *та генерација била можда и последња која је могла да понесе и схвати платонистички механизам изградње текста, који ћемо касније да појаснимо*. Таква хипотеза коју износимо, посве се усаглашава са теоријом класично-античке семиозе, тј. њена два основн типа, које описује Манети у свом чувеном прегледу.⁹¹ Ова Сума је последње европско дело писано – наравно говорећи само о овом жанру – имплицативном, а не еквивалентном семиозом. После те генерације, *нема више потребе да се пишу такви текстови који граниче са платонистичком континуираном поетиком*, у којој је текст путем *exitus-reditus* механизма, један повезан хомоген космос: сада за старију и професионалну популацију следује један компендијум *расправљања*: посве уобичајем дводимензионални листинг, који безлично иде из тачке у тачку. Тврдим да је то суштински доказ, да је Сума поетско формална и теолошка вододелница, те да је и сам Аквински мисаоно одустао – након *Суме теологије* – од поступка који би био такав. Поред тога, може се устврдити да је *тачно овај постукак трансформације у ентропију, једне Суме према другој*, синегдоха оног процеса који ће у потоњим вековима – да задеси сву философију: њени читаоци ће сада моћи (и хтети) да разумеју само секвенцирану, некомплексну, метонимијску реч аргумента. То је био разлог зашто смо у целости навели оба одломка. Сада је потребно обратити пажњу на то шта основне групе тумача и критичара које смо сврстали у раду, имају да кажу о укупној мисаоној оријентацији томистичке философије, да бисмо се пред краја рада, поново вратили Томи са закључком.

⁹¹ Manetti, нав. дело, xiv

2. Критичари и тумачи

а) неинтервентни парафрастичари

Морали смо, прецизности ради, да наведемо дословно сав аргумент о Божијем постојању Томе Аквинског. Сада ћемо прећи на преглед и груписање неколико основних трендова у тумачењу томистичке мисли, које распознајемо. У прегледу њихове мисли неће бити фокус толико на њиховом схватању Божијег постојања, колико на целини томистичке мисли. Разлог томе је што се сви и тумачи и критичари Томе могу подвести под есенцијалисте, тј. у рубрику стандардне западноевропске онтологије. Западноевропска онтологија, од средњег века до Хајдегера и Сартра, није ништа друго него пролонгирана екфраза тријадолошке онтологије: покушај да се постојање Бога исказе неаналогним, секвенцираним судовима. Западноевропска онтологија, тј. философија, несумњиво дугује своје постојање богословским разумевањима и неразумевањима. Ући у парцијалну анализу критичарских судова о томистичком Божијем постојању знаћи увући се на претходно припремљен терен онтологије, која на номиналистички начин јесте способна да из сваке ситуације екстрактује *flatus vocis* који се калема и лепи на постулисано огољено постојање као такво. Правилнији начин да се приђе Томи и критичарима јесте *њихова неспособност да скрену са линије судара на којој се философија раствара у емпиријек науке.*

Одређен број философа и интелектуалаца конзервативне и антимодерниситичке провенијенције је крајем 19. века и у прве три четврти двадесетог, открио томистичку мисао у неким новим капацитетима. Ретомизација је била део укупне пост-романтичарске атмосфере. Романтизам је значио разочарење у модерност и догађаје после Наполеона, али је као такав он Европи наново октиро анти-просветитетељске капацитете средњовековља, његову *романтичност*. Философија у том смислу каска и за поетиком модерне, и за естетиком романтизма, као и за волунтаризмом романтичарског бонапартизма. То је већ први знак неотомистичке нетрпељивости према после-наполеоновским конфигурацијама стварности. Последњи које је имао слуха за то био је Хегел. Са

обновом томизма, отпочео је – ултимативно безуспешан – покрет да се томизам уопшти изван конфесионалних оквира католичке теологије. Тај напор је поред тога био претворан и неискрен: сви неотомисти деле имплицитан конфесионални католички ригор. Он ће се касније, тј. данас манифестовати као нетрпељивост према једином човеку уз византијске традиције које је разместио и преместио линије византијске мисаоности – у складу са донекле примљеним томистичким импулсом. Тиме ће се бавити у дисертацији идуће поглавље.

Тај напор у обнови томизма се, уосталом, сместио у шире оквира богословске проблематизације модерне и нарочито немачке, философије. Унутар тих напора, а нарочито у протестантизму, приметна је креолизација философских наратива са богословским, која те философске препознаје као легитиман саставни део богословске проблематике у ери после Мартина Лутера.⁹² Тако ће Вернер Елерт теологију да означи као ”синтезу између хришћанства и науке”.⁹³ Видимо да тематска креолизација, која је етиолошки верна у историјском смислу порекла философског жанра барем у немачкој философији, нипошто није нова: већ се из Хегелових ученика издвојио одређен број њих који је мисао учитеља сагледавао не кроз призму верности према Кантовим достигнућима, већ верности укупној хришћанској традицији. Због тог и Елерт признаје не само првобитно јединство између теологије и философије, већ и местимичне расцепе, дистанцирања и чак расколе. Упутно је присетити се и Левитових поглавља која у међусобном утицају две дисциплине распознаје један *das Bruch*⁹⁴, расцеп, који Елерт именује као – другачијост (*Auseinandertreten*).⁹⁵ Реч је о целој литератури и правцу која нарочито код Немаца, нарочито од времена Хегела, стога никада није пресушила, него траје до данас. Неотомизам, особито међу француским мислиоцима, настоји да пронађе своје место у таквом једном кругу и често, мимо и против Немаца. Тек ће каснији склоп француске философије, већ у дебелој сенци криптомарксизма са леве обале Сене, да врати своје токове у окриље харизматских проговарања Хајдегера и

⁹² Werner Elert, *Der Kampf um den Christentum: Seit Schleiermacher und Hegel*, Munchen, 1921.

⁹³ Исто, 94-140.

⁹⁴ Karl Loewith, *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg, 1995. Стр.17-136.

⁹⁵ Исто, 140-159.

Ничеа. Интересантно је уочити како се на тај начин философска традиција враћа на своје прапочетке које смо горе назначили – у немачке харизматске оквире. Између ових модерниста као централног представника издвојићемо и, Етјена Жислона.

Доста говори што је Жислон, као томиста, апсолвирао – скоро без конкуренције у 20. веку – целину латинског философског средњовековаља. Са грчким као византијским философско мисаоним наслеђем Жилсон уопште није био близак. У много чему њега се може узети за еталон нарочито рецепције, томизма но, с обзиром да је он утицао на свију својим, на латинизам сведеним ракурсима философије, то се може сматрати такође за пропуштено шансу једног ширег дијалога. Жилсон је крајње стерилан, сув и прецизан академичар. Запрепаштује дословност и верност његових парафраза – али оне како смо и рекли нису интервентне. Жилсоновци, иза којих је стајао папски институт у Торонту, се нису усудили да оду према активном, већ су се држали само пасивног тумачења, *држежи се опет прећутно претпоставке да је довољно васпоставити текстуални свет, па ће он сам да говори за себе*. Ту видимо доминацију оног догмата из ”слепога комуникационог средства”, како ту појаву открива и назива први Харолд Инис.⁹⁶ Несвесно али веома активно, жилсоновцима ће се успротивити сасвим другачијим схватањима и томизма и науке, један човек из тог круга – Маршал Меклаун, који је једини од њих постао планетарно познат. О Меклауну ћемо рећи на свом месту још понешто. Али, управо је Меклаун довео у питање такво схватање – да ће текст да се бори сам за себе, јер је он наслутио долазак дигиталне ере, која ће да расточи културу књиге, па и аргумента⁹⁷. Меклаун ће отићи толико далеко да ће тврдити да у сателитским условима комуникације, комуникација постаје *стелт*, невидљива, и свудаприсутна, услед чега *угао гледања више није могуће*. Није више могуће *гледати*. Супротног, посве конзервативног схватања се држе жилсонисти. Само томизам – тако исходи аргумент из Жилсоновог опитовања – обезбеђује појединцу да обухвати и савлада целину латинске мисли, што значи да, барем кад је она у питању, томистичко наслеђе, хаиста располаже некаквим универсализмом. Тенденције које сам назвао

⁹⁶ Harold Innis, *The bias of communication*, University of Toronto Press, 2008. Alexander John Watson, *Marginal Man: the dark vision of Harold Innis*, University of Toronto Press, 2006.

⁹⁷ Маршал Меклаун, *Гутенбергова галаксија*, Београд: Нолит, 1973.

неинтервентни парафрастичари унутар томизма су такве да је за њихов поступак карактеристично верно и пролонгирано тумачење, као парафразирање, али и перифраза, мисли Томе Аквинског. Назвао смо их неинтервентнима, зато што они у мисао доминиканца не интервенишу својим тумачењима, они њу не тумаче, већ је продужавају и носе. Тиме се конституишу оквири савременог-модерног побожног, пијетистичког дискурса, који ће да очувава саджрински томистичку мисао; они дакле мисао философа преносе, а не реконструишу, и 2) могући сусрет с, њој конкурентним системима у данашње време, код ових аутора се обично одлаже или просто избегава. Неотимисти су заробљени и поринути у томистички систем. Резултанта овог струјања је да *томизам* запада у одређену изолацију из које га је тешко извадити ради синтетичких и конструктивнијих сусрета са конкурентим мисаониом правцима. Због тог се може рећи да је Неотомизам својеврстан романтичарски рефлекс који се сме посматрати као део ексапистичког мизансцена и потребе генерације разочаране у биланс постатомског доба. Али, постатомско је уједно и послетеолошко и постфилософско доба, а оно је свакако и нарочито – *посткатоличко доба*. Томизам, тј.неотомизам тако коинцидира са комунистичким обредом терминирања православља с друге стране. Међутим, исто тако паралелно са њим – и у стом трнутку, а посве непримећено од томиста, на истоку и западу долази до обнове исихазма. О значају тога видећемо у поглављу о византијској матрици. Мислим да се стога може рећи да је ту лежала централна директива ове регенерације. *На* њих сме да се примени одредница коју је медијевиста Норман Кантор патентирао за групу британских медијевиста које је он назвао *оксфордски ескаписти*⁹⁸, којима су припадали писци *попут "оксфордских ескаписта" Толкина и Лујса, рецимо*. То је групација која је деловала у великој изолацији и од источне мисли, и од доминантних матрица философије које су израсле из Хајдегера-Ничеа, и деконструктивиста из Француске, ако и немачких нео-марксиста. Садржајни фетиш те школе је, како у прошлости, тако и у будућности, био склон инсуларној стилизацији, што нимало није помогло њеној философији. Али и мимо романтичарског сентимента који код ових британских историчара можда превлађује, западни век (католички) никад није далеко од ескапистичког

⁹⁸ Norman Cantor, *Inventing the middle ages*, Harper Perennial, 1993.

искушења, којима обилује таквим нијансама чак и у лицу високо интелектуално софистикованог појединаца попут Томе, који никада нису далеко од једне такве. Којима није одвише туђа таква једна примена или читање.

Жилсон не интервенише одвише у томистички систем, он не настоји да га приближи савременом тренутку: сав савремени круг нове културе са својим формама остаје извна видокруга такве историје мисли, те га се по нашем мишљењу не може сматрати за прототип будућих евентуалних синтеза које широј академској заједници треба да поврати поверење у употребљивост философије иначе, а нарочито средњовековне. Нетакнута неповредива интегралног томистичког система је нарочито подцртана код највећег тог највећег историчара неотомизма, Ејтена Жилсона.

Као централни његов интервентни, активни домет интерпретатора можемо да издвојимо Томино диференцирање егзистенције од доминантне есенцијалистичке матрице. Тиме Жилсон погађа у центар области из које се унутар католичке доктрине потреба за доказивањем Бога чини неминовном догматском и философском инстанцом. Али, упркос Жилсоновим дистинговирањима између есенције и егзистенције, у његовом читању не видимо довољно простора да бисмо тврдили да је Тома од есенцијалистичке матрице изузет, чак ни уз стилизована дистинговирања између егзистенције и есенције. У овакве тумаче спадају и Кристофер Доузон и Жак Маритен. Томизам напосто није способан да умакне есенцијалистичком коридору који је потекао од Плотина и Августина.

Најважнији ипак, допринос парафрастичара, а нарочито Жилсона, је теорија демонстрираног континуитета у историји философије која је вжан полемичак карика са струјом коју репрезентује у другом тону Блуменберг.

Жилсон је у неколико књига, али првенствено већ у свом докторату који се тицао те теме, илустровао континуитет пре-картезијанске са картезијанском и пост-картезијанском мишљу⁹⁹. Да нема осталих инстанци његове историографије, ова би била довољна да он остане као важно име у философији. То је важна карика за судбину средњовековне философије у модерности. Традиција просветитељства, наиме, *motu proprio* подразумева раскидање или брисање тог континуитета, те се

⁹⁹ Etienne Gilson, *God and philosophy*, Charles Scribner's Son's, 1954, 125-198.

оно што је заиста засновано на таквом прекиду традиције – политика – преноси на остлау интелектуалну традицију, особито философију. Постајући томистом, мислилац мора да постане антипросветитељ. По просветитељском схватању, за разумевање *модерности* довољно је поћи од Декарта и кренути даље од те тачке. Реферисање на сложене категорије средњовековног погледа на свет није више потребно с обзиром да је средњовековно устројство живота уништено. Новина модерности се фундира Декартовим проблематизација ”протежне” и ”мислеће” ствари, што је идејна бифуркација која заиста јесте мотивисала добар део философске проблематике у 18, 19. и 20.веку. Подразумева се да је Декарт самостално патентирао морално епистемолошки провизоријум који од мислеће ствари прави један практичан, иако невидљив трансцендендум, који служи за бољу организацју онога што преостаје, тј. протежне ствари – што се све реализује у простору (заправо и дословном;) математички фингираног *infininituma*, бесконачног простора, на шта се доцније наслања Њутн који од тога прави модерну науку. Без тог бесконачно протежног простора не може да се појми ни једна модерна категорија.

Ако се томе дода лавиринт Декартове епистемологије у проблематизацији сопства – лако је видети како је француски математичар заиста успео да одреди основне координате (у Декартовом случају то је и дословно, тј.математички тачно) у којима ће да после њега да њега оперише сав философски мејнстрим свака философија, тј – свака философија *mainstream* после Декарта тежи да постане неки облик философије сопства. Оно што је, стога, пројекат просветитељства успешно сакрио, све док то није на видело изнео првенствено Жислон, је колико је Декарт ипак имао преседана за своју философију. У своје време је то била значајан философски увид од стране Жилсона. Код целог низа средњовековних католичких философа богослова, проблематизују се простор и време, перцепција, мислећа и протежан ствар. Пре би се на основу богатства материјала које дочекује сваког латинисту могло рећи да је Декарт сузио, па у томе једино и револуционисао философију! Но, етаблирањем картезијанских прапочетака философије, доспева се у чудновату ситуацију. Поред тога што се вешто а јалово, заобилази велики број плодних мислилаца католичке провенијенције, закључак се практично може свести

на то да модерност може тешко или никако да пронађе самосталне начине да се легитимише изван себе саме. То апсолутно значи да модерност не може да се фундира и легитимизује из саме себе, за то јој је потребно миминално њено прецедентно доба, а то је – средњи век. Но, то постаје тешко или немогуће за Декартове и Њутнове наследнике. За модернисте, то је свакак скандалозан увид, из којег она покушава да се извуче целим низом стратегија. Основна од њих ће се током последњих деценија постмодерног квартала 20.века препознати као делегитимизација средњовековне *епистеме*, чега је свестан био и сам творац овог туторијала, Мишел Фуко. Он се због тога пред крај живота окренуо хиперкатоличким категоријалима који су у констрункту селфа, попут свете тајне исповести. Али, многи други нису.

У многим својим књигама Жилсон показује овај философски континуитет. Ако опстаје само та једна демонстрација историјског континуитета, философија неће бити лако ускраћена за корпус своје прошлости. ипак, теорија континуитета не обезбеђује хришћанској философији јасан одговор на онај проблем априорног важења њених централних тенета, због претеране и ендемичне везаности схоластичек епистемолгје са теоријом природних чулима, која је таква да и несвенсно постаје плен за Локову епистемологију. Континуитет, како видимо, има и своју лошу страну. У том смислу је – што ћемо видети у анализи томизма код Филипа Шерарда – Џон Лок једнако настављач католичке средњовековне епистеме, колико и ма који пропонент и зилот те мисли. Чини се да је тако центрлани проблем хришћанског корпуса који настоји да састави своју кохерентну философију тако урпаво проблем чула. То је било несумњиво предмет расправе колико модерних, толико ако не и више, средњовековних философа. Но, тиме доспевамо у проблем, јер се преко чула и чулности отвара проблем конкретности (философског) исказа који ће озбиљно да буде предмет једино код Хегела, док ће мимо њега да влада натурализација, оприродњење философске атитуде.

б) полуформалисти

Под полуформалистима подразумевам све оне присталице томисте који су способни да томистичку мисао сагледавају барем донекле унутар формалних, обликотворних начела. Формална начела подразумевају текстолошки и семиотички оквир у којем је исказе потребно анализовати и кроз начине како су они добијени, укључујући ту и семантичко-стилске, и материјалне оквире. На неке од њих које смо издвојили, наићи ћемо касније у овој анализи. Битно је у том смислу, удаљити се од везаности за ставове и аргументе, који су разоваплоћени, претворени у чисту логичку мисао, као да им није потребно стилско рухо у које се облаче. А управо стилске формације откривају историјску позадину једног аргумента. Полуформалисти се тако преклапају са неототмистичким конзервативцима чак и социолошки. Два највећа представника обеју група, Ејтен Жилсон и Маршал Меклуан су били пријатељи и колеге и, више од тога, чини се да је Меклаун поделио са Жилсоном своје одређене сумње у одрживост а приори хришћанских позиција у савременом добу. Жилсон је признао Меклуанове полуформалистичке инсинуације за генијалне, али га је отворено збуњивала њихова апоријска нерешивост. У другој половини 20. века одиграла се једна од оригиналнијих апропријација томистичке мисли, она у најоригиналнија епизода тумачења томизма, она у школе комуникације из Торонта, окупљним првенствено око Маршала Меклуана: Уз име човека чији лик и интервју је красио корице једног броја часописа *Плејбој*, и који је као медијски пророк важио за гуруа људима попут Вудија Алена или Џона Ленона, тешко је везати лик томисте. Али о томисти се радило, и то интегралном.

Меклуан је директно инкорпорисао одређене струје томизма у своју теорију медија, и оне су јасно присутне и уочљиве тамо за пажљивији поглед који успешно избегне замке крилатице *глобално село* и сл. Али, управо ту лежи проблем, јер корпус меклуанистичке философије чула указује управо на она места у томистичком метатексту који *не дихтује* добро: то је томистичка епистемологија. Она, ма колико актуелна изгледала за савремене теорије медија и ма колико по себи иначе била непроблематична, почиње да пројављује одређене проблеме када

се дође до у патрици важних места обожења, онтологије, и наравн еклисиологије. Меклуан је открио нешто што у философији није довољно присутно (доказ: декартов грех, и денигација вида итд.) па тако ни у оној која се бави томизмом: да је Аквински сам био формалиста. Католички средњи век је време чула, и многе идеје је Тома добијао споља, исто као што су многе особености његовог дlea прелевале се другде, рецимо у архитектуру, итд.

Тако, идући од томистичке *Суме* и високе философије, може се лако заборавити да је Тома дао релевантан допринос типично формалним дисциплинама теорије уметности, или државе.

Ову мисаону тенденцију сам назвао полуформалистичком, наравно по узору на руско-совјетске формалисте.¹⁰⁰ Ова теоретска школа завређеује да буде сматрана философском барем исто онолико колико ”Франкфуртска школа”, па ипак она није у том својству пробила до основних токова тумачења историје философије. С друге стране, она заслужује да барем исто толико буде сматрана богословском колико и класични токови чистог богословља, у католичкој цркви, па се опет ни то није десило. Полуформалисти се исцрпљују на комуниколошким моделима, те је овај правац зато познат неформално под називом Школа комуникација из Торонта.¹⁰¹ Управо у тој комуниколошкој склоности се крију јаче стране овог правца који могу да се искористе за тумачење томизма који је, уосталом, барем код Меклуана посве инкорпорисан у његов систем.¹⁰² Управо због акцента на комуниколошки чин, мислиоци ове школе (Меклуан, Волтер Онг, Ерик Хавелок) су уважили чулно формалне претпоставке сваког вербалног чина и протокола. Од свих њих Меклуан је најдаље отишао у изградњи једног теоретског система чула, којем је он посветио неколико својих студија, у којима томизам увек игра важну улогу¹⁰³.

Главни проблем *полуформалиста* је што су основне смернице њихове мисли, премда су се прелиле на толико много светских феномена различитих

¹⁰⁰ Эрлих, Виктор, *Русский формализм: история и теория*, СПб.: Академический проект, 1996

¹⁰¹ уп. Alexander, John Watson, *Marginal man: the dark vision of Harold Innis*, University of Toronto Press, 2006.

¹⁰² Уп. о могућим реперкусијама томизма код Меклуана нарочито његову књигу, McLuhan Marshall, Eric McLuhan, *Laws of media: the new science*, Toronto University Press, 1988.

¹⁰³ Вредан извор података је биографија Меклуана од W. Terrence Gordon, *Escape into understanding: a biography*, Basicbooks, 1997.

дисциплина и трендова, остале ипак – изван домета школске, академске философије. То важи чак и за човека који је *mutatis mutandis* индиректним путем, највише од свих допринео осавремењењу томистичке мисли, Умберто Еку, који је докторирао на Томи Аквинском. Постоје минимално два капитална Екова теоретска рада, који се директно баве томизмом: увиди који се одатле могу да добију су теоретски неисцрпни, али практични – сводиви на ове коњунктуре које представљамо овде¹⁰⁴. Да је, право говорећи, Еко довршио своје дело, тј. да је био *философски* консеквентан – не би било потребе за овом дисертацијом, барем кад је реч о спасилачкој мисији *Западне* стране овог аргумента. Али, можда управо највише потврђује неке од почетних претпоставки дисертације та немогућност одржања геометрије филозофског аргумента који код Ека поетски и естетички тумачи Аквинскога: тај аргумент се *управо у контексту модерности* код Ека урушава, уступајући место модернијим и декадентнијим аватарима такве мисли. Ту на уму имам Еково трагање за уточиштем код Томе Аквинског бр. 2 – да се тако изразимо – тј. код Џејмса Џојса.¹⁰⁵ Али чак и естетичке смернице, које не очувавају христолошку валенцу ретроактивно и *in absentia* потврђују геометрију нашег аргумента, само што овде немамо простора него да назначимо простор у којем се може потражити могуће даље расплитање ове чудне коинциденције. Видећемо касније у току рада, да у тој неконгруентној невољности философије постоји (философска) закономерност.

в) нови правоверници

Аквинског су не толико открили, колико су опет од њега кренули, чланови актуелног и важног интелектуалног покрета мислилаца из Енглеске, који су названи *Нови Правоверци* - New Orthodox. Они стоје на веома супротним странама оријентације од пилуформалиста, кад су у питању чула. Најважнији представници овог покрета су британски философи Џон Милбенк, и Кетрин Пиксток. Нужно морамо да скратимо приказ таквих покрета и појединаца који иначе могу да се тичу

¹⁰⁴ Погледати Умберто Еко, *Отворено дело*, Сарајево: Веселин Маслеша, 1965. Исто, *Естетички проблем у Томе Аквинском*, Загреб: Накладни завод Глобус, 2001.

¹⁰⁵ У. Еко, *Отворено дело*.

ширег проблема медијевистичек философије теологије или, пак, философије уопште, и да га сведемо само на оне ставове који артикулишу новонастале позиције Томе Аквинског.

Аквински за Нове Правоверце означав *sumtum bonum* правоверничких и ортофилософских позиција. Он је сининоминан са истином, како се може видети из наслова зборника који су приредили: ... Али и ту мора да се постави елементарно питање: *како Нови правоверци аболтирају Аквинског од емпиристичког усуда који смо детектовали?* Они то раде на такав начин да кривицу за слом средњовековне мисли приписују Томиним опонентима, номиналистима. Аргумент је изложен у највреднијој књизи њиховог покрета, дисертацији професорке Кетрин Пиксток под насловом.

Највећи кривац којег Пикстокова, у обиљу оних које се реално могло одабрати као одступнике од томизма, трасира је Дунс Шкот. Кривац је чудан али адекватан термин. Она не користи појам кривац, већ указује да је номинализам први можда дефинитиван теоретски симптом кризе средњовековља, али је уопште овај патос кривице веома индикативан за протомистичке конзервативце. Том феномену ћемо касније унеколико морати да се вратимо, пошто је реч о сигналу који има првеоразредан компаративни значај, али пре тога треба видимо шта Пикстокова има да каже о тој кривици.

Фокус одступања од правоверничког томизма, који је код Пикстокове једини еталон ортодоксије – другог и старијег нема, а камоли византијско-православног – тиче се блока термина *essential* и *existentia*, и нужност и вероватноћа. Реч је наравно о регуларном вокабулару самог Аквинског. Пикстокова сматра да Шкот помоћу приоретизација могућега нарушава литургијско теолошку истинитост средњовековља. Први Шкотов корак, који касније сматра она, води у номинализам (али, он је постојао и вековима пре тога: о томе ни речи), је теорија о унивокалности бића, по којој се целокупно поље бића као таквог поистовећује и једнако важи за трансцендентно и иманентно, за Бога и космос. Унивокност просто означава моносемичност, *једнозначност*, међутим *правоверци* је требало можда да обрате више пажње на *лекторску* нијансу овог појма, којем исто тако лекторски може да се супростави појам дантеовске

полисемије. Патос садржаја који доминира ПравOVERцима, међутим, то не дозвољава, и *унивокност (једнозначност)* бића се њихова акрибија целосно приписује Шкотовој философији као чисту теолошку ригидну трансформацију претходног томистичког система. Будући да је сво биће свугде исто, као биће, неопходно је за Шкота да уведе појам формалног разликовања. За Аквинског учествовање у божанском је омогућено онтолошким разликом, које се како смо видели дешава преко аналогних судова (исказа), али код Шкота онтолошке разлике нема, постоји само формална (као за данашњу науку). унивокност која апстрахује стварно од самог себе, јер Биће које је унивокно до те мере релизује све могућности као стварне, да тако све што је само могуће, постаје подједнако стварно као оно што има егзистенцију.

Тачније, све што може да има егзистенцију и све што *ће да има егзистенцију*, већ је подједнако онтолошки изједначено са постојећим, чиме се уводи виртуелни свет. Пикстокова управо у простору *виртуелизације* види и описује целе блокове рушилачке делегитимизације средњовековног погледа на свет који она назива литургијски град: у евхаристијском подручју, политичком, породичним, економском, контрактуално-правничком и грађанском. Сва та подручја одражавају једну радикалну деонтологизацију која се некако изненада увукла и свемоћно порушила претходно, наводно, савршено стање у којем је доминирала томистичка философија. Захваљујући формалној дистинкцији Шкота, која приоретизује *могуће и вероватно*, онтолошка стварност регресира у правцу репрезентације и уговора. Шкот уклања томистички додатак егзистенције есенцији (постојања) који је код Аквинског конкретан креационистички благодатни додатак-дар Творца творевини. И код Аквинског постоји суштина-essentia, али је она прво недоступна спознаји, друго, она *мора да се диференцира у постјање конкретним отеловљењима* која имају карактер *фактичке нужности*. Видимо да уза све разлике које вероватно могу да се пронађу између Томе и Дунса Аквински оперише са слисним терминима из домена вероватноће-нужности. Кад се Шкотова мисао наставила код Окамског у виду правог номинализма, који сада формалне дистинкције претвара у *имена*, то је постало један coup de grace средњовековном правоверју, првенствено зато што су отворена врата за немилосрдне

номиналистичке интервенције у осетљиво литургијско подручје. Подсећамо да је овде очито реч о једном континуитету дебате о стварном и симболичком присуству – постмодернички жартгон се овде задовољава елипсом *присуство* – који је, опет, додатак дебати о смислености *општих појмова*. Елементи те контроверзе ће се са запада пренети у Византију преко Варлаама Калабријског, али ни прво ни друго није у довољно мери наглашено код Пикстокове. Чини се да католички мислиоци усушујејмо се да кажео то никада нису успели да ингреишу ту дебату о оштим појмовима којег је само део томистика иновација аналогича бића, у друге корпусе рецимо византијске, кој су могли да употпуне ту дебату. У њеном нарративу томизам делује као привилегована датост, те се дискутовати може једино о неморалним одступањима од њега, *која долазе потпуно и неминовно*. То је друга ствар која не улази фокус пажње католичких филозофа: како је одступање од томизма и уопште од католског средњовековља било тако неминовно? Она правилно констатује да на сав посибилизам који тријумфује у номинализму стварност чудновати реагује тоталним прилагођавањем истоме. Али, Пикстокова нигде не пита (католичка мисао се плаши таквог питања) како су номинализам и стварност толико изоморфни? Потребно је ипак да наведемо последице одступања од томизма које Пикстокова излистава, и за које ћемо видети да се типски кореспондирају са онима које препознаје Шерард из потпуно другог угла. Разлика је само у тој битној ствари што те последице Шерард приписује искључиво томизму.

г) православна критика: Филип Шерард

Навешћемо подстицајно тумачење Филипа Шерарда. Оно је у потпуности последица доминантне равни која доминира антитомистима. Шерард мисли да да чим се духовна знања суштине ствари проглазе за недоступна, с тим се она проглашавају недостижна и за такву врсту интелектуалне дипсозиције, услед чега се за човека отвара иманенција, и његов поглед, онако како је то већ 500 година у западњачкој култури, блуди само унутар тог хронотопа, сматра Шерард.¹⁰⁶ Степен

¹⁰⁶ Philip Sherard, *The Greek East and the Latin West*, Harvey, 2005.

врста и количина тога згрожава и чуди чак и технолошки заостале нехришћанске народе. Чак и код њих тога нема. Тај природни и рационални поредак који преостаје, је заправо стипулисан: **он не постоји, њега је измислио Августин и комплекс мислилаца који су га коментарисали.** Са њим се стипулише, фингира и фундира виши аспект разума, чиста интелигенција психолошких тестова, која скоро у потпуности је дошла до тога да доминира данашњом скалом вредносит – кад је у питању персоналистичка процена умних способности, и то до те мере да се њоме ретроактивно тумаче и под њу супсумирају и остале, трансценденцијне способности, од којих једина која је преостала су уметнички таленти и неодређена бохемска *креативност*: мистицизам, верски дар, креативност према Богу и са Богом, итд. – што је обликовало толико велики део западњачке и хришћанске цивилизације нестао је заувек са радара, и са њима и ињхова постигнућа.

Највиши облик психе има везе искључиво са природним и, поврх тога, са логичким поретком. Занимљиво је нагласити да Шерард вешто, надопуњавајући Жислона који је вишеструко пропустио да то увиди, приписује сада Декарту један побожан, у суштини, рефлекс: *реангелзацију човекових способности: пошто пото се философија, у својој својој инфиферетнтоси (и друге науке) према формату претходног стила мишљења, потрудила да доспе до оне области човековог знања и сазнања које има аутономију од спољашњег света.* Реч је о потрби човека за нечим априоди, и то не било чим, већ оним што може да обезбеди овеку коефицијент слободе. То је разум, који сада са картезијанство на целих тристатинак година постаје самозатворен и самореферентан систем, којим се крунише научна и рационална револуција. Томе би се нарочито у наше дане су приговорили озбиљни и са свих страна аргументи, те се може рећи да је таква хиперинтелектуалистична слика у великој мери химерична, те да на њено место је, предвођено првенствено психологијом, интронизован холистичнији, целоснији човек, нарочито биће емоција, комуникације, креативности, итд. Али, исто тако, мора се признати да од претходног и нарочито византијске слике света скоро ништа није остало. Исто тако мора се признати да су, како пише и Шерард, одређени елементи данашње стварности који су препознатљиви свима,

индивидуализам и корпоративизам, већ садржани програмски и наговештени и прогурани већ код Авкинског.

Шерард све време током критике томистичке позадине научне и рационалистичке револуције Запада не престаје да спомиње термин *доказ*: оно што је у једном тренутку била фасцинација доказом Бога, постаће култура доказа уопште, где све мора да се доказује кроз протоколе дискурзивног разума.

У темељу целокупног томистичког система, сматра Шерард, лежи августинизам. Неопходно је конкретизовати овај аспект, реч је заправо о епистемолошком проблему *верификационизма*, тј оправданости и заснивања конкретног објекта који човек разматра: како он доспева до човекове свести и како човек стиче знање о њему?

Онтолошка позадина за обојицу мислилаца (тчаније и за трећег, за Декарта и пост декартовски западни свет, који се битно наслањају на двојицу средњовековних класика) је есенцијалистичка, тј. она *која почива на теорији идентитета*. Сав теолошки есенцијализам који се вероватно провлачио из старог платонизма преко неплатоничарских школа у средњовековну средину, почива на теорији идентитета, тј. *верности бића, чак и Божијег, самоме себи*. Есенцијализам не дозвољава *онтолошку асиметрију*, која у терминологији схоластичара постаје она између *могућности* и стварности. Таква стварност идентитета у дискурзивној криптоплатоничарског теологији каква је Августина, (што се касније преноси на све схоластичке мислиоце: тоје једина тачка око које се са изузетком мистичара, слажу сви схоластичари), обезбеђује се једино теоријим савршене једноставности бића, које мора да буде једноканално да би могло да буде верно самоме себи.

Реч је о ноцији по којој су Божија суштина и Биће – једно. Његова бесконачност је прогутана Његовом онтолошким статусом, и то на такав начин да у Њему није могућа никаква могућност. Ноција есенцијализма, тј самоидентитета, и савршене једноставности је коментаторска импровизација на креативни Анзелмов иступ са *онтолошким* доказом, у суштини. Не занима нас овде толико тај сам по себи веома заимљив проблем и додатак, већ следећа ситуација.

Како човек може ишта да сазнаје (истинито), по Августину, ако је Божије Биће савршено једноставно и, тиме, савршено корепоснидира Само Себи? самоистоветно

кроз савршену једноставност, која искључује сав посибилизам из себе (и који а фортиори извлачи креацију екс нихило такорећи по онтолошком доказу који важи сада за свет?). Све што човек сазнаје, што припада области посибилитета остаје изван Божанскога. Августин за ову ситуацију постулише *интелигенцију*, сматра Шерард, која има унутрашњи контакт, бивајући бесконтактна са светом, са божанским суштинама, те тако може да ступа у контакт са истином. Другим речима, за Августина чула нису потребна, што ће њега да одведе у један посве другачији проблем од овог, за чије решавања ће он морати да пројави истински степен креативности. Оно што је важно за нас је следћее. Аквински затиче Августину концептуалну поставку, али с обзиром да је у његово време платонизам већ нестао, Аквински иступа као аристотелијанац са аксиомом да форме не могу да се материјализују у мешају, што ће значити да су у ма којем облику недоступне ма којем облику душе. Па како онда сазнајемо? Понављамо, есенцијалистички облик саморелације Божанског бића остаје, оно се не доводи у питање: реч је о превише елегантно појму да би га се Латини одрекли на ма којем степену контроверзе. Аквинатов додатак Богу да је Он чисти акт, је ту козметичка корекција која схоластичара спрема да искорачи са теоријом која уводи алтернативу доцнијем развоју философије, о проактивном иступању интелекта у свет. На нивоу неповређене автаркичности Божијег бића, само се сервисира импробабилност у Богу. Арматуром битијне простоте уклањају се и трагови пробабилности, те постаје јасно да из овако рано формулисаног настојања европске свести да се уклони *вероватноћа* као могућност нечега, вири опчињеност *извесношћу*. Направљена је пустош, јаз између трансцендентног света вредности који је савршено у Богу и човека који је с друге стране, јаз моделован готово по принципу *res extensa*. Аквински сада, да би се премостио јаз, постулише, не без иновативности, способност апстраховања која Августину на његовом нивоу контроверзе – није требала. Апстраховање је дело *активног интелекта*, на којег прво мора да се *ујтискују* импресије преко чула, из спољашњег света, коме потпуно недостаје довршеност. Притиснут парцијално тријадологијом, Августин је стипулисао интелигенцију и пропрану теорију селфа. У сличној ситуацији Авкински, у конвоју неминовности покренутом властитом аксиоматиком, приморан да

постулише *објективни независтан света са својим независном постојећим систем функционисања* (Декарт је на један километар одавде). Аквински регресира орган спознаје који је код Августина има ауру узвишенога, на обичан мада и двоетажан разум. Пошто је осуђен на то филтерише теологију из муља чулних утисака, та способност мора да се уз неверованте напоре помири са једним обликом *essentialiter* природне теологије која ће да буде конгруента космолошком (и атеистичком) облику Томиних пет доказа. Активни интелект филтерише многобројне утиске да би исцедио концепте, концепције и дискурзивне облике *analogia entis*. Томистичка епистемологија, на којој почивају сва његова извођења је у суштини допринос феноменално интересантној дебати оштих појмова, пошто томистичке аналогije нису ништа друго. Тома је залупио у ствари, стотинама година пре Канта, врата пред носом сваког трансцендентној метафизици, макар и божанској, дајући тиме једну рану варијантну трансценденталнога. Тварно и чулно *је затворено унутра, у провизоријум нормативног божанста које заборавља да се инкарнира* и које је номинално *par excellence*. У ствари је тварно-чулно постављено на пиједестал које оно уза сва трагања за *a priori*, неће пропустити да искористи за себе. Тим ослобађањем тварнога се разводе разум и откривење, и од тог тренутка остају тема на коју ће сви да пишу.

Човек може о Богу да сазнаје тако само из творевине и света, радом апстракције долазећи до генералних оштих термина. *Али из дискрепанције између света који без Бога оперише сасвим dostatно, и Бога, рађа се неопходност доказа као таквог*. Механизам доказа постаје сигурносна склопка верификације којом може ишта да се реализује.

Будући да се реалност сваке ствари екстраполише из сензиторних утисака, егзистенција сваке од њих није у потпуности валидна већ је референцијална. Ту се јавља просто и неопходност за категорију доказа. Како је област вере затворила своја врата за разум, тачније одбачена је од једне такве хетерономне новонастале врсте разума, вера мора да езерсира своју дужност заснивања преко рационалних доказа. како се чак и Божије постојање, претходним недостацима анатомије разума који се позива само на сензорне утиске, мора да извлачи из природног чулног поретка, он добија невиђену аутономију и достојанство. Вредносни философски

блокови ако и не регресирају, онда се може извесно рећи да се спуштају и редукују са откровењских на разумске. Долази се до једног степена рационалног које би ранијим вековима или Византији чинили напросто атеистичним, док захваљујући дистанци са које гледамо, сме да се каже да је ту било речи само о припреми једне научне емпиријске револуције. Најважнији материјал који се извлачи из чулних материјала асптракцијом су аналогije, које су у времену после Томе назване аналогije бића.

Шерардова парафраза и критика Аквинског – стоји. Разлика између њега и неотомистичких мислилаца запада је у томе што је он православан и што, може се помислити, он ни нема благотворну намеру да екстрактује из томизма нове увиде или информације. Шерард се међутим као и остали, огрешио о правду формалног интегритета Томиног дела: ако ћемо да из њега да извучемо само аргументе и ставове, онда никада нећемо посотавити питање *зашто Тома то све није рекао на једноставнији начин који би одговарао препричаним компендијумима и збрикама ставова на које смо у философији навикли?* Ако је могао да то све каже дидактички, зашто је то изразио у прекомплексној архитектоници дела? Чему му служи тако компликована архитектоника дела? Полазећи од методолошких претпоставки и сензибилитета Шерарда, такво питање се никада неће поставити, нити га он игде поставља у, по мени, најбољој књизи о западној философији и теологији, која је у деценијама дошла до нас.

Тако се чини да око две ствари не може да буде дебате: да је средњовековни поглед на свет сломљен, и 2) да је био неминован. Већина дискусија се тако воде око *кривца или механизма који је тај слом и судар учинио неминовним*. Треће, с обзиром да се тај слом састоји у посвемашој *емпиризацији светоназора*, појединцима мада не многобројим синило да за от оптуже Тому чији докази су космолошки, дакле у великој мери емпирични.

Оно се тако не поставља, потпуно невероватно, ни на нивоу најновије еклектичке генерације тумача, које дезигнирамо термином православни Тома.

Шерардов своју критику Аквинског износи у по свем изузетној књизи, *Грчки исток и латински Запад*. Филип Шерард је својим животом, као преводилац комплетног свода филокалијских текстова са изворника на енглески, био добро

припремљен за продубљено разматрање ове проблематике. У индикативно поглављу са знаковитим поднасловом „од теологије до философије на латинском Западу”¹⁰⁷, он износи критику Аквинског за које се може рећи да представља истинску суму, или срж највећег дела православне критике, а као посве исцрпан и философски тачан оквир, он ће нам послужити као полазна тачка за каснију анализу.

Шерард своју анализу регресије теологије према философији, отпочиње Августиним и његовим утицајем заснивачким утицајем на западну мисао. Шерардов став да је напомиње да је реч о „процесу који је припремио терен за продор *духа рационалности* у толикој мери који је омогућио револуцију европске мисли”¹⁰⁸ чини се као тривијалан подсетник на доминантну дидактичко историјску матрицу на коју су свикле генерације студената – да се мрачни средњи век смењује заиста револуционарним новим духом науке. Али, Шерард њега даље карактерише као нерелигиозан, чак и материјалистичан тип менталитета, коме одговараји такво друштво и култура.¹⁰⁹

Аквински наслеђује стару хеленску, заправо платонистичку концепцију, рецепцијом Августина да је појединачност није могуће спознати. На том аксиому почива сав његов систем, али у својим *историјским* противуречностима. Да је Шерард могао да ову платонистичку валенцу протегне на смисао структуре томизма, која се чини аристотелијанска, не би било потребе да се у дисертацијама спомиње тај проблем. Али, служење линији аргумента Шерарду није дозволило да то увиди. То значи да само оно опште може да буде разумљиво и спознатљиво.¹¹⁰ Први и најважнији принцип томистичке аксиоматике гласи дакле да „у основни целокуоно знања које човек може да има лежи чулни свет, те да човек не може да стекне знање које не би потицало одатле”.¹¹¹ Све потенцијално знање човек стиче процесом апстракције тј екстракције материјала знања, које човеков интелект прима утисцима из спољашњег света – видимо једну аутономизацију

¹⁰⁷ Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, стр. 150.

¹⁰⁸ Исто.

¹⁰⁹ Исто.

¹¹⁰ Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, стр. 148.

¹¹¹ Ibid, 149.

екстериорности, на посве материјално емпиријски начин, код Аквинског. Да би могао да спроведе операцију апстраховања, ум се дели код Томе на активни и пасивни. Непосредно знање, или помоћу интуиције, икаквих, а поготово божанских суштина по Авкинском човеку није доступно. Знање се етаблира у правцу дискурзивних и апстрахованих, на емпиријској чулности, заснованих вештина, које већ сасвим подсећају на опис знања модерне и савремен науке. Шерард истиче да се такав (дискурзивни) интелект Аквинског, веома разликује од знања (гнозиса) какво описују Свети Оци раније, а нарочито Источно, православне Цркве.¹¹² „Човеков интелект, највиша способност коју поседује или може да поседује, за Аквинског је физички и створен, и не може бити директне интуиције о томе шта је метафизичко и нестворено.”¹¹³ Шерард сада истиче идеју од изузетног значаја за нашу тему: „Све што човек може да зна о последњем, граница његовог знања о Божанском, самом себи и другим разумним стварима износи, након што се окупи и медитира о апстракцијама које је из ових ствари извео, у пуку збирку концепата за коју се може рећи да има аналогну сличност са Божанском, али ништа више”¹¹⁴. Ова аналогна сличност се састоји у „у проучавању спекулативних наука, чији је прави предмет чулни свет; јер као што су природни облици аналогни натприродним облицима, тако и проучавање спекулативних наука има неку врсту аналогне сличности са савршеним блаженством.”¹¹⁵ Овде видимо како Аквински готово аутоматским механизмом, не толико успоставља аутономију спекулативне науке, колико је обнавља у њеном старом руху које је она имала код старохеленских философа, нарочито Аристотела. Премда је објект и домет знања у свету чулних објеката, „изнад разумске истине хришћанског откроеења се не одбацују”.¹¹⁶ Штавише, у складу са изворним смерницама изворног пројекта, оне имају да се „заштите од сфере разума”.¹¹⁷ Пројекат на коме Тома ради као схоластичар, међутим, суштински је угрожен. Измирење разума са вером, зависи од концепције разума које се одређени мислилац држи. „Једном се, међутим, прихвати

¹¹² Ibid., 149-150.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Исто.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid, 151.

¹¹⁷ Ibid.

да човек не може имати директно знање о стварности над-рационалног поретка, а кад се једном та разлика, која је у средишту хришћанске антропологије, између духовног интелекта и разлога изгуби из вида и интелект се сматра пуко природно продужење разлога, разумевање односа између истина откривења и закључака разлога који су горе наведени не може се одржати”¹¹⁸. Гашење *терапијско-исцелитељског* капацитета предањске хришћанске философије, која у људски интелект, по мерилима традиционалног хришћанства посве спонтано и легитимно – убризгава дозе натприродног, условљава омогућује појаву целог низа „проблема који ће окупирати пажњу генерацијама западних мислилаца”¹¹⁹, али не и источних. То значи да је генеза и етиологија тих проблема самоиндукована, и тривијална, јер су они не одраз некаквог вечног или реалног стања ствари, већ једне *културне одлуке унутар* системске философске мисли. Из ове констелације било је неминовно да истине хришћанског откривења се доживљавају као „конфликтне са закључцима необоженог разума”¹²⁰, и западна мисао лагано стаје на пут постепене секуларизације и осећања тобожње ненаучне скандалозности хришћанства. Конкретно, пројекат схоластике доспева у застој: сфера вере санитарно и превентивно се раздваја од сфере разума. Шерард сматра да Аквински, који у томе није усамљен, следи у томе упуства и методик у не само Западнака Александра од Халеа, Бонавентуре и Алберта Великог, већ и јеврејског мислиоца, Мајмонида.¹²¹ „Ова два одеа су одвојени, где истине једнога важе за једну, а истине другог за другу сферу”¹²² – тим речима биланс схоластичког пројекта сумира Шерард – са чим, како ћемо касније показати, ми нипошто не можемо да се сложимо. Но, пре него што појаснимо у чему лежи ускост чак и овог, терапеутско филокалијског тумачења, потребно је прво парафризувати веома убедљиву листу емпиријско методичких и дидактичко научних последица компромисног захвата који су начинили схоластичари и Тома. 1) премда се истине вере и даље сматрају за апсолутне, оне не могу да буду предмет знања, 2) последично, „начином који

¹¹⁸ Ibid., 152.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid., 153.

¹²² Ibid.

делује противуречан”¹²³, појављује се потреба за „рационалним доказима, чак и Самог Бога”¹²⁴, 3) што значи да, пошто морају да буде рационални, у оном хоризону који је претходно као једини омогућен, о доказима ће се посредно закључивати „на основу човековог рационалног и природног знања о чулним стварима”¹²⁵, 4) што цели материјални свет издиже и отвара у, до тада незамисливој мери, а нарочито онтолошки, као „променом фокуса са контемплације верских истина, на чулни свет”¹²⁶, са „сагледавања на посматрање”¹²⁷. Краће речено, управо се јавља категорија *доказа* каквог познајемо и данас. Корисно је овде у целости навести Шерардов опис овог процеса:

„Јер с обзиром на то да се непосредна интуиција и учешће у ономе што је изнад разума сада сматра немогућим, не веровати да је такав доказ ваљан значило би човека осудити на стање непремостивог незнања о његовом животу и судбини, а самим тим због тога и отворити врата свим врстама сумњи; и управо да би се осујетио такав развој, постало је неопходно на нов начин инсистирати на ваљаности рационалних доказа за такве ствари као што су постојање Бога и Његових основних својстава, постојање људске душе и његова бесмртност, па чак и касније, да Римска столица изда званичну анатему против свих 'који ће рећи да Јединог истинског Бога, нашег Створитеља и Господа, не може сигурно познати природно светло људског разума кроз ствари ' ”.¹²⁸ Шерард рекапитулише исходе оваквог процеса кад признаје да је посреди развод откривења и разума, што значи да схоластички пројекат није успео. Тај развод подразумева, сматра Шерард, да „чулни, тј.природни свет, поседује власиту логичку структуру у себи и за себе – чије посматрање човекоу омогућује знање о божанским стварностима”.¹²⁹ Последице томизма по Шерарду, омогућују тако појаву системског индивидуализма, из којег се неминовно као реакција на њега, јавља „квантитативни

¹²³ Ibid., 154.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid., 155.

колективни дух”¹³⁰, који у својој укупности не може да се изрази ничим другим него апстрактним репрезентацијама”. На тај начин Томизам (и генерално схоластика) по мишљењу Шерарда омогућују појаву света какав је данашњи, у које хришћанство не само што не може да буде знање или наука, већ у којем се оно осећа као туђин. О томе да је схоластички пројекат успео, или могао да успе, не може дакле да буде никаквог говора, и Шерардова позиција представља флагрантну апотеозу дефетистичког држања спрам медијевистичком питању. На ове Шерардове осврте ћемо морати још да се вратимо, али пре тога је потребно салгедати у чему заправо лежи проблем се крије проблем са садржајем томистичке философије каква се она *prima facie* чини на основу самог текста.

Закључак

У свему овоме, Шерард је важан показатељ *границе садржајно отвореног дела и тумачења*: могуће је протегнути и исполирати садржајност до границе потпуне корекције текста који се анализује и супсумирати га под правоверно догматски исправан текст, при томе сам у својој критици *бити прононентном какав је Шерард* – теорије о ограничности унутардогматске (хришћанске) кореспонденције истине и вербалног њеног плана, и при томе у анализи *рецимо Аквинског, потпуно промашити херменеутички формативно језгро једног аутора*. Тј. – могуће је остати правоверан и православан, а и даље наставити се огрешивати о аксиоме херменеутике, од којих је главни инвектива за реституцијом *ауторске намере, као и јединства ауторског поступка*. И овакав какав је Шерардов, и католичко конзервативни, токови се огрешују о јединству (уметничког) или философског дела. И философско дело поседује своје стваралачко, композицијско, ауторско јединство.

Ако је ико, то је и са становишта православља блиски Шерард, илустрација колико садржинска предрасуда у философији мора да се превазиђе. *За анализу која се односи на његов део једнако као и у латинској сфери видимо да су последице велике, да се оваквим интервенцијама и трансформацијама појмовним рађала*

¹³⁰ Ibid., 161-162.

философија. Шерард међутим одсеца грану на којој седи – јер понавља поступак којим се рађа философија, а то је одређена бесконачна садржинска асоцијативна семиоза која се не осврћа на формат текста и на његово стваралачко ауторско јединство. Композицијско ауторско јединство дело не може да се тумачи језиком метонимијске референтне прозе.

д) семиотички поглед: Џон Дили

Овде ћемо понудити преглед томистичке философије Бога коју је у свом делу *Четири доба разумевања*¹³¹ понудио Џон Дили, као део широког разматрања. На самом почетку, Дили заиста каже нешто што се веома приближава нашој потрази за априорним богословским судовима. Он каже да треба у капацитету таквих судова управо сматрати томистичко етаблирање божанске суштине. „Ово је поступак расуђивања од онога што ми доживљавамо до онога што мора бити случај да би то искуство било такво какво јесте. Али то неће бити довољно да би се испричала *вероватна прича*. Врста образложења која само предлаже хипотезе да би сачувала привид, овде неће бити довољна; јер, као што смо видели, оваква врста расуђивања као таква никада ништа не доказује, већ само у најбољем случају даје плодне хипотезе као основу за даља истраживања. Овде је питање на које желимо да одговоримо са *да* или *не*, а не са *вероватно* негде између. Али за било који дати ефекат увек постоји одговарајући узрок - то јест, за дати ефекат, увек постоји узрок пре њега, од којег зависи његово непосредно стање постојања.”¹³²

По чему се разликује такво једно питање о постојању Бога од обичних питања философије, тј. – може ли питање о Божијем постојању да понуди стриктно гледано икакве нужне одговоре? Дили признаје управо то кад каже да „Питање да ли Бог постоји, дакле, уколико је то разумно питање, своди се на ово. Постоје ли неке појаве у нашем искуству које не би могле бити такве какве јесу ако Бог не постоји? Будите пажљиви да бисте ово питање стриктно разумели”¹³³, упозорава на овом месту Дили, па наставља: „Овде се не питамо о невероватним појавама или

¹³¹ Deely John, *Four Ages of Understanding*, University of Toronto Press, 2001.

¹³² Deely, John, *Four Ages of Understanding: the First Postmodern Survey of*, стр. 267.

¹³³ Исто.

наводним чудима, мистичном искуству или било чему сличном. Питање се односи на уобичајене појаве, оне које можемо темељно анализирати до те мере да интелектуално сагледамо промењиве елементе укључене у посматрање, тако да када кажемо *ово не може бити осим ако*, изражавамо интелигибилну (умну) нужност, а не пуко реторичко незнање, идеолошку склоност, или опредељену жељу. *Интелигибилна нужност* је оперативна квалификација: тражимо ситуацију која је разумљива не само на основу хипотезе.”¹³⁴

Тај тражени минимум извености, сматра Дили, Аквински са својом философском школом, препознаје у божанском есенцијализму: „Ми заправо тражимо ситуацију, ако таква постоји, која, посматрана у одговарајућој анализи, *одмах и директно открива као једину алтернативу постојање Бога*“.¹³⁵ Другим речима, *постојање Бога се открива као априорни богословски суд*, тј. као нужан суд знања који инцидентно поседује богословски садржај. Реч је о генеричком, уопштеном постојању Бога, без икаквих спецификација, конституисано тако да, како мисли Дили, у односу на које сваки други тварни феномен треба посматрати као епифеномен.¹³⁶ Видимо одмах одређену тематску и методичку близину оваквог аргумента онтолошком доказу Божијег постојања, али исто тако је уочљиво да се у односу на њега аргумент доста и разликује.

ђ) Сумирање томистичких критичара

Сви наведени критичари, али и сви они које смо изоставили, суштински тврде једно: да се а) процес одвијања томистичке философије одвија путем пропулзије *њеног садржаја*, тј. *томизам значи садржински скуп томистичких ставова*, и б) да се противници томизма на њега обрушавају *погрешним аргументима*. И једно и друго представља само различите екстремне позиције, обичне ставове у једној равни која је хомогена, онтолошки иста. Очито је да оваквог схватање дебата подразумева да *стога обе стране а) користе исту сферу и исти језик, као и да б) је у таквој ситуацији језик оно најважније*. Тако видимо

¹³⁴ Исто.

¹³⁵ Исто.

¹³⁶ Исто.

да се послетомистичка ситуација разрешује у екстремни лингво-центризам, који је у том облику штавише препознатив управо у етосу дисеминације фиософских школа и штива. Пропоненти нешто тврде на садржинском плану, да се на плану садржаја, током векова дешава пропаст. Садржински се настоји захватити системска садржинска грешка, што значи да је потребан поглед споља, који изостаје. Таквог погледа интелектуалног, философског, споља – нема. То значи да је све време можда била иновација само у форми, а с обзиром на степен захваћеног простора – то и јесте једини излаз био?

Понављамо: шта ако је суштина томистичког иступа у Суми била иновација? Али је при том реч о иновацији која се тиче форме, а не садржаја? У том случају је сав философски поступак дословно осуђен на неуспех.

Ако, уз то, садржај јесте до те мере оштећен, то онда, упркос вербалном патосу историје и теорије философије и литерарних критика и корпуса, значи да западна мисао и није садржај, већ форма- *да све време садржај за којим се трага и не постоји*? Из те потраге али и из тог неспоразума – произилази санкција вербалне конфигурације и потраге за садржајем, која се зове философија. Философија је тако лов на духа, или лов погрешним средствима, тј. философија се рађа из послесредњовековне санкције *вербалне форме-протокола, као санкција послебогословског и криптобогословског садржаја*. Онај део послесхоластичких и послесредњовековних наративних протокола, који санкционише богословски садржај, успева у томе тако што санкционише у формалном смислу сваки искорак протокола који има да подразумева извантекстуалне компоненте, добијене секценцираним метонимијским следом. С друге стране, схоластика јесте несумњиво била такав комплекс, који настоји да ухвати, приближи и појасни садржај, питање губљења вере или склањање вере се нигде није постављало, што значи да се схоластика уза сву припадност философији њој садржински јусктапозирала.

Наша хипотеза је, барем што се основног најизражајнијег Томиног дела, да је он на ове изазове управо због тога одговорио – архитектонским принципим у писању, на који философија до данас нема одговор нити види потребу да га региструје. То је нарочито штетно због тог што – сада већ изван прегледа који нуди

дисертација – сличан или истоветан принцип следе и неки други најзначајнији философи – на пример Хегел.

Па шта се онда десило са садржајем? Морамо се сложити, ипак, да знање за којим се трага, мора да има везе са неким садржајем, оно јесте неки, ако не и главни облик садржаја. Западна немоћна критика тачно свеодочи током векова да, пошто њихов садржај све време иде у правцу колизије, која има много ликова, је садржај све време у у другој и другачијој култур, на неко другом месту. Садржај (знања) је ексцентрично место, са којима Византија чак има директније и ближе везе него ова западна трагања. У Византији се све времем сачуванва релативно нетакнут депозит знања као садржаја, који је на Западу подвргнут толким стилистичким преформулисањима, да се његово лице и облик љушти.

Није само интуитивни или лично субјективни избор тај који нас руководи у овом препознавању и издвајању Византије као главног кандидата, за основног протоносиоца хришћанског знања – *тј. хришћанске философије*. Постоје догађаји који директно и несумњиво упућује на то да то можемо да буде само Византија, а не рецимо неки друге инстанце које се често истичу у својству егзотичних окидача и инспиратора западно европске културе. То ћемо видети у идућем поглављу. Али, ни сам Запад до данас није престао да *трага за другим другачијим начинима осмишљавања себе кроз друго место, за другим начинима легитимисања себе, не изнутра*. Западна мисао је свесна да из себе саме не може да се легитимише, али је доста ретко он Византију препознавао као таквог поузданог кандидата депоа. У ту сврху су издвајани необични кандидати. На пример, у последње време ни случај арапског калифата није толико више популаран, све ћешће се погледа чак и на Кину као на ултимативног покретача цивилизаторских процеса. Ту се углавном додуше протокол којим се структурише експланаторски механизам позајмљеница и имитација у историји структурише управо оним епистемологијама које ни не рачунају на овај елемент философије која је битно хришћанска, па чак није ни философска.

Када би се легитимизацији приступало кроз филозофски, а камоли монотеистички протокол, историјски пример Кине би наравно отпао брже и лакше него ли случај било којег монотеистичког, па чак и непосредно присутног, арапског

калифата. Али, ако се концентришемо само на ово питање којим се овде бавио - тада наша анализа мора да се креће у правцу који смо одредили. Зашто се свест о томе да истински облик историје философије – барем кад је о овим епохама и проблемима реч – изгледа можда и овако, није до сада преточена у системски изливен приступ – питање је на које овде не може да се понуди одговор. Важније је истаћи да разумевање може да се отклони број веома великих историјских противуречности. Нека од њих смо већ спомињали, али ево још једно.

Основна радна претпоставка која на западној философији регулише понашање литерарних образаца у философији, тумача и насљедника, као и стварање философије, је претпоставка да *се интелектуална борба на западу одвија на пољу садржаја*, али исто тако да се на пољу садржаја налази и она стратешка дубина из које и у којој је могуће сагледати сав хоризонт филсофске проблематике, па у том смислу и хришћанске. Али, сада морамо бити спремни да се суочимо са бројем непримећених импликација, од који је најчуднија следећа: ако је наша хипотеза тачна, да је сукцесивни број генерација чисто вербално, тумачио одређене философске акте, чије формативно порекло није само вербално, претварајући се да се битка одвија само у том садржају, то онда значи да се ту јавља изненадана и врло чудновата коњугација двеју струја и да је западна литерарна традиција, која је разрешавала сву философију само на нивоу садржаја-речи, заправо у високој мери византинична! Да је заиста тако, видећемо у поглављу које се бави византијским ситуацијом.

На том месту сада уочавамо одређене парове за које би требало очекивати да су неконгруентни: византијска мисао до Паламе и схоластичка после Томе стоје на једној страни, док на другој се приближавају једна другој византијска конфигурација после Паламе и схоластичка мисао закључно са Аквинским. Видећемо касније у чему се тачно састоје појединости овог изненадног приближавања, тј. на чему тачно почива ова блискост, која никако не може да се крије на централном тенету философског дискурса, на садржинском, пошто је сдржинска (догматска) разлика између ове две традиције и пре и после Аквинског или Паламе, више него опипљива. Оно што овај репрошман и развој илуструје је мисаоно јединство европске традиције!

Овој претпоставци одговара и закључак који се намеће из овакве хипотезе – да ће реформисани иновирани поступци које ћемо да видимо у Византији, ненадано да се распореде са очекивањима, али не и методама, предтомистичке схоластичке мисли. *Да ли то онда значи да византијско као мисаона одредница, не значи само догматски распоред, већ и одређену тенденцију тематског распоређивања?* У том случају ће противтомисти – бити *de facto* ближи Византији, у оном њеном ретроградном конзервативном облику, који јој се често спочитава? У виду закључка овог поглавља издвајамо добијене парове који се распоређују инверзно-хијастички: класична византијска мисао:западна класична философска терминологија=реформисана византијска мисао:уметничка западна традиција.

е) Помоћна теорија фекундације и колизије

Након парафразе Томиног доказа Божијег постојања и након груписања његових настављања у основне тематске скупине, примећујемо да се и његови критичари и присталице крећу на плану садржаја. Садржај је семантички резидуал који остаје из текста кад се он подреди логичким протоколима. То је онај мисаони поступак који је несензитиван на форму-или израз који мисао добија у свом понашању у једној широј текстуалној средини. Проблем лежи у томе што се крах схоластичке и томистичке мисли одиграва управо на плану (таквог) садржаја. Због тог Блуменберг, који се такође креће само на плану садржаја, артикулише прећутно разумевање целокупне модерности и стања ствари тога где је погрешно европски средњовековни пројекат. Нимало случајно у Блуменберговој књизи централно место заузима управо његова критика могућности доказа Божијег постојања чак и на есенцијалистичком плану¹³⁷. Оно што у Византији, дакле, није могло да буде ни минимум, у европској западној модерности губи право да уопште постоји. Због тога је Блуменбергова књига круцијалан докуменат.

Морамо стога да употпунимо тематске скупине које смо открили једном другачијом и динамичком анализом. У рецепцији томизма и схоластике можемо да разлучимо две основне оријентације. По једној, коју ћемо назвати теоријом

¹³⁷ Ханс Блуменберг, *Легитимност новог века*, ИК Зорана Стојановића, 2004.

фекундације (плодности), *сва вредност* средњовековних теорија и списа се крије само у њиховој *инхерентној способности да буду тотално превазиђени и да својим мртвим корпусима погноје иновативност модерних и савремених мислилаца*. У њиховој дакле способности, дакле, да буду органски и изнутра превазиђени и укинута, по једној свему надређеној еволутивној логици која се стипулише самим чином пролиферације текста као таквога. Цела западна наука узела је мање више смер фекундиста, али философски је савршен представник ове оријентације споменути Ханс Блуменберг.

Друга, оријентација сачињена од модерних томиста и генерично гледано, хришћанских мислилаца, изнесе оно што овде зовемо хипотезом колизије. Супротна првој, овај интерпретативна оријентација препознаје суштинску сукобљеност целог хришћанског средњовековног наслеђа са модерношћу. Њоме се хришћанској системској мисли не допушта да уђе у еволутивни разграђујући круг већ се, напротив, хришћанска (средњовековна) мисао гледа као еволутивни крајњи довршетак и кулминација људске мисли. С друге стране, колизијско тумачење успоставља модерност као *радикално патолошку аберацију, као патолошки изузетак од једног претходно оствареног здравог правила и средине*.

Проблематичност потоње, хипотезе колизије лежи у томе што они колизију само детектују не нудећи резервно тумачење о пертинентним амортизационим квалитетима хришћанске философије, што њу директно препушта неминовном исходу у судару са емпиријским конфигурацијама, судару који као да се не примећује из недара нарочито католичкога окриља. Због тог, опет нимало случајно, већ динамички доста предвидиво и реглуарно, амортизациона својства философија ће да у већој мери изграде центри изван католичког окриља, тј. протестантски миље. То не спада у преглед овог рада – али вреди споменути да управо лутеранска и калвинистичка струја, од Канта на овамо – нарочито од Хегела, па до Ничеа¹³⁸, а онда до Хајдегера.¹³⁹ Добронамерној теорији колизије теорија фекундације је

¹³⁸ Погледати изузетно, код нас непознато дело, Карла Левита. Carl Loewith, *From Hegel to Nietzsche, Revolution in the nineteen-century thought*,

¹³⁹ За Хајдегера није можда целовит преглед који даје, за немачког нацистичког ректора лично везани Левит, већ *magnum opus* кардинала фон Балтазара. В. Hans Urs von Balthasar,

одузелан најевћи део простора, јер на потоњој почива највећи део савремене епистеме. У целој њеној свеобухватности – интегрисан је и прихваћен револуционарни умни прекид са средњовековним пројектом као факат, а човек је испоручен у наручје супститутивних пројеката савременог еудемонизма, ношеног првенстено теоријама које нуди психологија.

Теорија фекундације се у савременом добу свуда *подразумева*, као прећутна идеологија, док се теорија колизије истиче као реакционарни поступак конзервативнијег дела елите. *Модерност јесте фекундација*, а хришћанство се стилизује као реакционана колизија. Фекундација је смештена неугодно близу некрофилској стварности теорије гнојива, где мртвим текстовима може да се приђе једино фантастичном ескападом у егзотично, тј.уназад – без конекције са садашњим тренутком. Теорија колизије сем тога, на много фронтова доводи и сама у озбиљан нсеразмер са савременошћу своје пропоненте, јер заговарати колизију из које –збировима снага и неминовном победом модерности – *Mutatis mutandis* се одбацују многа квалитетна достигнућа модерности, чиме се данас приближавамо конфигурацијама конфликта из средњњег века, попут сукоба мистика и схоластика. Дати савршену предност и једној од зараћених струја значи изложити трагање за истином озбиљном дефицитету фактичнога.теорија фекундације има свога двојника у имитираној дословној и превлађујућој теорији византинизма по којој је Византија пуки депозит античких блага. Тој теорији византихјског депозита вратићемо се детаљније у поглављу које третира Паламу.

Кампу теоретичара колизије недостаје заснивачки текст какав фекундисти имају у књизи Ханса Блуменберга. Споменули смо одређене супститутивне пројекте савременог еудемонизма. Може се рећи, на трагу великог колизионисте, професора Кетрин Пиксток, да цела модерност сама по себи представља супституцијски литургијски ритуал, који је изградио систем ритуала обновљања, и народних контрактуалних литургија, у чијем центру је картезијански поглед на свет.¹⁴⁰ Права је штета што Пикстокова није успела да оде корак даље у својој анализи модерности као паралитургијске формације – у правцу енкодирања исте те

Apokalypse der deutschen Seele, vol. III, "Vergottlichung des Todes", Johannes Verlag, Freiburg, 1998.

¹⁴⁰ Catherine Pickstock, нав. дел.

модерности у сталне потраге за новом формом.

Ханс Блуменберг је, тако, најкрупнији конвертит који из њедара суштинске метафорике средњовековног текста, испоручује њега директно у руке – емпиријским прагматичарима, не остављајући напослетку више места ни његовој задоцнелој теорији *бриге*. (*die Sorge*). Заиста, може се рећи да Блуменберг и његови следбеници имају над чим да брину.

О чему је реч у теорији колизије? Таква теорија колизије заправо није ништа друго него покушај објективног непристрастасног прегледа вредносне оријентације тумача схоластичке и томистичке философије. Проблем са теоријом колизије коју износимо у овом поглављу је уједно и централно питање дисертације: где, када и под којим условима, долази до дилетације између стваралачког и курса интерпретације, рецепције томистичке философије? – таквог и толиког да целокупан хуманистички конвој постаје предетерминисани плен иманентистичке технологије који брише њега у потпуности, у модерно доба, нарочито у постмодерно? Ако је нешто ваљало у томистичкој философији – другим речима – зашто је онда тако завршила: захваљујући себи или тумачима? И, ако је нешто било добро у њој – *како су тумачи могли да одаберу тако неподесно руковање тим наслеђем?*

Проблем је у томе што је свршетак средњовековне (западне) философије могуће сагледавати по највећем броју тумача само *изнутра*, као легитиман и унутрашњи аспект саме мисли, због чега се он чини неминовним. То значи – а то управо представља тежак терет херменевтичкој традицији европског средњовековља – да се тумачи и ствараоци философије крећу на истој равни оперативне инструменталистике и тумачећег хоризонта. Резултирајући банкрот идеје средњовековног јединства, које фон Балтазар назива и „есхатолошким јединством”¹⁴¹, чини се управо због тог неминовним јер се одиграва на унутрашњем идејном плану, који је дозвољен и фекундистима. Проблем је у томе што се на истом, унутрашњем идејном плану, *заједно смештају актери философске мисли, њени творци, и њени тумачи – и то на гребену најслабијег аспекта те мисли – на плану садржаја.*

¹⁴¹ Hans Urs v. Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, vol I. “Prometheus” стр., 23.

У једном тренутку су генерације интерпретатора хуманистичког наслеђа потпуно прешли на садржај, нарочито вербални, тог наслеђа, потпуно искључујући друге егзоверблане форме и аспекте те традиције, од који су неки у средњем веку и пре тога, били подједнако важни или важнији, од – вербалних.

Та матрица тумачења гласи да је идејни системски склоп, током средњовековља и чак током највиших својих узлета, већ био бременит ломношћу?

Видимо да у највећем броју тумачења и тумача који покривају већину онога што може да се прочита на ту тему, *сва вредност лежи ових средњовековних текстова лежи у њиховој инхерентној способности да буду тотално превазиђени и да својим мртвим корпусима погноје генијалну иновативност потпуно модерних и савремених мислилаца*. Око те чињеинце влада сагласност између фекундиста и колизиониста, једина разлика између тумача се дословно крије само у питању која од оријентација и философија сноси већу кривицу за финални крах средњовековног пројекта. Крах и лом не може да се избегне. Немогуће је уопште регистровати суштински релевантна размимоилажења по питању начина којима се философија кретала, регистровала, ширила и развијала – по питању дакле *медијума* који философија користи. До модерног доба, до оног дакле тренутка који Блуменберг региструје као легитимни и легитимизујући процват отклона од монистичког тоталитаризма средњовековља (сваког) *философија у стриктном смислу није постојала – јер није тематизовала себе као медијум!* Тај увид је натерао многе да посумњају да је старохеленска, нарочито Платонова философија, која је од тематизације *себе као медијума* *направила централну каријеру* – уопште и философија: неки ће рећи да је реч о теологији (коју појмовно заиста и патентира Платон), неки други да је облик политике полиса, итд.

Каријера *чисте философије* је касније нарушена само лутеранским богословским интересумом, тим сложеним раздобљем када у немачку философију провирује довољно велики број хетеровербалних и неиманентнистичких елемената, да се о њему може говорити као о богословском раздобљу *sui generis* – и ова теза има више него довољан број озбиљних следбеника.

Али, чиста философија *почиње тек етаблирањем себе као чисте изванмедијумске мисли* – верујем да је искушење да се овако мисли било један од

главних поркетача Кантове мисаоне револуције. Та интуиција – назваћемо је само тако – може лако да се провери, пошто тешки томови мудраца из Кенигзберга дословно не садрже ни један једини редак о жанровском материјалном третирању медијског карактера философије. Није ни чудно онда да је могуће у овој традицији dospети до њених унутрашњих властитих формулација о властитом крају који је истински крај, а не симболични, као нпр. Код Александра Кожева.¹⁴² Како је могуће не само то, него како је могуће да ни тумачи нису приметили такво шта? – питање је које реитерирамо из горе изложене схоластичке бриге.

Ово етаблирање чисте философије нимало не погодује тумачењу целине средњовековног искуства по довољно великом броју основа да је наводити све њих овде непотребно. Без претходне елиминације те несвесности о медијуму философије, која влада у философији – средњем веку се не може прићи ништа више него –модерној или савременој философији. Средњовековној је значајно и теже, јер по свему сведочимо да, ако је уопште постојала у аутономном облику (није), она је чинила део једног *en bloc* менталитета који се управо у чувеној анализи једној схоластике први пут и анзвао – хабитусом. Чини се да је хабитус постао примењив на све сем на срењовековну мисао- из које је потекао?

Чиста философија, она која настаје после Декарта, и која је и једина која се под тим именом изучава широм света, са охрабрујућим помацима и променама које данас понегде почињемо да сведочимо, не представља како ћемо показати ништа друго него програмско-аргументативни дезидератум схоластике, настао неправилним жанровским мешањем саджраја слабе западне патристике, и саджрајем веома набијене западне, оригиналне правничке мисли! *Другим речима чиста философија, мада дели исти језик, а често и основну терминолошки фонд, са основним проблемом схоластике и средњовековног пројекта углавном нема никакве везе.* Други део отежавајуће ситуације је што философи користе управо ту и такву терминологију – а нарочито је користе адепти неосхоластичке мисли на западу, који се по траншејима својих академских праваца углавном држе подаље од освежавајућих импулса који могу да дођу од проучавања патристике и византијске мисли: цели чвор наследника неотомизма на тај начин постаје апорија, намерно

¹⁴² Александар Кожев, нав. дел.

аксиоматски нерешиви проблем, који из својих вредносних редова отписује слој по слој алоцирајући га на страну делегитимизујуће енергије модерности – по тачној прогнози Блуменберга.

У чему је разлика између чисте, и средњовековне философије? Шта је онда по свему томе чиста философија? Прећутни догмат – тачно после одређеног тренутка истањивања средњовековног синестетичног искуства – могуће је тако тачно навести: философија ће од сада да буде искључиво и само вербални, прозни, такав начин обликовања речи који подразумева секвенционалност прозног аргументативног реда, чију антиметафоричност која граничи са антипоетском, постаје могуће каптирати данашњим методама стилистике, мада је питање да ли то треба на овом месту уопште да се уради. Слична тој секвенционална аргументативност је предвиђена у кодиколошкој и рукописној пракси средњовековне философије запада – али је она у средњовековном менталном искуству играла другачију улогу од оне која јој се саопштава након краха средњовековља. Са отуђивањем и издвајањем праксе, улоге и *места те секвенциране аргументативности се и рађа модерна философија*. Истргнућем те алатке из шире естетске и онтолошке средине у којој је она чинила само један део тог механизма током средњег века, модерна секвенцирана аргументативна проза изолује и апострофира тај метод, те се тај захват може сматрати за рођење философије која се изучава данас.

Важно је истаћи управо тај, аргументативни, искључиви аспект те и такве прозне речи, којој се онда током времена очекивано, али споредно, додају неки други ефекти, попут антиклерикалности, искључивог секуларизма текста, итд. Транзиција такве философске апаратуре – овим смо принуђени на кратак временски скок изван хорнолошког оквира који се тематизује – у правцу вредносно и сада идеолошки урађене фасаде, је довршена у време француских енциклопедиста, као *terminus post quem*. Идеологија постаје аргументативна секвенцираност речи – она смешта своје домете управо на крају такве линеарне пројекције, а философија као једна од знатнијих алатки таквог поступка обезбеђује философима непрестано освежавано радно место *секуларних жречева*: садржај ни овде, као ни у латинској патрицисти, није од прворазредног значаја – *сам поступак*

произвођења аргумената мења собом потребу за било каквим садржајем, корелирајући такву трајекторију на путању „неограничене семиозе” Умберта Ека.¹⁴³ Философи постају преко потребни, контролни пунктови који регулишу метастатичку „улогу читаоца”¹⁴⁴ као преводиоца и тумача. У томе се може сагледавати упорна истрајност с којом философи данашњице покушавају и даље да упркос околностима сачувају аутономију своје области, сталним васпостављање своје дисциплине као непрестаног читаоца, ако не аутора, пошто је обзнањена јавно смрт аутора. Они су као појединачне инстанце надређени колективистичком читању и доживљају текста, због чега се *клерикална* и колективна ткива средњег века и Византије или одбацују, или подвргавају секвенционисаном индивидуализовању. А онда и даље, након ликвидраног преостатак средњовековља, угрожавају се његови историјски аватари: нација, идентитет, пол, итд.

Потребно је нагласити да тај поступак разградње средњовековног рукописа, тј. *текста*, није прошао сасвим без реакције: на његову жаргонску секуларну револуцију, коју следећи за тачним примећивањима Нортропа Фраја, можемо да назовемо метонимијском револуцијом, уследила је реакција, у виду немачке класичне философије – али тачне домете и природу те револуције, ма колико важна она била, овде немамо простора да исцртавао. Немачки захват након тога што је Кант схватио да метонимијска секвенционалност не води до метафизике, је већ од Фихтеа породило метафоричку прозу, која је трајала барем до Мартина Хајдегера – убеђен сам да је управо тај аспект најпривлачнији студентима немачке мисли.

Хтели смо само да оцртамо далекосежност стилско вредносне и идеолошког захвата који се предузимао над корпусом литерарно херменеутичког штива које је и до седамнаестог, а можда и осамнаестог века, живело у тесном подразумевању антисекуларнога. Али, још увек нисмо рекли ништа о тачном садржају, предметном садржају тематске колизије средњовековне схоластике са модерношћу. По доминантом тумачењу које је наследник историјски томизма и схоластике, чини се да се средњовековна философија резолутно и неминовно прелева у друге

¹⁴³ Umberto Eco, *Theory of semiotics*, Indiana university Press, 1976. стр. 71-73.

¹⁴⁴ U. Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*, Indiana University Press, 1979.

конфигурације, негирајућу своје биће, тј. форму и садржај, претварајући се у своју супротност, те хришћанска философија која карактерише средњовековље, не може да очува своју аутономију, своју самобитност. Потоње доба и историја философије и науке, средњовековље због тог стилизује само као прелазну, транзитивну, те стога и ефемеру епоху. Из тога произлази да је *схоластика и католички средњовековни миленијум само прелазна инстанца у еволуцији мисли*. Због тог се заиста суштински поставља питање – постоји ли други или другачији разлог за икакво проучавање средњовековне мисли сем пуког историјског? Прихватити другачији одговор и алтернативу на ово питање није могуће, ако се искрено прихвате позиције модерности. Не помаже ни то што модерно доба, упркос својим многим „леgitимизацијама модерности”¹⁴⁵ прилично неометано баштини многе тековине тог средњовековља, као ни увид да би њихово функционисање било много ефикасније кад би се у њега инкорпорисала барем дијагностичка свест о свом пореклу: и даље централни наратив следи просветитељску теорију о сукцесивности и еволутивној смени неколико епоха, где средњовековље по својој помрачености отпада као непотребно и вредносно доспева на позиције ниже чак и до тзв. антике.

Основни недостатак свих наведених, томизму наклоњених тумачења, лежи у њиховој неспособности да избегну неминован судар са тим емпиризмом – у томе што они о својој *схоластичкој афилијацији сведоче из простора емпирицистичке и постдекартовске мисли, користећи вербалну апаратуру која се ту једина нуди*. У тој легитимизацији постдекартовског топоса као *једине критичке инстанце и лежи небулозна позиција модерне философске традиције*, која није у стању више да се стилизује као приоритетна, аутономна, корисна, објективна, итд. По тој домишљеној сукцесији није само хришћанска, схоластичка философија небитна, већ се кроз њу превазилази и сама философија. Неволност философије током предуге сукцесије тумача и стваралаца, да – без изузетака којима би било дозвољено да суштински делују на ток философије – тематизују *властите средства и оквире у којима се она реализују, у стварању философије, сместило их је без алтернативе на путању судара са оним проблемима које су претходне*

¹⁴⁵ Ханс Блуменберг, нав. дело

генерације хтеле да реше.

То значи да је не само средњовековна епоха ефемерна за интерпретативна гледишта савремене науке, него и хришћански тенети после свега резолутно не могу да опстану! То такође значи да сваки савремени *постхришћански еклектичар има сва права, док историјски континуитет философије који се зове хришћанска - своја права губи у целости*, јер еклектичар сме да акробатски посеже за аспектима старе мисли у својој репродукцији нове свести, која се не само не распознаје више као православна, већ не чак као уопште хришћанска. Тумач – *тачно у складу са жанровском револуцијом коју је донела схоластика, тиме добија сва права тумачења, а ограничене ресурсе излагања*, што указује да је успех те схоластичке револуција био преуспешан и за саму себе. Непогрешив индикатор је то да *ни у дванаестом или тринаестом веку, проблем није лежао у садржају – јер њега није ни било – већ у форми и формату мисли која се пројектовала*. Начини пројектовања мисли у схоластичкој револуцији, су били ти који су били иновација у целини хришћанске интелектуалне мисаоне традиције, и њих се сада рашчитава и тумачи као садржинска продубљивања или одступања. Она то јесу понегде, али другоразредно и последично. Философија прворазредни дијанијски слој не може да распозна, пошто се преписала на хипервербалну дефиницију која из конспектуса свога назора истискује све што није структурализована реч и синтакса. Та чињеница, понављамо, уопште није примећена.

Ниједна од тумачећих опција томизма коју смо навели – а таквих је и много више, само што је немогуће навести их све - не може да надиђе и реши проблем који сам истакао – а то је да резолуција у емпиризам и растакање *философског хришћанског монотеизма запада у науку и експеримент*, тј. атеиза. Атеизам као философска опција можда има легитимна права да постоји, али са њима сва средњовековна мисао губи *raison d'être*. Судбина мисли је да постане наука, судбина књиге је да постане телевизија, а судбина вере и литургије је да прерасте у – менаџмент *селфом*, кроз психолошку разрешелицу савременог доба, што је један догађајни омнибус који већини људи из перспективе 21. века делује неоправдано легитимно. То разрешење за схватање након Декарта неминовно садржи у себи дисруцију, револуционарни прекид: код Декарта, и од њега, као делегитимизација и

растављање старог поретка и режима, па се онда у односу на тај чворни догађај групишу људи за или против (Блуменберг). Ни уметнички формалисти какав је Меклуан или Еко не могу сасвим да се реше тог баласта, зато што при јаком светлу емпирицистичког култа експеримента, броја и статистике (у којем живимо) чак и онај резидуал који смо спасили из куће у пламену – семиотички знак, нема загарановану судбину: тако Еко констатује смрт чак и знака чим се родио.¹⁴⁶

Блуменбергов приступ треба сматрати за успешан изолат, који помало нефункционално стрши при чему нико не зна шта да уради са њим. Разлог томе је што би се на такву позицију могло гледати као на дијалошки одговор свог времена на тезе које су промовисане раније: тезе о буђењу повампиреонг гностицизма, итд. То онда значи да Влуменбергов пакет, ма колико дошао до инттересантних закључака о метафорици (која може да кореспондира са француском школом тумачења метафоре), од почетка нема циљ да спашава углед и позицију дугачке традиције схоластике. Блуменберговог форсирање својеврсне теорије метафоре несумњиво указује на то да је и он уочио да је претходна, схоластичка традиција почивала на метономијској секвенцираној речи – иначе, откуд би потекао толики значај екстраполације нове метафоре код њега? Оно што Блуменберг није вероватно докучио је *да је томистичак Сума и сама била чин евакуације схоластичког поступка метонимије, у правцу колективне архитектонске метафоре*. Стога и Блуменберг мора да се тумачи у складу са теоријом гнојива, тј у склопу са фекундистима.

Томистички докази не само лако већ и легитимно резултују научним панемпиризмом због свог космолошког резидуала, те и истрајан следбеник у тренутку слабости тешко може да се одупре закључку *тако нам је и требало кад смо се толико везали за свет да бисмо доказали Бога*. Ту заиста, у почетним позицијама томистичког егзистенцијализма, крије се једна амбивалентност која изгледа чудновато не само савременом атисти, већ и савременом правовернику. Али, не *спашавањем* космолошких позиција католичке цркве, које су дубоко прожеле свет и у одређеној мери га и створиле, и православни су у опасности да изгубе елементарне децентне позиције бивања у свету, чиме се и они приморавају

¹⁴⁶ Frank Murray, *Ekphrasis: The illusion of the natural sign*, John Hopkins University, 1992.

на преиспитујући дијалошку форензику онога што се одиграло у 13.веку, а у Византију се прелило у 14.

Философија, упркос аксиоматици механичког поступка који философија следи и у дигиталном добу, није нити *жанровски* неутрална, нити индиферентно самостална у односу на своје *техничко порекло*. Иако је жанровски несвесна и несавесна: она је преписана и подразумевана рецепција текста као финализоване поруке која се промовише аргументативно, након промоције секвенцираног аргумента који се родио у средњовековном рукопису. Философија је форма(т) која освешћује све, сем властиту форму. Ту треба бити опрезан пошто философија индикује себе саму као *скуп свих скупова* – она вешто у различитим *уводима* супституише своје техничко материјално порекло за предметни садржај који се лако усваја. Философија најчешће у таквим тумачењима негује погрешну претпоставку о властитој оригиналности свога поступка, иако је такав поступак обична рецепција и менаџмент текстом, текста – јер философија је управо и једино то, невезано за садржај – рецепција и пролонгирање тако очуваног текста *које подразумева неповредивост поруке-цитата*, са жртвовањем да тако кажемо модалитета њене прозне речи. Сврставањем ових доказа у неку од постојећих рубрика, које доминирају у потпуности историјом философије не може да се избегне основни закључак који се неминовно намеће из свих интерпретација: *овакви томистички докази (и слични pari passu)* имају реликвијску вредност; ipso facto су превазиђени и вредност им можемо одредити у мери у којој представљају *тачку у односу на коју се дистингуира софистикованост савремене философске традиције*, док је савремена само атријум природних наука. Доказ да таква чисто садржинска навођења и тумачења нису довољна је следећа теза: ниједно од тих тумачења ни за јоту није способно да промени курс средњовековне мисли који из перспективе садржинске усмерености делује *предетерминисам за емпиризам и усмерен у имаментност*.

Емпириризам, сцијентизам и иманентност су тачка у којој се конвергују све смернице старих праваца философије. Због тог курса који је евидентан на више планова, чини се да *регресије* академског избора таквих тема и сама делује као регресија, као једна академска епска фантастика: јер се за истраживање бира нешто

чему је већ тада истекла вредност. Стиче се готово неизбежан утисак да је курсу кретању мисаоном такве традиције већ тада истекао рок трајања, јер су већ у средњем веку присутне такве довољне деконструктивистичке тенденције чије интерпретације развејале у парампарчад такву методiku, а цели ток средњовековне философије изручиле у руке неумољивом емпиризму. Из тог емпиризма, тако даље гласи прича, онда легитимно ниче аутентични изданак целе традиције, а то је права и озбиљна наука, у којој може да се мери, доказује и експериментише, а таква наука онда може и то да позитивно утиче на живот. Питање гласи, онда, ако се све време радило о садржају, у чему је онда уопште вредност и те философије средњовековне, а и друге? Један одговор је – чисто садржински. Установили смо да ту лежи већина позитивних настављача и тумача. Алтернативни одговор је полуформални – да одређене предности такве мисли могу да се детектује и у области стила. Овде доминирају семиотичари. Два добра примера су Умберто Еко и Џон Дили. Видимо да у сва три типа тумачења, који покривају већину онога што може да се прочита на ту тему, *вредност ових средњовековних текстова лежи у њиховој инхерентној способности да буду тотално превазиђени и да својим мртвим корпусима погноје генијалну иновативност потпуно модерних и савремених мислилаца.*

Како се дошло до овога? Одговор који понављамо је да је то због тога што се сви текстови гледају само са становишта свог аргументативног садржаја, посве изван логике средњовековног текста и епистемологије. Штавише, проблем не лежи толико у томе што присталице теорије фекундације тако гледају, већ је то једини начин како присталице схоластике читају корпус свога основног аксиоматског фонда. Први део не треба доказивати. Овако постављено садржински не постоји начин да се изађе из слике која се наметнула – аутоматског кретања ка месту судара и претварања у науку и емпиризам. Како изаћи из ове позиције?

ж) фекундација Ханса Блуменберга

Далеко најважнији и најдалекосежнији фекундатор је Ханс Блуменберг са својом књигом *Легитимизација новог века*. Готово је невероватно да на замерке

које немачки философ износи у свом *magnum opus* заговорници томистичке обнове током деценија двадесетог и двадесетпрвог века – не само што немају одговоре, већ се чини да нису ни свесни типа ти замерки. Због тог ћемо – ради веће јасноће пропонената томистичке мисли предузети да изложимо основу Блуменберговог аргумента. Нимало неочекивано, у језгру његове књиге је ауторова полемика са доказима управо Божијег постојања. Та миопија позитивних наследника томизма, тј. римокатоличке мисли – гледано садржиснки и вредносно – и јесте најважнија последица концентрације на садржај. Реч је о неспремности католичких мислилаца да признају одређену структуралну слабост те мисли, која њу води у колизију са слободама савремености.

Чини се да Блуменберт, у атмосфери полемике са Карлом Левитом, током стотина страница своје књиге, трага за тренутком када сме да констатује „да доказ Божанског постојања није више могућ”¹⁴⁷, и Блумнберг тај тренутак препознаје како смо горе индиковали, у Кантовим одбацивањима сличних доказа. Блуменберг пише да „доказ о немогућности доказа Божјег постојања постао је могућ за Канта у тренутку у којем законитост природних појава више није морала овисити о овој гаранцији јер се требала показати као трансцендентално стање могућности природе”¹⁴⁸. Зашто је Блуменбергу неопходно да одбаци могућност – једном кад је Кант већ, наводно, остварио то – доказа Божијег постојања, је питање на које би било добро одговорити. Блуменберг, у ствари, прати постепен пропаст схоластичког пројекта, који он везује за идеје суверености Божије, којом се везује и фундира природно и тварно. Према таквом схватању, Бог задржава право и способност да се меша у процес људског знања. Блуменберт исртава интерне слабости и екстерне притиске – којих је присетимо се, било много – којима је био изложен схоластички пројекат. Када Блуменберг каже да је најкрупнији од схоластичких парадокса тај што „он није могао да уклони из света ништа што је било неопходно за функционисање система доказивања Божјег постојања, али исто тако није могао ни да Божанство сведе на овај свет, као варијанту оличења

¹⁴⁷ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, 1999, стр. 90.

¹⁴⁸ Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, MIT Press, 1999, стр. 90.

његових стваралачких способности”¹⁴⁹, осетиће се готово радосна нота у тој констатацији. Блуменбергов преглед почива на претпоставци да је систем доказа Божијег постојања управо то, систем тј. конструкт, вештачки и природан људски план, пројекат. Шта ће ограничити шта – божанска свемоћ природну, светску, или обрнуто? – дилема је која прати дугачке руминација Ханса Блуменберга.¹⁵⁰ Он правилно констатује „унутрашњи системски конфликт”¹⁵¹ схоластике, не заборавимо да је и наш преглед кренуо од сличне констатације. Садржај тог конфликта, међутим, ми различито сагледавамо, а бојим се да код Блуменберга посве доминира вербоцентрични аргументативан план на којем Аквински – не може да се брани. Блуменберг у игру уводи номинализам, који ће своју улогу играти с обре стране вредносне вододелнице, и код фекундиста и колизиониста: само с различитим вредносним предзнаком. Што Блуменберг признаје да је номинализам просто „требало да постане слободна варијација свих раније важећих космолошких поставки схоластике”,¹⁵² требало је и само да послужи као солидна основа за признање и од стране колизиониста да је вишак космолошког рефлекса код Аквинскога изручио целокупан ктoлицизам у руке емпирији и номинализму. Таквог признања, међутим, како ћемо видети – нигде нема: католички правоверци су за такав увид посве неспособни. Узред додајемо да космолошки рефлекс томистичке мисли потиче од потребе да она заобиђе тактички лоше правоверничке позиције које подразумева супремација онтолошког аргумента Анзелма Кентерберијскога: доста тога је у космолошком поступку Аквинског условљено овим страхом. у његовој намери да се отклони од лоших тактичких позиција онтолошког аргумента незамислива је без подршке ове уредбе.

Сумарно речено, последица свега реченог, је да *богословски судови a priori* дословно програмски, философски и теоретски нису могући. Тиме се завршава средњовековни преглед и пројекат. Потребно је решења потражити на другом месту и у другом теоретском углу гледања. Основна карактеристика мисаоног западног коридора је есенцијализам: *он може да се пронађ у целом спектру, до*

¹⁴⁹ Исто, 160.

¹⁵⁰ Исто.

¹⁵¹ Исто.

¹⁵² исто

оног највећег – како га је назвао Христо Јанарас – богословског модерног западног пројекта, тј. пројекта Сартрове теологије у његовом Биће и ништа.¹⁵³ Као репрезента предвидљивог есенцијализма који се исцпео давно пре него се срочио, издвојили смо Жилсона. Чини се тако да ни његово тумачење никако није довољно. Есенцијализам садржан у схоластичкој философији био је на више начина као темпирана бомба или нагазна мина спреман да експлодира под одговорајућим повољним околностима.

Есенцијализам заиста стоји ангуларно и оштро наспрам одређених можда и најважниј тријадолошких и философских учења хришћанства. Он није једнозначан и безопасан. Есенцијализам укупно узевши, је по мишљењу Жилсона искушење западне мисли које је Аквински пробао да надвиси. Али, је есенцијализам врло важна агенс, који је 1) западну теологију претворио у философију, и 2) уписао у ту новорођену философију такав програм (философија је испада веома византијска која је јако садржајна; али шта је онда Палама – је ли формална револуција или шта?) који од сада философији не само што не омогућује да препознаје на време и у правом благовременом тренутку инскрипцију тог есенцијализма који постепено води у емпирицизам науке већ чии философију готово потпуно неспособном да се отргне од посматрања садржаја онога што се у њеним аргументима износи: философија је садржински хипнотисана, јер се поглед аутора скренуо са постојања (бића, дакле конкретности, што је покушао Тома да исправи), на уопштено постојање суштине.

3. Доказ проблема

Доказ тога – доказ да је дошло до померања у том жанру фокуса на другачије изрицање идеје, не више преко централно и једино аргумента; не једино преко секвенциране и аргументативне прозе: што би уостлаом када би и било могуће – нарушило текстуру, етос, средину Цркве, заиста, јер би успети то

¹⁵³ Христо, Јанарас, *Философија из другог угла*, Врњци, Манастир Тврдош, 2020.

значило доказати да Црква није потребна, нити да је Христос потребан Цркви, мутатис мутандис успешно доказати да Бог постоји оним једино језиком који философска аналитика током векова једино региструје – значило би опобргвнути не само Бога, већ потребу за Њим и место које Он може да има у епистемолошком систему који прави човек: веровати да је Тома урадио то, је негуће – не, дакле преко аргументативне секвенциране прозе, линеарне и метонимијске, већ преко целоснијех, тоталнијх захвата који секвенцирану метонимјску мисао која се касније зове философија, смешта у шири амбијент епистемолошки, Цркве – **потребан је доказ за то.**

Другим речима, потребан је доказ да је литерарно филоосфска мисао следила сличне поступке које региструјемо у другим егзовербалним и вералним инстанцама широм запада: томе имамо преседан на самом западу, и чак имамо тврдњу да је то потекло из саме философије – навешћемо ту теорију Панофскофа; али нам треба доказ да је то тачно урађено и у вербалном смислу: да је секвенцирани вербални протокол подвргнут таквој децентрализацији, таквој једној планометрији која њему додаје друге димензије, где се неће само дводимензионално путем аргументоване речи читањем – одвијати мисао и теза у уму читаоца: за то ћемо доказ морати да потржаимо на другом месту.

Ако – није дошло до померања, ако је схоластичи језик наставак уобичајен праксе неформалне, онда фекундисти имају право – и суштински ми немамо шта да тражимо у томистичким доказима: већ треба да пређемо на модерније инкарнације њихове, попут математичког Пелермановог доказа Бога и душе, Геделовог доказа, или Персовог аргумента за постојање Бога, мада се бојим да бисмо у суштини у свим овим иснтанцама постоји простор у којем бисмо опет морали да се и у њиховом sluјчају суочимо са аргументима које износимо овде у дисертацији.

Ако јесте дошло до померања – онда фекундисти опадају, али ни колизионисти нису смештени баш на идеалну тачку да могу да оцене ствар. Ако јесте дошло до померања, померен је уопште језик који користе и колизионисти и фекундисти.

Литерарно философска мисао дакле је или следила померање, или није: у ком случају – је *препустила то место другом и другачијем језику и поступку, што*

је наш став, након средњег века. То што је тако тога уследило и изрегистровало – зове се од сада философија – али оно не спада у наш преглед, јер оно са смисаоним стваралачким намерама схоластике и византијске мисли нема садржинске и суштинске везе. Напротив, у формативном смислу је тај резидуал философије дијаметрално супротан претходним становиштима: ако поводећи се за Блуменбергом можемо да говоримо о премотавању средњовековне епистеме која доноси бригу метафором, можемо утврдити сличан континуитет између метода схоластике и философије уз помоћ метонимијског конвоја. Због тог је потоњи развод између философске методе и богословља – постао очекиван и неминован. И оно више нема никакву онтолошку, већ само тематску, везу са оним што је радила схоластика. Дошло је до разлаза. Куда је отишла мисао? – у Византију.

Тиме доспевамо до места дистанце – до размака: с једне стране је то сва вербално изражена мисао до овог тренутка, а с друге – после овога. Све што је уследило после овога – са становишта садржајности богословског суда а приори, нема валидност, резултат је једне револуционарне средине и ситуације: сва мисао углавном која је уследила после овога није способна или вољна да региструје тектонско померање у облику форме философије, које је доживела средњовековна философија. С друге стране, *та померена ситуација са формом је суштина томистичких доказа.*

Наша теза је дакле да доказ заиста јесте понуђен – али с оне стране обале како би рекао Блуменберг, само из другачијег угла; и са оне стране израза и изражајности, који никада није стигао да се колико ми је до сада познато, инкорпорише у ткиву секвенцирано аргументативног – садржинског писаног језика – који се зове *философија*. У корпусу тог и таквог језика – *јесте регистровано да се нешто десило*, да је неко нешто доказивано, између осталих и Аквински; али је ствар потпуно промашена. Тамо је понуђен и на такав начин – *тај доказ – где секвенцираним језиком до сада није било могуће убицирати га, препознати и тумачити*, и није било користи; забележен је и одигран тамо где је он делио материју, облик, језик и садржај, а често и непосредне своје границе - са уметношћу! Дакле – са Gestalt-ом, који не може да се забележе секвенцираним говором и објашњењем, барем не онаквим какав протоколише философију. Он се

одиграо тамо – на начин и сензибилитет близак или истоетан, уметности, религији, вери, литургији, архитектури, симболици, итд – и, кад је у питању *вербални његов одлив*, или фиксатор – тамо је и остао, као трајан споменик, и нешто минуло.

Тај језик који је користила генерацијама схоласитка, најједном је схватио Тома Аквински – не може више да уради оно што се хтелo да постигне, и *урадђено је на чудан начин: сушсинки на начин уметничке перцепције, а да споља то изгледа као аргументативна, секвенцирана проза* – коју схоластика морамо признати јсте хтела да баштини и усаврши. Тај споемник посведочен у Суми теологије на тај начин остаје шизоидно распет између два света, недоступан потоњим тумачима који за његово *каптирање не користе одговарајућа средства*. О разлозима зашто је морало да дође до тог повлачења и померања, мора се говорити из другог угла. Ипак, Потребан је доказ или илустрација да се зо таиста одиграло. И, како се то иначе десило и са другим областима сензибилитета, са уметношћу и религијом, утицаји таквог новог формализма, су се проширили довољно широко и далеко да је његову екстензију могуће забележети јер је иза себе оставила дубоке уписе и трагове.

Из Панофскијевог схватања некако произилази да је след и поступак аргументативне прозе код схоластичара и Алвинског, такав да суштински ни не одступа од захтева и критеријума које философски метод од таквог текста очекује – што је део Панофскијевог прегледа којем ћемо се супроставити: показаћемо да основне методолошке смернице које издваја Панофски код Томе и у схоластици, *claritas* итд – имају заиста другачију функцију. Управо је тако да ситуацију треба тумачити обрнуто од Панофског. Подсећамо да је његова теза да је философија схолсатичка та која је створила оно што се од њега зове *habitus*, миље, који се из *философије* пренео на друге, нарочито архитектонске обласит. По нашем мишљењу ситуација је дословно супротна: *хабитус* се из архитектура пренео на текст те, *уколико изостане правилно ситуацијско одмеравање таквог захвата, који преко тродимензионалне пластике и покрета садржаног у тексту Суме – текст почиње да се чини као философија*, тј – тумачење које не препознаје архитектонику и пластику, већ види само секвенцираност (која у Суми није таква) *постаје философија*. Тај текст следбеници схоластике у наше време прихватају у том

својству – садржинском аргументативном *и крајњи стваралачки наум писца изостаје.*

Као прво, немамо довољно разлога да текстове који делују као философски, и који се легитимизују у номенклатури радије као *философија*, неголи као рецимо теологија, таквима сматрамо. Ако већ треба да се усвоји теорија хабитуса од Панофскога, то би могло да се уради уз очување аутономије (схоластичког) богословља, те онда теме и проблеме таквог штива би морало да се сагледава првенствено у миљеу других и сличних богословских текстова истока и запада – а то се не чини. Посреди је једно наметање парцијалног својства и слоја тог метода – секвенцирано аргументативног и логичког, на целину поступка и дела, што је поступак који не може да се одреди другачије него револуционарним превредновањем ингеренција и домета једног дела. Треба напоменути да код Панофског заиста проминира пренстено такво схватање које у његовој књизи препознаје само и у главном схоластичку философију, а не и њен богословски садржај, чиме теорија која се бави динамиком изјашњавања, просијавања, исијавања (*claritas*) доспева у противуречан положај јер занемарује оно или Онога Који има да се пројави – Богочовека Који првенствено и јесте предмет не само теолошке суме, већ и теолошке архитектонике која је предмет исте Панофскијеве теорије. Такво дослено ишчитавање код Панофског изостаје и посве се жртвује формализму његовог поступка. Панофски подразумева заправо конкретну ствар: *до егзовербалног формалистичког поступка долази свугде осим у тексту*, долази нпр. у архитектноском плану и решењу готске катедрале. Оно што је, другим речима, *секвенцирана философија у тексту*, на плану камена постаје формалистички *Gesamtkunstwerk*, тотално уметничко дело чији динамички протокол је битно другачији од текстуалног, *док исти исход у самом тексту не следује*. То је основна противуречност Ервина Панофског. Једном кад се то докаже, текстологију је наводно могуће препустити философији, тј секвенцираном метонимијском вербалном прозном говору, а катедралу – естетици, те се од тада до данас њихови путеви ретко или никако укрштају. Панофски то нигде не каже, али такав закључак проиилаи из целине његовог прегнантног и веома значајног текста. Чини се да је Панофски трагао за принципом каузалности, тачније за формалним узроком

оригиналних стваралачких појава у архитектури, и он их је препознао – у философији. Ствари стоје другачије: философија остаје препуштени сигнал дезидерат претходног богословског метода, који се на западу прелива у науку, а на византијском истоку, у преподешавања која срећемо код Паламе. Ми његов поступак ипак морамо да сагледамо до краја – и принципе које је он изводио (далеко од тога да је он једини) – применити на текстуални код саме Суме теолошке. Наша претпоставка је да ћемо и у том текстолошком свету логике – пронаћи исти принцип на делу, и илустровати да философија *тада* није постојала, као ни да после тог чина она под истим језичким околностима такође не може да постоји у рубрици која се узима здраво за готово. међутим, крајњи доказ такве претпоставке да се и у језичком свету дешавало померање са садржаја на форму у свету схоластике ми у у схоластици не можемо лако да пронађемо.

Тиме смо опет на почекту задатка: текстолошки универзум чији врхунац је Сума теолошка је из неког разлога сакрио и затворио свој стваралачки протокол и он није транспарентан. Потребно је заправо пронаћи назнаке да се онај део вербалне, не поетске, рукописне средњовековне и хришћанске речи, који ће се касније *накнадно назвати философијом*, а у име октроисаног постдекартовог жанра, у средњем веку *понашао исто тако нескевенцирано и нелинеарно, као и средњовековно и уметничко дело, рецимо катедрала*. Нема сумње да су се тако понашали заиста одређени други *жанрови*, нпр. поетски жанр, који управо у тринаестом веку доживљава свој велики процват на западу. Али, да ли то значи да је сва реч, сви жанрови који користе логику и следе логику као централну своју одредницу (попут философије) – нису на располагању имали средњовековну полисемију, тродимензионалност, мобилност, вишеспратност, итд? Тврдити такво нешто значило би легитимисати тезу о суштинској аутономији философије од теологије, и затворити полемику са Блуменбергом. То би Блуменбергу и модернистима понудило необорив аргумент. Главни носиоци схоластичког пројекта, наиме, у тринаестом веку увиђају да не могу да реши инхерентан структуралан проблем консензуса ауторитета, на једном такорећи плану геометријске исцрпности, тј. универзалности аргумента – *а да пропозиције откривења (садржај) не испоруче у руке преварном емпиријском плану*. Тај

проблем је дословно тополошки проблем, и он представља мање више исти онај проблем који схоластика на самим својим почецима сусреће, и на који реагује са три своја тентативна поступка: а) консензус ауторитета, б) исцрпност излагања, и в) отварање ка емпиријском плану.

Због тог се барем Томина Теолошка Сума настоји да супростави граници своје физичке изводивости управо спецификом свог апоступка који толико и збуњује истраживаче, нудећи погрешну сугестију да је посредни философија – *тј. лиенарни секвенцирани метонимски низ подређен логици*.

Прво ћемо да изнесемо Панофскијеву тезу која представља парцијалан доказ да је у то време већ дошло до битног, цивилизацијског померања од секвенцираног метонимијског типа – према неоплатонистичком, симболичком дискурсу *тоталног уметничког дела*, тј. према конфигурацији чије присуство не мора да се доказује секвенционисаним инференцијама, већ је оно (присуство) истовремено са његовим носачем, уз помоћ аналогичности. Философски доминирајући дискурс суштински ни данас није спреман да препозна чак ни то релевантно скретање или померање унутар западњачке матице. Постоји још један и далекосежнији део Панофскијеве тезе.

Након тога ћемо прећи на излагање посве другачије слике тога како је тачно доказао Божије постојање Тома Аквински, даћемо слику изворног поступка његове Теолошке Суме, чиме се доказује или решава проблем са почетка која и јесте предмет дисертације: да ли Томини докази могу да се легитимизују изван секвенцираног метонимијског језичког простора, да ли поседују одређен степен аутономије. У ту сврху ћемо навести потврде једног ауторитета јединог чије позиције сматрамо да корелирају са оваквим схватањем. Реч је позицијама доминиканског писца Мари Шенија. Ту међутим преостаје још увек питање доказа који би требало поудити таквом једном схватању. Такав доказ међутим мора се потражити само у оном простору где је дошло до *померања унутар културе са садржаја на израз, тј. форму*, тј. до померања са секвенцираног метонимијског следа који је оптерећен вишеструко немогућношћу измирења полифоничних гласова Отаца Цркве, на други и другачији израз који може да понесе тензију таквог полифоничног сучељавања. Али, у култури каква је западна, где до таквог

померања или није дошло свуда, или где до њега (како неки сматрају) није дошло уопште – није могуће пронаћи упориште за такво схватање. С обзиром да је на западу до таквог померања са метонимијског на метафоричко логички низ *дошло свуда, оно се ipso facto ту и не може да пронађе*. Оно ће морати да се потражи у посве другачијој култури, чија локална обележја представља погодну средину која тренутачно и верно бележи *тачно такве синтагматичке дилетације са садржаја на израз* - а то је култура византијска. Пре него разрешимо укупну архитектонику томистичког списка и његовог доказа Божијег постојања, морамо стога прво да стабилизујемо терен на којем се, очито, региструју главни докази за симболичко-епистемолошку револуцију која је захватило на западу цело поље теологије, претварајући је с једне стране у поетику, а у другу, изводећи из ње философију и науку.

4. Панофски – формализам који обећава

Ервин Панофски је један од заиста ретких међу критичарима и наследницима томизма уопште код кога можемо да пронађемо вољу и способност да се у анализи Аквинскога дистанцира од садржаја његовог дела, те да у анализи његове мисли радије следи начине *на које се она излаже него шта те мисли преносе*. Панофски није *чисти* философ, мада позната академска личност до те мере јесте да би само недобронамеран човек његов опус пробао да лиши епитета философски. То што се он бави доминантно сликарством свакако помаже а, могло би се можда тврдити, представља и пресудну разлику кад је посредни његова способност да се дистанцира од кобне фиксације на садржаје текста у философији: један од стваралаца иконолошке школе тешко да би себи могао приуштити такву ускост чак и када је реч о средњовековној философији.

С друге стране, Ервину Панофском у сусрет излази и кодиколошка стварност која средњовековну философију региструје не само и не првенствено у оном домену који занима модерног конзумента философске материје – кроз алокацију информације и аргумента просто путем текста: кодиколошка стварност средњовековља се и према философији односи, уз небитне изузетке, исто онако као

према визуелно пластичним медијима, са поливалентним украсима и једном естетиком бића која *не дозвољава празнину*. Потребно је да накратко, и у пролазу, илуструјемо ову тврдњу.

Тешко би било спорити да једну од основних теза *модерне* философије (мада не нужно и савремене) генерално чини склоност да се небиће, празнина, ништавило, и сл., сагледава као саставни део бића. Такву навику дугујемо првенствено, али не једино, немачким философима, Хегелу и другима, који су ту тему, придошлу у немачку схоластику из Прокла, Плотина, грчких елејаца, али и исламске и јеврејске мисли, пренели у савременији сензибилитет. Исти темат ћемо срести код Хајдегера, који је са епонимичним делом које се тим проблемом бави распростра његове векторе широко по свету академске философије. Оно што је код Ничеа било стидљиво опипавање нихилизма, ми данас узимамо здраво за готово, као једну нормирану алтернативу философији и животу *плероме*, пуноте. Јукстапозиционисање празнине и пуноте је за савремени ум – норма. У том смислу се користе типична полазишта која често и служе у сврху пропедеутичких пропиткивања, *попут зашто уопште нешто а не ништа*, итд., да би се такве запитаности стилизовале у саставу древногрчких, ако не и најстаријих легитимних питања мисли. Такво питање и схватање, међутим, европска средњовековна, дакле хришћанска мисаона *пракса* не познаје: средњовековни хришћански човек православног Истока и латинског Запада у начелу *не прихвата могућност празнине, тј. небића*. На основу чега то знамо?

Не толико на основу *теорије*, дакле – *на основу свега онога што је ма коме могло у неком тренутку да падне на ум у виду питања, чега, како се чини, има довољно* – него *на основу материјалне праксе илустровања централних токова мисли*. А та пракса – у виду кодикологије и других вештина писања које се користе и у философији – уопште не познаје празнину или небиће, како је доказала скорашња, жељно очекивана књига Елине Герцман, *Слика које нема*.¹⁵⁴ Тачније, неминовне празнине у средњовековном рукопису одражавају схватање празнине посве другачије од оног које имамо ми, те ће сходно томе уобичајене импутације

¹⁵⁴ Elina Gertsman, *The Absent Image: Lacunae in medieval books*, Pensilvania State University Press, 2021.

исте – средњовековној мисли од стране модерних – бити посве неадекватан приступ. Важно је нагласити да нам доказ о томе не долази из света речи, него из света слике, те ваља претпоставити да би се нешто слично морало очекивати и када су посреди многе од ствари које нас занимају овде. Случај Елине Герцман не треба да нас зачуди: након широког прихватања темељне праксе иконологије, пре би се требало питати како је уопште и даље могуће градити иједну философију *без кориштења визуелних помагала, без корелирања, поређења итд.*, чије основне предности је открио Панофски, а пре њега – Аби Варбург.

Међу неотомистима ове златне ере обнове томизма Панофски је можда једини који није хипнотисан садржајем онога што Тома и други средњовековни философи – говоре. У томе лежи заслуга школе којој је припадао, коју је основао првенствено Аби Варбург, а чији наследник је он сам. Панофски је настојао да до садржаја средњовековне мисли доспе преко начина којим је она саопштавана ширем аудиторијуму: поступак који није био стран ни Платону на самим почецима алфабетске културе, и философије, али који је много касније философија решила да потисне. Панофски је, штавише, један од заснивача естетско-философског формализма – школе која *до симболичног центра ауторске намере не трага преко мрвица садржаја које свака симболичка конфигурација разбацује као варљиве трагове, него из целине обликотворног поступка*. Панофски свакако није сам у тој школи, али је првенствено настављач принципа које је први дефинисао Аби Варбург, и стекао је славу можда највише преко своје сажете књижице *Схоластика и готика*, где он поступак ове школе примењује на проналажење аналогичности између схоластичке философије и готичке архитектуре – што напослетку доноси цели низ веома корисних увида. То је и централни извор за парафразу која следи. Након анализе парафразе видећемо да Панофскијева теорија, мада крупан помак у интерпретацији схоластике, ипак не омогућује финалну инстанцу са које би се текст схоластике третирао на сличан симболички начин као слика. А то је управо била намера не само писаца и секретара који су томистички спис украшавали, него – како ћемо видети – и суштинска намера самог писца Томе Аквинског: он је хтео да се целина његовог философског аргумента у вези са дијалектиком понаша аподиктички, кроз тродимензионалну пластику целине дела.

То је због тога што је и Панофски кренуо од предрасуде која информише комплетну немачку академску традицију – о аутономији и самониклости философије као дисциплине, и не само философије него и вербалних вештина. Панофски је ту тезу само проширио, са чиме и не би било проблема да не постоји чињеница растварајуће колизије која на изласку из средњег века дочекује ту философију – споменута теорија колизије. Ипак – Панофски јесте регистровао нешто што се десило у тринаестом веку, а што философија пропушта до данас.

Централна теза по којој се он прославио је да је *философија форматворни и формални принцип који следе архитектура и друге области стваралачког живота у 13. веку и после тога*. Тачније – *једини начин да се сагледа централни стваралачки принцип архитектуре готике је да се поглед усмери према принципима схоластичке мисли која га је претходно изградила*. Овим ставом смо се очигледно померили од наше централне тезе да философија *In strictu senso* представља резидуал онога што преостаје након што се обликује формални принцип који описује Панофски – то је форматворни принцип корелирања философије са архитектуром. Њу Панофски (дакле томизам Аквинатове Суме) назива философијом – ми на ову денотацију пристајемо, али уз додатак да је реч о евакуисаном и разуђеном распореду који стриктне услове средњовековне мисли више не задовољава! Та и таква философија, дакле, јесте форматворни принцип, који је имитаторски могуће срести тамо где га Ервин Панофски тражи – у архитектури и другде. Међутим, чак и код Панофског, с оне стране тог феномена имитације и корелације, преостаје философија коју бисмо барем морали препознати у руху номинализма: то је *стриктно она права философија која се с те тачке лансира у силабусе смерова академске философије*. Ипак, она не задовољава услове пројекта који формулише сам Панофски: измирење разума са вером. Дакле, реч је о емпирицистичком и техновербалном денотату, услед чега би се централни методски принцип Панофскијеве књижице морао друкчије формулисати: *одређена подврста философије се препознаје као формални принцип који се излива на архитектуру, и чије трагове је одсвуда могуће сакупити и распознати као формални хабитус (дух доба)*. Свакако није номинализам нешто што се изливало

на архитектуру, поетику, итд.! На другом месту смо споменули да област утицаја *номинализма лежи другде*.

Свакако, разматрањем готичке архитектуре Панофски отвара користан и прегнантан увид у тачну природу вербалног поступка схоластичке философије. Како, дакле, можемо да протумачимо Аквинског, а да његов *систем преживи предстојећи судар са модерношћу*? Да ли Аквинатов систем (*Сума теологије*) поседује ишта што би могло да га припреми за такав тест? Панофски је један од првих који нам открива шта је то, и како је Аквински, и схоластика уопште, развио то својство. Он открива не само структурализам мисли средњовековне или ма које философије – које је сва философска последична традиција крајње свесна – него нешто важније: структуру и структурализам, тј. оно како је она изграђена, саме Аквинатове мисли. Панофски недвосмислено полази од схватања да је централни пројекат средњовековља Латина заиста био практично инжењерски задатак опремања умне артикулације хришћанства – апаратуром потребном да артикулише и изнесе знање – а не само вера. Помало збуњује Панофскијево неспомињање ничега изван западњачког ареала – што би се могло разумети када би његова књига третирала само проблем западњачке архитектуре. С обзиром на то да аутор подбацује у том погледу, можемо се и ту наслонити на оно што је већ речено више пута, да мисаоно-уметничка и мистичка традиција која извире из квазиплатоничарске евакуације схоластичког чина хришћанско знање не признаје и не омогућује. Вера, сматра Панофски, није успешна – фидеизам се у схоластици, како је већ речено, подразумева. Схоластичка *Сума* нема без разлога такву структуру, нарочито њен тријадни, тј. тројични облик и поредак. Реч је о конструкцијској мери која треба да неслагање међу материјалима претходних отачких флорилегијума подвргне логици и сведе на минимум. Од почетка је схоластика тако – архитектонски поступак, који бележи повлачење у односу на излагачки вербализам претходне епохе: долази до одређене формалистичке контракције у привиду недијалогичности и секвенцираности.

Панофски пише:

„И у својој формалној организацији, Високо-школска сума разликује се од мање свеобухватних, мање строго организованих и много мање једнообразних

енциклопедија и Отачких Изрека из једанаестог и дванаестог века, на исти начин као што је високо-готички стил у односу на своје претке. У ствари, сама реч сума (коју су правници први користили као наслов књиге) није променила своје значење кратког сажетка до суме какву познајемо, до коначне тековине дванаестог века.”¹⁵⁵

Прво ћемо да видимо шта Ервин Панофски може да издвоји као релевантне карактеристике схоластичке философије као метода; затим, где стоји томистичка Сума и која су њена својства и, напослетку, шта је покретачки дух схоластичке философске мисли, њен *habitus*, како каже Панофски.

Панофски свуда истиче чисто формалну и физичку природу схоластичког метода: „Узимамо здраво за готово да су велика научна дела, посебно филозофски системи и докторске тезе, организована према шеми одељака и пододељака, да су сажета у садржај или синопсис, где сви делови означени бројевима или словима исте класе припадају истом логичком нивоу; тако да се исти однос подређености остварује између, рецимо, пододсека (а), одељак (i), поглавље (I) и књиге (A), као што је између рецимо пододељка (б), одељка (5), поглавља (IV) и књиге (B). Међутим, до појаве схоластике ова врста систематске артикулације била је прилично непозната.”¹⁵⁶ Панофски нас назива „несвесним наследницима схоластике”¹⁵⁷, нарочито у оном капацитету кад „морамо дати оно што називамо тачним цитатом, морамо се или позвати на странице штампаног издања које се конвенционално прихвата као мјеродавно (као што радимо са Платоном и Аристотелом), или на схему коју су увели неки хуманисти ренесансе као када цитирамо Витрувијев одломак као „VII, 1, 3”.”¹⁵⁸

Ево како Панофски представља начин организације управо томистичке Суме: „Целина је подељена на *partes* који би се – попут другог дела *Summae Theologiae* Томе Аквинског – могли поделити на мање *partes*; *partes* у *membra*, *questiones* или *distinctiones*, а они у *articuli*. Унутар *articuli*, дискусија се наставља у складу са дијалектичком шемом која укључује даљу подјелу, па је скоро сваки

¹⁵⁵ E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Meridian Book, 1957, 7.

¹⁵⁶ E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism: an inquiry into the analogy of the arts, philosophy, and religion in the Middle Ages*. Meridian Books, 1974, стр. 32.

¹⁵⁷ Исто, 31.

¹⁵⁸ Исто, 33.

концепт подијељен на два или више значења (*intendi potest dupliciter, tripliciter, etc*) према свом променљивом односу према другима. С друге стране, бројне *membra, questiones* или *distinctiones* често су повезане у групу. Први од три дела који сачињавају *Суму теологије* Томе Аквинског, права оргија логики и тројичног симболизма је одличан пример тога.”¹⁵⁹

Ова крајње изражена и вештачка подела и приступ, за Панофског откривају праву сврху овог метода, оно што Панофски зове схоластичким терминима *manifestatio* и *concordantia*, тј. *пројављивање* и *усаглашавање*. За Панофског су то два основна контролна механизма схоластике, и на њима морамо да се мало дуже задржимо. „Свето учење, каже Тома Аквински, користи људски разум, не да би доказало веру, већ да би разјаснило све оно што се у том учењу подразумева.”¹⁶⁰

„*Manifestatio* је, дакле, појашњење или излагање онога што бих назвао првим контролним принципом ране и високе схоластике. Али да би се овај принцип покренуо на највишем могућем нивоу, тј. разјашњење вере разумом, он се морао прво применити на сам разум: ако би се вера морала *манифестовати* кроз систем мишљења потпун и самодостатан у својим границама, а ипак издвојен из области откривења, постало је неопходно да се 'манифестује' потпуност, самодовољност и ограниченост система мишљења. А то се могло учинити само схемом књижевне презентације која би читаочевој машти расветлила саме процесе закључивања, баш као што је резоновање требало да објасни саму природу вере његовом интелекту.”¹⁶¹

Чисто академски аспект, да тако кажемо, овог контролног механизма ***manifestatio***, наравно, од великог је значаја, јер њега је у потоњим философским и уопште научним системима излагања, до данашњег дана, могуће срести као централну карактеристику која се данас узима здраво за готово – начин писања, организовања текста, дисертација итд. Ту је потребно да дамо ипак неколико примедба.

Као прво, академски језик тог доба није служио сам себи као сврха, него

¹⁵⁹ Исто, 33–34.

¹⁶⁰ Исто, 29.

¹⁶¹ Исто, 30–31.

томе да *манифестује* један симболички виши и вреднији свет који се крије иза речи и мисли. Сав средњи век је суштински био неоплатоничарски, на један јасно препознатљив и конкретан начин.¹⁶² Несумњиво су ту чињеницу делили људи са Истока и Запада, када је посреди хришћанска цивилизација. Касније, у „првој ренесанси”¹⁶³, како њу назива Ричард Саудерн, и како признаје Панофски – долази до естетске превласти *конкретности*, тј. аристотелијанске философије.¹⁶⁴ У оба случаја то значи да је у средњем веку порекло академског језика *било теолошко, богословско*: његова сврха није била логичка него формално мистичка. Структурални проблем целокупне литературе средњег века састоји се у томе како превладати опацитет носиве материје, да би она могла кроз себе да испоручи, пропусти, одговарајућу садржинску слику, значење, без обзира на то да ли се она зове појам, концепт, глас, универзалија, стварност или симбол. Сам по себи, другим речима, механизам испоручивања *поруке или садржаја* није важан за средњовековног човека онако како је данашњи човек оптерећен механиком комуницирања. Средњовековна порука је полисемична, вишезначна, и хетероонтолошка: она се не своди на једну битијну, онтолошку раван. То је важно да се нагласи, због тога што је данас заборављен научни аспект литерарног метода. Особито је проблем опацитета полисемије наглашен на Западу, али из разлога који су на основу свега реченог вероватно већ јаснији – у изградњи механизма комуникавања наметнут је чисто технички проблем који пренаглашеношћу спречава увиђање метанивоа, метазнања, у средњовековном контексту. Кад се тај чин сведе на крајњи облик технике, добија се естетски чин који губи христолошку компоненту од које је једино и сачињен материјал богословских судова а priori, док се, с друге стране, добија емпиријска наука.

Могуће је питати се због чега овакав метод текстологије, који аргументацију граничи са областима естетског, не постоји у Византији. Несумњиво је да овај западни метод поседује посебно разумевање *светла и предмета*, тј. језика и речи. Реч је о схватању о *транспарентности речи*, тј. материји која се излаже, о њеној *провидности*. Тај провидни материјал, тј. текстура речи којом је саздано ткиво

¹⁶² в. А. Grabar, Plotin et les origines de l'esthétique de médievale;

¹⁶³ Richard Southern, *Scholasticism renaissance*, Panofsky op. cit.,

¹⁶⁴ Panofsky, нав. дело, 4-7.

богословске руминације једног средњовековног дела – нимало случајно није доживљен као *просветљено* на начин да светлост (ума, и права светлост) пролази директно кроз њега: касније ће на тој чињеници, која је и физички регистрована у архитектури, Умберто Еко развити своју средњовековну естетику, а Маршал Меклуан – своју теорију медија.

Такво схватање постулише два, за нашу тему релевантна, објекта: категорију светла, и категорију предмета кроз који светлост пролази: оба предмета, доживљена на такав начин на Западу, немају своју аналогију у византијском схватању истог проблема. На корпускуларној теорији светла, која потиче у великој мери од Августина, заснива се и схватање о транспарентности физичког тела, које се скрозира светлошћу. Неће случајно касније у 14. веку латинска мисао, базирана на таквом схватању, ступити у сукоб са византијском управо на теми природе светла, нарочито светлости Преображења, дакле нетварних и нестворених светлости и енергија. Корпускуларна, дакле физичка природа светла *конституише посебну физику тела, које у латинској мисли преображење, васкрсење и загробни живот доживљава у радикално антивизантијским категоријама, које је прилично детаљно објаснио Шерард, чије одломке смо већ навели*. Физичка светлост, која не разликује тварно од нетварнога, твори средину у коју је поринут космос са својим појединачним објектима. То значи да се већ од средњег века помаљају обриси једне свеобухватне теорије медија која уоквирава до данашњег дана мање-више све што се формулише на трагу епистемологије и хуманистичке мисли.

Као важнија од овог Меклуановог схватања, које је *чисто* медијско, мора се истаћи богословска валенца овако схваћеног медијума, јер и та и таква мисао своју богословску валенцу тј. предзнак несумњиво поседује. Реч *богословска* у том смислу слободно сме да се замени појмом – философска. Схоластички *manifestatio* подразумева екстерно и аутономно схватање *светла*, које се кроз Аквинатово дело провлачи коридором који почиње већ са Августином. Реч је, како смо рекли, о једној готово корпускуларној, а у сваком случају теорији природног светла. Истичемо ову чињеницу не ради енциклопедијског захвата, него због тога што ће тачно та западњачка концепција светлости да одигра пресудну улогу у Варлаамовим теоријама унутар његове полемике са православним исихастима. А

касније, када се чисто теоријска расправа око богословља смири, појам и проблем светла ће да поприми свеобухватну улогу, нарочито на Западу. Тамо ће се питање светла трансформисати у оптичка разматрања перспективе – док Византија та питања неће ни отворити. Делом је то и због тога што је византијско поимање светлости и друкчије и на свој начин комплексно, те га је немогуће свести на неколико реченица. Могуће је утврдити ипак, као минимум, разликовања византијског од схватања које влада на Западу, да у византијској философији светлост еманира из Бога, из једне трансцендентне ангуларности, одакле она пада на објекат, а не *кроз* објекат. Скרוзирање објекта, па тиме ни речи, рукописа и теорије, у Византији није могуће: већ смо нагласили тродимензионални монументализам византијског објекта. Динамика светлости се у византијској мисли у целости регулише теоријом и праксом иконе. Предмет стога поседује опацитет. Њиме се конституише тродимензионална реалност византијског предмета: све ове ствари су предмет и неких најрецентнијих истраживања, што потврђује од какве су важности.¹⁶⁵ Ипак, линеарна и пенетративна светлост, која геометријски креира перспективу (што и јесте етимологија скרוзирања), омогућује уједно и номиналистичку ефемерност западњачког предмета, попут слова, пергамент, речи и језика у нашем случају, на Западу. Тек тако језичко-написани корпус може да манифестује, или да одаје, одређена значења. У Византији није могућа нити таква епистемологија, нити таква пластика предмета. Предмет (у Фукоовом смислу) на Западу је нагризен давно пре ренесансе, или схоластике, још у рано средњовековно време, због наведене превласти корпускуларне теорије природног светла за којом је посегнуо Аврелије Августин у свом покушају да из светотајинских и тројичних проблема теологије изгради једну помоћну семиотику. Свет предмета нагризених тварношћу се подаје физичкој теорији светла (перспективе) и креира субординисане јерархије које омогућују семиотичке низове у којима универзалије нису могуће. Штавише, тај свет се често приближава конфигурацијама и динамици насиља (Фуко). Панофски на неколико места у својој књизи спомиње разјашњавање ради самог разјашњавања, што можда може да се доведе у везу са

¹⁶⁵ Glenn Peers, *Sacred shock: framing visual experience in Byzantium*, Pennsylvania university Press, 2004. Ibid., Betancour нав. дело.

нашим третманом засићене вербалне схоластике која тражи простор на који може да евакуише пластичне и симболичке облике, у чему можда и успева.

Други контролни механизам који Панофски препознаје у схоластици је механизам *concordantiae* – усаглашености. „И ако нам је прво – *manifestatio* – помогло да схватимо како изгледа класична висока готика, ово друго *concordantio* би нам могло помоћи да схватимо како је настала класична висока готика.”¹⁶⁶ Панофски овде не говори само о архитектури. Ако први контролни аспект схоластике, *manifestatio*, представља динамички аспект схоластичког текста, оно *како* дејствује тај текст, онда овај други аспект конкорданце, или усаглашености, може се рећи, представља *садржајни, тј. статички* аспект: оно *шта* у целом процесу. Тиме смо раздвојили *схоластички чин* на две *традиционалне и за сву патристику* релевантне величине, на *садржај* и на *форму, тј. на статистику и динамику*. У њему је, међутим, присутно сужавање традиционалног конспектуса тог проблема, јер та два аспекта проналазимо од самог почетка у сржи херменеутичког, тј. оног чина који *тумачи Библију*. Степен алегоричности (инојезичности) једног библијског исказа потребује разликовање између садржине или оног *шта*, догађаја, који се херменеутички зове *историја*, док начин на који је нешто речено јесте његов облик, или *форма*. Исто цепање на два саставна дела препознајемо у схоластичком чину, а овај метод ће касније важити не само за патристику него и за уметничку естетику. Једино место где ће ова подела имати отежан продор и сужену употребу је философија.

Стога одмах можемо да видимо у чему се крије и проблем са динамиком таквог схоластичког (философског) чина: доживљен и тумачен само као логика аргумента, он као свој садржај не манифестује ништа друго од оног што већ у себи садржи! Са информацијске стране – цео процес зато делује редундантан, ма колико ће репетирани аутокомуникације семиотичко-естетичке теорије у таквом чину проналазити одређену теоретско-практичну вредност. Због тога је тешко поверовати да би средњовековни философи који су бдели над најтежим проблемом, над изградњом хришћанског знања, тј. аподиктике, поверили такав задатак тако непоузданој манифестацији као што је редундантно циклично испољавање

¹⁶⁶ Исто, 64.

уобичајених аргумената. Очито је да је зрела схоластика превазишла формалне принципе уобичајене организације текста и израсла у нешто сасвим другачије.

Речено философско-етиолошки, схоластички чин, управо како смо то наслутили, очито пројављује одређену слабост на садржинском плану. Али, исто тако, потврђује се потенцијално и онај други део наше хипотезе, о евакуацији схоластичког чина, јер – услед помањкања садржаја долази до формалног реаранжирања у правцу усаглашених конјугација једног поља. Могуће је на овом месту присетити се и горе наведене тврдње: да је централно постигнуће старохеленског метода, или логике, било у томе да је мисаони *израз престао да робује сваком садржају*. Другим речима, форма старохеленског резонувања тежила је да се посве раздвоји од свога садржаја: то и јесте *предмет и предност логике*. Због тога би се ова слична схоластичка конфигурација, у којој очито постоји иницијатива за празном формом (*разјашњење ради разјашњења*), могла доживети као реактуализација те старохеленске форме, дакле као нешто што само по себи нимало није проблематично. Ако би то било тако, *онда би не само томистичка евакуација схоластичког чина у његовој Суми теологије, него и сва потоња номиналистичка склоност философије, и доцнији емпиријско-научни експериментални развој*, морао да се сагледава *управо из данас доминантне еволутивно-колизионистичке перспективе*, као нешто инхерентно легитимно и непроблематично. Номинализам тада више не би морао ни могао да се посматра као појединачни правац који се међу другима појављује, колико као једна склоност коју философија веома често пројављује, јер је *номинализам умно* веома близу свим теоријама транспарентне речи. Због тога су многи склони да целу динамику философске и уопште вербалне осовине узводе кроз до изворног проблема *универзалија*, који је уједно и први философски проблем Запада. Вивер пише да се наш (западни) сусрет са магбетовским вештицама номинализма први пут збио „крајем четрнаестог века, и оно што су вештице рекле протагонисти ове драме је да би човек могао потпуније да се оствари само ако напусти своје веровање у постојање трансценденталија. Моћи мрака деловале су суптилно, као и увек, и сакриле су овај предлог у наизглед безазлен напад на универзалије. *Пораз логичког реализма* у великој средњовековној дебати био је кључни догађај у историји

западне културе; из овога су проистекла она дела која сада видимо у модерној декаденцији”¹⁶⁷.

Присиљени смо да се са оваквом дијагнозом у потпуности сложимо. Одмах препознајемо да се овај ламент над средњовековним *реализмом* америчког конзервативног доајена смешта директно на линију *колизиониста*, где он заједно са радикалним правоверницима са Кембриџа, тј. заједно са Кетрин Пиксток и Џоном Милбенком, може да настави да гаји јалово поверење у томизам. Колизионисти правилно осећају транспарентност и свеприлагодљивост номинализма, као и његовог протагонисту. Вивер додаје како „из тог разлога издвајам Вилијама Окамског као најбољег представника промене која је настала у човековом схватању стварности на овом историјском месту. Вилијам Окамски је први предложио судбоносну доктрину номинализма, која негира постојање универзалија. Његов тријумф је универзалије оставио само као имена која нам служе”.¹⁶⁸ Другим речима, и неvezано за појединости пројекта који следимо, и са других страна може да се детектује управо крах средњовековног пројекта *на Западу: немогућност изградње хришћанског знања, тј. знања-као-таквог*, или још прецизније: могућност богословских судова а priori. Јер, то је оно што нестаје као могућност ако се доведу у питање реалне универзалије. До те тачке се предвидљиво Виверова дескрипција тачно поклапа са колизионистима са Кембриџа, али то усаглашавање се протеже и даље. Тако, у следећој аконтацији видимо истоветан распоред и аргумент као код Филипа Шерарда, који по свему судећи није био упознат са Вивером:

„Питање о којем се првенствено радило је постоји ли извор истине виши од човека и независан од њега; а одговор на питање је одлучујући за нечији поглед на природу и судбину човечанства. *Практични резултат номиналистичке филозофије је протеривање стварности коју опажа интелект и постављање као стварност онога што опажају чула.* Овом променом у афирмацији онога што је стварно, читава оријентација културе се мења, и ми излазимо на пут ка савременом

¹⁶⁷ Richard M. Weaver, *Ideas have consequences*, University of Chicago Press, 1984, 8.

¹⁶⁸ Исто.

емпиризму.”¹⁶⁹

На много сличних и таквих места могло би се видети како се колизионисти усаглашавају преко свог заједничког непријатеља, транспарентног номинализма, чији дух се пренео у савремену науку. Са богословским судовима а priori, нестаје постепено и могућност хришћанске етике, или система вредности. Појам *богословски суд* не треба да пара слух, зато што други и другачији од богословског суда унутар философских садржаја средњовековља и не постоји. За крах средњовековног реализма, којем преко система судова *analogia entis*¹⁷⁰ припада и Аквински, Вивер криви номинализам. Међутим, као и сви колизионисти, ни он не поставља питање о виталности претходног реализма, а у овом поглављу видимо да је управо виталност номинализма и те како могла да се *храни транспарентношћу схоластичког чина*. Када би опацитет стварних универзалија био несумњив (што се у Византији у теорији никад није преиспитивало доследно, али се *pari passu* због тога непосредно спроводило у пракси по једном принципу *као да*), онда схоластички чин у потрази за богословским судовима а priori не би морао да напушта ток дијалектике и евакуише се на неоплатоничарску платформу. Колизионистима таква дубља доследност, додуше, не пада на памет, јер би морали да подрију етичку базу свога катихизиса који и сам почива на линеарној секвенцираности дијалектике – исто онако као што фекундистима такво резонување није ни потребно, *јер за њих ради време*. Иако је развијање таквог аргумента колизионистима страно, ипак можемо да издвојимо биланс целог догађаја – отварање пута ка савременом емпиризму.

Транспарентност схоластичког чина угрожава стабилност философских средњовековних судова на Западу, и због садржаја Откровења, преко којег се у савременој аналитици из те области углавном прелази: реалистичка философија, како је већ довољно пута поновљено, доживљава се чисто као аргумент. То, међутим, није могуће јер се између Хелена и доцнијег схоластичког или научног чина уметнула чињеница на чијем објашњењу схоластички чин од почетка највише

¹⁶⁹ Исто.

¹⁷⁰ Ј. Романидис, *Прародитељски грех*, Нови Сад, Беседа, 2001.

и инсистира – Оваплотење Логоса, Христа, тј. Богочовека, или Друге Ипостаси Свете Тројице. То је – посве прецизно – садржај Откровења, његов минимум и максимум: све преко, мање и мимо тога значи трансгресију или огрешење о базичне поставке и податке свудаприсутног средњовековног умног начела. Транспарентност схоластичког чина прети да у философију већ тада унесе исту ону склоност којом философија касније садржај историје (хришћанске) претвара у симбол, а доцније – чак и у знак! Управо за немачку философију је то касније веома карактеристично. Философија већ у тринаестом веку на Западу није до краја прихватила да је „хришћанство – историја, од почетка до краја, да је хришћанство сво у догађајима...”¹⁷¹. У схоластици, заиста, видимо доста концептуалне акробатике – део ње покушавамо овде да спасемо или оправдамо, онај део који је повољнији по Аквинског, тумачењима претходних ауторских намера, али – у схоластици препознајемо мало догађајности и мало способности да се она надноси над догађајност.

Г. Флоровски потврђује да „хришћанство не може бити откривено и усвојено другачије, него у реалном кретању конкретног историјског времена... Нужно је и додати: ко не осећа историјски динамизам, ко не види последње реалности емпиријског времена, тај не може бити хришћанин...”¹⁷². Одатле ће да произиђе и финална Флоровскијева процена оног *non plus ultra* философије, немачких идеалиста, која се *mutatis mutandis* може усмерити не само на номиналисте него и на велики део схоластичарског етоса, да „немачки идеализам никада није ни могао да прихвати нити да разуме како се судбина човека може решити у историјском времену. Зато није могао да препозна и прихвати историјског Богочовека. Може се рећи, немачки идеализам био је учење о Богочовештву без Богочовека...”¹⁷³. *Mutatis mutatis*, путања до лутеранске протестантске, крајње вербализоване интроспективне мисли *без Христа* утрта је већ током католичке схоластике, мада се за Тому може рећи да преко *Суме* настоји да превазиђе проблем историјске статичности и да, преко динамичке компоненте

¹⁷¹ Г. Флоровски, *Откривење и философија: лукавство ума*, Одбор за просвету и културу епархије Браничевске, Пожаревац, 2017, 138.

¹⁷² Исто.

¹⁷³ Исто, 143.

concordantio, покушава да у мисаони систем унесе историјску компоненту. Ипак, пошто је Христос – садржај Откривења, тј. хришћанства а тиме и историје, онда се на свако па и минимално одступање од тог садржаја неће гледати позитивно, ни у православној, а донекле ни у католичкој традицији. Схоластика – ма колико из данашњих уџбеника и читања то изгледало другачије – сем у својим ретким изузецима, као философија представља непрестан напор изградње апологетике, тј. објашњења Откривења, и његовог разумног оправдања, као што уосталом програмски искази самог Аквинског несумњиво указују.

Вратимо се сада на форму схоластичког чина са којом смо и почели. Будући да схоластички чин ауторефлексивно и аутокомуникацијски одаје (манифестује) само оно што је у њему (притом) транспарентно садржано, произилази да, као прво, априорни суд никако није ни потребан ни могућ, и друго, да се цела конфигурација, информацијски и философски, опасно приближава једној парадоксалној имитацији поретка какав срећемо чак у исламу, оног који тврди насељеност текста божанством, тј. теорији о *нестворености одређене књиге (текста)*. Такво схватање је управо у схоластичком облику проблематично и чак немогуће, јер је схоластички текст *транспарентан*, он одаје информацију захваљујући томе што кроз њега продире одређена светлост. Рекли смо да то није толико захваљујући светлости, која је корпускуларна, колико предмету који је порозан. Ако је предмет порозан, то значи да он нема постојаност, нити тродимензионални статус. Из истог разлога ће и еталон сакралне градње средњег века на том подручју да буде готичка, транспарентна архитектура, која такође простору пориче скулптурални монументализам на којем је почивао ранији, романички стил. Можемо се кратко зауставити и на другом, статичком аспекту схоластичког текстуалног чина, на concordantio.

Concordantio (усаглашеност) као контролни механизам само додаје крајњој дискретности схоластичког чина, јер повезује унутар једног (текстуалног) поља све одреднице које у себи садржи, окрећући његов етос према формативном центру: већ ту видимо претходницу рецимо Хегеловог стилистичког поступка. Такав статичан и аутаркичан чин читања (и писања) изолује текст као један космос, стварајући око себе адекватну и аналогну публику и средину, са својим

референцама, цитатима, указивањима итд., што је поступак који је философија задуго узимала здраво за готово, као свој пропратни природни поступак. Али он то никад није био. У свему томе несумњиво можемо препознати одјеке понашања и данашње књиге, аутора и публике, али не и нешто што је постојало у Византији. Затворен у себе, свет текста, који је око себе креирао адекватно јерархизовану и структурисану публику поступка, можда и више него је то Панофски мислио, подсећа не на готички, него на номиналистички чин. То је онај чин који ће тачно препознатљивим уходаним колосеком да постепено доведе до *граматологије* и Дериде.

Све остало што Панофски има да каже о архитектури и њеној вези са схоластиком – можемо у великој мери да заобиђемо као не претерано важно за наш проблем. Важно је ипак потцртати да Панофски сматра да двојака спрега ова два контролна механизма, конкорданце и манифестовања, гради појам који је прославио, ментални хабитус (схоластике). Све то је важно стога што се на философију *en bloc* баца једно ново светло које је чак и данас доста пригушено. Панофски је доказао, као један од неколицине, да философија у свом поступку увек оставља и подразумева свој материјални траг; философски, схоластичко понашање оставља *материјални траг*, и да, *штавише, философија за Панофског не може ни да буде друго него тај траг!* Философија је, како некад, тако и данас, *само апстрактан, вербализован материјални траг, фиксиран у медијумима који су историјски крајње условљени и директни*. Апофтегме и искази философије, међутим, третирају себе као ванвременске, општељудске, универзалне, тј. као тобоже слободне од тог материјалног трага. *За доминантне токове философије сама философија је до те мере садржајност аргумента да је од материјалног трага (медијума) могуће наизглед посве апстраховати* – а то значи, приступити аргументовању и екстраполацији тог аргумента. Истичемо још једном – оног тренутка када се са средњовековном философијом то уради, губе се назнаке онога што је аутор хтео да докаже у свом делу. *Ауторитет јесте тај траг*.

Када данас размишљамо о некаквом философском чину, тешко да нам на ум пада икакав истински материјални траг сем књиге, а и философска књига ће да се дефинише често само по степену тематске уопштености или апстрактности, па ако

је нека књига довољно апстрактна, она се сврстава у философски жанр. Као прво, такве апстракције и уопштености у схоластичком философском чину уопште нема – све је подређено доказивању једне конкретне историјске стварности, очовечења Христа Богочовека, те ако текст и јесте на свој начин апстрактан – реч је о логичком захтеву који је пропратан, а не одређујући. Да философија оставља материјални траг на који има да се сведе, у свету материје којим се уобличава, за нас може да делује контраинтуитивно. У претхришћанском свету, заправо, исто тако имамо цели низ материјалних трагова који нужно прате чин философије: комплекс камен-пергамент-папирус, са пропратном динамиком дистрибуције истога и његовог издавања, али исто тако и важније – социолошку динамику у публици која чин философије прима. То је тада био еквивалентан чин литургијских усмених преподешавања публике, тј. народа, који на театралан начин у школама, на трговима или у позориштима прима философски чин. Срж материјалног трага античке философије је дијалог. У схоластичком философском чину дијалог на папиру видимо потиснут испод слојева логике, он постаје дијалектика, али – материјалност схоластичког чина иде много даље од тога. На њега као таквог се надовезује агенда дана – доказивање аподиктичког хришћанског знања, којем дијалектика не може да изађе формативно у сусрет. Та физичко-материјална забелешка схоластике није проучавана у историји философије, она махом котира само као теорија значења.

Видели смо код Панофског да је *Сума теологије* физички организована као пресек две методолошке секције угравираних у папир – статичке и динамичке. Статичка је композициони однос међусобне потпуне увезаности свих чланова логичког низа и њихове – развојности и усаглашености. Тим статичким чином се разрешава код Томе проблем са којим схоластика није могла да изађе на крај – проблем који смо горе означили као неусаглашеност ауторитета.

Динамичка секција је апстрактнија – и она се односи на способност текста као целине да *излучује* значење које се у том тексту претвара у фотонски ефекат који пробија *кроз текст*: ни чист граматолошки аспект овог чина није много удаљен од бити те конфигурације, јер *текст суме са својом философијом нема аутономију, он није само вехикулум, он је у највећој мери спреман за евакуацију*

значења на вишу раван на којој одсуствују материјални носиоци поруке. Понављамо да номиналистички, транспарентни, капацитет схоластичке философске мисли може већ на овом стадијуму јасно да се уочи. Успех ауторске намере схоластичара зависиће дакле од тога да ли ће евакуација смисла и значења успети да се изврши. Међутим, на значење она не може да се сведе.

5. М. Б. Паркс: кодикологија у служби мисли

У том смислу се теорије Панофског настављају на теорије Паркса. Познати кодиколог Паркс је посветио део својих радова управо тим материјалним носачима поруке средњовековне мисли. Нарочито из његове анализе средњовековног рукописа и књиге, видно је да *се никаква тзв. порука, или аргумент, не може раставити од материјалног носача поруке, као што је то данас у великој мери могуће*.¹⁷⁴ Сада ћемо видети у кодиколошком тумачењу чисто материјалних аспеката који граде суму – до које мере се философско значење схоластичког чина чини сводивим на жанровски протокол и форму.

Паркс започиње своју бриљантну анализу средњовековне философије „труизмом палеографије да је већина дела копираних и пре 12. века била боље организована у примерцима произведеним у 13. веку, а још боље организована у онима насталим у 14”.¹⁷⁵ Ми бисмо могли да кажемо стога да је први труизам средњовековне схоластичке мисли да је она радикално текстолошка.

То значи да без одређеног разумевања тога како је функционисао средњовековни текст – не може да се разуме ни оно што се зове његов садржај, чега је философија само најапстрактнији издвојен део. Такав асиом мора да важи и за философске рукописе, *иначе се мора негде постулисати став да је философија недодирљива за кодиколошка, хиролошка и сва материјално-стилистичка кретања*. Таква, философија би била само – *извађен аргумент из елиминисаног кодиколошког средњовековног поступка*, који поседује јасне и тоталне материјално-кодиколошке смернице које ћемо навести после приказа Паркса.

¹⁷⁴ М.В. Parkes, *Pause and effect: an introduction to the punctuation in the West*, Routledge, 2016; *ibid.*, *Scribes, scripts and readers*, Hambledon Press, 1991.

¹⁷⁵ Исто, 35.

Извађен аргумент значи ништа друго него синтастички парафразирани материјал којег у изворном чину нема. Схоластичка средњовековна философска мисао је текстолошка, на начин да је кодиколошка: кодиколошки манускрипт, рукопис, представља сам по себи довршено дело инкарнације смисла који је аналогни одраз отеловљења Христа, и као организован принцип и поље он ће морати да носи трагове исцрпности и довршености и иреверзибилности тог чина: он неће бити као савремена књига која је *носач* и *преносилац* поруке. Средњовековни човек је далеко више од савременог био свестан тога да је заправо „медијум порука”¹⁷⁶. Схоластички чин је текстолошки, на свој кодиколошки јасно препознатљив начин, који је упоредив са стањем византијске кодиколошке праксе, за коју се не може једнозначно и извесно рећи да су сви кодиколошки артефакти доцнијег доба боље очувани и организовани од оних из претходног. То значи да кодиколошко-рукописни развој језичко-пиктивне организације ма ког списка у Византији није имао тако усредсређен развој у правцу *тоталне довршености написаног текста, његове аутаркичности*. Отприлике је могуће повући паралелу између раскошно и сложено исписаних интелектуалних текстова тринаестог века схоластике и богослужбених рукописа претходне епохе са Запада или из Византије што, опет, упућује на закључак да је форма дедуктивне секвенциране прозе на схоластичком Западу попримила обриси богослужбене величанствености.

Конкретније речено, видимо да и Паркс спомиње смену култура: током дванаестог века монашка култура је уступила место култури школа. Постојале су нове врсте књига – више техничке литературе. Очито је да литерарна продукција која нас занима – не припада више монашкој него другој култури. И то је ставка која би морала да се узима у обзир приликом проучавања овог проблема.

Паркс наводи да су два текстолошка стајалишта која су током времена највише допринела настанку данашње књиге – радикално схоластичког порекла: *ordinatio* и *compilatio*. Он истиче да постоје два типа читања, *lectio*: монашки и схоластички.

Док је монашки био фокусиран на *meditatio* и подразумевао је споро, пажљиво и продубљено сагледавање целине и духовности текста, *guminatio*, дотле

¹⁷⁶ Маршал Меклуан, *Гутенбергова галаксија*, Нолит, 1973.

се током тринаестог века јавља један нови облик вештине читања, схоластички. „Две врсте читања захтевале су различите врсте презентације или текстова, а то се огледа у променама карактеристика распореда и у обезбеђивању апарата за академског читаоца.”¹⁷⁷

Схоластички начин читања је референцијалан и референтан, подразумева непрестано колажирање ауторитета и њихово проверавање. Међутим, није у том цела ствар, него у следећем: *два различита типа читања и разумевања захтевају различите две врсте представљања текста: две врсте читања захтевале су различите врсте презентација текстова, а то се огледа у променама распореда изгледа и у обезбеђивању апарата за академског читаоца.* Другим речима, начин читања одређује облик материјалне видљиве организације текста. Пристати, опет, на доминантно уврежено саморазумевање философије, значило би ни данас у ери дигиталнога – не би било потребе да се проблематизују технике дигиталног представља, а то није случај: непрестано наилазимо на различита усавршавања и подучавања тог дигиталног представљања. Оно јавно није идентично претходном, чисто књишком. Оно што дакле сматрамо производом аргумента, става, или чак самим ставом или аргументом, последица је претходне вештине: *ordo docendi* следи *ordo cognoscendi*. Последица је и претходног организованог поља у целини рукописи. Другим речима, не доноси централну и једину вредност – као што је то случај данас у науци, а нарочито у философији – *сам текст*, и страница, него оно што је иза текста, тј. поред текста, на страници, *mise-en-page*, и што је у целини-текста. Овоме би се могло приговорити да се и у данашњој науци вредност текста одређује у складу са оним што стоји испод, и поред текста, рецимо технички апарат и томе слично, али је, како ћемо видети, и тај технички аспект текстологије производ одлуке да се са схоластичким текстом након тринаестог века крене искључиво као са логичко-аргументативном апаратуром, тј. оним што ми у дисертацији тврдимо да је заустављено и напуштено *евакуацијом схоластичког метода* у томистичкој *Суми*. Већ сам тај принцип нас готово аутоматски враћа на паламистичку, византијску осетљивост на то питање, али томе ћемо се вратити

¹⁷⁷ M. B. Parkes, “The influence of the Concepts of Ordinatio and Compilation of the Development of the Book”, у *Scribes, Scripts and Readers: Studies in the Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts*, The Hambledon Press, 1991.

касније.

Паркс овако описује затечено, већ поодмакло кодиколошко стање презентације текста у дванаестом веку, којем ће епоха *Суме* касније додати битна рафинисања: „У дванаестом веку главни апарат за академског читаоца био је глос и главни развој распореда текста на страници књиге у дванаестом веку био је усредсређен на презентацију глосе. Наслеђени материјал-ауторитети био је организован тако да га учини доступним уз текст који се проучава. Током дванаестог века садржај библијске глосе се стабилизовао и произвођачи књига су увели измене презентације које су кулминирале распоредом копија. Читав процес означавања текста, коментара и извора укључен је у дизајн странице, вероватно процесом пажљивог усаглашавања који је претходно разрађен у примеру. Цео текст Псалтира или Посланица био је смештен у већој, формалнијој верзији писма из дванаестог века у прикладно постављеним колонама, а величина колона је одређена дужином коментара на том делу текста. У самом коментару леме су подвучене црвеном бојом. Сваки од ауторитета наведених у коментару био је означен именом на маргини, поново црвеном бојом, а опсег цитата је такође означен. Као коначно усавршавање, сваком од *auctoritas* је додељен симбол који се састоји од тачака или линија и тачака који је стављен и поред имена на маргини, и на почетак *auctoritas* или цитата у телу коментара.”¹⁷⁸

У овом опису видимо једно стање које је готово посве налик на академски поступак какав имамо данас. Оно, штавише, делује и ригидније и формалније. У тринаестом и четрнаестом веку сведочимо даљој формализацији текстологије – чега у Византији у исто време ни приближно није било – готово у правцу увођења *дигиталног* помоћног техничког језика. Паркс сумира тај последњи крик моде, пертинентан за схоластички чин.

Ушли смо у ове детаље да бих показао да је централни проблем: распоређивање и сређивање ауторитета. Менаџмент ауторитетима, који поприма формални изглед, значи да је схоластичко решење формалне природе, те се не види разлог да би се оно одвојило од садржаја ма ког свог аргумента.

Покретач те културе, дакле, формалне је, организаторске природе.

¹⁷⁸ Исто, 36.

Философија је – сукцесија овог логичког чина, његово све веће формално превладавање, са забором почетне принципијелне сврхе тог метода, и са истискивањем *dispositio* монашке медитативне књиге. Али, *Сума теологије* је и то.

Аргумент је да је *Сума теологије*, колико год била део схоластичке средине, исто тако увид да је секвенцирано дедуктивни поступак исцрпљен, те да се организује као симболички поступак који не припада аристотелијанском него неоплатоничарском поступку. Он је регресија, повратак на темеље средњовековне естетике еманације, како ћемо касније видети код Шенија. Конкретније, *Сума* је покушај повратка на медитативну књижевност, чије разумевање се регулише тоталним чином аналогних, а не априорних судова. Томистичка *Сума* је по томе слична плотинистичком систему, који о уметности говори мало, али користи метод уметности који ће да постане темељ средњовековне естетике. Аналогије су преостатак симболичке снаге која је у Византији остала неокрњена, а која ће претрпети удар у четрнаестом веку, доласком секвенциране речи Варлаама Калабријског.

Тако, видимо да у *данашњој академској философској процени схоластичке философије – готово без изузетка – не може да се нађе ништа што претходно не би могло да се објасни чисто кодиколошки, штампарском вештином, и логичким поступком*, који у схоластици коинцидирају! Свако тумачење које можемо да нађемо било код колизиониста било код фекундиста, редуцибилно је на свој логички траг, а овај – на свој материјални траг. Он потенцира секвенцирану, метонимијску, прозно-аргументативну реч, која уз одговарајући напор данас можда може да се претвори и у дигитално-математичке симболе. Делује да *Сума теологије* са доказима Божијег постојања Томе Аквинског такође припада таквом философском поступку. На крају анализе у последњем поглављу – видећемо зашто то није случај. *Напротив, Аквински је свестан неопходности евакуације из таквог метода* и он адекватно организује целину текста уз очуван привид таквог поступка. Преостатак тог привид се колонизује у секвенцирану реч философије, где остаје до данашњег дана, с једне стране, док са друге евакуисано здање гради неоплатоничарске могућности које ће да искористи уметност, естетика, мистика, и религиозно осећање. Видећемо у последњем поглављу наново посећеног Томе да,

ипак, такво евакуисано здање не омогућује априорне богословске судове.

Већ смо доста пута нагласили да философија у чудном феномену несагледавања властитих изражајних средстава предњачи. Философија конституише ту несвест властитог изражајног средства те, ако је сагледавамо као метазнање других области, то онда значи да философија депонује метазнање као несвест изражајног средства у друге области. Колико год такво становиште деловало чудним, оно ипак није ново, и срећемо га под различитим видовима теорије медија, антропологије, итд. Несвесност о властитом медијуму коју ће покушати да исцели Дерида својом *Граматологијом* (заузимајући страну), повезана је са оном најстаријом несвешћу, о моћима фонетског алфабета. „Платон ни овде ни другде не показује свест о томе како је фонетска азбука изменила сензибилитет Грка”¹⁷⁹ – истиче Маршал Меклуан. Ако став да без фонетске азбуке није могућа философија протегнемо само мало даље, према ширим конфигурацијама рукописне културе, доспевамо близу хипотези коју смо овде изнели: о неминовном краху схоластичког чина, који се после тога прерушава у засебну академску дисциплину – философију. Медиолошку анестезију философије не уздрмава ни цитатни нонсенс што двојица најнавођенијих аутора двадесет првог века, Меклуан или Михаил Бахтин, ни статистичком грешком не могу да се нађу на силабусима философских одсека, иако они сами себе декларишу као философе. *Због чега философска браниша одбија да их интегрише у преглед курентних питања којима се бави?* Могуће – због индекса медиолошке самоотрежњености која управо представљањем различитих евакуација философског чина, сувише одаје стратегије такве евакуације?

Слична борба око декларације академске дисциплине беснела је и у средњем веку: *схоластичка мањина која је одбила да сагледа медиолошке претпоставке свога чина, постала је философија, а делом и теологија*. Данас из антропологије знамо да процедура формалне логике није априорно људска, него ужа културна

¹⁷⁹ Маршал Меклуан, *Гутенбергова галаксија*, Београд: Нолит, 1973, 40.

творевина Запада.¹⁸⁰ Исто важи и за сличну формалну процедуру схоластичког чина, коју треба сагледати као културни фетиш новопронађеног Аристотела на Западу и схоластичког универзитетског контекста, нарочито кроз блокове Аристотелове Логике, која је потиснула кодиколошку свест и померила у правцу организационе фрenezе. Форма сама је, другим речима, постала садржај. Колико је сав тај тренд могао круцијално да утиче на тако важан пројекат као што је измирење знања и вере и – доказивање хришћанског Бога? Није ни чудо што су фекундисти однели премоћ са својим прећутним схватањем да данас докази Бога не играју никакву улогу. Али, њихово дезавуисање средњовековља почива опет на уважавању њихове медијске претпоставке. Стављена у перспективу, та претпоставка мења слику. „Спор потпуно занемарује узрок тог процеса и држи се *садржине*”¹⁸¹, теза је Меклуана која може посве да се примени на целину наше тезе. Ако смо способни да у садржају углавном препознамо философију, многе апорије те области напосто нестају.¹⁸²

Транспарентност рукописне културе је уједно аудио-тактилна, што теоријама Панофскога и других додаје помоћне платформе са којих се јасније види евакуација схоластичког чина у правцу архитектуре. *Сума теологије* није, како је то мислио чак и Меклуан, само вербални конструкт, него и архитектонски. Парков низ опаски о карактеристикама схоластичког рукописа упућује на његову све већу формализованост која, како смо рекли, на крају скоро доспева до дигиталних размера. Али, Меклуан признаје да су „све у свему, рукописи били сувише спора и неједнака ствар да би пружили утврђену тачку гледања или пак навику постојаног клижења по појединим равнима мисли и информација. Као што ћемо видети, рукописна култура је, у поређењу са културом штампе, интензивно аудио-тактилна...”.¹⁸³ Аудио-тактилна својства су хаптична и лако се преносе у

¹⁸⁰ Како детаљно илуструје Џек Гуди. Погледати Jack Goody, *Domestication of the savage mind*, Cambridge university Press, 2000. Ова књига је полемички додатак класичној анализи Левија-Строса, Дивља мисао, Београд: Нолит, 1978. Гуди ипак иде знатно даље од Строса у свом аргументу, и веома се приближава комуниколозима из Торонта, попут Меклуана, Иниса и Хевлока.

¹⁸¹ Маршал Меклуан, *Гутенбергова галаксија*, Светови

¹⁸² о логичкој фрenezи средњовековља погледати класични приручник Hastings Rashdall, *European universities in the middle ages*, vol. I-III, Cambridge University press, 2012.

¹⁸³ Исто, 43.

архитектонску раван, на којој ће садржај схоластичке информације барем делом дочекати стари менталитет неоплатоничарског аналогног симболизма. Управо тамо треба потражити кључеве за Томине доказе и Суму, а не у критеријумима које му одређује модернији емпиризам. За секвенцирану метонимијску прозну реч аргумената Меклуан користи другачију синтагму: „једноploшна линеарна, визуелна и следна кодификација која је конвенционална и ограничена”.¹⁸⁴ Код канадског философа тај проблем се смешта у другачије оквире, али они нису битно удаљени од проблематике чисте философије: и философија је конвенција, а то значи и докази Бога. Тиме реитерирамо на почетну дилему: како Бога, који никако није конвенција, доказивати конвенцијом? И, како таквом доказу обезбедити трајну вредност? Историја философије је садржински тога свесна и вредност је одрекла – али без увиђања етиологије те одлуке.

Форсирање формалистичког тумачења у философији требало би да оде заиста до нивоа графичкога, кодиколошкога. Друге дисциплине су поодавно установиле као норму ту повезаност садржинског са изражајним, али не и философија. Философија и даље подразумева аргументативну размену коју преноси, као одређену врсту дијалога, искључујући посве из тога чињеницу рукописних и касније штампарских наноса, који су се крепко одразили на садржај философске мисли. Реч је уопште о медијским димензијама поруке, који и јесу сами – порука. *Није ли рецимо философија медијум који одбија да аргументативно – интегрише у себе свест о медијуму који носи њен аргумент?* Тако је, другим речима, философија – нулта тачка медијске свесности, чије порекло је у вербалној евакуацији од богословског аргумента. Меклуан нас у својој књизи подсећа како се таква међусобна зависност израза и садржаја у историји поезије сматра свршеним чином. „Изгледа, уопште узев, тачно да позајмљене књижевне конвенције, као и оживљавања и прилагођавања минулих традиција, продиру у лингвистичку структуру поезије на писаном нивоу. Било каква темељна *формалистичка анализа структуре поезије и њеног односа према језику на којем је писана мора се позабавити и писаним језиком као системом за себе*, а не само говорним

¹⁸⁴ Исто, 71.

језиком.”¹⁸⁵ За философију се може рећи да се налази на предмеклуановском стању свести, упркос продорима које су ту и тамо извршила појединачна остварења, попут Деридине *Граматологије*. Али, и сама Деридина *Граматологија* је бременита неразумевањем односа између онога што философија може и онога чиме мора да нешто разјасни. Јер, ако је рукописна култура разговорна, шта је онда са философијом: реч је о разговорном пољу, методу, који се обрео у погрешном медијуму! Поетско формалистичка медитативна реч омогућује усамљене медитације. Када текст стагнира, кад се заустави на једном нивоу, нарочито ако је то материјални непосредни вид, или радња текста, у овом случају аргумент, онда он постаје разговорно-дебатни. Заробљен у медитативни медијум добија се философија, из чега произилази немогућност да се накнадно протумачи у средини свога медијума – добија се само аргумент. Имамо две грешке у поступку ретардације: прва је невероватно форсирање непосредног материјалног значења нивоа тумачења, материјалног: а друго – нешто што се дешава са медијумом у којем се оно бележи. Ово је управо била велика Платонова мука, све његово дело је велико тумачење управо тог проблема: *како бележити писање, како записати дијалог?* Конкретно – *први ниво тумачења заиста јесте историја, која је и садржај ма којег аргумента*. Али, садржај хришћанства је догађај Откровења, те управо као догађај и потенцира и омогућује *историју и историографију*. Због тога се Флоровски подсећа схватања да је „хришћанство религија историчара”. *Mutatis mutandis*, историја је елементарна пракса хришћана. Изван Откровења, такав догађај, и догађаје - не можемо да нађемо. Због тог у философији имамо инфлацију аргументативности, која потиче од склерозе догађајнога. Ово је јако важно – на том нивоу ће се порађати философија. Ово све наводимо не ради разјашњења тог проблема који лежи посве изван обима овог прегледа, него ради исцртавања потешкоћа са којима се философија сусрела због неразликовања садржинско-формалних планова који су различити; то сливање и неразликовање ова два плана нису били карактеристични уопште за византијску мисао, већ за латинску. *Философија на први план убацује оно што тамо не припада – пошто са садржајем као догађајима не може да барата*. На његово место одређена теолошка склоност

¹⁸⁵ Исто, 78.

убацује аргумент и дебату, и из такве склоности се порађа философија. Она то јесте до данашњег дана. Философија, као праколевка неповерења према медијском, често је додуше разграђивала и такве помаке свести као што су Деридини, па ће Кетрин Пиксток да се на Дерида обори свом тежином своје најзнаменитије књиге.¹⁸⁶ Знаковито, Пикстокова тамо *неће понудити обуздавања оралног сократовског дискурса, нити ће игде дати до знања да је сократизам*, напослетку, резултат писмене интервенције Сократовог ученика Платона. Колико би, можемо нагађати, остало тога од дијалектике сократизма када би се из њега искључила писмена форма?¹⁸⁷ Ово су питања истог ранга која постављамо, миленијум касније, корпусу схоластичких запиткивања у вези са доказивањем Божијег постојања. Преведено на наше поље, питање које парафразира Меклуан, могло би да гласи да *било каква темељитија формалистичка анализа структуре философије мора да се позабави њеним односом не само према језику на којем је настала – тога у философији имамо напретек – него односом према чињеници да је философија писана и написана.*

¹⁸⁶ Pickstock, нав. дело.

¹⁸⁷ Eric Havelock, нав. дело.

Трећи део: ПРЕЛАЗАК НА ВИЗАНТИЈСКО: ЕВАКУАЦИЈА СХОЛАСТИЧКОГ ЧИНА

У условима хаптичке и тактилне склерозе Запада, византијска мисао до свог краја остаје хаптична и тактилна.¹⁸⁸ Она твори једну тоталну средину, у коју је верник-човек-мислилац, укључен са свих страна и на све начине. У њој због њене овакве тоталне сензорне укључености доказ и доказивост постаје тежак, ако не и немогућ. Из инхерентних разлога динамичке нестабилности, у којима се развија с друге стране западна мисао, у једном тренутку се схоластички чин, представљен својим највишим остварењем код Аквинског, евакуише. Тачније речено, он се бифуркује, тј. цепа. Место хришћанског знања се постепено дезавуише, а жанр философије остаје – у вакууму, који попуњава иманентистички наратив секвенциране и емпиријске, аргументативне прозе. Остала је љуштурска од садржаја која се преноси сукцесивно кроз генерације академије, можда и највише кроз философију. У ствари, философија постаје синегдоха таквог деконструктивног наратива који избегава да сагледа како се његова аргументативност конституише кроз несвест о природи свога медијума, тј. 2) кроз несвест о средњовековном садржају. Тренутак рађања такве, не дисциплине него методе, јесте позни средњи век у тренутку када *пропада и не успева средњовековни мисаони пројекат Запада: помирење разума са хришћанском вером*. Кад богословски закључци не могу више да буду *a priori*, кад они постају *a posteriori*, почиње потрага за простим логичким судовима *a priori*, унутар тварне космологије. Како смо видели, првобитни средњовековни програм, који је Запад држао у каквом-таквом јединству са Византијом, реализовао се сукцесивно кроз неколико етапа, од којих је последња била схоластицизам.

Штавише, последња је управо стварање жанра богословске *суме*, од које је најпознатија Аквинатова *Сума теологије*. Када реципијенти тог дела нису успели да схвате његову ауторску намеру, него су је протумачили прецедентно, у складу са

¹⁸⁸ Roland Betancourt, *Sight, touch and imagination in Byzantium*, Cambridge University Press, 2018; *ibid.*, *Performing the Gospels in Byzantium Sight, Sound, and Space in the Divine Liturgy*, University of California, Irvine, 2021; R. Betancourt (ed.), *Byzantium/Modernism: The Byzantine as Method in Modernity*, Brill, 2015;

навикама претходне генерације, пропао је средњовековни западни пројекат. Вера је остала без мисли, а мисао је остала без свога ефикасног садржаја, те су се с те тачке и једни и други изручили у руке уметничког мистицизма, с једне и са друге стране, у руке научнога емпиризма. Фактички је одбачена могућност управо богословских судова *a priori*, што значи философских логичких судова *a priori*, који имају богословски садржај.

С обзиром на то да је потрага за априорним судовима преживела, можемо рећи да је управо хришћански *садржај* заправо оно што је пострадао и ишчезло током целог поступка. Али, изворна ауторска намера Томе Аквинскога је предвиђала другачију трајекторију, ону која заобилази емпиризам и која, настоји да докаже *a priori*, динамику која демонстрира Очовечење Христа, тј. постојање Бога. С обзиром на то да се ово у академским редовима није у довољној мери схватило, тако добијени и патентирани поступак (Аквинскога) евакуише се у другом правцу – како смо рекли, првенствено мистичке архитектуре. Потребно је сагледати укратко куда се евакуише схоластички чин, и шта се дешава са вакуумом који тиме настаје. *Тачније, потребно је сагледати који део схоластичког чина се евакуише.*

На Исток, тј. према Византији, не одлази сва схоластика – то је неопходно потцртати одмах на почетку. Чак и када дође до антисхоластичких полемика у Византији, биће то углавном реакција на нешто што само условно представља схоластику и, још условније – томизам. Све време је на Истоку портпарол схоластике човек чија је афилијација у том погледу више него упитна – један православни италијански философ, Варлаам Калабријац, којег смо већ споменули. Чисти томизам, или схоластика у чистом облику, у Византију никада није дошла, него је дошла у посредованом, модерираним облику. Варлаам је портпарол одређених подземних стратегија схоластике, које се никад у потпуности не поклапају са идејним пројектом томизма – али утолико јаче провирују њене подземне намере. Варлаама током целог трајања његове полемике није напуштала чисто унијатска црта. Велики ауторитет за ово питање Ђиро Ђанели, напомиње да „У првом говору, Варлаам, обраћајући се мешовитој публици Грка и Латина, почиње потврдом да је тежња да се поново успостави јединство Цркве општа и

интензивна.”¹⁸⁹ Напросто, следујући детаљној студији Ђанелија, немогуће је у анализама Варлаамове философије испустити из вида је посреди било и то: *un progetto per l'unione delle Chiese* – како гласи његов главни рад, тј. *пројекат о уједињењу Цркава*. Поврх тога, у Византију преко Варлаама не долази само нови облик теологије, или нови облик философије, него и културне праксе, итд.

Још важније је истаћи да одлази управо *онај део схоластичког пројекта који је на Западу остао непожељан и непримећен, који је отуда морао да се евакуише, а то је неоплатонистичко груписање философске поруке у аналогни симболички медијум који, зато што сада избегава секвенцирану хипосинтакстичку метонимију, посеже за парасинтакстичким, па чак и изванјезичким поретком*. Као такав, он је непожељан можда стога што указује из даљине барем на могућност априорних богословских судова? Варлаам је дословно несвесно пренео овај платонистички симболички нанос, који је у Византији током векова наилазио на противљење које се православнима чинило увек логично – пренео га је *као цитат*. Конкретније, тим наносима речи садржаним у цитату, претачу се у поетски, мистички, сликарски, архитектонски и други дискурс. С оне стране преносне рампе, секвенцирана хипотакса следи философију, али тежи чешће и више да се разреши у *hallmark* свога доба – правну мисао. *На Западу је тај део морао да прође испод радара, те се филтерише онај део схоластике који византијској православној мисли није могао да нанесе идејно садржинску штету, него само формални подстицај*.

Због тога вреди да поновимо идеодезијски принцип који смо истакли: *по дилетацији која је у православној мисли уследила доцније, можемо да просуђујемо о дилетацији коју је схоластика трпела и спровела на Западу раније! Византија постаје сведок несвесних и прећутаних тенденција Запада*. До тог принципа изоморфије не може да се доспе следећи уопште оно што философи и теолози званично кажу. То смо за латинску мисао и од раније знали, али ускоро ћемо видети да, посве невероватно, истоветно може да се каже и за православну мисао, *да уопште није најважније, нити једино важно шта се каже, него у великој мери*

¹⁸⁹ *Ciro Gianelli, Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle Chiese, y Studi e testi, 123. volume III, Letteratura e storia Bizantina, Città del Vaticano, 1946. 160.*

и највише – како се каже. Та дилетација или померање тиче се синтаксичког капацитета језика да захвати библијске стварности – у оној мери у којој се реч и мисао уклапају или не у медијски status quo. Божије постојање in strictu senso није стварност која се среће изван Библије, те се и ово што је речено односи и на тај проблем. У Византију тешко да је имала прилику да дође непрерађена западна мисао, у целини свог полемичког театра и контекста: у Византију доспева редиговани и октроисани резидуал, те је с те стране могуће довести у питање антилатинске одредбе које ће на крају византијска држава и Црква да сроче. У сваком случају, ни претходно прихватање Дионисија или Максима Исповедника на Западу, њему Паламу не чини нимало ближим: „ њихов највећи тумач унутар грчке традиције, Григорије Палама (око 1296–1357), и даље се посматра са највећом сумњом.”¹⁹⁰ Норман Расл овај феномен паламизма кроз историју назива „ знаком супростављености”¹⁹¹. Ипак, са довољно оправданости можемо тврдити да до Византије јесте дошао онај исти релевантни импулс који је и на Западу направио проблем – онај исти творбени принцип који се услед неприхватања ни на Западу није разумео нити прихватио, формални принцип. Но, такве, претходне динамике и стилове полемичких наноса материје која је створила проблем – ни код Расела у његовој недавној монографији нигде нема. На Западу остаје фиксиран, зацементиран статус хришћанско-философског садржаја, обујмљеног вербалним аргументом, ослобођен свих предањских, отачких широк оквира и традиција. Медијска ситуација на Западу – кад су у питању реалије библијских слика и проблема – философски остаје доста дуго талац секвенцираног полудијалошког аргумента позне антике. У једном свом аспекту, са организацијом богословске суме, тај медијум настоји да пронађе ново решење. Схоластички чин стога – у битним својим ставкама и нипошто у тоталу – одлази у Византију, док се новонастали вакуум на Западу попуњава сада философијом in strictu senso: о философији стога није могуће говорити осим у светлу пресахлог садржаја хришћанске философије, тј. богословља, односно богословских судова a priori. О

¹⁹⁰ Norman Russell, *Gregory Palamas and the making of the Palamism in the modern age*, Oxford University Press, 2019. 4.

¹⁹¹ Исто, 4-5.

томе ће сведочити јаз који ће сада да наступи између латинског Запада и православне Византије, који ни до данас није превазиђен.

Тако од почетка каросерија философије уопште није предвиђена за домете које себи прописује и које заговара – философија се конституише од почетка као дефицијентан чин *одсуства нечега*, који није способан да сагледа депласман који је истиснут у богословским споровима средњег века. Она делује у, богословски гледано, евакуисаном простору, и стилизује се као хришћански *плацебо*.

Ако није дошло до оваквог померања, ако је схоластички језик наставак праксе која у свом дескриптиву не проблематизује средства изражавања (медиологија), него свој језик *подразумева као натурални фонд, природан знак, чија експанзија се одвија линеарним аутоматизмом*, онда су фекундисти у праву – и ми у томистичким доказима суштински немамо шта да тражимо, јер онда они постају само један транзитни беочуг у еволутивним растворима природне науке, који докидају философију. У том случају не преостаје друго него да се пређе на модерније инкарнације тих доказа, попут математичког Пелермановог доказа Бога и душе, Геделовог доказа, или Персовог аргумента за постојање Бога, мада се плашимо да суштински ни са овим инстанцијацијама ствари не стоје другачије, јер бисмо и у њиховом случају морали да се суочимо са аргументима који се износе овде.

Ако јесте дошло до померања – онда фекундисти опадају, али ни колизионисти не успевају да заузму баш идеалну тачку са које може да се сагледа цела ствар. Ако јесте дошло до померања, померен је уопште језик који користе и једни и други, и колизионисти и фекундисти. Литерарно-философска мисао, дакле, или је следила померање, или није. Ако није, и тамо где није, она је онда *препустила то место другом и другачијем језику и поступку, другачијој свести од оне која је информисала основне токове средњовековља, што јесте наш став*. Оно што је уследило након тога и што може јасно да се примети, зове се од сада философија – али *оно не спада у наш преглед* јер не остварује органску везу са периодом који је претходио. Оно више нема *никакву онтолошку, него само тематску везу са оним што је радила схоластика, са оним што је било пре тога, и што је форма тоталног богословља*. После тога, долази до постепеног и све

приметнијег распада богословског темата и искуства у целини и до разлаза те две анализе, што потоње колизионисте, тј. присталице конзервативније богословске традиције, смешта у тежак положај у који доспева готово сва конзервативна мисао: они користе *језик* који не одговара *темату*, или, другачије речено, следе *темат-садржај* којем не одговара *језик*: они нису до данас у стању да помире форму и садржај, садржај и израз. Више од тога, они су абдицирали својим поступком *motu proprio* реалност богословског суда *a priori*. Логичка форма предметне свести богословског суда који је *a posteriori* порађа философију (дијалектику) као своју формалну неминовност, ону у којој се философија појављује као садржај саме себе: садржај постаје сами аргумент.

У таквој позицији се налазе сви послесхоластички аргументативно садржајни конзервативци, у које спадају и неки од томистичких критичара које смо назвали колизионистима. Такве системе мишљења какви су пост-томистички на западу, у Византији по правилу није могуће срести. Зашто онда Византију мерити таквим мерилима – питање је које се стално намеће приликом сусрета са савременим анализама? Морамо ипак да одговоримо на питање шта се десило са схоластичким пропонентима, у току схоластике, и пре ње. Дошло је до разлаза. Куда је отишла мисао? – у Византију.

Тиме препознајемо једну дистанцу, размак. С једне стране је то сва вербално изражена мисао до овог тренутка, а са друге – после овога. Све што је уследило после овога нема валидност, резултат је једне револуционарне средине и ситуације: сва мисао, углавном, која је уследила после овога није способна или вољна да региструје тектонско померање у облику форме философије, које је доживела средњовековна философија – *та померена ситуација са формом је суштина томистичких доказа*, а не садржај његових аргумената. Наша теза је дакле да доказ заиста јесте понуђен – али с оне стране израза и изражајности који никада није стигао да се, колико нам је до сада познато, инкорпорише у ткиву секвенцирано аргументативног – садржинског писаног језика, који се зове *философија*. У корпусу тог и таквог језика академске философије – *јесте регистровано да се нешто десило*, да је неко нешто доказивао, између осталих и Аквински; али је ствар потпуно промашена. Тамо је понуђен и на такав начин *тај доказ* – где

секвенцираним језиком до сада није било могуће убицирати га, препознати и тумачити, и није било користи; забележен је и одигран тамо где је он делио материју, облик, језик и садржај, а често и непосредне своје границе – са уметношћу! Дакле – са Gestalt-ом, који не може да се забележи секвенцираним говором и објашњењем, барем не онаквим какав протоколише философија. Он се одиграо тамо – на начин и сензибилитет близак или истоветан уметности, религији, вери, литургији, архитектури, симболици, итд.; и, када је у питању вербални његов одлив, или фиксатор, тамо је и остао, као трајан споменик, и нешто што је минуло. Зашто је он морао да посегне за таквим формама и мерама, за таквим језиком који сада само личи на секвенцирани, а заправо је симболичан чин. Вероватно је из досадашњих аргумената барем донекле јасно, али ћемо и у овом поглављу пробати да сумирамо тај закључак. Тај језик који је схоластика користила генерацијама, наједном је схватио Тома Аквински – не може више да оствари оно што је хтело да се постигне, и урађено је на чудан начин: суштински на начин уметничке перцепције, а да споља то изгледа као аргументативна, секвенцирана проза – коју схоластика, морамо признати, јесте хтела да баштини и усаврши. Тако прерушен, корпус резоновања, аргумената и списа – успео је да се у прерушеном облику ишуња и оде на друго место јер му његов природни топос није обезбедио довољно интерпретативне слободе.

Та интерпретативна слобода, тј. херменеутички минимум, како је већ речено, тиче се односа вере и знања. Да је одлука о евакуацији схоластичке методе следила претходну интуицију да богословски суд а priori из неког разлога више није могућ, види се по томе што је већ у следећој генерацији превладао номинализам који је већ дефинитивно обуставио напоре да се конституише хришћанско знање као могућност судова богословских а priori. Остао је споменик *Теолошке суме* од Томе. Тај споменик посведочен у *Суми теологије* на тај начин остаје шизоидно распет између два света. О разлозима због којих је морало да дође до тог повлачења и померања мора се говорити из другог угла. Потребан је доказ или илустрација да се то заиста одиграло. И, како се то иначе десило и са другим областима сензибилитета, са уметношћу и религијом, утицаји таквог новог

формализма су се проширили довољно широко и далеко да је његову екстензију могуће забележити јер је иза себе оставила дубоке уписе и трагове.

По широкој екстензији је могуће приметити да се нешто десило: проблем је у томе што се на целом интересантном простору који овде испитујемо – простору западноевропске културе – примећује та истоветна појава или аномалија која ту културу претвара у тип „ексцентричне”.¹⁹² Из самог тог простора није могуће мислити процесе које захватамо. Они, будући у целини захваћени миграцијом метода, тектонским поремећајима жанра, унутар односа садржаја и форме, не обезбеђују стабилну нулту тачку са које се може мислити тај проблем. Због тога на том простору није могуће наћи место где до тога *није дошло: итавише, позитивно можемо да сагледавамо потоњу историју философске мисли, историје философије, као претварање да се такво једно упориште налази управо на месту дисциплинарне тј. недоктринарне философије: философија потхрањује гледиште да је могућ недоктринаран став, став чистог метода.*

Та одлука исто тако сама по себи садржи богословску негативну валенцу – да постоји чист логички суд, *који може да буде аутономан у односу на богословски садржај.* Потхрањује се гледиште *да је то та једна стабилна тачка са које могу да се спроводе и упражњавају теорије које се чине слободне од померања у сфери медијума који се за те теорије користи!* Тако видимо да је колевка такве философије (а то је данашња философија) истоветна са миграцијом и испражњењем богословских судова а ригор тј. – са могућностима хришћанског знања. Као његова дисимулација јавља се дијалектика. То је велики и готово скандалозно нерешен проблем западноевропске, па и светске интелектуалне историје, када је реч о философији. Да ли је до таквог афектирања у дисциплинарној философији дошло свесно, са свешћу о медијумском огрешењу, или је ту реч о несвесном наслеђивању одређене отежале, првенствено вербалне, технике, тешко је рећи.

Тачка на којој се тако ситуира и механички смешта философија је тачка која јесте афектирана великим формалним померањем које зовемо медијум (и његови закони) што је тачка која поседује ендемичан hubris, ароганцију, јер није спремна

¹⁹² Термин који је изумео Реми Браг. Видети, Remy Brague, *Eccentric culture: theory of Western civilization*, Indiana: St. Augustine's Press, 2002.

не само да призна ту чињеницу, него ни да проба да је сагледа. Због тога западноевропски интелектуални блок представља унисон комад померене форме, са једним делом који је тога свестан и који на тој свести ствара иновације, померајући своју свест напред (уметност), и једног дела тачке који није тога свестан и који не жели да упражњава ту свест. Тај део следствено ради на томе да се ретроактивно блокира могућност таквог померања и спознаје (академија, словесне хуманистичке науке, философија). Због тога, препуштање и предавање томистичких корпуса и доказа у непоуздане, са епистемолошке тачке гледишта, инстанце, тј. у посве туђе природне науке и њене циљеве, у очима философа се не тумачи као издаја – тај чин се такорећи и не региструје. Тај чин не препознају ни колизионисти.

Другим речима, философија избегава *једино место на којем се чини да је могуће потражити дубинске трагове, доказе, илустрације и указивања на тако велико тектонско померање форме израза које зовемо промена медијума, и философија није спремна нити способна да понуди своје услуге по том питању.* Решавајући задатак, Тома Аквински је у својој *Суми* понудио нешто драгоценије и од доказа Бога, понудио је евиденцију о потреби да се евакуише и помери целина језичког поступка. То значи да без доказа или трагова оруђа која су у том догађају учествовала – не можемо да спасемо цели случај од његове неминовне колизије и растварања у активнијим и ефикаснијим епистемолошким моделима, попут науке, итд. *Философија је онај део језика који у том смислу није успео да интегрише нови израз, тј. нови медијум који га није признао и прихватио, и који је остао са секвенцираном метонимијском речју, и хришћанским садржајем сведеним само на логички аргумент.* На тој страни од овог тренутка *отпочиње процес обфускације чак и тог и таквог хришћанског садржаја, и напоследку се отвара могућност експлицитног атеизма који је после Канта постао сигнални пратилац философске епистеме.* Овде није могуће дати укупну процену, али ради јасноће аргумента вреди истаћи да атеизам философског дискурса не мора да буде, а углавном и није, тематског типа – атеизам представља заправо држање према тексту као иманентно предатом објекту чија тематизација *не потребује извантекстуалне и изванлогичке инструменте.*

Тако препознајемо суштински два механизма који стварају одређене варијабилне парове од којих су неки међусобно и неочекивано комплементарни. С једне стране ове схоластичке (томистичке) вододелнице сместиће се нова форма речи, која следи уметничко-верска упутства целовитијег чина који се импрегнира неоплатонистичким симболизмом – архитектура, литургија, поезија, романса, роман и Аквинатова *Сума теологије*, а са друге је преостатак секвенциране прозне речи која настоји да хришћанство сведе на садржај, који се креће само кроз њега, логичком аргументацијом која је заробљена у метонимијски биланс богословских *termini technici*, а касније (нпр. у двадесетом и двадесет првом веку) чак више ни то. Другим речима, с једне стране се садржај прикрива и умањује иновацијама форме, где постоји константа исфилософиране нове форме, често блиске уметничкој визији, док са друге тавори садржински резидуал претворен у аргумент. Оно прво, култ садржаја – можемо заправо да уочимо у веома високој мери, у Византији, тј. у средини византијске интелектуалистичке прозе, нарочито њене философије те, посве контраинтуитивно, тиме повлачимо трајекторију која повезује предсхоластичку византијску (философску) мисао са послесхоластичком западном философском. Тај део смо већ нагласили.

Оно што је у овом случају истинска цивилизацијска (и философско-мисаона) новина, заправо је једино – овај формализам, који смо детектовали код Аквинског. Тај иновативни искорак има своју судбину, он се са *Сумом теологије* гаси као у последњој својој базној јединици, која се предаје доцнијој вивисекцији, и, да нема византијског случаја који ћемо да испратимо – ствар би на томе и остала. Са друге стране – на Западу, а делом и у византијским струјањима, вивисекција разлаже неопажену форму цедећи из ње садржај, тражећи логичка упутства и конзистенцију на нивоу пропозицијских судова. Оба та механизма, као и чињеницу новине захвата *forma-e mentis*, који постојећи тематски редослед распоређује на такав начин да он избегне метонимијски секвенциран аргумент, можемо да уочимо заправо само у том јединственом тренутку када се пројавио карактер обе мисаоне традиције, византијскоправославне, и католичкозападне, тј. у тренутку када је нови формалистички захват доспео у Византију и тамо распламсао велики паламитски спор који на историју философије баца ангуларно светло. Без тог уског прозора

који се отворио у Византији губимо слику целине средњовековне мисли – њоме средњовековна философска мисао постаје један абортирани пројекат: изградња богословских судова који су *a priori*.

Установили смо да је западна култура у једном тренутку забележила огромно тектонско померање, на свим фронтовима, према уметничко-симболичкој артикулацији, а науштрб садржаја, и да једини део који је остао у осеци и који се за плимским кретањима није повео – јесте секвенционална метонимијска прозна реч, махом кориштена у научном жаргону, у том смислу и философском. Та реч постаје огољено место аргументативног садржаја, али – ни у Византији није било много другачије. Нимало није случајно да покренута лавина новог формалног дискурса, новоплатоничарског симболизма и архитектонике мисли – одлази управо тамо. Византијска мисао је, штавише, до те мере већ и пре тога била обележена ригидношћу и регулацијом стегнуте полемичке форме да је у њој могуће регистровати и најмање одступање од ње. До тог одступања – и то трајног и револуционарног са становишта богословских судова *a priori* – долази у котлу паламитских спорова, иницираних схоластичким учењима, и *mutatis mutandis*, томистичким утицајима. *На основу медијске и жанровске дилетације у Византији, тачно можемо да измеримо импулсни покретачки профил примарне томистичке базе: суштину томистичког дела и поступка једино тако је могуће сагледати.* То значи да у византијским померањима можемо као у огледалу да сагледамо тачну ауторску намеру творца *Суме*, и да на питање – јесу ли потребни и могући судови *a priori*, одговоримо потврдно. А тиме и да избегнемо натуралистички судар, колизију са модерним духом који прети целом хришћанству. По ономе што се десило византијској мисли, првенствено на основу схоластичког утицаја и импулса, ма колико модерираног, можемо да видимо шта је била стваралачка намера схоластике: византијско тле постаје лабораторијски експеримент *in vivo* у којем можемо да рекреирамо и пратимо корак по корак схоластичко кретање, реконструишући динамику формалног философског померања две културе, царства и Цркве, упркос огромним разликама и упркос финалним исходима једне и друге мисли (томистичке и паламитске). Јер, обе ове традиције деле важну карактеристику: *заинтересованост за пројекат богословских судова a priori*, којих

у Византији пре Паламе (философски гледано), и на Западу после Томе – нема и не може да буде. То ову двојицу мислилаца, али и респективних традиција, издваја као два суштинска чвора *истог менталног пројекта*. Ако, поврх тога, додамо да је *због тога за Запад после Томе једина нада за богословске судове a priori* онај театар који се за њих изборио – византијско-паламитски – то онда две културе философски смешта у близак онтолошки интимизам концептуалне сарадње која се из визуре академске компартментализације готово не увиђа. Другим речима – на необично посредован начин две традиције се надопуњују и међусобно настављају, пружајући нам оригиналну слику на чијој бази стоји источни Медитеран византијске православне културе.

Може изгледати чудно ако смо рекли да пре Паламе и четрнаестог века у Византији није постојала могућност богословских судова *a priori*. Пробаћемо да илуструјемо у овом поглављу такву тезу кратким прегледом формално жанровских карактеристика византијске философије (богословске), и – блиским читањем Паламине верзије богословско-философских доказа, међу њима и доказа Божијег постојања. Тиме, ако илуструјемо или докажемо да је Палама померио и усавршио философско стање које је затекао, и ако успемо да покажемо да је то у вези са схоластичким садржајима и импулсима, наша теза је доказана.

1. Судови у Византији пре Паламе – теорија депоа

Пре Св. Григорија Паламе у Византији заиста нису постојали богословско-философски судови *a priori*. У вези са традицијом која баштини преко хиљаду година светоотачке, духовне и философске писмености, разлози за такву констатацију су следећи. Као прво, исту ону поделу, прилагођену мало другачијим околностима, коју смо навели у вези са западном мишљу, детектујемо на свој начин и у Византији, као и у модерној рецепцији византијске философије и традиције. Византија, с обзиром на то да је минуло царство и политички ентитет – *rag excellence* је жртва интерпретативних околности: византијски текстови говоре само посредно, кроз њихове накнадне тумаче који са Византијом суштински и не морају да имају непосредне везе. Јован Романидис ће тако целом Западу замерити

измишљање државе и културе Византије, која никад није постојала. Постојало је једино РOMEјско (римско) Хришћанско Царство.¹⁹³ Византијска традиција се нарочито стилизује кроз оплођујући аргумент, кроз фекундацију, штавише – за Византију се махом сматра да је њен готово једини бенефит у томе што је модерности са Запада предала депо сачуваног античког блага. Византијска традиција је највећа жртва теорије фекундиста, тј. њихове теорије *депоа*. На такво схватање преписани су чак и највећи византинолози, попут Георгија Острогорског. Та византинолошка теорија депоа је веома комплементарна теорији фекундације, у ствари, своди се на њу. Тиме поново сусрећемо аргументе фекундиста, с том разликом што у односу на Запад они не морају да полажу рачун никаквим византијским *колизионистима* (мада постоје и такви, касније). Хипотеза депоа нарочито обременује и сакати програм византијске философије. Из изазова које је пред Византију ставила латинска дијалектика није било другог излаза осим аподиктике, тј. једног смелог преиспитивања богословских судова а priori, па тако и Божијег постојања. Божије постојање за Византијце никад није било никаква тајна, али начини на које се *доказани аксиоми Божијег постојања консолидују са остатком интелектуалне традиције јесу постали револуционарни у Византији*. Уколико би у Византији победили некакви православни колизионисти, не би дошло до резултујуће синтезе, јер у византијском миљеу православни колизионисти би били напросто зилоти, тј. групација *која посве добија икакав дијалог са Западом*. Проблем је у томе што западни утицај није чекао на позив да дође, него се сместио сам снагом своје метонимијске пропулзије.

Област византијске философије, или философије у Византији, до те мере пати од недостатка храбрости да је ту пре потребан клинички него научни приступ. Све и да су основни појмови и динамика византијске мисли до краја разјашњени, до данашњег дана истраживачи из те области њој прилазе са толиким оградама да одмах треба посумњати у легитимност целог подухвата. Један од највећих ауторитета данашњице на том пољу, Катарина Јеродјакону, на пример, отпочиње своје анализе са претходним сумњама, извињењима и оградама. Прочитајмо само прву реченицу њеног компендијума:

¹⁹³ Ιωάννης Ρωμανίδης, *Ρωμιοσύνη, Ρωμανία και Ρομέλι*, Πουρναρά, 2002.

„Наслов ове књиге не оставља никакву сумњу у њен главни циљ: ови чланци имају за циљ да расветле византијску философију на позадини античке философске мисли.”¹⁹⁴ И пре него се пређе на саму ствар, значи, сумња се у капацитете византијске философије да се уопште легитимно повеже са античким изворима? На том месту цела формулација одмах после овога постаје скандалозна:

„Али иако је античка философија прилично добро дефинисана област која је била, и још увек је, опсежно проучавана, није јасно, барем не свима, на шта се ’византијска философија’ односи, или, заиста, постоји ли таква ствар (sic).”¹⁹⁵

У свега две уводне реченице област је дискредитована до те мере да се аутоматски стропоштава на раван интелектуалне реплике и колоније, а о анахронији и хетеротопији таквог подухвата и да не говоримо. Важно је промишљањима о византијској материји приступити са свешћу о томе колико је свест византинологија колонијализована. Јеродјакону додаје:

„Византијска философија остаје непозната област. Будући да су сматрани или пуким научницима или религиозним мислиоцима, византијски философи, углавном, нису проучавани на основу својих заслуга, а њихова дела једва да су разматрана као дела философије.”¹⁹⁶

Ово су тачни ставови, али они додатно уносе конфузију јер не одгонетају питања која постављају. Најважније од њих, а уједно питање које посве кореспондира са схемом коју смо поставили у дисертацији, гласи: због чега се та традиција мора претворити у философску? И, по коју цену? Такође, смемо питати: ако византијска традиција није легитимно философија, да ли је онда барем легитимно *философска* теологија у питању? Јеродјакону наставља:

„Отуда, иако је тачно да су истакнути научници у прошлости покушавали да реконструишу интелектуални живот византијског *периода*, нема сумње да нам још увек недостају чак и почеци темељног и систематског разумевања философских дела насталих у Византији.”¹⁹⁷ Поред тога што могуће сумњати у валидност

¹⁹⁴ *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, ed. Catherina Ierodiakonou, Oxford, 2002. стр. 1.

¹⁹⁵ Исто.

¹⁹⁶ Исто

¹⁹⁷ Исто

оваких ставова, Јеродјакону византијску цивилизацију назива – тачно у складу са прећутним разумевањем фекундиста, само периодом, док други део реченице и не скрива да под *философским делима се очито мисли на дела која далеко заостају за стриктним правоверничким каноном*. Другим речима, подухват апстраховања философије из Византије треба да *спасе хересиолошка дела од правоверничког загрљаја*. На сличан начин ће Подскалски да стилизује јересијарха Варлаама као супериорног философа у односу на заосталијега Паламу¹⁹⁸, а Палама ће на скоро истоветну рецепцију да наиђе код свих данашњих западних тумача. Књига од Јеродјакону настоји да „уведе неке основне карактеристике византијске философије (sic)”¹⁹⁹, што значи да смо на сваки начин *тек на почецима тзв. византијске философије*. Одмах затим се спелује суштина ове агенде, у виду целог поглавља „Има ли у Византији философског мишљења? Није ли све теологија?”²⁰⁰. Ту је јасно да – *оваква агенда није спремна да под философским препозна судове набијене христолошким и другим теолошким садржајем, него само оне који су испражњени од истога, или који су јересијархични, тј. контрарни већински прихваћеним канонским судовима*. Зашто би то било тако – уопште не може да буде јасно или блиско, осим под углом који такве напоре јасно препознаје као чланове западњачке епистеме, која са христолошким а priori има много проблема. Тим више што су чак и они аутори и судови (са становишта Византије заиста све јеретици) које су спремни да признају за философије – такође философирали у капацитету богословских судова, само с том несрећном околношћу што у Византији нису били прихваћени од већине, за већину. То значи – да философија у Византији значи мајоризацију?

„Будући да теолошка питања несумњиво заузимају истакнуто место у делима византијских мислилаца, очигледно питање које се поставља, а често се поставља, јесте да ли уопште постоји нешто као што је византијска философија и да ли има смисла говорити о развоју философске мисли у Византији.”²⁰¹

¹⁹⁸ Подскалски, нав. дело

¹⁹⁹ Исто

²⁰⁰ Исто.

²⁰¹ Исто, 2.

Након схеме коју смо поставили, која тангира сву озбиљност и реалност процеса који је прво на Западу испражњавао богословске судове од њиховог садржаја, мора се признати да у тим приговорима византијској философији има одређене истине. Видећемо мало касније где по нашем схатању такви приговори више не могу да важе, када се из угла данашње науке они протегну нарочито на паламитску мисаону револуцију. Оно што ни депоистичка византинологија не може да оспори јесте обиље теолошких дела и културе у Византији – па како се онда може бранити теза да *пре Паламе богословски судови a priori нису постојали?*

2. Општи жанровско-формални оквир византијске мисли: статус судова

Питање нужности богословских судова у Византији се није озбиљно постављало, и оно тамо није, барем након евномијанских расправа четвртог века, имало суштински значај: такви судови су се, као што смо већ рекли, у Византији у великој мери подразумевали. Ако се у Византији ишта подразумевало као норма, била је то заправо нужност и превласт богословских судова: византијско друштво и јесте остало познато у историји по тој натурализованости богословских судова. Она је, штавише, толика да се вероватно једино њоме и може објаснити философска стагнантност коју региструје већина тумача те мисли. Византијска култура, у том смислу, по степену хомологизованости и целосности представља изврнут случај западног блока.

Када је у питању доказ и доказивост, могло је да буде речи и о ма чему другоме као предмету тог и таквог доказивања, али ћемо инцидентно управо видети да је, са мање или више јасноће, и уз другачије редоследе, управо реч о доказивању постојања Божанскога бића, као и Његовог начина постојања. Једина тачка у којој је средњовековна мисао покушала – било философска, било теолошка, или нека друга – да доспе до статуса науке, управо је поље доказа и доказивости, *а чињеница је да је средњовековна мисао с обе стране идентитетске вододелнице препознала само један терен на коме је одређена таква доказивања могуће изводити – терен откривених истина о хришћанском Богу.* Ту је свакако реч о терминолошким, концептуалним доказима. Али, они су блиски и савременим

мисаоним експериментима квантне механике, физике, итд. Зато је овде потребна уводна напомена о статусу термина *философија*, мада је то све по себи предмет и ове дисертације и њене анализе, па тиме донекле антиципујемо поједине њене закључке.

И на Истоку и на Западу таквих настојања је било доста и јављала су се у различитим облицима. Међутим, иза свих тих система подуче увек се појављује покушај да се реши у основи питање како су могући богословски судови а priori. Хришћански средњовековни Исток и Запад су овом питању прилазили на веома различите начине током своје историје, и на њега нудили различите одговоре. Два огранка средњовековног хришћанског света су се различито поставили према томе шта значи доказ, колико је он и за шта потребан, о чему је више речи било у Уводу. Прецизније речено, на основу доступне слике у литератури стиче се утисак да је Исток ово питање у великој мери игнорисао. Што се тиче Запада, који је *одговорнији за данас доминантну слику науке, па и философије*, питање је доста рано артикулисано управо у облику који се практично приближава оваквој кантијанској формулацији коју смо прецизирали. Та два приступа пронашла су израз и у обликовању институционалног подучавања хришћанским истинама.

*Западни облик његове ране философије, који се у тим ранијим стадијумима назива још увек и искључиво теологијом, разрешио је и артикулисао питање извесности неких својих богословских судова кроз космолошко-онтолошке предикације, да Бог постоји нужно, или б) да је нужно могуће (и неопходно) сагледавање Његовог постојања кроз творевину.*²⁰²

Други облик тог разрешења подразумевао је на Западу његову склоност према општим и појединачним предикацијама, што ће се касније назвати *онтологијом*.²⁰³ Питање постојања Бога тако ће се на Западу од средњег века до данас сагледавати кроз ту општу космологију, емпиризам и есенцијализам. Али, речено језиком Робина Колингвуда, *апсолутне претпоставке и рубрике свих емпиризама остаје* ипак креационистичка онтологија јудео-хришћанског Бога. Правити се да она не постоји – значи изграђивати озбиљну природну науку.

²⁰² Lynn White, Jr. *Medieval technology and social change*, Cambridge University Press, 1947.

²⁰³ Robin Collingwood, *Essay on metaphysics*, Clarendon Press,

Сада ће бити корисно да погледамо како су исто ово питање решили Византијци, који такву фасцинацију творевином, нити емпиријску експерименталну знатижељу према њој, нису гајили. Видели смо да је на Западу одговору на такво питање поговарала клима поверења према иманенцији – емпиријски пораст искуственог индекса на Западу може јасно да се прати већ од позне антике. Али, *како ће на исто питање да одговори култура која је готово примарно била фокусирана на одрицање од света и на трансценденцију – византијска?*

3. Панаринова парентеза

Овде само наслућујемо или реконструишемо могуће разлоге тако великог одгађања артикулације таквог става на Истоку, на шта имамо право с обзиром на то да је, како ћемо видети, до њега управо из тог разлога и дошло управо уз подстицај са Запада. Источна атитуда поводом овог питања је веома чудна. Одавно је примећено да конфигурације источнијих друштава, међу њима и Византије, граниче са стагнацијом. То се нарочито односи на иновацију. А. С. Панарин региструје ипак општији принцип да „што је јача традиција, слабија је иновација”.²⁰⁴ Реакционарни рефлекси таквих друштава, ипак, не морају да се доводе у везу само са конзервирајућим принципом јер, како наглашава Панарин, „подсистеми, повезани са заштитним хуманитарним функцијама, нису само конзервативно-чуварски. У нашем свету ништа не може тек тако да се сачува (...) потребно је заузети активну позицију која изграђује свет”.²⁰⁵ Пренесено из Панарина, може се рећи да су ортодоксне структуре у Византији, које се јесу противиле одређеним иновацијама (онима које премештају или испражњавају богословски садржај) управо имале ову *хуманитарну функцију*. „Позападњачење уништава идентитет”, истиче Панарин, и не бисмо ли се са њим могли сложити да су то први осетили Византијци? Панарин пише да се, заправо, „иновациони процес

²⁰⁴ А. С. Панарин, *Ревани историји*, Москва, 1998. стр. 20.

²⁰⁵ Исто, 21.

карактерише антиномијом”²⁰⁶, што је повезано са теоријом идентитета, коју не износи само Панарин, кад на другом месту каже да се „управо идентитет одликује способношћу да информацију преводи из дескриптивног у прескриптивно стање”.²⁰⁷ Можемо такво схватање и те како повезати са прескриптивном природом византијског управљања философском димензијом хришћанских ставова и судова, током византијске историје. То је управљање којим се повећава ниво „друштвене енергије”²⁰⁸, тј. идентитета. Очито је да се прескриптивна мера византијске структуре приближава форми харизматичног суда. Сав тај ниво није уопште доступан аутистичној дисеминацији коју наглашава номинализам за који је свако *име* пуки глас (*flatus vocis*). Верификација припада емпиријском поретку, најближе постављеном сфери интереса. Међутим, очекивање да се хуманистичке науке и њихов дискурс природно приближе сфери интереса је амбивалентно. „Процедура приближавања поступка интересу мало доприноси разумевању”, наводи Панарин.²⁰⁹ „Ослањајући се управо на појам интереса, друштвене се уподобљавају природним наукама, тј. задовољавају потребе за *верификацијама, операционалношћу и експерименталном продуктивношћу*.”²¹⁰ Премда су удаљене хиљаду година од Византије, ове речи руског философа погађају тачно у центар, илуструјући нам због чега у Византији нису могли да се појаве верификације. Чак и оне које су концептуалне биле сличне западнима – одступају од трајекторије која је њих на западу изручила у руке технократском поступку, чак и пре но што је то било видљиво голим оком.

Панарин је правилно оцртао несаизмеривост две сфере, друштвене и тзв. природне. Чак и природна сфера, наравно, доспева под траг сумње, јер „појам интереса одговара статусу схватања које налазимо у неокантијанској теорији – номомотетичком: интерес је безлична, свеопшта и произвођива категорија”.²¹¹

Ова запажања су важна јер, једном када се сав *верификацијски* механизам, који оптерећује схоластички код, наметне као научно мерило томе шта представља

²⁰⁶ Исто, 23.

²⁰⁷ Исто, 22.

²⁰⁸ Исто.

²⁰⁹ Исто, 26.

²¹⁰ Исто, 27

²¹¹ Исто, 26.

философија у Византији, заборавља се да су религије „избацивале приоритетне вредности и избацивале их из сфере критике, чиме су аутоматски предупредивале релативизацију вредности”.²¹² Ово место код Панарина, мада се односи на Русију, од изузетног је значаја, којим можемо да расветлимо *зашто су Византијци током векова одређене теме ставили ad acta, изван домашаја логичког преиспитивања по сваку цену*. Понављамо, религије у изворном поступку, који је инхерентан за средњовековље, изводе језгра и систем централних вредности у област у којој оне нису више подложне критици верификације. *Чини се да су на артикулацију овог питања утицале неке друге струје*. Став да богословски судови могу да буду а priori, може изгледати као претерано близак оном ноторичном случају који је у Византији био проказан – тврђење о вечности света. Јер, ако је нешто а priori, оно као увек нужно, тј. извесно, има вечан статус.

Управо византијска скепса према космизму, тј. корпусу космолошких ставова, која ће добити свој канонски облик у анатемизму Итала у 11. веку, методски ће да услови византијски *апприоризам, који је концептуалан*, и који ћемо моћи да препознамо код Паламе касније. Различит од тог концептуалног је већ емпиријски, западни концептуализам, који се код Аквинског на емпирију и космос ослања до те мере *да развој и осамостаљење науке чини већ догледним и блиским*. Развој (многи ће рећи стагнација) византијске мисли заиста јесте условљен оваквим опрезом према апостериорним разматрањима, која су током византијске историје махом резервисана заиста за апостериорне дисциплине, рецимо политике, медицине или ратовања. Философско-теолошка област је чак и на Западу доста дуго остала талац спекулативности.

Кад је у култура хришћанског откривење у питању, нужни или неконтингентни судови такорећи мешају бркају две равни које су се међусобно искључивале. Хришћанство у свет није само донело трансценденцију, него и радикалан облик емпиријско-иманентнога, па и култ тела. Јер, Бог је постао *месо, човек међу нама*, Емануил. У тварно материјални свет се убацује нужност, извеност, дакле нешто што по свему подсећа на вечност. То је Византијцима могло да се чини опасно блиско ноторичној тези коју су они иначе осудили, а то су

²¹² Исто, 23.

космолошка учења о вечности света. Та теза ће као сенка непрестано да прати све напоре мислилаца који нису долично и довољно разграничили свет од трансцендентности, чиме се потенцира она претходна теза о несклоности Византијаца да сагледавају ишта у космолошком кључу. Јер, ако су (одређени и најважнији) богословски судови извесни, тј. а *priori*, онда *ipso facto* много ишта у животу *просто a posteriori*! Тога мора да су били свесни не само философи у својим руминацијама, него и обичан човек. Православље је, другим речима, дивно, али је боље да се оно држи тамо где му је место, а нарочито подаље од његове чисто философске компетенције. Овде само наслућујемо или реконструишемо могуће разлоге тако великом одгађању артикулације консеквентног става на Истоку. Западна традиција долази до одговора да је извесност могућа једино кроз космолошки и онтолошки дискурс, а нарочито дискурс предикације тварнога. Латинска традиција није на време схватила да се над њом већ у 13. веку, ако не и раније, надвила превласт тварнога и емпиријскога, и да целокупна њихова наука несвесно и невидљиво крочи стазом (емпиријске) науке.

Важније од тога је да је такав одговор *условио посебан приступ излагању доктрине, мисли, и садржаја* – такав, који је тај садржај гурао у задњи план, док су у први план доспевала средства изражавања – то је оно што смо у претходном поглављу означили као медијумску револуцију. Тако је западна традиција све више постајала култура форме и израза, али не и у својој философији, која је – нарочито касније – одлучила да се држи даље од преиспитивања свога језика у контекстно-културолошком смислу. Заправо је све што типично приписујемо Западу повезано са том чињеноцом, тј. са том одлуком: плурализам, емпиризам, иновативност, итд. – напослетку, есенцијализам: преокупираност западног човека постојањем ствари. Због свог космолошког и онтолошког акцента, долази до јасне поделе у латинској традицији између првог и другог плана, као и до јасне доминације у философско-теолошком дискурсу раслојавајућих дисциплина: логике, права, и посебне визуелне организације плана учења, писања и излагања. *То значи да после одређене тачке философија постаје средство, метод и план изражавања богословске садржајне проблематике.* Сем тога, тај метод излагања нечега што је по природи у великој мери спекулативно (богословска тематика), у великој мери је као и у Византији –

сlediо садржајни план. У једном одређеном тренутку се на том пољу осећа некаква тегоба и, како је речено, наслеђени традиционални начин, интелектуализовано хрестоматијског компликовања богословских харизматских ауторитета и њихових исказа није више довољан: харизматски исказ у свом непоновљивом контексту на Западу више није у стању да обезбеди извесност. Он није – а priori. У том тренутку долази – чисто жанровски и формално гледано – без икакве промене на садржајном плану како ћемо видети, до померања акцента са оног *шта се говори* на оно *како се говори, пише, излаже, подучава и учи*. Због тога у латинској средњовековној традицији можемо да пратимо формално-жанровске и стилске промене не само једног поља, него региструјемо целу фронталну навалу такорећи истоветних таквих измена, што већ дуго збуњује истраживаче. *Проблем неће онда бити у томе, него у томе што ће, упркос детектованој новој сеизмици промена, после одређеног времена философија друге руке, дакле интерпретативно критичка, наставити да не примећује ту промену и продужити да философију конституише само кроз њен садржај*. Али тај садржај није више онај примарно богословски, него се садржај сада односи на метод *екстраполације, виндикације и аугментације* пуке логики богословских исказа – дакле на *философски метод*. Произилази да је садржај философије она сама и да се философија бави сама собом: трајно ампутирајући историјске околности, тј. садржај као нешто сувише конкретно и за умовање небитно. Све ово је било условљено предразумеваном претпоставком Латина да богословски судови морају да се вежу за план извеснога ако треба да буду нужни, а то значи емпирије. Због тога се западњачка мисао изразито веже за план откривајуће и наглашене предикације.

Са друге стране, византијски свет овакву промену и транзицију никада није доживео! Једини изузетак од тог правила, који се одиграо под специјалним околностима које морају да се разјасне, представља тај кратак интерегнум паламитске иновације, који представља мисаону револуцију чији значај надилази чисто византијску област, и односи се суштински на западносхоластички процес. Византијски свет овакву тоталну формалну промену и померање није могао да доживи јер за тим није имао потребу, с обзиром да је био конституисан у великој мери као статични свет вечних идеја и поредака. Откривање (нечег новог) у

византијској психи и космосу или није могуће, или је веома тешко – у информацијском смислу. Информатика византијског поретка је готово предестабилизована хармонија, у којој се одступања од њега (јерес) сагледавају као анτισвет, антикосмос, и у крајњој линији као – небиће. У култури Византије *нема ништа ново под Сунцем*. Ништа ново, тј., изузев Христа – са Којим су Византијци заиста *на ти*. Византијска психа и култура је у својим извођењима и протоколима митолошки оријентисана – она пројављује мали степен растуће променљиве мобилности: тежња ка очувању status quo вечног суштинског поретка је суштинска за византијски ум. Као митолошка, та култура је више склона *именовању ствари неголи предичирању порекла, поредака и – ефикасности*.²¹³ Томе је несумњиво допринео континуитет старогрчког научног наслеђа – за Византијце би откривање многих ствари које су на Западу доносиле еуфорију било као откривање топле воде. Међутим, за неке друге случајеве је ипак тешко наћи оправдање. Постоје можда и конкретни разлози стагнације спекулативне еластичности византијског метода. С обзиром на то да је митолошка склоност византијске културе највише нашла израз у склоности да све претвара у реторику, делом се морамо сложити са оном превлађујућом западном проценом да византијска философија до одређене мере и тачке и не постоји. Ову критику је могуће изнети и другачије.

Будући да византијска мисаона традиција *није довољно, или није никад, сазрела да се дигне (или спусти) на ниво преиспитивања свога метода*, који се зове философија – то значи да је византијска традиција, чисто философски гледано, остала на стадијуму наивне поистовећености *форме и садржаја своје аргументације*. Тако видимо да обе традиције – нису обавиле критички део посла: ни једна ни друга *нису преиспитале свој метод*, Византијци богословски, западњаци философски.

Развој философске чисто спекулативне мисли у Византији је ограничен и зауздан нарочито екфрастичко-реторичким стиливима и жанровима. Спекулација је обуздана – робовањем општим местима, тј. култу класика. Када је у питању хришћански садржај мисли, његова нужност и обавезујућа важност – она је у

²¹³ Лотман Ю., Успенский Б. Миф—имя—культура, у: Лотман Ю.М. *Избранные статьи в трех томах*. - Т.І. *Статьи по семиотике и топологии культуры*. – Таллин: Александра, 1992.

византијском друштву инструментализована законом, чија пролиферација је у Византији условљена сталним страхом од јереси. Законитост мишљења, а нарочито обавезујући доказни поступци, сведени су на полемичко-реторички, правнички палијатив, на казуистику и еуристику са јаком компонентом *Ad hominem*: то ће чак замерати касније и Палами. То што се одлуке философских расправа у Византији аутоматизмом преносе у обавезујуће грађанско право вероватно је лишило ту мисао могућности да се она претвори у науку. То је уједно била, како је већ речено, слаба тачка коју је искористио Варлаам: *оно што су Византијци мислили да је доказано није нужно било таквим у сваком погледу и остало је подложно флукуацијама легитимизујућег дискурса, који је увек скопчан са центром моћи.* Тај центар је у Византији дословно један и обавезујући за цело царство. На западу – није тако. *Проблем је у томе што је Византија чињенично стање створености ex nihilo само исповедала, али се понашала као да је свет вечан – све је подразумевано.* Индикативно је да су, као такви, Византијци успели да дерегулишу и одбију философски корпус који је кокетирао са вечношћу света.²¹⁴ У византијском корпусу влада један априорни фидеизам, али уз одсуство богословско-философских исказа а priori. Византинци се показују неспремни да претворе фидеистички априоризам у концептуални, јер сваки пут кад се то у патристичкој литератури проба, испостави се да структура више зависи од неке апостериорне структуре или одредбе. Овде је уместо поређење: на Западу је тачно другачије – уз синтагматско-концептуалну априорност ка којој се барем тежи, све више у верском смислу влада скепса апостериорнога, скопчана са онтолошким трагањима којих се западњаци упорно држе. Због тога *код Византијаца изостаје радост открића плана извесности.*

У литератури и култури византијске цивилизације заправо доминирају различити облици неизвесности, не постоји еуфорија открића некаквог извеснога.

²¹⁴ Сматрамо да цела епизода са Италом и његовом осудом, наводно због теза о вечности света, нема толики значај колики му се кардинално приписује управо зато што *се држање Византијаца културолошки не би променило ни да је исход ове контроверзе био другачији – не би било другачије ни да је Италосова школа прихваћена*: у ткиву византијских схватања свет не игра ни приближно толико важну улогу да би чак и теза о његовој вечности ишта променила. Рефлекс потенцирања Италосових нијанси је дословно рефлекс изолације садржаја исказа од свега осталог.

То можемо да видимо на много ствари, и то може да има многе узроке, али и по томе што је ту и тамо та свест успевала да помоли главу чак и у одређеним философским системима које је византијска држава спремно гурала назад стиче се осећај не толико да је то због хетеродоксије таквог исказа, колико због бламатичног препознавања једне прећутне блискости са тим. Било је лако осудити једног Јована Италоса као странца, у том смислу. Просто, систем вероисповедања и сав етос православне мисли више је подразумеван, он је живео на реторичким уснама: као екфрази, реторика, беседа, једна искрена тежња византијског човека према оностраном, и велики успеси на том пољу, чак и висок степен презира према овоземаљском животу који не може Византијцима да се оспори. Другим речима, Византинац је чинио све, чак се одрицао и света у оностраном самопрезиру и самопоништењу, *само да не дозволи да православље почне да производи системске судове чија конзистентност и нужност би могла да подсећа на овосветско, на иманенцију*. Такав један систем, који би у том капацитету био равноправан са другим системима у капацитету конзистентне производње нужних судова њима би се чинио претерано овосветски. Услед тога – чисто православно гледано, византијска мисао је попримила одређена вечна обележја: конзервативност, реактивност, ексклузивност, али, мора се признати, и одређени обол антиинтелектуалности. Гледано опет формално, кодиколошки итд. – и ту морамо да признамо да је више труда и иновативности уложено у занављање неких других форми, попут иконе, грађевине, итд. – док писана форма необично дуго није пројављивала знакове промене. Све ово ће да промени Св. Григорије Палама. То се десило због тога што је у Византију дошао философ Варлаам Калабријски. Он је решио да попуни осетљиви празан простор, настао византијским упорним одбијањем да од православља направе и философију.

4. Варлаам Калабријац, схоластика и философија

Да бисмо пришли философској револуцији коју је извео Св. Григорије Палама, потребно је кренути од човека који је био повод за њу, од италијанско-грчког философа Варлаама Калабријског. Иницијатор целе револуције био је Варлаам Калабријски који је у Византију донео два гледишта. Једно је да је потребан тотални ангажман против одређених аспеката папизма, дакле политички ангажман, а други – да богословски судови аргументи нису могући и да морају да уступе место – философским судовима и дисциплини. Регресирајући на моралну подуку и обуздану мистику, богословље треба да уступи место енциклопедизму философије и логице.²¹⁵

Курантне референце на овај проблем дају чудно искривљену слику, коју на Западу није успео да промени чак ни Јован Мајендорф, најпроницљивији интерпретатор паламизма.²¹⁶

Хронологија и редослед догађаја који су довели до чувене епизоде, упрошћено изгледа отприлике овако: Калабријац је дошао у Константинопољ око 1330. године. Он ту проводи неколико година, у својству преговарача од утицаја који добија задужења од цара да помогне преговоре о евентуалној унији двеју Цркава; у том својству је одлазио на мисионарска путовања у Авињон, у Италију, итд. Оно што знамо је да је он био у ствари против уније, а философски је против Латина на сваки начин пројављивао ставове и осуде, те је написао доста полемичких књига против њих. Главна тема његових антилатинских настојања су била филиоквистичка учења Латина, која он темељито осуђује и одбацује. На својим путовањима, Варлаам је упознао и светогорске монахе чија су га исихастичка пракса и тврђења шокирала те се упустио у денунцирање њих. Ова чињеница, заједно са одређеним преким ставовима изнесеним у његовим ранијим полемикама са Латинима, доспела је до Св. Григорија, који је као један од ретких у

²¹⁵ Robert E. Sinkewicz, A new interpretation for the first episode of the controversy between the Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas, *The journal of theological studies* Ser. NS, vol. 31 (1980) p. 489-500.

²¹⁶ John Meyendorff, *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas-St. Gregory Palamas*, Holy Cross Press, 1977; *ibid.*, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, St. Vladimir's Press, 1979.

њима препознао можда и већу опасност од оне која је долазила од самих Латина. Због тога је отпочела дугогодишња полемика између њих двојице, која се махом одвијала преко њихових заједничких пријатеља, такође грчких философа, Акиндина и Никифора Григоре, који су с временом стајали све више на страну Варлаама. Ипак је адресат Паламиних полемичких писама и дела постајао све шири и већи. Не могући да се сузбије, ова полемика је дошла пред двор, где је морала да буде решена сабором који неки православни ауторитети сматрају и за Девети васеленски. У сваком случају, овај сабор се ставио на Паламину страну, као исправну, док су Варлаамова учења посве одбачена а његова дела по обичају тог времена – уништена. Након пораза, немајући више упоришта, Варлаам се враћа у Италију где заиста прима католичко крштење, чин и бискупију. То је спољашња страна ових догађаја. Философски гледано, шта се ту десило?

Варлаам Калабријски није важан само као хересиолог, него као појединац који је Византију први озбиљно изложио схоластичкој мисли. У његовој мисли и личности треба разликовати његово јавно од приватног држања према философским питањима, као и према латинској и православној Цркви. Званично, он је полемичар антитомиста, који је дошао у центар Византије да са Византијцима *подели* своје неслагање са схоластичарима, приватно и током времена, тако што ће да пренагласи апофатички метод богословствовања и философије, а у сврху ослобађања простора за дијалектику. Тиме се смештамо тачно у средину наше теме: Варлаам суочава Византијце са веома тачним профилем дијалектике, која ће због тога бити толико детаљан предмет Паламиног прегледа и полемике. *Одбацујући обожење монашке праксе, али и схоластику, а фаворизујући дијалектику, Варлаам је несумњив доказ да је могуће раздвојити схоластику од дијалектике. Он је несумњив доказ да у томистичкој схоластици постоји аспект који није – дијалектички, да постоји један методски резидуал против којег се он уосталом и поставио.*

Варлаам жели да у Византију пренесе управо тај резидуал – оно што је одбацила чак и латинска побожност! Евакуисани резидуал нема више где да оде ни на Западу, сем у науку, те сада прелази у Византију. Варлаам (кроз, између осталог, томистички конструкт), жели да преокрене *ток евакуације схоластичког чина* тиме

што жели да у Византију пренесе *чин, али не и његов садржај*! Тај садржај евакуације је *једини аспект који је Византијцима требао да би остварили богословски суд a priori*. То је оно што, више од свега, смета Варлааму, и ако се то у Византији оствари, онда ће и ту теорија обожења и судова моћи да се препусти истој оној судбини која је њих снашла пре тога на Западу – маргинализација и затварање у монашки клаустар. У развоју контроверзе око Варлаама, наједном због тога примећујемо његово скретање фокуса са антипапске и антифилиоквистичке агенде на једно *неочекивано подручје: на немогућност аподиктичких философских судова у богословљу*, као таквих. Варлаам наједном напушта оно ради чега је и ступио на философско тле и прелази на неочекивано подручје које делује неvezано за хабитус латинске мисли, али само привидно. *Све време у бази латинске мисли лежи управо проблем око којег се спори Варлаам, могућност судова богословских a priori*. У припреми његовом делу и исходним контроверзама, привидно није било никакве основе да се такав акценат пренесе на то поље, што је управо и уочио Св. Григорије. Од тог тренутка, све периферналије, попут антитомизма, антипапизма, антифилиоквизма, итд. – одлазе у страну. Другим речима, априорни философски судови са богословским садржајем, по Варлааму, *уопште нису могући*. У ту сврху Варлаам се прихватио пренаглашене акцентованости тзв. апофатичког метода философирања, што је и послужило као повод за полемику са Паламом. Целокупан мисаони опус тог човека стога је суштински усмерен управо на политички ангажман, на политичку регрутацију византијских ресурса. Први корак унијаћења, управо у декору дијалектике, подразумевао је *дисимулацију*, тј. подражавање ригора.

Судећи по спољашњости, делује да је Италијан из почетка прешао на православно становиште и, као велики философ, толико заволео византијску ствар да је решио да помогне православнима тиме што ће раскринкати намере паписта; да би помогао, он пише веома комплексна и цењена дела, и наједном се, због готово споредног повода, сукобљава са једним од већих православних ауторитета тога времена, Св. Григоријем који, како време одмиче, све више схвата у чему се састоји сукоб са Варлаамом. То више није било ткиво антипапизма, него антифилиоквизма. На крају, као резултат Паламиних напора, Варлаам бива осуђен

и протеран из Византије, и враћа се у своју родну земљу. *Ако је Варлаамова намера била исправна, зашто му се супротставио Палама?*

Одговор лежи у философском аспект у ове историјске епизоде. Варлаам постаје *тачна слика позиционе структуре и ситуације коју узима западна мисао: ту укупну позицију можемо назвати философијом*, и она се састоји у следећем: она суштински тврди нешто другачије од оног што формално износи – што је проблем који покушава да реши и Аквински, евакуацијом богословског чина. То значи да Варлаам *не спада у западне мислиоце који желе да санирају тај проблем, него у оне који му доприносе*. Варлаамова првобитна намера је заиста била да помогне православној страни и да спречи унију – али само ради тога да се *Византија не би инфицирала концептуалним могућностима које су јој једине недостајале да се изгради богословски суд a priori*. Изгледа готово чудан напор којим Варлаам *спречава томизам да доспе до Византије*. Најбољи начин за то био је да се демаскира сва погрешност латинског учења о филиокве, и да се ресурси пажње емфатично прикују за *садржинско разликовање двеју Цркава, које имају да се исцрпе у мистичкој апотеози недодирљивости*. Цена томе би била ускраћивање Византији могућности да дозре до целосне хришћанске философије, аподиктике.

У ту сврху, Варлаам је ступио на чисто философски терен и изнео је цели низ веома комплексних и далекосежних философских тврдњи, чији *биланс је био исправан – по признању Паламе, његови закључци су тачни*. Идентично латинском случају, са обрнутим предзнаком, где су закључци, гледано појединачно, у схоластичкој мисли недовољни или чак погрешни, *али је целина поступка исправна, јер је мотивисана*. Али, у процесу доношења својих закључака Варлаам посеже за помоћним резонувањем које се у корену чини опасним по хришћанство – он на сваком кораку негира могућност *богословских судова a priori*. Од тога је сукоб и отпочео: прихватајући Паламине (и других) закључке о немогућности *filioque*, он ипак користи другачији метод, који у процесу сасеца православно становиште. Еталон јасног доказног извођења за православне је вековима – аргумент против *filioque*: управо ту, и можда једино ту, православни сматрају да су одређени богословски судови нужни, и нужно тачни, да вреде априорно. Њих се може и мора сматрати за *доказе*. Без учења о исхођењу Светог Духа богословска

доказност није могућа. Када је сазнао за Варлаамову рецепцију свог антифилиоквистичког дела које се зове *Аподиктичка (доказна) слова*, Палама је схватио да је у игри све, и да ће се морати спровести темељита рестаурација православног поступка у правцу философије! Међутим, Варлаам је био део много компликованије философске средине но што то изгледа на први поглед. Он је са собом понео контрадикције католичке мисаоне средине, које су све време док је он радио за византијску ствар у Цариграду деловале изнутра: све време је у његовој мисли присутна доза неискрености и једног *трећег човека* који целу акцију компликује. Тек у светлу тог *трећег човека* који је у одсутности усталасао површину правца Варлаамовог пројекта могуће је разумети и Паламу. Солунски архиепископ је један од ретких који је препознао да нешто није у реду, те стога реагује целином свога дела највише на један аспект Варлаамове агенде, и то онај највише философски од свих, да *не постоје аподиктички богословски судови*. Потребно је, међутим, схватити да је то по превасходству прећутано и подразумева *западни богословски став*, с оне стране евакуације богословског чина. То је прећутан и неразвијен суд западног пројекта који је запео, што Паламу транзитно, преко Варлаама, чини заправо западним мислиоцем, или барем човеком који је стицајем околности присиљен да реши *исто оно питање на које покушава да да одговор Аквински*. Исто то питање Паламу затиче *с оне стране евакуације богословског чина*, преко инфекције која долази кроз Варлаама. Због тога Палама постаје случајни савезник тог трећег човека, Томе Аквинског, док његово дело исписује геометрију векторских покрета који недвосмислено бележе ауторско изворно померање и валенцу.

Паламин поступак се због тога готово у потпуности тиче – реверзибилног погледа унатраг, на целину и контекст *властите* православне позиције! Што се ње тиче, Палама је свој суд изнео у *Аподиктичним словима*. Све што је уследило касније, коментар је у виду посланица на то дело. Паламина полемичност је сужена – она се умањила у односу на остатак православне традиције, а логика конзистентности се повећала.

Философски судови нужности, тј. судови једино са богословским садржајем, као и статус истинске философије – оно је што је посреди овде. Варлааму је његово

схватање, по коме такви судови и дисциплина нису могући, потребно из потпуно другачијих, углавном хетерономних, разлога него што је то потребно Палами. Палама ће дакле да реагује на латерализовану и, формално гледано, споредну ствар. Та споредна ствар, учење Варлаама *о логичким претпоставкама ставова, међу њима и трансцендентних, због целе те полемике постаје главна ствар*. То значи да полемика мора да изађе дословно из свог вековима регулисаног богословског садржаја, на поље чистог формализма, облика судова, и – у подручје предметне свести, тј. у област саме логике. Већ самим тим византијски случај надилази по капацитетима латински случај, у којем је логика натурализована. У Византији су богословски судови, дакле философски судови а priori, били ти који су натурализовани, док је на Западу логика била натурализована: предразумевање је да *логика нема никакве друге основе изван себе саме*, и да се Откровење мора заснивати на логици. Византијско схватање је да логика може да буде темељ само иманентних, тј. тварних процеса, али да она сама по себи потребује Откровење као свој темељ.²¹⁷ Овим излагањем изван оквира конкретног богословског садржаја, полемика у великој мери постаје принципијелна, тј. начелна и философска, дакле методолошка. Ниједан од ставова изнесених код Варлаама против филиокве или ма чега другога, није привукла пажњу Паламе и православних толико колико ова наизглед споредна ствар. Зашто је то тако?

У историји византијске државе и мисли постојале су само две инстанце када је цело друштво било захваћено једном интелектуалном темом и тематиком. То су иконокластични спорови осмог и деветог века, и паламитски спорови у 14. веку. У оба случаја, ти сукоби су прерасли у грађанске ратове. Међутим, пошто је први, случај са иконама, по тематици близак политичким легитимизацијама власти, логично и морао да прерасте у грађански рат, треба се заиста запитати како је онда други, паламитски случај, то икада могао, пошто је носио искључиво чисто философску тематику? Св. Григорије Палама је добро познато и најзаступљеније име у данашњем православном идентитету, у вези са којим се понекад иде толико далеко да га се чак назива паламитским, неопаламитским идентитетом, мишљу. Он је, као прво, далеко најзаступљенија полемичка карика која служи као камен

²¹⁷ Св. Григорије Палама, *Дела*, том I, нав. дело, 328-378.

спотицања међусобном разумевању данашње римокатоличке и православне мисли, више него било који други повод. Он је повод за неразумевање између католика и православних чак и више него неки други и традиционалнији мотиви, попут папског примата, филиокве итд. У том смислу, чак и на Западу цвета цела једна индустрија параполемичке литературе која је усмерена на православље као исихастичко, тј. паламитско. Остаје упитно да ли количини те литературе одговара и квалитет тих тумачења.

Палама је био свестран писац, и његово дело обухвата све тада познате жанрове црквеног деловања: од свих писаних форми, од пастирских и беседничких, до политичких. Он је, ипак, ангажовани теолог-философ, писац. Међутим, од целог његовог дела нас ће за потребе овог рада занимати једна његова потцелина која је обележена историјском епизодом која је спојила Исток и Запад. У раду смо горе већ назначили како су источна и западне Цркве представљале и више од посебних црквених јурисдикција. По свим мерилима ту је реч о посебним и аутохтоним културама, цивилизацијама, и стиловима живота. Те две традиције су вековима биле углавном раздвојене оним што је за појмове средњовековља била непремостива препрека, два различита класична употребна језика (и говорна), старогрчки и латински. Није потребно наводити све историјске епизоде када је долазило до мањих или већих контаката између те две целине, али оно што се са сигурношћу може рећи јесте да је ова епизода у којој је учествовао Палама била једна од оних епизода када је дошло до правог контакта између њих. Ако томе додамо да је ова епизода, за разлику од неких других из ранијег историјског раздобља, била најпрегнантнија чисто философским последицама и значењем, онда је јасно зашто издвајамо управо њу. Тада је, у четрнаестовековној Византији, продро далеко на православни Исток западњачки философски метод, у својим различитим облицима и понекад прикривеном маскама, и са њим се сусрео редакторски и философски отпор који је пружио солунски архиепископ. Другим речима, од свих епизода, ова која се зове паламистичке контроверзе, или исихастички спорови, најмање је чисто теолошка, а највише се приближава философском статусу данашње науке и научности.

Више од тога, у жижи те полемике управо је био статус доказних ставова и философско-теолошких доказа. То је добро позната и у науци доста обрађивана област, али чини нам се да преломљена кроз визуру која се нуди у овом раду може да понуди и неке нове углове гледања на тај проблем.

Развој византијске мисли (који се као такав, понављамо, оспорава), није ношен потребом да се реши онај задатак измирења вере и разума. Пре се стиче утисак да је тај развој случајан – настаје као резултат сучељавања са спорадично искрсавајућим питањима јереси. То значи да је динамика православне философије потпуно другачије усмерена и организована од западне.

Последња чињеница потврђује од коликог значаја је та епизода не само за византијску цивилизацију: њени одједи се осећају до данашњег дана. Да један чисто интелектуалан и не посве политички проблем може да захвати цело друштво и одведе га у рат, нама данас делује немогуће иако сличне догађаје познајемо и из не тако давне западњачке прошлости.

Од свих Паламиних списа, један већи део се тиче овог проблема и настао је као одговор, системски, на проблематику која је дошла са Запада. У центру пажње стоје његови тзв. аподиктички списи, тј. списи који се тичу доказа. Прво ћемо у овом поглављу изнети структуру паламитске философије доказа, као и тачан приказ онога што он настоји да докаже, да бисмо у закључном поглављу које се тиче византијске философије изнели одређене закључке у целини.

Потребно је реконструисати византијски случај. Као пример контрахента томистичком случају, одабран је посебан корпус списа Св. Григорија Паламе који је живео стотину година после Аквинскога. Одабир овог аутора и његових дела није случајан: илустроваћемо јасан, али непрекидан континуитет утицаја који је на византијскоправославну мисао извршила схоластичка метода, а нарочито њен најславнији аутор. Реконструисана путања је више од случајности и не представља никакав *Прокрустов кревет*: реч је о случају јасне интелектуалне позајмљенице у једној епизоди, историјски јасно распознатљивој, коју је могуће пратити од почетка до краја. Простор међусобног интелектуалног дијалога и сукоба двеју цивилизација је и овако довољно разуђен и сиромашан, пошто је Византија *историјски одбијала дијалог са Латинима*. Тим више је ова епизода редак и вредан случај када је могуће

пратити динамику изградње философије и теологије кроз међусобно плодан утицај.

Када је реч о схоластичком утицају на византијску мисао великог солунског архиепископа и философа, чија мисао има пресудан значај за православље до данашњег дана, опет није случајно ту реч о *доказима* Божијег постојања: управо је категорија доказа и доказивости централна у средњовековној полемици о методу, у *обе Цркве и цивилизације, и у обе философије*. Оно што је међу њима *радикално другачије је – статус философије као такве*.

5. Св. Григорије, исихазам и философија

Прво ћемо погледати шта Палама каже, а затим, у другом и последњем делу, које је философско значење његових речи, система, и какву тачно промену он уноси у византијску мисао. Пробаћемо овде сада да извучемо главна релевантна места из Паламиног главног списка о томе, која би се могла сматрати за утемељење или доказ умног метода, који је еквивалентан методски – доказу, тј. аподиктику, а затим ћемо одговорити на питање: на шта реагује Палама? И са којим циљем?

Реч је о темељном и тада већ вековима утврђеном неповерењу Латина према општим појмовима, речима, формулацијама, које су источни богослови и Оци називали доказима. Када је нешто доказ? То је питање око којег се они муче. За Латине наиме ништа од свега тога није доказ, нити он – када је у питању проблем Тројице и сл. – уопште може да постоји, док је за источне богослове другачије: они одређене ствари називају доказима и сматрају их таквима.

Ова полемика дакле растеже област језика до његових крајњих граница, које једни признају док их други не виде. Видећемо, тј. видимо да управо захваљујући томе Латини у лицу Аквинског долазе до тога да доказом сматрају само потпуно огољене од садржаја силогизме, који доказују Бога мање-више без садржаја: пуком силом логике, коју називају дијалектиком.

Византијски оквир доказа код Паламе прво има контекст.: „И показаћемо му да ове изреке, посматрано у оквиру контекста, негде узвикују: *доказано је*, негде, опет, *недостају речи: Доказано је*, а негде сама изрека истовремено и тражи доказе

и спремна је да их обећа.”²¹⁸ Затим Палама пита: „Па шта ћемо навести после овога обећања? *Неку од богопредатих нам или богонадахнутих изрека, и све што за њима може следити и то се из њих може закључити.*”²¹⁹ Овде јасно видимо како Палама црта методику контекста, који произилази из реалности прихваћених сазнања, чињеница и комплетне стварности: не ради се о текстовима и изрекама, него о могућностима порађања многих таквих изрека и ставова, али по принципима које диктира оно што Византијци сматрају не за академију или методологију, него за стварност.

а) *Противнаписи* и *Аподиктичка слова*: померање

Палама је написао *Аподиктичка слова* која сасвим спадају у византијски полемичко-апологетски жанр и не носе трагове формалне промене или померања. Али, будући притиснут изазовом схоластичког формалног импулса – код њега долази до промене у следећем низу списа који се зову *Противнаписи*, који су реакција на дубљи ниво провокације. Паламини *Противнаписи* су место где је Палама извео концептуалну револуцију у византијској философији, тј. доказао важност и постојање аподиктичких судова. У томе овај корпус ових списа превазилази, по нашем мишљењу, по свом значају неке друге и знаменитије Паламине списе, од којих су најчувеније *Тријаде у одбрану свештених тиховатеља (исихаста)*. Та револуција се уопште не тиче садржаја византијске пневматичке, отачке књижевности и поимања, него начина њене организације и презентовања.

Дискрепанцу између два слоја списа примећује и Панајотис Христу, приређивач Паламиних дела: „У овим расправама, међутим, није изложио тумачење ових појмова, па је био приморан да то учини касније, у поменутој посланици Акиндину.”²²⁰ Византијска пневматолошка, тј. антифилиоквистичка књижевност, по сведочењу Христуа, целосно се развија тек након патријарха Св. Фотија, а „уочава се да писац није познавао сву богату пневматолошку књижевност

²¹⁸ св. Григорије Палама, *Дела*, Беседа: Нови Сад, 2012, том 1, стр. 261.

²¹⁹ исто

²²⁰ Свети Григорије Палама, *О исхођењу Светога Духа*, Нови Сад, 2012, 11.

која се развијала од Фотија до његовог времена”.²²¹ То би дало наслутити да ће аргументација аподиктичка Паламина бити унеколико сужена. Ми у складу са тезама изнесеним овде смемо да додамо: биће уједно колаж уврежених патристичких места, тј. *биће беседничко-киригматска*. Тиме се не умањује вредност таквих ставова, него само истиче њихова разлика у односу на оно што ће уследити у каснијем низу дела.

Наиме, *Аподиктичка слова*, трактат о истинитом исхођењу Духа, и *Противнаписи*, стоје у односу један на другог као садржај и израз, тј. метод, или форма. Садржај је присиљен да пређе на нови израз или форму, подстицајима који су дошли са Запада. Аподиктички пневматолошки спис је чисто богословског садржаја. Става смо да је православни писац тада још увек био у илузији – да је аргумент нешто што може да се употреби за убеђивање другог, што друга страна може да чује. Ако претпоставимо једну супротну ситуацију, да је писац био – како местимично изгледа – свестан тога, онда је прави адресат таквог списка била заправо православна публика, дакле спис је служио као баријера или опомена. У сваком случају – *Аподиктичка слова* се крећу на равни аргументативног, киригматског богословског садржаја и нема потребе да трошимо време на детаљније његово излагање. За потребе дисертације је интересантније оно што следи са идућим низом списка.

Солунски архиепископ је нашао за сходно, другим речима, да напише коментаре, додатак, властитим *Аподиктичким словима*: то је знаковита ситуација. С обзиром на то да су *адресати његових Противнаписа били редом сви православни*, можемо се питати: шта у *Аподиктичким словима* његовим адресатима није било јасно? Очито је да *Слова* свој циљ у потпуности нису остварила: писац је морао да пређе на *критички део посла, тј. на метатекстуални ниво*. Резултат тог искорака ће бити: појачан испис метатекстуалног становишта, које православни метод разјашњава другачије. Тај метатекстуални ниво је оно што је за нас најзанимљивије.

Погледаћемо сада средину у којој се износи анатомија доказа и доказивања код Св. Григорија: реч је о вербалној средини веома различитој од оне у коју су

²²¹ исто

поринути схоластички докази. Видећемо да, и даље, Паламини докази нуде метатекстуалну, тачније метааргументативну платформу са којом се византијска философија гранично приближава једној критичкој методологији. Околности су Солунца натерале не само на *post scriptum*, него на један накнадни методолошки увод.

Палама прво даје једну формулу минималног резоновања, која кореспондира са натуралним аргументом латинске мисли, да Бог постоји: „Јер шта је Бог, то нико од оних који исправно умују нити је када рекао нити настојао да докучи, нити је пак појмио. А да Бог постоји, да је један (*εις*), а *да није једно* (*εν*), да не надилази Тројицу, и све у вези са Њим, то можемо истраживати и доказивати.”²²²

Минимум је дакле издвојен: да а) Бог постоји, б) његово количинско својство је да је Један, али не *једно*, в) притом је Тројичан, г) да одређене ствари можемо и морамо да истражујемо. Овим пропедевтичким захватом отворен је простор близак природној теологији, уведена је теологија откровења, и – спречен је агностицизам. Исто тако, исцртава се комплементаран полемички хоризонт-база, са природним појмовима о суштаству Бога, који срећемо и у схоластици. То је нацрт или оквир умнога програма који ће да следи Палама, а који следи и византијска традиција. За сада, и дотле другим речима, овај програм се не разликује од латинскосхоластичког програма.

Одмах је очито да неке ствари леже у области у којој је о томе могуће размишљати, сведочити и говорити: инцидентно, та област није покривена само икономијом, тј. домостројем, где Бог има однос са човеком и творевином; више од тога, та област донекле кореспондира и са унутартројичном релационом стварношћу, па је могуће резонovati о Његовим тројичним односима. Али, исто тако, одређене и многе ствари леже изван граница могућности поимања, мишљења и исказивања. Палама каже да, „ако се не покаже тако, онда и не можемо научити

²²² Дела Светога Григорија Паламе, прев. Силуан Јакшић, Нови Сад: Беседа, 2012, том 1, стр. 261.

ништа што се односи на Бога²²³ – тј. ствара се синергијски, депендистички услов, о којој се каче крајњи домети сазнања.

Палама упућује ове речи Акиндину, свом византијском адресату: „Тако је, дакле, са овим стварима. Од Отаца смо, наравно, научили да о овим питањима размишљамо делатно, али ни Латинима се не би могло приписати да тако не чине.”²²⁴ Исцртава се један полемички троугао сачињен од Паламе, византијских адресата његових, и одсутних философа и философема који представљају схоластичко стајалиште. Тиме је традиционални полемички хоризонт, који је вековима саобраћао између православних, овде значајно проширен, али и закомпликован. Палама наставља, наглашавајући једну инципијентну теорију контекста:

„Но, могао бих поуздано да тврдим да они не размишљају аподиктички, као што ти велиш, пошто као своја начела и власти не користе веродостојне речи, и пошто не следе ваљано и на дијалектички начин богомудре Оце – због тога што своје закључке не изводе из наших претпоставки.”²²⁵

Дотичући разлику између дијалектике и аподиктике, он додаје:

„Међутим, веома сам далеко од тога да сматрам како не постоји никакав доказ за било шта божанско и за било које питање у вези са преузвишеном Тројицом, односно да целокупно умовање о овим питањима *називам дијалектичким, а никада аподиктичким*”.²²⁶ Тиме Палама од почетка брани пуноправни капацитет заокружене, аутентичне отачке хришћанске философије доказа и доказивости, спречавајући је да се, по наглашеној ангуларности коју у ту проблематику доноси Варлаам, она дискредитује довођењем у везу са *дијалектиком*.

Писац даље у том смислу додаје своју чувену фразу која потцртава вековни принцип византијске мисли: „... онда ће се о Богу нешто сазнавати, нешто

²²³ Исто.

²²⁴ Исто, 260.

²²⁵ Исто.

²²⁶ Исто.

истраживати, нешто и **доказивати**, док је нешто у потпуности непојмљиво и неистраживо...”²²⁷. Ова реченица је нацрт целокупног епистемолошког оквира!

„Јер, наслови светоотачких изрека не допуштају нам да тако нешто прихватимо, па ако им се неко одлучно успротиви и отпише ове натписе као кривотворене, ми ћемо му доказати да ове изреке сведоче следеће: *Један је Отац, један Син, један Дух Свети*, односно сведоче о томе да је Дух на такав начин сједињен са Њима (са Оцем и Сином), пошто поседује блискост јединице према јединици.”²²⁸

Палама аналогно повезује свет чулности, у којем не заговара фолибилизам, нити депендетизам, него негује аутономију, и са тим светом повезује свет вере, пишући да „као што чулу (ипак) није потребан логички доказ за оно што подлеже чулном опажању, тако ни вери није потребно доказивање кад је реч о тим питањима”²²⁹. То значи да постоји верско чуло, оно које се заиста у византијској (и једино њој) традицији назива умно чуло-или осећање.

Палама ту, у деветом одељку своје *Прве посланице Акиндину* отвара крупно питање, које надилази конкретан исихастички спор између Латина и Византијаца: питање постојања општости. Он ту каже да „не постоји ништа уопштено”²³⁰ (καθολου). Али, како онда уопште, наставља Палама, постоји ако није опште, тј. „како да не постоји по ономе што није опште?”²³¹. Палама указује на велику меру којом су већ латински богослови са којима номинално расправља Варлаам поопштили божанство самим додавањем *filioque*, и кроз тај додатак, те да се о божанству у есенцијалистичком дискурсу о Богу говори дословно као доминантно оном општем, најопштијем, којем се тиме што је оно καθολου обезбеђује максималан количник онтолошког. Али, тврди Григорије, уопште није потребно за постојање да нешто буде опште, оно је подједнако и још више постојеће *тима што је једно*, или јединствено. Због чега је ово важно?

²²⁷ исто, 261.

²²⁸ исто.

²²⁹ Исто, 262.

²³⁰ исто

²³¹ исто

Остављајући за касније анализу тврђења да никакво јединство ни једноставност не може по паламитским схватањима (и светоотачким патристичким) да постоји без своје енергије, Палама прво удара на методско-психолошке консеквенције учења које фаворизује општост не само у Богу, него ма чему: опште граничи са фантазмагоријом. „До обмане ће се лакше доћи кад је реч о општим стварима, пошто се овакав доказ обезбеђује кроз уобразиљу.”²³² Штавише, такви докази који се очекују не могу да се примене на опште ствари него само на оне које на неком стадијуму онтологије јесу једините, једне, и јединствене – рекли бисмо *конкретне*. Ово је конкретизам паламитског учења, које се супротставља општости. Проблем са општим, и уображеним, тј. оним што се тиче уобразиље и фантастике, јесте у томе што оно граничи са *могућим* (πιθανολογία). Ту већ јасно можемо да провучемо паралеле са схоластиком, која се после томизма несметано упутила ка окамовској модалној онтологији, ка изградњи виртуелног света и, начелно, ка номинализму. Ова реч *питанолошко* нам открива заправо стари термин дијалектичког, дијалектике – њих је могуће изједначити. Палама супротставља, а тиме и инсинуира да је разлика између хришћанског умовања о Богу и древногрчког философског умовања темељна разлика, која твори ову разлику између дијалектике и аподиктије.

Зато је забрањено уводити дијалектику у богословље, или шта то конкретно значи? Видимо заправо да то значи увођење неконтролисане текстолошке оријентације, по којој се конструкција закључака, доказа и размишљања гради само по принципу онога што може да се пронађе у тексту: о ономе чега у тексту нема није могуће градити никакве претпоставке, ни на основу вере, ни претпоставке, ни интуиције или осећања. Атрибути Бога су јединствени и односе се само на Бога. „Ниједан од атрибута не може Му бити сувишан и накнадан, тако да је сваки Његов атрибут јединствен, и ништа што би се њима тј. атрибутима могло приписати није свеопште.”²³³ Не истражујемо оно што је Он Сам, већ оно што се тиче Њега.

Најприближнији еквивалент космолошког доказа код Паламе гласи: „Они који су чистог срца знају, по ономе што им је открила свештена светлост која је у

²³² Исто, 262.

²³³ Исто, 264.

њима да постоји Бог и да је попут светлости, боље рећи попут извора умствене и невештаствене светлости. Јер они не стичу познање благодарећи себи већ Ономе Који их обасјава; исто тако, заслуга (за опажање вештаствене светлости) не припада ни ваздуху који бива чувствено обасјан, пошто блиставост не припада њему већ Сунце које га обасјава, а заслуга ваздуха је само прозирност, као што чистота срца код богоносних отаца јесте предуслов за умствено озарење. Но, и они који се нису узвисили *до толиког ступња виђења, на основу промишљања о свему могу видети заједничког Промислитеља, на основу учињених добара (могу видети) Самодобро, на основу бића којима је дарован живот Саможивот, на основу оних којима је дарована мудрост могу видети Самомудрост, и уопште, на основу сваког бића могу видети све, а и Онога Који надилази и превазилази све, односно ону многимену и неименовану надсуштствену суштину.*²³⁴

Корен полемике са Акиндином и Варлаамом, лежи у Акиндиновој рецепцији Паламиног великог списка *Аподиктичка слова о исхођењу Духа Светога*. Није, наиме, спорно то и такво исхођење-εκτορευσις Духа Светога само из Оца, са чиме се слаже не само Акиндин као православца, већ и Варлаам, него овај дескриптивни насловни дио аподиктичка, тј. доказна слова.

Уношење у наслов аподиктичког денотата, а поготово метода, оно је што смета схоластичарима, хуманистима и, тачније речено, дијалектичарима, тј. византијским пропонентима таквога схватања. Присетимо се да је чак и Тома – *тежио аподиктици: није ли се Калабријац и на њега обрушио?* Управо је та пизма Варлаама на Тому доказ да су Григорије и Тома *барем по томе слични и савезници*. Варлаам је протономиналиста, он је онај огранак схоластике који се окренуо против домета томизма. За дијалектичаре не може уопште, осим можда у математици, да постоји нужан доказ; да он постоји и да се уноси у богословље, поготово оно које спречава сједињење Цркава по жељи и намери Латина, то је за њих скандалозно. А Палама дословно цело здање православне философије зида на таквим аподиктичким претпоставкама. Дакле, Палама планира да илуструје да докази размишљања и аргументи богословља имају *ако не већу нужност и тачност од математике, оно равну њој*. Због тога Палама оштроумно не наседа на

²³⁴ Исто, 267–8.

реторичке и пријатељске похвале своме раду од стране ове двојице богослова који ће обојица касније прећи на римокатоличку страну, него уочава у наизглед ситном и маленом приговору суштинско неслагање и велику опасност по православље. Због тога у 13. поглављу Палама приступа детаљнијем разликовању између дијалектичког и аподиктичког умовања, које и јесте главни и једини предмет њиховог неслагања.

Он пише: „Аподиктичар има на уму оно што је нужно (ανυκαλον), односно оно што увек јесте и што уистину јесте, и што увек постоји по себи док дијалектичар има на уму оно што је могуће и вероватно, и што по природи сваки пут бива другачије, односно што час постоји а час не постоји, и што некад јесте истинито, а некад не.”²³⁵

Дијалектичар се, по Палами, држи само тога да некога увери у нешто, чиме је он ближи реторима софистима него философима сократовске оријентације, мада Палама овде не помиње Сократа. Овај део је врло индикативан код Паламе: „Дијалектичар *користи дијалог без икаквих граница, те бива приморан да се позива на оно што му допусти саговорник, па макар то било и неуверљиво.*”²³⁶ Овде видимо другу особеност Паламиног модела: ограничена дијалогичност. Такође, на другом месту Палама говори да није сваки дијалог потребан и могућ, нити пожељан, наиме у оним околностима када једна од супротстављених страна уопште није вична датој богословској теми. Аподиктичар је постојан у својој теми и науму, док се дијалектичар окреће према тренутним слушаоцима.

„Аподиктичар се, дакле, стара о истини, па поступајући на основу познања нема потребу да се приклони ниједној од двеју супротстављених страна.”²³⁷

Исход дијалектичаревог мишљења, по Палами, јесте некакво мишљење које не мора бити непобитно.²³⁸ Божанска природа, тј. умовање о њој не мора бити непобитно пошто њу „није могуће испитивати, а исто *тако ни доказати, јер не постоји ни њен узрок*”²³⁹. Да ли из овога можемо закључити да предмет мишљења и

²³⁵ Исто, 270.

²³⁶ Исто.

²³⁷ Исто.

²³⁸ Исто, 271.

²³⁹ Исто.

закључивања и доказивања може да буде само оно *што има свој узрок*? Могуће. У сваком случају, такав закључак смијемо да доносимо према односу који влада између суштине – природе, Бога који је узрок, и енергија Божијих, које су Његова последица: а што је крајеугаони камен комплетног Паламиног умовања и целокупног система

б) биланс паламитске револуције

У официјелном схватању православних Цркава, које је опстало до данас, Палама је Свети Отац Цркве и бранич православља. У том својству је стилизација солунског светитеља до данас за Запад неприхватљива: Запад, судећи по свему, није заинтересован за фер рецепцију онога што је Палама православљу дао *in strictu sensu*, и можда се од њега то не може ни очекивати. Услед тога се не може рећи да православље, сагледано као континуирана философија, успева да се наметне у мисаоним оквирима двадесет првог века, осим као егзотична и пароксијална иницијатива која многе привлачи својом мистиком. То је тако упркос добронамерној и у православљу присутној жељи да се таквим представи. Ми смо, међутим, видели да је колико Паламин, толико општи православни допринос веома удаљен од мистике и мистичног доприноса као таквог, тј. он на њега нипошто и никако не може да се у потпуности сведе. Исто тако се чини да су сами православци занемарили философски аспект православне и паламитске мисли. Паламу, једнако као и *Добротољубље*, тешко је уклопити у *Њу еџи* духовност типа *Ловац у жити*, упркос привлачности такве иницијативе која може да дође са Запада. Видели смо да се Палама борио за *знање*, у вери. Сви његови догматски доприноси на крају крајева извиру или се тичу филиоквистичких спорова, дакле оног дела хришћанске философије *који не само може, него и мора да се доказује*, али исто тако оног дела који је и данас неуклоњив камен спотицања. Палама је таквом задатку током свога живота приступио верно и саборно. Биланси његовог приступања, међутим, остају и даље нерасветљени у својим философским импликацијама: Исток тежи да се задовољи правоверничким и ортоморалним билансом. Не увиђа се често нити довољно јасно да Палама није само *ad hoc*

одбранио ортодоксну традицију од конкретног јересиолошког проблема који се појавио изненада у четрнаестом веку. Реперкусије његовог захвата су далекосежније од контемпорарног апела за очување правоверја: оне имају философски и универзалан значај, који ретроактивно ангажује и реаранжира целину византијске философске традиције. Мора нам стога бити стало до целине византијске мисли и њених специфика, којој Палама несумњиво припада. Ако је Паламин захват у систем ставова могућ – онда целина византијске православне философске мисли не може остати иста: она времену у којем живимо мора да може да се наметне као систем конзистентних ставова. Потребно је да сумирамо билансе паламистичке револуције: шта се ту заправо одиграло?

в) философски санитарни коридор Византије

Докле год није у довољној мери изградила философски аспект своје богословске мисли, Византија је била рањива са две стране. Са једне, била је ту изолованост и претерана аутономија богословских концепција, што Византију излаже приговору о философском дефициту, док је са друге то унутрашњи јересиолошки план, који је вековима немилице трошио њен социокултурни простор. Због првога, у Византији нису де факто могући колизионисти на интелектуалном плану. Мисаоност се у Византији своди на богословље, а спорадични универзалнији изливи општије културе неретко су у Византији дочекивани са прекомерном критиком. Византија је своју другу слабост делимично санирала уз невероватну истрајност, побеђујући јереси. У том смислу је допринос Паламе – готово стандардан: он се у перцепцији правоверних аутоматски уписује у низ светих и просвећених ликова, мислилаца који су током хиљаду година поражавали јереси.

То заправо није без значаја, пошто *јереси поседују философску валенцу, штавише – упитно је да ли је могуће јересиологију сагледавати без те и такве философске валенце?* Православље јесте наставило да побеђује, али уз цену која из приказа не сме да се изостави: уз беспошtedну маргинализацију неправоверних доктрина и пракси, од којих су поједини искораци несумњиво били способни да

потцртају византијску философску валенцу. Одбијањем да се интегришу јересиолошки изазови – неутралише се и философска валенца, чиме се враћамо на аргумент о философском дефициту Византије. Отклоном од отворенијег и изванморалног дијалога са јересијарсима, и рекурирањем на правно нормирање теологије – Византија се, мора се признати, понекад удаљавала од склопке која је од византијског система знакова могла да начини текстуални систем, што је *sine qua non* за услове априорности једног суда, и за апробацију неке философије. Тај аспект паламитске мисли је уједно и основно, па и усамљено гледиште на Паламу, чиме се оживљава горе споменути механизам натурализације богословских термина.

Али, како смо навели – натурализован богословски суд, онај који је доминирао у византијској мисаоној средини, на двосмислен начин остварује своју априорност: априорност се остварује на емпиријском плану, јер је систем исказивања увек део историје, а историја је увек савремена. У томе лежи тежина априорног суда, што је смештен на простору иманенције, тј. на простору искуственог проверавања и дијалогисања. Механизам натурализације богословског суда то остварује на један сумњив и прескуп начин, који системе богословских судова раставља често од њихове смисаоно-философске компоненте. Уобичајена перцепција Паламе њега мање-више гура управо на то место, чиме се губе предности револуције коју је он извео.

Та револуција се, како смо рекли, више тиче прве групе приговора Византији, оне која се односи на степен аутономије богословског суда који се остварује: паламистичка револуција, специфичним текстуалним маневром, повећава философску употребљивост византијских богословских судова, претварајући их *de facto* у философију. Задржавајући се само на равни богословских аутономних, црквено-богослужбених или монашких судова – не губећи притом ништа од своје унутрашње вредности – такви системи ипак не успевају да се *прелију* изван свог природног ареала, чиме се тешко обезбеђује њихова универзалнија употребљивост. Једна од тих употребљивости ће бити и способност суда да се текстуално организује у корпус доказивих и доказујућих интелектуалних судова, који ће надићи циклични аргумент да је *нешто тачно јер*

припада истинитој религији. Супротно томе – Византијци (и православни) верују да је у једној религији нешто истинито јер се тачно доказује. Али – требало је овакво схватање и доказати.

Да би се управо овакво тврђење доказало, или барем илустровало, требало је у систем византијских схватања увести једну склопку која унутрашње, тј. парадигматско-синтагматске текстуалне односе доводи у интелектуално нужну везу једне са другима, ревалоризујући синтаксичку и синтагматичку везу између делова као узрочну повезаност. То је успео да уради Св. Григорије Палама, након што је, како смо видели, у Византију доспео подстицај са Запада, у виду дисимулираног томизма Варлаама Калабријца.

Палама је створио почетке нове текстуалне средине, за богословске аргументе са философском валенцом. Захваљујући тој новој текстуалној *средини* која почиње да се уобличава, не постаје сада оно појединачно што писац износи, садржај, и исказ – доказ ма чега. Сада доказом постаје целина доступног а неопходног текста, који се *en bloc* са овом његовом методском интервенцијом организује у целину, као начин увезивања, усклађивања појединачног исказа и склапања њега са целином Текста Предања. Аргумент постаје само повод који окида целину синтагматске пантекстуалне семантике, која се зове *consensus patrum*, док на Западу такво држање није могуће. То је оно што у Византији доноси снагу аподиктике: обавезујућа нужност једног исказа тако не може да се издвоји и третира посебно и изван – целине текста и предања. До тог тренутка целина предања јесте консултована као Свето Предање, али управо као таква она хијерофанијски, сакралан систем, чија обавезност потиче од њене светости, и Другости, тежи да регулише као оно што смо назвали натурализацијом богословља. Сада је њена хијерофанија добила логичку консекутивну и секвенцијалну димензију која обавезује целу епистему: ту код Паламе видимо помаљање велике формалне и формалистичке револуције која ће православну мисао да задеси и затекне, али чији прави и најјаснији домети се неће сместити у Царство које се рушило, него далеко на север, у Русију, Србију, и другде.

Полемичко искушење, међутим, да се против речи бори речју, и против исказа исказом, на нивоу *ставова*, остало је присутно до данашњег дана и у

рецепцији паламистичке револуције. Светост тог човека и његовог дела се не доводи у питање, али се исто тако не сагледавају ни *логичност и семиотичност, тј. текстуалност те револуције*, а то је тачно онај део који је одговорио на философску тегобу са Запада. Западњачка мисао је запала у нерешиву ситуацију, да средства којима располаже не могу да реше главни философски пројекат, доказ могућности богословских судова а priori, због тога што је динамика философског пројекта изручена у руке новонасталој медијској ситуацији. Како смо показали, та новонастала медијска ситуација на Западу подразумева одмак од секвенциране прозе аргументативног језика у тоталну архитектонику која централни аргумент (постојање Бога и Његово очовечење) делегира на ниво вишег поретка *analogia entis* судова, оних усмерених према неоплатоничарској симболици. Цена која се плаћа за то је одмак од аподиктичких, богословских судова а priori, *због чега измирење разума са вером не може да се изврши*. Ако се византијска мисао *протумачи само онако како је по навици тумачи православна побожност, онда не може да се уочи византијски допринос овом пројекту*, онај допринос до којег долази у тренутку када до Византије доспевају крхотине евакуације схоластичког чина. То је део – који је у целој овој историјској епизоди и епохи *можда једино, или можда највише философски*. Реч је просто о легитимном у Византији наставку једне схоластичке епизоде. До искључиво побожног тумачења долази кроз склоност да се нешто разумева само на нивоу *садржаја*, једино као значење. Немогуће је заговарати одвајање форме од садржаја – оно делује у целини као поље, али *само ако се корпус не претвори у значење, што је смисао без контекста*²⁴⁰. До таквог *подвајања израза (форме) и садржаја* на Западу долази након схоластичке неуспеле револуције, док на Истоку таква склоност постоји и пре тога. После схоластичке епизоде са Паламом, у византијској философији се барем јавља могућност коју описујемо доле, да се хришћанско знање *конституише и као философско знање*.

Под контекстом се не подразумева, треба нагласити, оно што јесте предмет академске дисциплине, ужи референцијални контекст, него целина свесности ситуације, тј. традиције којој један исказ припада, *која је увек и текстуална*

²⁴⁰ Михаил Бахтин, Бахтин М. М. *Естетика словесного творчества* / Сост. С. Г. Бочаров, примеч. С. С. Аверинцев и С. Г. Бочаров. М.: Искусство, 1979.

средина у коју је спорни текст поринут. А како је могуће реконструисати паламистички контекст без западног подстицаја, и без чињенице да се код Паламе нигде не осећа пизма према томизму per se? Пренесено на аподиктички случај паламитске методологије, новонастали принцип византијског философског коридора, који пројављује почетке аутентичне семиотичке свесности, гласиће онда: кад је у једној традицији претходно нешто речено, онда је нужно тачно оно што следи касније; и ако је тачно оно што се у датом тренутку тврди, онда нужно обавезујућу снагу има претходна традиција.

Палама је био спреман да се сложи са Варлаамом у његовој осуди Латина, али не из разлога које Варлаам наводи. Ова опционалност разлога, могућност да бирамо алтернативе под којима се можемо сложити са нечим или не сложити, јасно је сведочење да је византијски мисаони писмени корпус – постао текстуални свет, са неопходном минималном количином комуникацијског плурализма. То је оно што је овде истински револуционарно, на један начин који је истински предмет наше пажње и који анализујемо, јер текстуална плуралност није рекурисала на одлуке васељенског сабора као на свој семантички легитимишући минимум: Палама је за тај минимум сада употребио *логику и иновацију*. Саборна санкција *јесте уследила*, и то у виду сабора који поједини православни третирају заиста као Девети Васељенски. Али, тај денотат није нужен ни свуда прихваћен, а то значи ни неопходан. Преостаје – лични мислиочев захват као атест духа доба. То је револуционаран моменат не само у историји византијске, него и људске мисли, зато што је Запад, како је већ назначено, после овога подлегао монокултурном семиотичком монизму, који је философску мисао одводио у емпиризам науке, а тамо где није – у монизам папског легитимишућег викаризма, који је са становишта епистемологије далеко проблематичнији од православне саборности. Са или без саборности, Запад је могућност богословско-философских судова а priori дерегулисао, а њихова могућност у виду судова *analogia entis* алоцирана је пре у уметничку свест тоталног Gestalt-a, него што је очувана у потоњој секвенцирано метонимијској прози философије. Византијски депозит аналогних судова, дакле, представља уникатно место.

Оно што је за паламитски моменат најважније је – да је писац био спреман да се са Варлаамом, у многоне и у основне, сложи! Сваком ко проучава византијски менталитет ово би морало да већ само по себи зазвучи необично и чудно. Реч је о првој пројави суштинске промене смера размишљања, какав је раније пројавио можда још патријарх Фотије, један од носилаца византијског хуманистичког препорода. То уједно нуди платформу за одговор на могуће питање и дилему: да ли постоји икакав просветно-хуманистички континуитет између Фотија (9. век) и Паламе (14. век)?

Присећајући се номенклатуре коју смо претходно увели за западну половину проблема, терминологију *харизматскога и дискретнога*, можемо рећи да паламистичка интервенција у том погледу не доноси превелика одступања од дотадашњег византијског етоса. Паламистички суд, додуше, обуздава харизматичност, али нигде Палама не диже руке од надахнутости која доводи до чистих харизматских судова и понашања.²⁴¹ Његов литерарни обрт напосто омогућује већу недискретност тумачења, умањује онај солипсистички, усамљени дивинацијски и конфесионални угао, који карактерише фундаментализам ставова. Тиме се Палама приближава миленијумској традицији православне интелектуалне традиције, која философију и језик спаја са православном традицијом, те га тумачити и доживљавати само као монашко-аскетског Оца јесте свакако недовољно, ако не и погрешно. Разлози који су довели до сужене дисеминације тог његовог постигнућа можда се крију у томе што Византија у ово време није успела да успостави катедралне педагошке институције које би могле, као на Западу, да распршују такве текстове у виду некакве универзитетске философије.

Оба доказа, и томистички и паламистички, тј. латински и корпус византијских доказа – ако ћемо их погледати са становишта философске информативности коју они носе нарочито са гледишта модерног доба – исцрпљени су до границе таутологичности. То и јесте основни проблем са доказима Божијег постојања – што сви најчешће илуструју неугодан информативни кружни принцип, те је за њихово оспоравање довољно њихово навођење. Јер, философски и историјски, поготово са становишта двадесет првог века, о њима знамо све, до те

²⁴¹ Што се види из његових *Тријада*.

мере да се чини да једино преостаје само препричати их. Чак и са њиховом проблематизацијом није јасно куда и колико може да се оде, те, како смо видели из прегледа основне литературе за Исток и за Запад – ни помоћна интерпретација не може ништа друго него *само да опази путању судара на коју је мисао ступила. Услед тога, последица може да буде само креирање једне арбитрарне групе* разлога за слагање или неслагање са сваким од доказа. Они су тиме ефективно претворени – у *садржај, али не и предметну свест која не може да се оспори*. Суштинска тачка која тачно указује на нашу тезу да је дошло до револуционарне промене фокуса са плана садржаја на план модалитета јесте то што је паламитска револуција у Византији раширила ракурс који сада укључује у иначе узак простор садржаја нешто шире: контексте и начине читања материјала око којег бесни полемика. Тиме се шири и могући простор слагања или неслагања читаоца са групом ставова или аргумената, а аргументи нису више само аргументи, него се уводе ергономични и динамични модалитети који аргументе оживљују и чине их живим ткивом читалачке реакције. Такав адресат је на Западу истински напуштен већ током четрнаестог века, како се чини за дуго времена, и са болним последицама по *садржинско осиромашење философије*.

Са новонасталом променом, философско читање како једног тако и другог корпуса текстова више не значи много (довољно): потребно је философију сваке епохе, тј. њене аргументе, протумачити заиста културолошки. А то значи нагласити чињеницу да аутор више није спреман да прихвати нечије *разлоге са којима се иначе слаже*. То што је ослобођен простор да неко одбаци разлоге и мотиве са којима се иначе слаже, јасно говори да је реч о упаду нечег новог, чега у Византији до тада није било – израза-форме: није више битан некакав став, него контекст тог става, *као и начин изражавања тог става*. Наглашавање израза *ретроактивно корпус православних текстова-ставова претвара у философски систем*. То ће имати велике, али последице које нису примећене и узете у обзир.

Реч је о, за средњи век и Византију огромном помаку, *признању да чак ни догматске финесе после одређеног момента нису довољне саме по себи*. Ту се ради о имплицитном признању да мисао може да оде иза и изван догме, а да остане догматска, тј. доктринарна. Тачније, изван једне појединачне артикулације догме.

Уосталом, у полемици између Варлаама и Паламе *не ради се више о традиционалном догматском трансферу: обојица се *pari passu* догматски слажу – али сада имамо егзо или трансдогматску полемику, која догматска постаје **тек последично и у импликацијама**, због чега цела ова епизода и има философски значај.* Да није те појединости, епизода би остала у домену чисте догме. Већ и на самој овој равни превазиђен је текстолошко-формални статус философске хришћанске мисли коју смо затекли у ситуацији са Аквинским. Дотакнут је један догматски просценијум, један преддогматски простор, који није мање философски од догматског, него је догматски на један другачији начин који сада и у Византији – постаје комплементаран управо са философским простором који на Западу искључиво вековима и доминира, али на такав начин који ће неминовно на истом Западу да доведе до садржинског јењавања. А то значи да чак, а можда нарочито за западну сферу, овај паламитски моменат – постаје важан кључ за одређену могућу редогматизацију, тј. реинтегрисање западне мисли у своју или заједничку догму, што је циљ чије описне стратегије додуше леже изван зацртаних оквира овог рада. Али, сагледавање овог тренутка нам јесте доступно и важно, и као таквог морамо покушати да га именујемо и објаснимо.

Суочени са новом ситуацијом, барем када је византијска сфера у питању, сада су у полемици два човека који се начелно око догматике слажу, али се не слажу *са одређеним, наизглед периферним, имплицативним слојевима тумачења, због тога што из њих у каснијој инстанци произилазе различите догматске трајекторије.* Догматски (изванфилософски, данас би се рекло) ниво се брани у *концептуалном, а то значи философском, предворју.* Ситуација је то коју у овом обиму нисмо у Византији видели још од доба Св. Максима, са пролазним интересном иконофилских патријараха, Никифора, Фотија, итд. То, последично, може да значи и следеће: да је Запад неповратно напустио простор догме, идући за фугалним философским распоредом, као и да византијска мисао проналази за себе маневарску концептуалну дубину, тј. свој философски мизансцен. Разлика у ове две позиције је у томе што тај концептуални додатни простор на Западу *није више конгруентан, а програмски није више ни ефективан, са својом догматском основом, док византијски – јесте.* Тј. један у свом центрифугалном текстуалном

простору напушта богословске судове а priori, док други задржава садржински контакт са њим. Два дивергентна развоја, у једном истоветном тренутку, откривају, на истој теми, две различите мисаоне тактике, које, како смо видели, произилазе из истог схоластичког импулса. Тачно у тренутку када у византијској мисли почиње да се пројављује формалистичка могућност артикулације израза-форме, на Западу исти тај обрис израза-форме почиње да се потискује на рачун пуког садржаја, који ће се доцније посве поистоветити са философијом, дерогирајући доминантну епистему философије, тј. њену хришћанско-догматску етиологију. То значи да се под Паламом артикулише опрез због којег је сада могућа свест да рекурисање на догму понекад постаје *скривајући механизам*. Ово рекурисање открива претходну слабост у византијској концепцији језика, речи и мисли, која је држала негативну атитуду према философији, која неће напустити ни Паламу. Од овог тренутка ипак неће више бити могуће ослањање само на догму, и нимало није случајно да ће онај, уосталом вековни, контекст византијске артикулације у *gesamtkunst*-у других израза, слике, мириса, покрета, боје, грађевине – да добије још додатно на значају у ренесанси Палеолога, када доминира врхунац иконописног сликарства, али и архитектуре. Обе Цркве вековима подразумевају да је догма последње уточиште и најважнија жила куцавица и линија одбране, као *и то да се догма артикулише језиком*, услед чега ће црквени догмати да остану осетљиви на све плиме и осеке које језик собом иначе носи: полемичност, интранзитивност, фиксност, али и подложност реинтерпретацијама, неизвесност преводилачке конвертибилности, комуниколошка искључивост, тј. минимална комуникација, итд. Једном речју, догмати, без обзира на то што представљају фундамент хришћанског вероисповедања, као и хришћанске философије, подложни су у исто време језичком опацитету и семиотичкој неизвесности средства које их носи, тј. језика. Одатле је толико много векова прошло у догматско-језичким утеривањима Византије, којима се подругицао Хегел.

Од свих философија, може се рећи, хришћанска је решила да се суштински и најтрајније веже за облике језика, што је одлука чија рискантност је покварила сличне аранжмане са претходним облицима философије, старогрчком, римском, итд. У хришћанству се полагала нада на језик првенствено због тога што је

хришћански Бог препознат, назван и именован Речју, Логосом и Смислом, што је теза која из све философије која баштини хришћанске почетке не може да се истисне, а имаће и кардиналне реперкусије по обликовање мисли и језика у идућим вековима. Али, цела ствар није прошла без проблема, јер, ма колико је хришћански Бог – Реч, она људска реч и језик остају у границама историјске језичке дијахроније, и да би се изразило хришћанско знање нема другог начина него да се преузме постојећи тварни језик, у овом случају – старогрчки, и да се носи са проблемима његове транслативности, опациитета и транспарентности. Већ смо рекли да је ту могуће вероватно пронаћи и резидуале нарочито јелинског старогрчког слоја, који је на Западу у латински превео Августин са значајним консеквенцама да је биће поистовећено са језиком, те да је истина изједначена са њеним вербалним изразом. Прећутна претпоставка за све је да су догма и језик изједначени. Средњовековни човек живи у сазнању да је догма не само неопходна, него да је она последња граница одбране, тј. да трансдогматски философски израз не постоји. Сада се јавља свест да такво ослањање на последње линије одбране више не значи много. Сад је очито да не постоји таква догма која не би могла да се злоупотреби, нема те правоверне догме која не би могла, под одговарајућим околностима, да се злоупотреби и да постане полемички смоквин лист, која служи као одскачна даска за накнадно заузимање полемичког простора. Између редова таквог става провучено је једно разумевање да се догма, као философски квант хришћанске мисли, мада изражена језиком, језиком ипак не тумачи, и на њега не може да се једнозначно сведе. Тачније, услови свођења остају – изван језичког меритума. Догматски философски опацитет и иредуцибилност византијског језичког пакета који се назива *орос*, после четрнаестог века није више тако опацитетан колико је био пре тога: идући од опацитета ексклузивног миљеа чији протокол Запад никад није разумео (филиокве), текстолошки византијски израз се креће према ограниченој транспарентности. Додуше, он ни тада ни касније не достиже ниво тоталне транспарентности и унивокности које остварује Запад у протоколу који се назива *философијом* и који је тамо већ инаугурисао номинализам. Видели смо да је иницијатива за овакво кретање *de facto* дошла са Запада, у околностима на које Византија није могла да утиче. Полемика, како смо

већ видели, између Паламе и Варлаама, креће од Латина и статуса њихових одређених метода у богословљу, али брзо прераста у отворени унутарправославни сукоб. Ми смо последично у стању да одразимо на том терену један отисак, трагове изворног философског етоса западњачке философије, који наноси Варлаам. А то нам, напореда са реченим о византијској мери новог развоја, открива сада исто тако важну карактеристику западног философског духа: да постоји радикална суштинска и програмска дискрепанца између прокламованог, намераваног и оствариваног. Философија је пакет или мера која не може да се контролише, она је један аутоматон са самоуписаним курсом, саморазвојни медијум, за који смо рекли да троши садржај претварајући све у аргумент, с једне стране, а са друге, игнорише формалистичку револуцију готичког покрета.

По свему наведеном извесно је да је Палама тога морао да буде свестан на нивоу богословске интуиције, и да је стога имао право да обустави интерполацију западњачке философије *in strictu senso* у византијски миље. С те стране су данашњи ауторитети у праву када кажу да Византија ни после тога унутар правоверности није развила философију, само што такав став треба да употпунимо: Византија није развила такву рубрику каква се на Западу појавила услед одбијања готичко-формалистичке револуције, и која је кроз аргументативне редове провукла пантеизам иманенције. Не заборавимо да је – на дуге стазе – Запад одустао посве од било каквих аподиктичких пројеката који сачувавају валенцу хришћанског садржаја, пројеката икаквих, а камоли богословских, судова а priori: не даје ли нам посткантовско стање ствари за право да тврдимо да су Византијци *на време осетили у ком правцу треба да се иде?*

Како је уопште могуће са становишта модерног агностицизма, који је увео Кант, а који није успело да затвори ни хегелијанство, сагледавати патос богатог дискурса Византије, који богословско а priori не само натурализује, него га егземплира као обавезујућу конјунктуру на начин укупне епистемологије? Ми по Варлаамовом *понашању видимо управо да, у односу на философску западњачку базу, са којом је он у Византију и дошао и коју је од детињства формативно носио као темељ своје личности, декларативно држање догматске православне исправности – не значи ништа. У* наизглед непокретној ритуализованости

православних Запад није видео никакву препреку, него само полемичку шансу, те другог излаза осим револуционарног искорака у предворје догматике и етаблирања априорности за паламите није ни било. Цели тај случај је лакмус-папир који потврђује слабост пуког декларативног правоверја, не обогаћеног философским. Цела епизода такође илуструје да Византијци под философијом заиста мисле нешто сасвим егзистенцијалније и дубље, па да је чак и ноција о томе већ тада (а не само данас) код Латина била ишчезла: одатле, тврдимо, и санитарна евакуација формалистичког философског метода који егземплира Аквински. *С једне стране имамо евакуацију схоластичког метода, са друге и византијске – изградњу превентивног философског санитарног кордона.* До тог тренутка, а често и као резултат претерано савесног а ригидног, напора царског византијског административног система, људи су приморани да се задовоље нормативним исказима верске акламације, без егзистенцијалног захватања и концептуалног пробирања философске декларације. До тог тренутка, како на Истоку тако, нешто раније, и на Западу, верска *философска полемика имала је мање-више један циљ: приморати неку од страна да се држи званичног језичког исказа ортодоксије или ортопрактике.* На Западу то из других разлога није више било могуће, а на Истоку у Византији сада, само што су обе културе из новонастале ситуације извукле посве различите лекције и мерила за начине свога живота. Да Палама није приметио и рашчитао Варлаама, последице би биле далекосежне, поготово када се присетимо Мајендорфовог опажања да је Варлаамова философија не само протохуманистичка, него у сржи и номиналистичка. Стандардни, традиционални начин верске полемике је подразумевао, прво, велику језичку хомологизованост – ствар је сведена на један или два језика, махом грчки. Сада су, прво, срушене језичке баријере те православни *не могу више да се ослањају на диференцирање кроз вербалну спецификацију догме на свом језику.* Њихов језик, старогрчки, прво, за Латине више није мистерија, док се – потпуно неочекивано – латински почео да преводи на византијски грчки. Друго, раније конфигурације *јереси су подразумевале инстанцу на којој је за (јеретичку) страну православно виђење суштински неприхватљиво.* Језички материјал конфискује увек једна страна, византијска култура пројављује, када је у питању језик, велику нетолеранцију, какву са друге стране не видимо у

другим сферама креативности, сликарству, архитектури, и другде. Сада, ни тај конкретни садржај није више неприхватљив: и једно и друго је усвојено, и полемика је прешла на унутрашњи простор, домаћег дворишта, углавном по властитим правилима игре. Вербална полемика, и њена унутрашња синтагматика, прелази у област имагинативнога и у област *селфа* – чија битна одредница је и паламитска антропологија. Реч је о прећутном признању да речи више нису довољне, и да, барем у неким ситуацијама, није све у речима, па чак ни у догматском другачијем а правилном распореду речи. У оваквој ситуацији, где се чак и значење речи одређује њеним контекстом са другим речима, назире се прапочетак једне металингвистике. *Понављамо да у овом раду стално треба да сагледавамо како металингвистичке, тако и метадогматске и метафилософске аспекте, тј. садржаје речи око којих се полемика водила, да не бисмо упали у уобичајену још увек замку интерпретације, да се држимо садржаја, јер из тога нема излаза. Потребно је стално настојати да се продре до формалног узрока покретача целе полемике, јер је он једини који нам је заједнички са том епохом. Однос према садржају се од тада до данас променио довољно да можемо сматрати да тема није више, како год ни средњовековна материја, релевантна за садашњи тренутак, у оној мери у којој се тај тренутак одређује аргументативном секвенцираном речју, и 2) у оној мери у којој он у богословском исказу види само опробријум. Чак и ако признамо да постоји суштинска разлика у том смислу између источног православља и западног секуларизма. Једино што је остало исто, што дакле не само повезује садашњи са оним давним тренутком, него што данас чини могућим интерпретативни искорак којим можемо да дотакнемо интелектуалне апорије које вреде и данас, јесте формални покретач целе те полемике, који је остао исти, и који и данас, као и пре 800 година, чини и једног и другог мислиоца нејасним у готово подједнакој мери. То треба истаћи пошто и данас превладава нетачно убеђење да се православни и католици разликују само по вербалној формулацији одређених сегмената своје вере, коју и једни и други имају, само у различитим формулацијама. Ствар је у томе да, поред тога што ни то није тачно, ствари иду даље од тога: код Црква се разликује сензибилитет, језички доживљај онога што *in praesentia* они *de facto* поседују. Да је то тако јасно је нарочито у Византији после*

паламитске контроверзе. А пошто је реч о разликама у сензибилитету према језичким реалним капацитетима које неко у датом тренутку поседује, као и о крајњим лингвистичким границама које икаква језичка формулације може да досегне – то значи да смо аутоматски ту у присуству управо једне формалне и формалистичке конфигурације која *не може да се распетљава и тумачи садржајно у оној мери у којој она, чином тумачења, аутоматски тражи изговоре и даје „бесконачна тумачења”*.²⁴²

Понекад није чак било речи о различитим речима и језицима, него се радило само о другачијем распореду слова! Паламитске противмере имају неколико тактичких корака, који реагују на неколико ступњева противне, католичке стратегије. Иза латинскокатоличке полемике, у ма којем њеном облику, историјски се увек крије унијаћење: разноврсност полемике прати обресе шизматичког терена који има да се попуни властитим садржајем: због тога су, уосталом, дословно сви учесници антипаламитских конвекта доцније заиста и прешли на католицизам, исто као што су касније – православни потписници ферарско-флорентинске уније.

*Наглашена до крајности, та усаглашеност са методом и садржајем католичке полемичке трансверзале, може се рећи, увек почиње са философијом, а завршава са – преласком у окриље католицизма. Тај реалистични историјски вектор само потцртава неизвесност и невидљивост – православне философске трансверзале, која се губи у маглама поствизантијског, словенског света. Ни данас – ситуација није у битном промењена. Философска полемичност Запада *pari passu* интегрише и саопштава енергије католичке богословске традиције, једном када се прихвате. Доцнији, послесредњовековни и послевиизантијски свет, усвојио је философску традицију Запада – усвајајући и те емитоване енергије, од којих је најважнија агностичка гнома о немогућности богословских судова *a priori*, тј. гнома о немогућности хришћанскога знања: то је завршни *coup de grace* католичког вековног просценијума. Али, у једном кратком периоду, византијска мисаона традиција аподиктике, предвођена Паламом, одупрла се таквој хомологизованој полемици, у којој је садржај вешто скривен испод наноса формалног облика чисте логике.*

²⁴² У. Есо, нав. дело

Сам латински прозелитизам – у чије тачне временске етапе и одреднице овде не можемо да улазимо – прешао је до тог четрнаестог века кроз периоде освешћења, да би дошао до кетманске технике којом *он настоји томизмом да оствари томизму непертинентне и супротне циљеве: чак и да се остварио, вероватно је да резултати такве масивне конверзије (која је остварена у историји само индивидуално и парцијално) не би били потпуно конгруентни са формалним стваралачким начелом томистичке Суме*. Реч је о пролонгираном концептуалном пучу унутар зграде схоластике, која је остала полупразна услед евакуације схоластичког чина. Чиновници преостале схоластичке мисли, задојени формализмом и номинализмом секвенциране прозне, метонимијске аргументативне речи, постају *вентрилоквисти унијатског онтолошког монизма*, који хришћанску традицију Запада немилосрдно изручује у руке емпиризму. Схоластичко здање је, другим речима, злоупотребљено као формално-логички штит – што је појава која ће се доцније често реитирати у историји философске мисли. Због те уграђене компоненте монистичког вентрилоквизма, није могуће поклонити потпуно поверење католичким мислиоцима докле год не схвате домете и садржаје онтолошког монизма којим је инфициран патос божанскога есенцијализма и егзистенцијализма. Чак ни парцијална изложеност мистици православног исихазма није довољна да Горазда Коцијанчића одведе од монизма који је расут по опусу Владимира Соловјова²⁴³: у пролонгираним икуменским дијалозима често ћемо наићи на такав феномен, који претходне епизоде из 14. века, чини још важнијим. Због тога је неопходно повести рачуна о дискрепанцији између реалног и привидног садржаја продужених излагања католичких мислилаца наговештајима происихастичког консензуса, пошто је чак и привремена изложеност православног мислиоца нешто што се лакше уочава.

Унијатска тактика католика би тако у првој фази историје њихове дебате, у својој наивној фази, подразумевала супротстављање православнима одређеним вербалним формулацијама које су напосто другачије од грко-шизматичних. Када их Грци (и православни), сензибилизовани на вербалне нијансе можда и више него

²⁴³ Горазд Коцијанчич, *Будућност источнозападне мисли (Манифест)*, на <https://teologija.net/buducnost-istocno-zapadne-misli/> (приступљено последњи пут: 03.02.2022).

други, а склони да се и сами са собом понекад свађају, с обзиром на огроман философски вокабулар који су наследили из претходних векова, алергично одбију, *на њихов терен је онда могуће доспети само помоћу прихватања истоветних формулација*: и могуће је, што се јасно види у Варлаамовом случају, те истоветне формулације искористити као полазне базе за потпуно другачије закључке! Могуће је исте догме искористити за другачије извођење и тумачење, и за посве другачије намене – *што исписује трећи вектор наше лиминалне ситуације – а то је да употреба догмата није подложна сасвим рационалној предикцији и регулацији*. Све ове три лиминалне ситуације требало би да нам зазвоне упозорење за уобичајено философско читање целе ове, или ма које друге, историјско-верске философске епизоде. *Такво философско читање, кроз садржину, није могуће чак ни у случају саме философије*. Из тих почетних база се онда, доспевши већ у дубину непријатељског дворишта – прелази на идућу фазу освајања терена.

Противлатинске мере тј. компоненте паламитске револуције, не неутралишу сасвим, нити уопште, вербално-језички обим свога полемичког спољашњег омотача: не регресира се ту на апофатику, како је уосталом то желио Варлаам Калабријски, и како је православљу спочитавао и томизам. Тврдити да се сада губи сав значај вербално моделоване мисли кроз философију, значило би отићи предалеко, пошто чак и у овако зановљеној, византијској тактичко-полемичкој ситуацији, примећујемо да ће преостати *вербално-синтагматички минимум диференцирајућег резидуала, који Латинима неће бити прихватљив*, нити чак уопште доступан! На пример – вокабулар православног енергетизма код Паламе, који је до данашњег дана камен спотицања на Западу за потпуније прихватање Светог Григорија. Међутим, суштина није у томе. *Суштина је у томе што је тај нови синтагматски резидуал диференцијације – новина чак и за источноправославну мисао: Палама (а са њим, и преко њега, сва византијска мисао, до данашњег дана) је приморан на квалитативни семантички скок иновације*. Та иновација у паламитском ракурсу је толика, и до те мере нова и аутентична, да католички теолози до данашњег дана, одбијањем да је прихвате, управо успевају да нам укажу на њу! Они само одбијају да у њој препознају континуитет са раним светоотачким догматским наслеђем, које обе Цркве,

тобоже, прихватају као темељ, али, опет, тиме кроз свој патролошки истраживачки фонд и метод указују на ту врло важну појединост коју смо некад раније затекли на пример код Св. патријарха Никифора, да је посреди – иновација! Иновација, дакле, а не пука реинтеграција, или рекапитулација, из претходног текстолошког фонда. Текстолошко-вокабуларни фонд се занавља и шири, у мери ширења свога ноетичког искуства, а слика православља као фиксiranог конзервисања не може да стоји.

Сами православни, до данас, с друге стране, код Паламе виде углавном аскетско-етички корпус, искључујући углавном његову философску компоненту, како је већ и речено. Он је тако жртва прозелитског погледа с једне, и зилотске једноставности, с друге стране: а философија, тј. људска мисао, колатерална је жртва. *Mutatis mutandis*, може се заправо рећи да ствари прилично слично стоје и са Томом Аквинским, који је жртва претерано централизоване директиве да постане званично учење Католичке цркве, док са друге стране – православни у њему виде само јеретика. У оба случаја имамо „предрасуду комуникацијског медијума”²⁴⁴ на снази, тј. парадоксално: и папизам и православље се за своју љубав и дискредитацију Томе држе сличних разлога и начела – садржинског фокуса. *Mutatis mutandis*, постаје могуће рећи исту ствар и за Паламу: мржња према њему на Западу и љубав према њему у његовој Цркви (православној) – такође се држи чак не ни догматике, него истог тог вишка садржајне предрасуде. То значи да садржински комуникацијски фетиш, аргументативни садржајни исцедак, не иде наруку ни једном ни другоме: схоластичару због тога што је он, како је показано, евакуисао скеле схоластичког метода у правцу спиритуализоване, динамичне форме, у којој садржај има да се иконично раствори кроз *analogia entis*, где ће се хришћански садржај одражавати кроз аналогije: присетимо се да је антитомистима, номиналистима па и Варлааму могућност богословских аналогija проблематична. А Палами садржински фетиш не иде наруку због тога што се њиме не може уочити револуција коју је он контролисано извео, а која је – како је такође илустровано – формалне природе. Палама је византијској садржајности додао нови

²⁴⁴ како га назива Харолд Инис. Уп. Harold Innis, *The bias of communication*, University of Toronto Press, 2008.

формалистички моменат. Могло би се рећи да је једини изузетак од правила у овој хијастичкој једначини која гласи (Папски томизам : православног нетомизма = папизам према паламизму : православље према паламизму = култ садржаја), управо тежња западњака да, спорадично, Паламу третирају и одбацују управо изван догматско-верског ракурса, *чисто понесени интелектуално-философском мотивацијом, што је индиректно признање да такав интелектуално-философски слој, који се може сагледавати самостално, постоји.*

Тако, дакле, могуће је начинити и другу једначину: онако како је Варлаамов појединачни случај могуће искористити као увећавајуће огледало које осветљава целину западног философског метода, а Варлаама као коефицијент померености продуженог томизма на Истоку, тако исто постаје могуће интелектуални одијум западњака према Палами схватати као померену делту истинске византијске философије, и третирати је *mutatis mutandis*, као верни узорак који је могуће узети као представника. *Интерпретативни корзет доминирајуће литерарне традиције која на Западу тумачи Паламу, одржава тактички континуитет са својим средњовековним постулатима, иако се у међувремену одрекла, у највећем броју случајева, конфесионалне верности текстовима које тумачи.* То значи да је с временом потпуно победила метаконфесионална, интерпретативна, инстанца, која прописује да тумачење никако не подразумева учествовање него, *напротив, неучествовање.*

Запад је, тако, држећи се ове норме по своме атеистичких позиција науке демонстрира да *теистичка наука не може да постоји у икаквом релевантном капацитету: она мора да буде интерпретативна, неутрална инстанца*, чиме *passu* долазимо до јавно пропагиране немогућности богословских судова а *priori* са почетка. Чак ни могућност аналогних судова *analogia entis*²⁴⁵, који одражавају вишу стварност саопштавањем њихове трансцендентне валенце путем материје стегнуте у *forma mentis* (уметнички поступак), на Западу није успела да одоли западној динамици номинализма.²⁴⁶ С обзиром на то да за Запад стога више никакви судови не могу да буду а *priori*, будући да се западна наука оглушила о упозорења која су

²⁴⁵ Јован Романидис, *Прародитељски грех*, Нови Сад, 2001.

²⁴⁶ Јован Мајендорф, *Византијско богословље*, Београд, 2001. 151-169.

дошла из властитих егзотичнијих ниша своје науке (упозорења, на пример, о илузорности природног знака (што би *mutatis mutandis* морало да има одјека на схематизме који априорност одбацују)), онда не чуди што Паламина, па тако и светоотачка упозорења о краху свега људског у том случају, на Западу одавно не могу да се доживе као жива и озбиљна. Никога више и не изненађује то што се Запад не изненађује, али нажалост натуралистички приступ знаку, семиози и знању са Запада се и даље агитпроповски преноси кроз науку путем партиципативне академске мреже, која *не делује само на форму знања, него – враћајући нас на почетак расправе – преко своје форме увек и на садржај научног исказа*. Б. А. Успенски упозорава:

„Ако говорим, важно ми је да што адекватније изразим садржај, да значење облачим у форму: за мене, генерално, садржај не постоји ван израза, а психолошки је важно да изаберем тачно – најадекватнији– начин изражавања. Дакле, равнодушност према форми може значити у овом случају равнодушност према садржају.”²⁴⁷

Рекли смо да критичка указивања западних ауторитета јасно упућују на чињеницу да је Св. Григорије Палама у своје време унео одређену количину посве нових појмова, да је дакле реч о иновацији, а не кустоској реакцији. Али, једна карактеристика смерница претходних епоха, из доба њихове средњовековне литературе, задржана је: надање западних писаца да ће и Исток прихватити *управо ову програмску инсинуацију која ће бити сасвим довољна*. Тако Запад, који је догматски и теолошки *сав дословно саздан на иновацијама (од којих је већина у реалном времену, а ако не, онда – у каснијим инстанцама, водила ка секуларизацији)*, колико год природа тих иновација није увек јасна, до данашњег дана није спреман да у тој паламитској иновацији која јасно произилази управо из западних извора препозна легитиман конструкт који је у континуитету са правоверним ауторима барем источне Цркве: *то је оно где се Запад нада да прекине линију континуитета и верности православној старијој традицији, а средство за то је – управо философске природе*. Ако у обзир узмемо управо облик

²⁴⁷ Б.А.Успенский, *Избранные труды*, том 1. *Семиотика истории. Семиотика культуры*. - М.: Издательство «Гнозис», 1994, 482.

доказног, полемичког механизма, или органа, да је вербални, чисто логички, инструментаријум, који почива на начелу да је могућ објективан вербални неутрални разговор о сваком начелу. Да је, другим речима, философија могућа *као методолошки скуп свих скупова*. То је начело које је у Византији порекао Палама, док се за Паламину иновацију може рећи помало алтернирајућом фигуром да она служи томе да спречи даље, и западне, иновације, на ткиву властите цркве.

Настављајући даље преглед полемичке католичке тактике, препознајемо двоетажне метаинтерпретације католичке стратегије: не само што природа њихових релевантних иновација садржи за православне непојмљиву количину прекида са традицијом, него они са својих револуционарних позиција граде једну судијску инстанцу која има да буде меритум из даљине – *чак и за евентуалне програмске промене и иновације у њима страној, православној Цркви*; те да се онда *urbī et orbī* обзнани невалидност тј. *нелегитимност те паламитске (и сваке друге, по потреби) органске иновације*. Важно је, дакле, нагласити да је реч овде о борбама за судијске позиције легитимизовања: ко је тај ко легитимизује? Ова борба супротстављених стратегија легитимизовања се *одвија – то је суштинско да се овде нагласи – уз помоћ мањег или већег претварања корпуса (харизматских) богословско-философских исказа у – текст*. Прве покушаје текстуализације харизматског дискурса смо имали прилику да сагледавамо у раним вековима Запада, од деветог до дванаестог века, када је и на Западу угрожен статус харизматског суда. Присетимо се још једном зашто је то тако: због тога што је харизматски суд бесконачно дискретан у експозицији, а потпуно сужен у интерпретацији, што значи – да *in strictu senso* он не може да обезбеди богословско-философски суд *a priori*. А то значи – не може да обезбеди основе хришћанског знања, које са харизматским, агиолошким учитељем на Западу регресира на *мњење*, тј. на серију *транзитних судова*. Након што је текст на Западу истиснуо Учитеља, он сада и у Византији *a fortiori* постаје средство (де)легитимизовања, што је Палама несумњиво превидео, услед чега је уложио додатан и не мали напор *да с једне стране обезбеди неопходну перспективну дистанцу, а са друге појмовно-концептуални и резидуални минимум који има да одвоји (диференцира) православне од латинских теолога који су се привремено били дочепали парчета домаћег*

терена. Било је потребно обесхрабити и, другостепено, делегитимизовати латинску апропријацију наизглед тачних богословско-философских термина и мера – указивањем на шире и осетљиве оквири богословско-црквене и философске примене њих, која не лежи само у вербалним детаљима.

Сада је повољан тренутак да јасно издвојимо суштински принцип на коме је почивао паламитски *salto mortale* и који рекапитулише сву концептуалну стратегију и динамику онога што се одиграва у византијској философији: **да би** се спасло оно што не лежи у речима, у речи је морало да се затвори оно што у њих може, па и мора да стане!

Овим принципом *који тачно следи Палама направљен* је један византијски философски *cordon sanitaire*, у најповољнијем тренутку за такво нешто. Нема сумње да је и раније иновације и интервенције Светих Отаца Цркве из претходних векова могуће представити као део дуготрајног и истоветног пројекта изградње појмовне трансакције која има да објашњава, рационализује Откровење, дакле једног појмовно-санитетског коридора. И он је, као овај четрнаестовековни, поседовао амортизациони, превентивистички ефекат, али су се околности у четрнаестом веку – како се надамо да смо до сада успели да илуструјемо – битно убрзале и промениле: у игри више нису грчки облици философских изазова, који су и сами били део натурализујућег старогрчког богословља. Сада се *по први пут у историји појавио један медијум који на себе нема адекватну реакцију и одговор – философија; један медијум који се, посве без преседана, стилизује као универзално и бесконачно еластичан скуп свих скупова, чија мимикријска и клептопаразитска структура је бесконачна по еластичности и који може без супротстављања да савршено подражава ортодоксна резоновања и појмовник*. Та философија је другачија историјска појава од претходне старогрчке мисли која је интегрисана као облик византијског језичког фолклора. Ова нова мисао, која долази са Запада, појава је посве другачије метајезичке магнитуде.

Суочена са тако напредујућим пожаром, православна мисао предвођена Паламом није имала другог избора него да створи ничију земљу механизмом који подсећа на ватрогасну тактику која пожару одузима храну, одбијајући с њим дијалог: пожару се ускраћује терен, превентивним спаљивањем, да би се сачувала

територија у дубини где ће се концентрисати ватрогасне снаге. На сличан начин је тако Палама избацио као зид испред православне мисли један, за појмове Запада не претерано развијен, али њима ипак и даље неразумљив, заштитни зид, кроз који ће да продефилије православна мисао, и који њу има да штити. То се урадило тако што се у *речи затвори*, и на *речи сведе све оно што може да се сведе на реч и мисао*; а све оно што може, суочено са изазовом бесконачне прилагодљиве концептуалне хидре која нема своју супстанцију и садржај, да се у речи затвори – у *речи мора да се затвори*. Тиме је *pari passu* решен проблем хришћанског знања, тј. богословских судова а *propter*, и формулисан филозофски мотив који позитивно одговара на активности изградње хришћанског знања. Оно из латентног стања прелази у активан статус *in concreto*, задовољавајући *онај филозофски захтев који је на ноетску летаргију на Западу реаговао артистичким атестом неоплатоничарске готике*. Али, и више од тога, тиме је назначен радикалан закључак *да је једино знање које је и могуће оно богословско, које црпи из христолошког ресурса*. Тако се формира систем аподиктичког, доказног резонувања, које је најтачније представио програмски управо Палама: понешто о Богу ипак знамо, и морамо да сведочимо и говоримо.

Да би спасао ствар Григорије тиме уводи разликовање између теологије и теоптије²⁴⁸, он као византијски Кант затвара боговиђење извана за концептуалну свест, а на саму теологију преноси и њој омогућује конзистентне системско-концептуалне покрете, при чему је природа тога чина филозофска и тиче се исте оне ствари која на Западу омогућује неке сличне, али суштински радикално другачије измене. Корен обома је текстолошки оквир – сазревање, ако не кодиколошко дипломатичко и палеографско, а оно формативно и формалистичко третирање текста као таквог: без израза и садржаја, и њихове дистинкције није могуће. Григорије – да би се одбранио од технике израза која сада долази, мора на неки начин да ограничи предалеке димензије израза: тврђењем да постоје привиди сличности или истоветности израза, Григорије дезавуише номинализам. Нови токови номинализма се управо хране пролиферацијом израза. Тиме он садржај тера још дубље и централније надоле, *изван домаћаја оне интенције која се у*

²⁴⁸ N. Russell, нав. дел, 12.

номинализму све време и крије иза привида равнодушности према садржају као таквом. Да би он то постигао, морао је изградити одређену платформу и оквир, издвојити један простор у коме израз фигурише на начин који до сада у Византији није виђен – а то су богословски искази а ргіогі који функционишу готово самостално. То више нису само божанска сагледавања обожења итд. – него и судови који су у одређеној мери доступни и људима који нису монаси, свети, итд. А свакако, доступни су научничкој свести. Степен иновативности и оригиналности тог метода не треба сагледавати у целини византијске историје пошто то није ни могуће, него у целини епохе у којој је живео, а која је била философски јако обележена сумњом према философским техникама као таквима, услед чега је епоха патила од одређене стерилности. Палама је и несвесно раскинуо са тим – у тренутку када, потпуно парадоксално, сам Запад престаје да разумева формативност и формализам томистичке и друге иновације, када престаје да сагледава форму и наслепо проналази конјунктуру сагласности са резидуалом садржинских философа Истока; на њихову излазну стратегију се, посве неочекивано, удара печат хетерономије, у тренутку кад они заједно опет коју стотину годину након свега конвертирају у Католичку цркву, тако да ова струја своје интелектуално разрешење и наставак проналази у, претопљеном културом, идентитету ренесансе, која сада иза себе потпуно оставља и паламизам, и исихазам, и Византију. Нажалост, у исто време новопронађени кључ и смер формалистичке философије израза – паламизам – не успева да пронађе до данашњег дана свој философски наставак. Једини продужетак и осмишљавање које он задобија је институционално монашко: чини се да се теологија предаје до данас на Истоку у руке – теоптији, а философија израза – апофатици: Варлаам је победио из гроба! Због тога се не може рећи да је Григоријево дело довршено.

Видевши да се дебата води сада на пољу појмова – на један другачији начин него раније²⁴⁹ – сада се полемика први пут води интегрално а) на грчком, б) уз кориштење махом и правоверних од Византијаца прихваћених појмова. Шта дакле треба да се уради? Како дискредитовати латинске реплике правоверних појмова,

²⁴⁹ Наглашавамо: раније је једном сету појмова, написаних на једном језику, супротстављан потпуно другачији низ појмова на другом језику, и између њих није могла да буде успостављена никаква блиска полемичка спојница.

које су се потпуно приближиле домаћем терену, и доказати да су – копије? То је веома тежак задатак са којим се сусрео Палама. Он, видевши да је област боговиђења западњацима свеједно потпуно компромитована, а да је византијска, која је *prima facie* предмет напада Латина, њима потпуно недоступна, Палама а) настоји да издвоји и заштити са стране уопште област теоптије, да је стави у забран, као само технички повод за много важнију дебату, те да полемику спусти на концептуални терен: он дакле кује нови приступ у византијској философији! Палама је позитивни, византијски Кант, тачније речено – Кант је инверзан аналоган паламитски лик западне философије, који због инфлације аналогних судова током векова није у стању да на Западу спроведе аналогни поступак. Палама бруси нову терминологију на пољу теолошког метода, језичко-логичког, тј. – философије, и то ни мање ни више него на пољу доказивости једнога и другог. Он је присиљен да креативно прошири захватне капацитете теологије и теолошког језика – да би у њега угурао или сместио одређена тврђења која припадају више равни философског. Он тако омогућује овој материји да захвати чак и резидуале норме и минимума мистичког разликовања чак и уз помоћ речи – ако је теоптија недодирљива, у забрану, она ипак омогућује дефинисање и употребу чак и специфичних појмова.

Друга страна принципа који смо навели, који *гласи да је неопходно у речи затворити оно што је могуће затворити* значи да Палама одређене могућности језика за метафизику оставља отворене, што је супротно начину на који ће Кант вековима касније да поступи. Почињемо да схватамо да није више, као што је то била пракса вековима у теологији обе Цркве, ствар у разлици између појмова, нити првенствено и једино фокус на обликовању појмова: Латини преко Варлаама показују да *нема појма који не може да се присвоји у своје сврхе* – сем можда оног *differentia specifica* који ће Палама да унесе. Оно што је осетљиви нерв који овде вибрира је *искуствено животно предразумевање из ког извиру и појмови и боговиђење*. Али, проблем са овим емпиријским искуственим пољем је што је оно везано речима и појмовима, оно није ослобођено њиховог утицаја и оно тражи појмовно-концептуалну заштиту и оквир: Латини желе да разобруче тај забран *као апофатичан*, а заправо као афазичан, да би онда могли појмовно да га

пререгиструју под радикално неповољним условима. Философија, дакле, мора да буде, и она то постаје, прва линија теолошке одбране.

Но, упркос томе, ми и даље имамо потпуно доминантну пролиферацију философије садржаја, и преко садржаја: Палама је, наводно, по западним тумачењима изумио термине да би ослободио нове начине за *понашање теолошког исказа* – који на *другачији начин треба да се веже са претходним надређеним исказима, градећи тако једну теолошку исказну пирамиду контекста теологије, као византијског теолошког метода. То је оно што се променило: начин везивања исказа унутар и међу собом, као и начин референција, и треће и најважније – начин лигатуре, тј. начин и степен_обавезујућег сета закључака. Све су то иновације које изоморфно одговарају намереној суми исхода које је собом доносила схоластичка Сума: исцрпност, увезаност, усаглашености и манифестовање. Због лигатуре и референце, постају нужно неминовни одређени закључци који следе из одређених претходних претпоставки: у систему се појављују поставке и претпоставке. Тако, из философског корпуса следе низови који постају саставни природан део логичког система византијске философије, ти ставови прелазе на обавезујућу инстанцу и постају корпус који носи философске судове а priori. Ту видимо колико смо, ако следимо овакво једно схватање, квалитативно одскочили од минималистичког става савремених византинолога, који поробљавају византијску мисао у настојањима да докажу да византијска постоји као неки минималан облик западне философије.*

Како су могући философски судови (вредности и значења) а priori? Сада видимо да одговор гласи – кроз богословски садржај, у исказу који мора да очува свој богословски садржај. Не постоји – у европској култури – никакав други начин. Тако византијска теологија тек са конверзијом у област текста поприма философску димензију! Због тога постаје неопходно разликовати два типа, или облика философије: латинску и византијску. Обе су, да би постале философије, морале претходно да постану *текст*, и од тог тренутка се њихове текстуалне рубрике свакако разликују по томе колико су и да ли су онтолошки отворене за интервенцију извана, али и по томе колико су отворене за оплођивање изнутра, христолошким априоризмом. Тек то омогућује текстолошку целину, али и

полемичку дистанцу чак и самим православнима: но и даље истрајавају два акцента, које ћемо овде да сумирамо. Први акцент је католичко-полемички, који и даље дезавуише Паламу као нефилософског. Палама са становишта бесконачне дискретне аргументативне садржајности посттомистичке мисли заиста то јесте, јер се његов корпус не подаје бесконачној иницијативи херменеутичке дискреције: текст задржава резидуале опациитета, тј. тродимензионалног монументализма. Са тим делом процене морамо да се сложимо. Али, исто важи и за Тому Аквинског! Јер – Аквински је, ако смо у праву са хипотезом коју смо разрадили у дисертацији, да би сачувао епистемолошку аутономију текста, тј. хришћанског става који треба да буде а priori, побегао у дискретни свет аналогича обезбеђених формалистичком изградњом симболичког текста као целине – то ретко или никад не сагледава академска философија. Други акцент је скоро бесконачна изванконтекстна пролиферација и врћење појмова око *суштине* и *енергије*, где се, по свој прилици, настоји продубљивати ова два појма, **чиме неопаламитска мисао само даје простор бесконачној латинској инсинуацији.**

Осврћући се на тежу од ових замерки, западно-римокатоличку, која је са данашњим даном валидна, нарочито на другу тачку о иновацији, важно је нагласити следеће. У епизоди паламистичке интервенције и иновације препознајемо, по ко зна који пут, регрутацију Аристотелове лексики. Колико год ретка, термилошка техничка иновација је у византијској мисли суштинска и оказионистичка: она се користи у екстремним ад хок ситуацијама, а ова паламитска никако није изузетак. У неколико инстанци бележимо дословно *ex nihilo* упад терминологије која *до датог тренутка је била фингирана*, ње није било! Остављајући ипак природу Паламине конкретне термилошке интервенције по страни, стиче се утисак да је дозвољена, као у случају латинске Цркве, *методолошка иновација*, док ова појмовна – *производи одијум*. Дозвољено је, другим речима, и једнима и другима, да иновирају у области ортопрактике, *докле год се очувава аутономија концептуалног легитимизујућег фонда који има то да именује*. Права борба се дакле не води на првом, него на другом пољу. Укупан термилошки фонд као да не сме и не може да се увеличава – *ради тога да би испод радара могла да прође непримећена методолошка иновација*. У излазном

сигналу добијамо тако четири величине, које се регрупишу две по две, у центру и на периферији; на периферији конвергирају величине које се тичу облика израза и исказа – непротумачени Тома и паламистичка аподиктика, док у центар доспева званична философија и склеротични византинизам са друге стране. Палама, дакле, не реагује на западњачки филиоквизам, него на Варлаамов, схоластиком охрабрен, агностицизам. Откровење јесте откровење, што значи да оно бесконачно и заувек садржи ствари које се неће моћи разумети ни довести до појма, али Откровење исто тако нужно и бесконачно заувек – поседује компоненте *које чине знање и које знање јесу*. Модерни философски дух који извире из номиналистичко-концептуалног котла четрнаестог века, одриче управо то, а његове кумулативне билансе видимо данас. Али не и за византијску мисао.

То је уједно први и једини пут у историји двеју Цркава да је остварен такав тактички репрошман као полемички провизоријум – *када се иоле расправљало о заиста истој ствари, и истим језиком*. Веома је важно да нагласимо да је посве очито да то није била и није могла да буде теологија: око ње тада, као ни данас, никакве могућности разговора и помирења сем уније није било. Од тада до данас латински свет никада није сагледавао могућност ни потребу да напусти рецимо филиоквизам, исто као што православни свет на филиоквизам никада није престао да гледа другачије него као на крајњу богословску непримереност. Исто важи за сва друга чисто богословска питања: око њих суштинска дискусија није ни могла да се организује. Овде је била посредни *философија*, тј. *начин и биланс произвођења богословских судова*, до које је дошло када је латински свет, у чудном амалгаму између схоластике и псевдоправославног номинализма, решио да ступи на поприште дискусије у руху православног метода и терминологије. Палама је то препознао – и контраинтуитивно оспорио такву могућност; он је превентивно, како се западњацима чини, напустио интелектуалистичке позиције чистог садржаја, да би срочио битне крајње оквире методологије. Као таква, философија би се, кад би то било могуће, могла означити као метатеологија, која у таквом регистру не би била претерано удаљена од Колингвудових осмишљавања те теме у његовој теорији о рубрикама „апсолутних претпоставки”.²⁵⁰ Сви документи из тог доба нам

²⁵⁰ Robin Collingwood, *Essay on metaphysics*, 21-48. Martino Fine Book, 2014.

потврђују да је Палама осетио Варлаамове далекосежне намере – не треба да се уморимо од навођења различитих парадокса којима је бременита цела ситуација, ево још једнога: *иако пројављују велику верност према етосу философије, латиномислећи заправо користе философију само као провизоријум, тј. философија се етаблира не као аутономна мера, него као палијатив против сржи хришћанског искуства живота, конкретно – као деконструктивни аранжман, који се активира у мери приближавања изворном философском коду хришћанске вере, као Гајгеров бројач поред реактора.* Реч је о оном хришћанском језгру које је већ пре тога на Западу темељито опустошено, а онда и згурано у кодиколошко-емпиријску праксу која карактерише схоластику. Видели смо, додуше, тај један покрет за који се условно може рећи да представља покушај очувања, ако не аподиктичких судова *a priori*, оно аналогних судова *analogia entis*, код Томе. Видели смо да се то десило у томистичком поступку, када је текстолошка (хришћанска) порука трајно привезана за облик којим се она износи. Важније од благовременог избегавања уније (што је по себи важно), за нас је било ово помаљање у византијској традицији нове трансвербалне, па и транспојмовне, философске маргине, унутар философских богословских система: неспремност да се она уводи, и константно настојање да се настави инсистирање на идентификацији речи са доказом. Превазилази се поступак којим би реч (и вербална структура, формулација) неки доказ исцрпљивала, док би он са своје стране могао да настави са њом да се поистовећује – ово је *сада на тим маргинама напуштено*. Тај поступак код Латина остаје, он остаје чак и код Аквинског, са оном битном формалистичком иновацијом коју смо код Томе пронашли, а коју западни интерпретатори готово никад не примећују. Тај поступак се, ако је икада у Византији и постојао, сада напушта. Инсистирамо да је реч само о маргинама – пошто ће оба интелектуална мејнстрима, и латински и византијски, суштински и после тога да наставе са својим *status quo*, свако на свој начин. У случају Латина то продубљивање философије садржаја ће с временом њих да одведе до емпиризима науке и секуларног читања сакралних текстова који генерично доводе до секуларизације текста, док ће Византија наставити са својом феидеистичком априорношћу, која ће неретко да се заврши и ригиднијим облицима, али априорни

фидеизам је са Паламом себи додао корпус знања, тачније, потврдио га. Уосталом, идеал Византије је увек остао ” један Бог, један василевс, једна религија”²⁵¹ Док ће код православних та иновација значити један промењен и другачији однос према *целини текстуалне традиције, и аргумента као дела ње*, дотле ће априорно као философско-научни метод на Западу остати и даље само менаџмент ставовима, невезано понекад чак за вербалне, а камоли трансвербалне и изванвербалне контексте, што ће с временом у философији довести до потпуног напуштања априорности.

Сада се у ажурираном распореду византијске мисаоности *може легитимно и са преседаном слободније баратати, уводећи и изводећи из ње нешто што ipso facto у њој већ постоји: чињенична датост некакве вербалне пропозиције није више датост него (за)датост*²⁵², *она постоји у њој али мора да се открије и изведе, и то на основу претходних пропозиција које такође нису увек видљиво дате*: тиме се ствара постепено један систем или *корпус* органски повезаних ставова, али *којима не господаре органски закони међусобне комуникације*, што је грешка коју комплетном византинизму замера Џон Дили. Ту сведочимо изградњи једног конкурентног оном, до данас доминантном, западном моделу интерпретације текстова, новом моделу изградње текстуалног света, *који задржава онтолошку везу са битијним претпоставкама тог света*. То је нови свет византијске текстуалности који не зна за ону подвојеност између знака и означенога, која је током векова довела до „постмодерног стања”²⁵³, до оног „неповерења према метанаративима”²⁵⁴. Реч је о позицији која реално и легитимно постоји, мада на маргинама препознатљивог *мејнстрима*, чак и за саме православне.

Паламитска револуција ово остварује ублажавајући *органски насилну регресију* за коју Џон Дили *проницљиво каже да представља претварање*

²⁵¹ Cyril Mango, *Byzantium, the empire of the New Rome*, London: Weidenfeld and Nicholson, 1980, 88.

²⁵² На ово се директно надовезује, вековима после свега, Флоровскијев поклич: натраг Оцима, у смислу стално понављаног константног поновног задобијања целине мисаоне традиције.

²⁵³ Франсоа Лиотар, *Постмодерно стање: извештај о знању*, Загреб: Ибис графика, 2005.

²⁵⁴ Исто.

Lebenswelt-a у Umwelt²⁵⁵. Текстолошки ова органска репресија значи *претварање византијског тела пропозиција, корпуса, у фолклорно-покретане синапсе чија значењска артикулација ipso facto кореспондира са њиховим постојањем*. Та регресија не само што је велико искушење византијскоправославних народа, због чега се можда може сматрати да су поред осталог вековима остали без своје артикулисане философије, него она значи и одбацивање Паламиног постигнућа. **У сваком случају**, 14. век и паламитски тренутак је први пут у историји када можемо јасно да сагледамо то. До Паламе и 14. века може се рећи да у византијској традицији није постојао *низ* логички повезаних, међусобно импликујућих пропозиција, *које су имплицитно преводиле чисто верски садржај у текстолошке облике*: све је било експлицитно дато – те, уколико нешто није било убицирано у предвиђено пожељном облику који је могуће харизматски санкционисати – оно или није постојало, или је било противно, непријатељско, те због тога прогнано, итд.

Сада се у тај органско-фолклорни сет, који се фиксирао у тродимензионалну некретнину, умеће кроз паламитску револуцију другачији метаниз: имплекативних низова, који средину засићену ставовима и садржајима реорганизује у потпуно другачију динамику. Упоредо са тим и са друге стране, на Западу, трансорганско увезивање латинско-западних корпуса до те мере напушта органске пропозиције да одлази у другу крајност, из које је за Запад постојало неколико исходишних алтернатива, од којих смо једну видели – формално органско уобличавање. Овај исход философија није препознала не само онда, него ни до данашњег дана, док су неке друге алтернативе препознате, на пример – емпиризација, експериментација, итд. До тог тренутка су речи и речничке пропозиције, у оној мери у којој је њима у Византији спорадично била додељивана *санитарна функција*, имале *статус споменика* те су као такве биле незаобилазне, непромењиве. Оне као да су *дословно* имале *правни статус некретнине*. Паламина интервенција је додала само ту нову текстолошку димензију, на претходну која је такође била текстолошка. Из те чудновате двоструке природе византијског санитарног *verbum*-а произилазила је њена незграпност, јер са њом не само да је било тешко него, како видимо из живота Псела, Итала и толиких других, и опасно руковати. Оно што је посреди, како овде у

²⁵⁵ John Deely, нав. дело, 170-174.

Византији, тако и на Западу – јесте статус сакралне речи: да ли она својим обликом дозвољава или не категорије хришћанског знања²⁵⁶. Не ради се о садржајима те речи, него о њеном комуникабилном облику, *дакле њеном медиолошком статусу и еволуцији*. Док је византијска реч санитарна, монументална и тродимензионална, латинска је у то време већ постала транспарентна, мобилна и релативна. Сада се то и због вањских подстицаја у Византији мења, првенствено захваљујући Палами. Потребно је стално се питати како ће овај статус пластично да се одрази на ма које протоколе епистемолошке доказивости и научности, у обе културе речи? Није ли опацитет и монументализам византијске речи препрека једној таквој *доказивости*? И неће ли онтологија присуства, омогућена тврдокорним уписом тродимензионалне речи у Византији, која се притом са хирографског *пергамента* пресипа около на друге медије, претварајући их у *наратив*, одразити на границе онога шта треба и *може да се докаже*? Видели смо да је управо то био случај: хирографска харизматска епистема, преливши се на околну заједницу, једну такву доказивост није омогућила а, с друге стране, није била способна да одбије нови облик транспарентне речи која је дошла са Запада.

Са друге, латинске стране, можемо се питати исто: неће ли транспарентност мобилне папирне речи, која исто тако са своје стране наративизује дискурс и која се подједнако као и византијска, барем формално, држи начела *in principio erat Verbum*, увећати ону епистемолошку дистанцу која потребује *доказ и доказивост*? Међутим, упркос споменутом импулсу који није тешко препознати у историји обе епохе, наставило се и даље, и то током многих векова и до данашњих дана – са оном старом августиновском и суштински јелинском идентификацијом, између истине и речи – *и то у обе Цркве*. Видимо да, контраинтуитивно, одговор на ово питање не лежи у односу Истока или Запада према паламизму (који је свеједно одбациван на Западу до данас), него у западном односу према – томизму! И ту је реч о аутохтоном философском неправилном односу Запада према свом највећем мислиоцу, при чему је импулс за сеизмичко преподешавање православне структуре дошао са Запада – преко посредног агенса, додуше, али којег свакако смемо да тумачимо као верног доносиоца и тумача *метода схоластике*, па ће тако и крајња

²⁵⁶ Бахтин, М. нав. дело

мера за промену статуса философије да остане у рукама оних од којих је то и потекло, западњака. У међувремену, ипак, до те свести није дошло, или није дошло у довољној мери, те ће сума свих интерпретативних стратегија вербалности, *невезано за садржај*, бити проглашена за философију²⁵⁷, а онда ће та новина да буде прихваћена и у осталим традицијама изван Запада. Из тога ће током векова до данас да проистиче потпуно вештачка и нездрава подела између тобоже праве вере и теологије, и некаквих чистих философских тема. Не само што таквом стајалишту паламизам неће у глобалном смислу моћи да супротстави довољну количину озбиљних мисаоних реакција, него ће – током времена – њих да изгуби и сам томизам: из тог неуспеха се јавља философија какву познајемо.

²⁵⁷ Герхард Подскалски, *Теологија и философија у Византији: спор око теолошке методике у духовној историји позне Византије (XIV/XV век), његове систематске основе и историјски развој*, Београд: ПБФ, 2010.

Четврти део: ОЖИВЉЕНИ ТОМА

У претходном поглављу смо решили проблем који смо дотакли раније. Проблем је гласио: ако смо у праву са метонимијским читањем Томе Аквинскога, и ако је тачно да је писац у своју Суму уградио подстреке ка изградњи конструкције метафоричке конфигурације, онда би трагови таквог подстрека у контакту са другачијим философским пољем требало негде да буду видљиви. На одређеном месту у дисертацији смо констатовали због чега такво место пројављивања ауторове намере на Западу по свој прилици не може да се нађе – с обзиром на то да је целину конструкцијског проблема само привидно понело једино богословље: указали смо да је тај проблем инфицирао целокупну семиотичку сферу Запада, те да је немогуће пронаћи аутономно место легитимизације философске свести. У поглављу које се тиче Византије смо препознали да је то место могло да буде једино и управо Византија, као ареал који је сачувао древне облике хришћанске мисаоности и аксиологије, али и место које је једино ступило у равноправан дијалог са схоластичком мишљу кроз уникатан богословски историјски инцидент. Тај инцидент је поседовао потпуну философску валенцу. У том поглављу смо заиста препознали све назнаке да је у мисаоним померањима која су тачно тада задесила Ромејско царство могуће детектовати схоластички импулс, те смо потврдили принцип исписан на почекту, да *по мери померања византијске мисли након паламитске револуције у односу на стање пре тога може да се измери дилетација formae mentis у западној схоластици*. Испоставило се да не само што томизам у свом барем прерушеном облику јесте доспео до Византије, него је он тамо послужио као озбиљан катализатор истоветном латинском напору да и у православном окриљу победи фекундистичка, номиналистичка струја, која је себи за циљ поставила изградњу философије (дијалектике), уз помоћ гашења хришћанског знања, тј. априорних богословских судова. Колико год интониран антитомистички, овај номиналистички наговор ношен мисијом Варлаама Калабријског сачувао је у себи управо онај схоластичко-дијалектички погон који је у латинској Цркви напала мистична струја, сама не могући да изађе на крај са њим на концептуалном терену.

Издвојили смо, додуше, своје мишљење, које у том погону стипулативно препознаје минимално два слоја: један конструктивни, који се храни метонимијском речју неспособном да реши проблем консензуса места, и који не може да помири недискретни, нехаризматски текст са могућношћу богословских априорних судова; и други, настао вероватно услед Томиног увида у природу проблема, који евакуише богословски схоластички чин у правцу не аристотелијанске, него новоплатоничарске онтолошке естетике. Овај други погон – нимало и никако није препознат од Варлаама као релевантан: чак се може посумњати да ли га је он уопште регистровао. Са њим се, исто тако, вероватно може довести у везу загонетка изненадног Томиног ћутања, који је након неуспеха своје метонимијске књиге *Сума против незнабожаца* (*Summa contra Gentiles*) престао да се бави философским радом и изненада умро. Преостаје *Сума теологије* која, како смо и показали, могућност судова издиже изнад нивоа партикуларног текстолошког закључивања по принципу локализоване дедукције и силогизма, у смеру једног циновског силогизма, какав ће на свој и скромнији начин да усвоји и Палама. Овај евакуациони естетски резидуал на Западу није имао јаку концептуалну каријеру све до појаве антипросветитеља (Хамана, Хердера, романтичара, итд.), а у философији никада није постао стандардан метод. Он се, међутим, уградио – по детаљној анализи Панофскијевог аргумента, који смо понудили у посебном поглављу – у уметничке и друге дисциплине. Византијско поглавље тачно региструје и мери геометрије усаглашених померања између латинске и дилетације препознатљиве у византијском корпусу: захваљујући њој, чини се да византијска мисао превазилази искушење апофатике с једне, и искушење натурализованог богословског суда у облику правне некретнине, с друге стране. Због тога се византијски случај, приметан само на кратко време и у једној посебној епизоди, показује као лакмус-папир и круцијални експеримент да је *томистичка сума заиста извршила конструкциону револуцију у пројектовању богословских судова a priori, подређујући их сада ауторском опацикету који садржински не може да се препозна као издвојен пласт текста*. Том илустрацијом, спроведеном на случају паламитских *Аподиктичких слова*, сматрамо да се проблем фекундативног, катализаторског импулса латинске мисли у

Византији може сматрати за *ad astra*. Оно што преостаје, додуше, јесте повратни поглед на самог Аквинског: ако он *Бога није успео да докаже антионтолошким доказима, изнесеним у Суми теологије*, шта се онда код њега може сматрати за место које нуди могућност богословских судова аргументи? Овим повратком на Тому, са применом налаза до којих смо дошли на пролонгираним дестинацијама које су под његовим утицајем, сматрамо да се цели преглед може завршити.

1. Марк Доминик Шени: платоничарски Тома и победа целине

Наше разматрање није у потпуности усамљено нити оригинално. Штавише, за његову полазну тачку може да се узме књига Марка Доминика Шенија, чије тумачење Томе је у јату изведених секундарних томиста остало релативно усамљено. Треба се питати због чега оно нема ефективног наследника.

Марк Шени у свом најважнијем делу, *Допринос разумевању Светог Томе*, констатује да „У богословљу, факт који вера предлаже човековом разумевању испада урођен, посве очигледно, у услове који су не само неповољни за њену организацију у концептуалном облику, него су чак и несводиво отпорни на његову адекватну систематизацију”.²⁵⁸ Овом констатацијом, вероватно, треба да отпочне сав преглед ма које средњовековне философије која је урођена у монотеистички контекст, који почива на „скандалу појединачности”²⁵⁹, што и јесте хришћанска вера. Ипак, и та и таква вера, како смо до сада видели на много места и начина, несумњиво тежи ка томе да изнедри знање. Шени наглашава основну потешкоћу са којом се сусрео Тома, али која се исто тако преноси и на његове тумаче.

„У теологији, потреба за системом колико указује на слабост човековог ума, толико и открива његове моћи, док он делује на основу вере”²⁶⁰, што значи да богословље (философија) може да разјашњава само „Реч Божију, откривену у тексту”.²⁶¹ С обзиром на то да оно изворно јединство те речи „Божије откривене у

²⁵⁸ M-D. Chenu, *Towards Understanding Saint Thomas*, Henry Regnery Company, 1963, 301.

²⁵⁹ Герхард кајтел...извор...

²⁶⁰ Исто.

²⁶¹ Исто.

тексту”, и „оне унутрашње Речи Самог Бога је доступно само Богу”²⁶², то ову конфигурацију приближава позицијама које у византијској мисли јасно разграничавају теоптију и теологију²⁶³. И у Византији је само *теологија* доступна људском уму, тј. разматрању, с том разликом што је дошло до системске нејасноће у вези са апофатиком, док је теоптија у латинској црквеној пракси препуштена комешањима мистичне разноврсности, где ју је чекала крајње неизвесна судбина. Већ, стога, у време Томе, видимо да је ракурс целокупне теолошке мисли свео теолошко поље на тај један терен – спекулативне комбинаторике унутар текста, која је и омогућила доцнију сецесију философије. Али, Томин текст за њега превиђа један излаз, како ћемо сада видети.

Шени се пита „је ли свештена доктрина заправо наука”²⁶⁴. Шени признаје да проблематику томистичке *Суме* треба сагледавати кроз призму изградње повољне конструкције која је у латинској мисли ишла за тим да помири претходни библијски, и нови аристотелијанско-проблемски распоред излагања. Шенијев став се, другим речима, слаже са нашим архитектонским тумачењем проблема Томине мисли. С обзиром на то да је формат *Суме* до Томе Аквинског био заснован на библијском распореду „који је базиран на Очовечењу (Христа)”,²⁶⁵ који је тако представио Иг од Сен Виктора, исти задатак је сусрео и Тому. Петар Абелар је, нимало неочекивано, уводећи праву дијалектику, раскрстио са таквим поступком у довољној мери да је постало могуће питати се „како је онда могуће да се распореде елементи и чињенице Откривења, унутар спекулативног поретка који изражава њихову аутентичну разумљивост, а да их не уклони из њихове првобитне економије?”.²⁶⁶ Другим речима, а веома у складу са нашим јукстапозирањем са византијском аподиктичком проблематиком, видно је да Тома реагује како на први задатак, очувања сакралног знања, тако и на новонастале револуције у ситуацији са дијалектиком. Одговор на питање како Тома решава овај конструкторски проблем, представља и одговор на питање *како на име Тома доказује Бога, са доказима за које смо установили да више не носе новину и свежину коју су некад имали.*

²⁶² Исто.

²⁶³ Као у Norman Russell, нав. дело, 12.

²⁶⁴ Исто, 303.

²⁶⁵ Исто, 302.

²⁶⁶ Исто, 303.

Одговор на ово питање крије се у том изворном *narrationis series* (наративном напредовању) које, управо због верности библијском редоследу, у наративну проблематику настоји да убаци проблем *времена*, *дакле историје*! У томе лежи основна разлика између хришћанске и јелинске (и друге атеистичке) теологије и теорије: хришћанска мора да буде исторична, тј. она мора да почива на *догађајима*, с обзиром на то да је Богочовек ушао у историју када је постао Богочовек. Шени сматра да Абеларово дело мање-више представља битан отклон од таквог поступка, и не видимо разлог да се не сложимо са таквим тврђењем.²⁶⁷ (*Овде доказујемо да се Тома не разумије касније због отклона од библијског језика и света слика...*) „Јасно је, међутим, да је такав поредак дефинитивно елиминисао све трагове историјског развоја, и ако је Абелардов дијалектички темперамент био задовољан тиме да прихвати такво осиромашење, не изгледа да је корист од такве елиминације већа од давања практичне класификације, која је готово уведена споља.”²⁶⁸ На констатацију да је Тома, „не поставши плен прилично произвољној Абелардовој апстракцији, у ту историју убацио *ordo disciplinae* која је заиста изнела њен разумљиви садржај”²⁶⁹, он поставља за целу ствар врло значајно питање: „Којим уметничким средствима је то успео да постигне?”²⁷⁰ Акценат је, очигледно, на синтагми *уметничка средства*. Тиме смо се тополошки веома приближили целокупној конфигурацији коју смо изнели у дисертацији, да је реч о једној изванфилософској стратегији.

Одговор гласи да се Тома вратио „на платонску тему еманације и повратка”²⁷¹. (Нео)платоничарске категорије *еманације* и *повратка*, представљају граничнике који обухватају цело дело. Реч је о терминима *exitus* и *reditus* (излазак и повратак). Поред тога што ова платоничарска шема собом обухвата све природе, „унутар аналитичког низа према роду и врсти, али у –коме, штавише, разумевање ума сеже до корена заједничког свакој природи”²⁷², она је истовремено – и што је важније – „осетљива на историју”²⁷³. Тиме Тома решава и први и други задатак, а што је најважније – он у дијалектику и философију уводи категорију времена.

²⁶⁷ Исто, 304.

²⁶⁸ Исто, 304.

²⁶⁹ Исто.

²⁷⁰ Исто.

²⁷¹ Исто.

²⁷² Исто.

²⁷³ Исто.

Другим речима, по Шенију, целокупни план *Суме теологије* изгледа овако: „Такав је план Суме теологије, такав покрет који она преводи: први део – еманација из Бога – почетак; други део – повратак Богу – крај; и пошто је, *de facto*, Божјим слободним и потпуно човекољубивим планом (свештена историја нам то открива) овај повратак извршен кроз Христа-Богочовека, трећи део ће проучавати 'хришћанске' услове овог повратка.”²⁷⁴ Реч је о плану реорганизације богословске науке, који је Аквински предложио чак и као млад професор који се бавио *Сентенцама*, а који је сада довршен у *Суми*. Ништа што ће он касније да напише, у том формалном смислу неће превазићи достигнуће *Суме теологије*. Реч је, *дакле*, о плану који *одређене* групе богословских наследника неће разумети у њиховој ауторској намери, те ће од њих и њихових решења, која ће наставити да тај план своде на концептуални резидуал, *настати* и *философија in strictu senso*. Конфузија између та два плана и решења траје до данас и спречава интелектуалце да увиде ову истинску намеру и вредност његовог дела. Овај мајсторски потез Аквинског уједно решава и конструкциони проблем инхерентан за латинску мисао – његову претерану блискост с оним што ће се за њу показати кобно – са космоизмом, и космолошким претпоставкама. Вреди у целисти навести на овом месту Шенија:

„Хришћански неоплатоничари очито су мислиоци који Светом Томи могу пружити израз и подршку за ову огромну тему, а *de facto*, дионизијска традиција, тако пуна живота у његово време, чини управо то. У овој традицији, тема чува онтолошку и космолошку смисленост која је, код Августина, донекле маскирана иза његових психолошких и моралних погледа на човека. *Exitus et reditus* – прогресија и конверзија: овај двострани закон производње, наравно, више не конотира врло специфичан контекст који је имао у Плотину где је био везан за читав филозофски систем. Тема сада није ништа друго до прилично нејасна шема за замишљање универзума, уобичајено место које се заједнички дели унутар менталног погледа западног хришћанства; таква, штавише, да су захтеви ортодоксије помогли да се извуче из његовог првобитног контекста еманационизма. По овом питању, у ствари, требало је да буде очишћена од космичког детерминизма и идеалистичке дијалектике који су, у грчкој филозофији,

²⁷⁴ Исто, 304–305.

направљени да карактеришу ритам било које производње, али су били радикално супротстављени хришћанској економији стварања и спасења, економији заснованој у потпуности на Божјој слободној вољи. Тако је разбијено оно што изгледа као парадокс – уметање и излагање свете историје у оквиру репрезентације универзума која, више од било ког другог, право на свом извору, искључује сву историју.”²⁷⁵

Шени наслућује могуће разлоге за оно што је касније уследило у рецепцији овог дела, у философској традицији. То је наизглед „крајње осиромашена философска шема”²⁷⁶, којом Тома ипак одлучује да ради, не препуштајући је изванисторијском наративу који се рађа са абеларовском дијалектиком. Та дијалектичка традиција почиње управо од Абелара, и катапултира се у секвенцама историософских система, све до Хегела, Маркса, Тојнбија, Фукујаме, Волерстина, који задржавајући историософску валенцу тоталности посве укидају најважнији део историје – очовечење Богочовека! Томина интуиција се показала крајње исправном, исто као што третман који га је задесио у рукама наведених систематичара – није. Схема коју попуњава Тома – патристичка је, библијска и потпуна, она није дијалектичка, она укључује елемент неповратности и конкретности историјског времена, у које улази Богочовек; *садржај* те схеме је оно што је контаминирано методом, али целовити оквири нису, па је тако постављен идеалан стејц за *фекундисте* да, по поступку који је у раду тачно описан, изврше операцију апстраховања тог садржаја, и да наставе само са њим.

Томина истинска креација и иновација, тако, није *садржај*, него *план* његовог дела. У томе лежи револуционарност његове одлуке да се приклони револуцији у области форме-облика, која се, по свој прилици, одигравала свуда на пољу западњачког ума: свуда, сем у философији! Тома Бога доказује самим планом свога дела. То је интуиција и гест који ће у философији остати посве непримећен, до те мере да ће чак и они који буду настојали да га у историји понове или имитирају, попут Ђанбатисте Вика, такође бити превиђени и заборављени. Али, то је план и поступак који ће своје следбенике наћи много касније, у књижевности рецимо, када ће највећи модерни писац западне хемисфере, Џејмс Џојс, у свом

²⁷⁵ Исто, 306.

²⁷⁶ Исто.

роману *Уликс* дословно поновити истоветан поступак. Тај роман је са христолошким митом потпуно раскрстио, па је опет успео да пренесе нешто од предањског осећања генија и историје, што је *несумњив доказ да је, барем кад је о овој симболичкој констелацији реч, форма-израз нешто моћније од саме поруке*. Или, да целу ствар изразимо језиком најчувенијег полуформалисте, Меклуана: медијум заиста јесте порука.

Закључак који се намеће из таквог гледишта је да ће свако настојање да се ма који део *Суме* пренесе у виду пропозицијских судова, који ће ретирати тиме на превазиђен шемат флорилегијума, и даље тако популаран у философији, бити крајње редундантан. Иконолошки гледано, он ће се нарочито смртно огрешити о основни постулат археологије знања, он ће да поништи и кривотвори *ауторску намеру*. Тома је ликвидирао једном заувек могућност озбиљних космолошких доказа постојања Бога, што је препознао и Михаил Булгаков, који је целу интелектуалну епизоду стилизовао на почетку свога романа *Мајстор и Маргарита*, који таквој закуцаној листи од *пет путева-доказа* Бога мора да понуди нови доказ чија оперативност је сасвим другог ранга. Али, како се да наслутити, *код Томе се од почетка и не рачуна са таквим космолошким доказима, више неголи на онај на који се Аквинат на почетку обрушава, на доказ инхерентне вере Св. Јована Дамаскина*.²⁷⁷ Ниједна пропозиција из његове *Суме* не може да се извуче из целине операционализације дела без ризика да се сведе – *на философију*. То сигурно није нешто на шта је Аквински помишљао, чак ни у деценији када је, чекајући крај живота, живео у потпуној тишини, која му је све што је икад написано на тему божанскога знања, у молитвеном тренутку, дошапнула да му се цело његово дело чини безвредно као сено. Како тада, тако и данас, такве апофатичке апетите неопходно је избалансирати лепотом онога што јесте речено и написано о божанском знању. Јер, да се још једном на крају вратимо на Паламу: „О Богу је нешто могуће и знати. А нешто о Богу се и мора говорити”.²⁷⁸

²⁷⁷ Св. Јован Дамаскин, *Источник знања*, Никшић, 1997.

²⁷⁸ Св. Григорије Палама, нав. дело, 271.

ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА

У дисертацији смо пошли од једног појединачног проблема: целина секундарне томистичке литературе, у готово целом свом обиму, није усаглашена са доминантним примарним векторима ауторског, философског пројекта Томе Аквинског. Почетно унутрашње убеђење које је усмеравало ово истраживање је да су садржајно вектори секундарних изведеница томизма прелак плен трансформисаним садржајима средњовековне философије, емпиризма. Предмет дисертације, стога, није анализа *томистичке философије доказа Божијег постојања, или ма к'ојег појединачног аспекта његове мисли*. Предмет истраживања је био интерни *динамички однос, изворне ауторске мисли, са наслеђеном рецепцијом и амбијетном структуром литературе, која чини корпус секундарне литературе*. Предмет анализе није могла да буде изворна организација томистичке мисли јер се може рећи да је целина те мисли испитана и исписана у довољној мери да је додати нешто ново готово немогуће. Стога, овде није реч о литератури и проблему *већ начинима на које томистичка мисао у својој другој и трећој генерацији, тематски одступа од својих исходишта, а да то више не изгледа као проблем*. То, под којим околностима *одређена рецепција не представља проблем – и јесте предмет ове дисертације*. Да би се та перцепција учинила проблематична, било је потребно сучелити је са другим корпусима и тековинама средњовековне философије, што се тиче методологије дисертације.

Да бисмо илустровали овај проблем, или пробали да решимо барем неке његове појединачне аспекте, морали смо да развијемо аргумент у једном пољу које надилази парцијални библиографски и референтни оквир, који детерминише границе томизма. Било је потребно да се аргумент разграну у компаративистичком смеру који је, сем тога, регулисан целим систем под-проблема и под-хипотеза. Овај Закључак има сврху да понуди сумаран преглед затечен, очекиваног, и понуђеног резултата.

У току дисертације се, што је још индикативније, установило да се са методама тог дивергентног постепеног одступања дериватног томизма од изворног корпуса, усаглашава природа философског метода као таквог, и да се на њима

базира. Због тог су многа скретања са тематске, појединачне анализе током дисертације, представљала медитативна сагледавања целине философскога, ма колико она изгледала незграпна. Сумиран и поједностављен, основни проблем може да се представи и питањем: ако томистички корпус, репрезентован његовим доказима Божијега постојања, у очима двадесетпрвог века представља философију а, пошто у време када је настао, он и није могао да буде ишта друго до теологија, како би онда целина савремене мисли (философије) требало да изгледа у очима изворне средњовековне философије, која није била јасно разграничена од теологије?²⁷⁹ Очито је да имамо посла са дублираним дисциплинама и да, под датим околностима саморазумевања обеју њих, једна од њих *не може да буде легитимна*, барем са становишта аутономије средњовековне хришћанске мисли. Дисертација испитује оквири и домете те легитимности и проналази да њена оквирна полазишта само условно леже у домену садржаја философско-богословских судова, тј. у домену садржаја философских система. Дисертација зато илуструје сву важност форме или израза тих судова, као нешто што је вероватно од веће важности него сама садржина, или бар приближно исте вредности. Сама та неусаглашеност представљала је део истраживачког проблем.

Дискрепанција између изведене и изворне томистичке литературе служи као синегдоха за целокупно стање интелектуалне медијевистике, пошто смо сличне механизме вредносног одступања открили на целом спектру средњовековне мисли: она је, под условима функционисања на које је пристала, осуђена на пропаст и ишчезавање током модерног доба, кроз облике еволутивног растакања у емпиризму. С обзиром да квантификацијска склоност савремене науке и епистеме није старија од два века, било је легитимно испитати могуће ретроактивно важење у пољу писане, богословско-философске речи, у периоду старијем од модерног доба. Открили смо да иста ствар важи подједнако и за католичку и за православну материју: конфесионална разлика међу њима, од таквог значаја у неким другим проблемима, овде нема суштинског значаја. Због тог се може рећи да неусаглашеност између форме и садржаја философских судова, тангира и границе

²⁷⁹ С тим питањем Подскалски виртуозно али – безуспешно, покушава да доведе у везу духовну историју позне Византије. В. Подскалски, нав.дел, стр.121-165.

конфесионалне примењивости средњовековне философије у наше доба.

Ако ишта, оно се опробани методи дерогирања и програмског растакања римокатоличке мисли у савремени емпиризми и мистицизам науке, примењују и у православној мисли. Као најрепрезентативнију од ње, у дисертацији смо издвојили ауторитете са којим западна наука ни до данашњег дана не може да изађе на крај – св. Григорија Паламу, главног теоретичара исихастичког искуства из четрнаестог века, чија мисао и лик је обликовала целокупно православље. Међа између канонизоване рецепције изворне мисли и њеног аутентичног облика, затиче тако не само Тому Аквинскога, већ уз безначајне разлике и самог Паламу. Једна посебност византијске ситуације коју у дисертацији јесмо издвојили и која ову мисао разликује од латинске, тиче се доказа Божијег постојања: *њих у византијској мисли-философији, практично нема*. У дисертацији смо морали да одговоримо на ту аномалију. На латинској страни, препознали смо тачно апозитне облике: пролиферацију културе доказа. Али, култура доказа гради културу објективности, за коју се испоставља да су доста необјективни. Због тог се резултати дисертације накнадно усаглашавају са увидом Паркера да култ објективности и сам представља резултат културе, дакле субјективних потреба једног културног ареала, што је став који у дисертацији илуструјемо на доста места. Да бисмо доспели до томистичких, а касније у раду и одређених паламитских доказа, морали смо у Уводу да оцртамо основни мисаони ток којим се дошло до културе доказа. Став какав је Паркеров, у Уводу се имплицитно подразумева, иако није било простора за екскурзивна налазишта у погледу савремене научне епистеме. У ту сврху смо расправу отворили анализом типова мисаоне културе којим се настоји доћи до елементарног епистемолошког депозита сваког доказа (Божијег постојања), а то је могућност априорних судова који треба да буду – богословски. То и јесте централно питање којим се рад бави у две етаже. Касније у раду, приближавамо два типа садржајности интелектуалних судова, богословске и философске, као по форми и бићу истоветне (за једну монотеистичку и средњовековну културу).

Западна мисаоност је – илуструјемо у раду – поставила пред себе круцијални задатак који је на византијској половини изостао, а то је пројекат измирења разума и вере, тј. знања и вере. Да би разум и вера могли да се измире,

неопходно је подразумевати пре тога да су у једном тренутку разишли, на Западу. На византијском истоку до таквог размимоилажења суштински никада није дошло. Слабост секундарних интерпретација томистичке мисли се у дисертацији препознаје само као неспособност те мисли да одговори на захтеве неминовне колизије монотеизма (хришћанскога нарочито) са нововековном научном револуцијом.

У сврху јаснијег прегледа, реципијенте монотеизма сам, у смислу њиховог односа према модерној научној парадигми, раду поделио на два кампа, на *фекундисте* и *колизионисте*. У *колизионисте* сврставам конзервативније тумаче који модерност тумаче негативно, као реакцију *in absentia*, као реакцију на довршене структуре и облике средњовековне синтезе. Реч је о реакционарним тумачима, који томизам готово по правилу сматрају за канонску (римокатоличку) мисао, која представља *summum bonum* истине. У *фекундисте* у раду убрајам све остале тумаче који се више држе еволутивне философије историје, која сматра да је транзиција са средњовековља на модерност, па и емпиризам, агностицизам и рационализам, не само неминовна, већ пожељна и логична. Она је, сем тога, карактеристична за целу мисао и културу: полазећи прво од философије, та мисао еволуира цело друштво у правцу модерности. Појам *фекундизма* у том смислу означава категорије историјског оплођивања, становиште које држи да блага и достигнућа средњовековља максимално могу да послуже само као депонија нагомиланих античких достигнућа, те је средњовековље транзитна линија која модерности предаје та блага. Самим тим, средњовековље, као и хришћанска мисао у свим њеним релевантним артикулацијама, не може да опстане, већ треба да се трансформише у савремену епистему. У *фекундизму* смо препознали јаке трагове агностицизма, једне позиције чија атрибутка је истини за вољу била одавно описана и предвиђена управо у безбројним инстанцама средњовековне теолошке мисли, како на истоку, тако и на западу. С те тачке гледан, научни емпиризам и укупна епистема данашњице не може се чинити нова, већ аутореферентна и редундантна, осим под претпоставком гашења основних спознаја о средњовековним учењима. Због тог се у дисертацији на неколико места поставља проблем аутолегитимизације модерности, до којег неминовно долази одрицањем од

средњовековља. Ова подела на *фекундисте* и *колизионисте* је, додуше само типско-помоћног карактера, зато што се суштина нашег проблема на налази уопште на том нивоу. Прави проблем тиче се неспособности *фекундиста*, једнако као и *колизиониста*, да понуде алтернативу на неминовну колизију-судар монотеистичке философије са савременом науком. Ако бисмо хтели да исцрпније представимо аномаличност те јукстапозиције, морали бисмо управо *колизионисте*, дакле наследнике томизма, да оптеретимом одговарајућом кривицом и више него њихове противнике. Детаљнија анализа основних смерница и представника *колизиониста*, у дисертацији је представила неодрживост њиховог ламентa над несталим средњим веком, и њихову инкриминацију научне модерности као главног виновника. Иста та пажљивија анализа је у раду открила да, посве контраинтуитивно, оба кампа деле истоветну предрасуду средства комуникације, како је неуролошку комуниколошку кратковидост, први представио Харолд Инис, у својим семиналним радовима.²⁸⁰ На хомологизованости тумачећих стратегија двају кампова, установили смо први пут у раду чудновату дискрепанцију између плана *садржаја* и *израза* једног философског дела, што је у литератури добро позната дихотомија, али једна од таквих која у суштинским философским дисеминацијама никада није заживела као методолошки формативна. Цена за тај изостанак – како илуструјемо у раду – била је више него висока. *Колизионисти* су, наиме, у истоветној мери као њихови противници *фекундисти*, били преписани на дерегулацију писане хришћанске речи само на вербално-логички садржај, а када, касније у дисертацији, истоветан рефлекс препознамо и у византијској цивилизацији и њеној писаној речи, укупна проблематика дисертације се представила у свом пуном обиму, и била је спреман за финално поређење. За том дерегулацијом монотеистичке, хришћанске, библијско-откровењеске *философије*, на облик пуког садржаја, уследила је *дисимулација* хришћанске философије на приоретизоване облике философске мисли, која је од почетка била бременита имплицативним емпиризмом, тј.- недозвољеном количином иманентности. Деретулација с једне, и дисимулација хришћанске философије с друге стране, заједно су конвергентно утабили пут управо за исти тај напредак емпиријске науке,

²⁸⁰ Харолд Инис, нав. дело

што је у своје време лаконично већ био препознао и Блез Паскал у свом историјском сукобљавању са пор-ројалистима и картезијанством. Касније колизионисте и хришћанске конзервативце ће чудити острашћен либерализам с којим се хришћанство дерегулише на фолклорне обрасце дисимулације плацебо ефекта, природног ума, закона и права, утеху савести и лажне облике трансцендентности. Али, питамо се како је могла да изостане анатомијска правилна свест о консеквентности дисимулативне регресије хришћанства само на књигу и текст? Потоња и после-декартовска историја философија, смерно и упорно је следила жлеб који је урезала траума номиналистичког бојкота принципа универзалија, док су исте те универзалије и саме биле предворје аналогних судова бића, за којима ће да посегне средњовековни реализам и сам Тома Аквински. Али, како се истиче у раду на једном месту, никакав договор између позиција номинализма и реализма, није могућ, док год се номинализам држи става о *flatus vocis*, што је *hubris* који савременој емпирији веома годи, док га базичне школе савремене философије једва примећују. Иза оба настојања, и оног које утврђује платоничарске категорије бића у реализму, и оног које га одриче у номинализму, стајала је чар основног средњовековног пројекта који у раду испитујемо: измирење вере и разума. Укупно гледано, стога, рад следи историјску немоћ колизионизма и његових представника, који су капитулирали пре него је битка почела, оног тернутка кад су се преписали на максиме које текстуално регулишу пропозиције на микор нивоу, не приближавајући их конфигурацији макротекста, који увек остаје делом и изван-вербалан. Тај проблем текстуалности, и његових типова, чини се зато можда и важнији од пукe секвенцираности његових садржаја у акробатици логице.

У корену целокупног проблема стоји расправа која је беснела од почетака хришћанских контаката са философијом, ако је уопште могуће рећи да тај контакт *има почетак*. Реч је о, у раду често илустрованом, мандату хришћанске вере да организује свој облик знања. Исто, наиме, онако како хришћански облици знања, с ове стране *унилатералног* пораза једнога од његових историјских облика (римокатоличког), савременој науком обојеној свести, делују редундантно, исто право се мора признати и хришћанству: у свим релевантним историјским пројавама

за хришћанство је једини прави облик знања био онај који стаје у облик богословских судова *a priori*. У дисертацији се исцрпно илуструје дуготрајна борба за конфигурисање ових судова. Реч је о судовима који су у свему налик на истиносне судове са нужним значењем у области емпирије, искуства и науке, сем у једном: *њихов садржај је христолошки*. Ту, заправо, нема ништа логички противуречно, ако се *крене* од претпоставке која информише целу Цркву, да је Бог постао човек, у лику Богочовека Христа, Који је живео међу људима на земљи. С обзиром да без те претпоставке, која се нужно истинито или оправдано, дерегулише само на постулат вере, никаква па ни ова појединачна проблематика из хришћанске прошлости (Европа поседује само ту прошлост!) не може да има икакав, сем епскофантастични смисао. Због тог сматрам да, смислености дискусије ради, јесте потребно ради философског аргумента, контингенцију верскога суда о Богочовеку претворити у суд нужности. То је оно што су радили богослови, философи и Оци Цркви, током двадесет векова хришћанске историје. Тада, под тим претпоставкама *као да* (*als ob*), цела проблематика хришћанске исказне синтагматике, поприма прави дијахронијски логичан облик, *који не може да се превиди*. А, и превидети га је контрапродуктивно, кад сагледамо хришћански и конфесионални индекс афилијације свих европских философа током векова, са том и таквом синтагматиком. Због тог се дерегулисање хришћанских философских пропозиција, у правцу секуларизма, и мора сматрати за унилатералан акт, који не подржава ни сама култура. Јендом кад је отклоњена таква сумња, онда се могућност установљења априорних судова са богословским садржајем, чија форма ће бити философска, не чини више алтернативом, већ облигаторношћу, уколико се желеи разумети прошлост оног континента који је човечанству подарио савремену мисао и науку. У дисертацији се прате два пута и начина успостављања богословских судова *a priori*. Византија се у раду затиче на једном посве ендемском нивоу и статусу, који је Западу заувек остао недоступан, и који ћемо у раду искористити у историјски реалној полемици између две философске струје. Али, пре него се дошло до тог момента, било је у раду потребно испратити постепен дуготрајан процес којим се дошло до сазревања схоластике. Схоластика се у раду разматра у складу са Саудерном, Панофским и другим ауторитетима, као настојање

унутар дијалектике и средњовековне ренесансе, да се – не доводећи уопште у питање веру – разум усклади са хришћанским откровењем. Изостанак или угроженост вере, која се данас зато узима *готово као догма*, и као природно стање, је све него природно и универзално стање: он је историјска последица случајног процеса који се отео контроли, а који је себи поставио супротан циљ: спасење знања. У дисертацији се напослетку илуструје да је знање и разум заиста оправдано, али сувише касно да би граматологија тога проеса могла да постане конкурентна оној философској матрици која се отргла у том тренутку као ентропијски најпогоднија. Она јесте била најпогоднија јер је била најлашка – свести текст, како илуструјемо, на синтагматику секвенциране метонимијске прозе, био је *hallmark signature* познога средњовековља, али не у целости и свуда! Алтернативе таквој метонимијској прози у философску свест доепвају сувише касно да би могле да промене свест, јер се етикетирају као *уметност, романтизам, симболизам, мистика, итд.*, - другим речима, увек имамо посла са криптопаразитском структуром *номинализма који побеђује самим чином етикетирања*.

Жанр којим је Аквински пробао да докаже Божије постојање – у склопу шире изградње знања о божанскоме – била је богословско-философска Сума. Након што је дуго била талац метонимијско логичког (дедуктивног) поступка, схватило се негде у тринаестом веку на Западу, да дедуктивном принципу нешто недостаје, да би његова лгика имала снагу документарног сведочења и демонстрације. Оно што је недостајалао, била је скоковита способност закључка, чија обавезујућа снага не може да се храни нити дедукцијом, нити индуктивним сабирањем – те је Тома употребио аргументацију базирану на судовима аналогije бића. С обзиром на панвербални амбијент, који је на Западу до Томе искључио све нејезичке илустрације и бацио је у ред монументалистичке пластике (скулптуре, архитектуре), за Аквината није преостало ништа друго него *да цело здање свога дела изгради по принципу управо таквог целосног архитектонског дела, коме ће његову forma mentis, диктирати не више аристотелијанско, већ платонистичко начело еманације*. То је моменат који у дисертацији називамо *евакуација богословског чина*. Ту је реч о једном, са становишта културне антропологије,

песимистичном чину, који се код Томе и у личноме смислу довршава чином тоталне апофатике, повлачења у ћутање, и абдикацијом од властитог постигнућа.

У дисертацији, оно што *преостаје после евакуацијског чина, третирамо као философију, док оно што се налази с оне стране тог чина*, ми пратимо у његовом историјском ходочашћу на друга места и жанрове. Тиме се завршава први део дисертације. Преостало је да пронађемо историјски лакмус, којим би могла да се докаже и измери *формална дилетација* између аристотелијанског начела, и платонистичког Gesamtkunstwerka. Такав лакмус смо потражили на посве другом месту. Због чега?

Ако је тачна претоставка да се померила целокупна симболика израза – што је хипотеза за чије доказивање у раду немамо ни приближно довољно простора, те смо је као такву пренели инференцијом на ауторитет сугестије које исходе из Панофскијевог дела – онда је немогуће пронаћи такав концептуални терен који би могао да измери дилетацију *forme mentis* о којој је реч. *Једино место која је остало посве чисто од метонимијског наноса, и које би такву дилетацију могло да региструје, била је Византија*. Византисјки случај, стога, у дисертацију чак и нисмо унели ради пукије економике компаративног метода, која је понекад вештачки заводљива: *сама економика почетног аргумента је, супротно томе, ревизантинизацију теме начинила по нашем убеђењеу крајње нужном*. Од тог тренутка, у дисертацији је покренут целиз низ импликација које су се осетљиво придржавале једна друге, и било је довољно да се аргументативни низ прекине или не докаже на било којој инстанци, па да цело предузеће буде приморано да се усагласи са фекундистичким аксиомом о предностима модерне. Очекивана *симетрија*, и *аналогност* двеју историских случајева, менталитета и Цркава (и философија), латинске и православне, није намерна, већ неминовна: из свести, па тиме ни из ракурса који је диктирао атрибутику дисертације, ни на тренутак није могло да ишчезне знање да је Византија, напоследку, колевка Европе, у хришћанском и научним смислу.

У складу са поступком којим смо прошли и у случају латинске мисли, морало се урадити исто и са грчко-православним наслеђем: испратити крајње сумарно међусобни однос између харизматиских, и недискретних судова:

тј.испитати могућност богословских судова *a priori* у византијској мисли. Помало неочекивано, читање Паламиних Аподиктичних беседа, и радова, уверило нас је да таква априорна могућност у Византији је егзистирала на један начин који смо у дисертацији назвали *натурализовани богословски судови*, који су, како је опет речено на другом месту, имали *статус некретнине*. Такви статуси хришћанској науци у Византији нису омогућили пуни статус науке: православна мисао се у Византији борила између статусе правне норме, и екфрастичке киригмтске реторике. Ни једно ни друго није било довољно, да се избегне болан затезни простор трауме, до којег ће доћи приспевањем схоластике и дијалектике у Византију. Палама је – како смо детектовали – био приморан на то да спроведе текстолошку револуцију донекле сличну метонимијској секвенцираној речи Запада, са једном битном разликом. *Секвенцирана мисао на западу је исецкала текст на аргумените, који су регресирали на антологијске исецке, док у Византији такав регрес није био могућ, јер су апсолутне инстанце регулисања смисла текстова – увек биле само делимично текстуалне.*

Хипотеза на овом нивоу ће гласити: а) ако је дошло до померања форме ментис на Западу, то ће морати бити могуће да се детектује на оном простору где метонимија никада није имала интелектуално упориште - а, то је Византија, и б) ако се и византијска мисао инфицира метонимијског синтактичноћу, *онда ће се византијска текстологија патристике организовати унутар себе на један другачији начин, омогућујући, а) консенсу Патерум, консензус Отаца, који је био покретачка сврха Суме теологије, и б) очувати целину философског предања, чиме ће в) бити сачувана и показана могућност судова богословских a priori*. По све три тачке, паламитски случај задовољава критеријум, те не само да доказује интелектуалну предност у том погледу православно византијске мисли, већ – такође доказује почетну радну претпоставку, *да се на Западу заиста јесте одиграла формалан дилетанција*, што је оправдало наше очекивање да, а) Тома се јесте (успешно) бавио доказивањем Божијег постојања, и б) да је погрешно схваћен.

У одређеној мери смо у раду илустровали последице – унутар византиске традиције – паламитске револуције: изградњу онога што смо назвали *философским санитарним кордом*, који је оперисао по принципу: ”све што у речи може да

стане, у речи мора да стане, да би изван остало, оно што не може да стане”. Одређена сличност оваквог *превентивног апофатизма* са витегенштајновским и кантијанским поступком - само са посве различитим исходишним предзнацима – мора да се наметне. Прилично детаљно смо третирали Паламину чудновату ситуацију у његовој полемици са Варлаамом Калабријцем која по свему представља веома чудноват случај византијске интелектуалне историје. Издвајању те ситуације погодује то што је та епизода до данас на Западу – што спомињемо у дисертацији, није правилно сагледана: паламитски енергетизам је завладао само у руској религиозној философији, док се на Западу он по правилу до данас одбацује као концептуална интервенција делегитимизације.

Византијски санитарни коридор, изграђен паламитском мисаоном револуцијом, игра двојаку улогу. Прва се тиче посве аутономно византијске мисли, где је паламитски период у литератури препознат као валидно становиште. Али, његов философски домет, тачније, философски аспект богословске интервенције – је нешто што се ређе тематизује. Управо је тај аспект онај који нас је занимао у дисертацији: богословски аспект је код православних током векова у великој мери обрађен. Тешко је додати нешто ново том фонду знања. Тим више – што је св. Палама оперисао у условима сужене богословско културолошке слике 14.века, када је највећи део мисаоних напора морао да се уложи у полемичко одбијање католичких насртаја. Ти насртаји трају и данас, барем кад је у питању личност овог православног мислиоца. Крајње знаковито је да је савремена западна мисао рада да прихвати остале православне философе Оце Цркве на свом властитом концептуалном терену, осим овог светитеља. Чини се да је главни камен спотицања управо ниво доказних поступака који код њега творе философски санитарни коридор, а који вири испод киригматских полемичких наноса. Чини се да иоле заинтересован и објективан поглед може да осети да Палама организује корпру византијских текстова на један нов и другачији начин од дотадашњег византијског поступка. Ту је потребно додати једно опажање, које се тиче конкретно византијског реалног односа са схоластичким импулсом који је дошао са Запада. По том питању приметан је следећи важан механизам.

Он постаје прозор за алтернативу: у мери у којој се целина такве и те поруке помера и приближава према Византији, према судбоносном контакту са источном мишљу, у лику Варлаама, све више и више се редукује целине те поруке само на садржај, тј све више мисао робује само садржају, да би на крају на исток доспео само (јеретички) исцедак, који Варлаам представља као *дијалектизацију*, форсирање дијалектичког метода! О историјском контексту порекла тог метода и његовом интелектуалном смислу, код Варлаама нема ни речи. Он не успева нити жели да обавести своје контрахенте о томе. Он не саопштава ни да тај метод чак на западу има свој предисторијат, и своје опоненте: слика која се даје је у великој мери искривљена: ми имамо посла са – да сада склонимо у страну као за рад ирелеванта аспект – чисто догматски аспект целе философије – *псевдовизантијским или чак византијским рецепцијама дијалектике, којима византисјка чисто православна мисао има да се супростави*. Варлаам је алхемијским, поступком тако блиским византијској логореји и полемичности, *преокренуо релевантан ток развоја западне философије, и наново је претворио у догматику – тамо где простора за њу више није било!* Сад видимо зашто је било интелигентно од Паламе избећи догматске спорове са Варлаамо In strictu senso: морално се Варлаам налази на преддогматском стадијуму, те све што он добија од Исихаста је протрептика и пропедевтика (патристичка). Жмурећи на такав лукав наговор Варлаамов, Палама скаче у следећу рубрику одговарајући *на могуће контексте у којима се креће Варлаамова мисао*. Тада се унутар византисјке публике диференцирају они који фанатично следе само форму, или само садржај, док трезвени поглед на *оригиналност, ако она постоји*, изостаје. Палама тврдимо, представља потенцијално један мали искорак у томе: култ садржаја – тј свођење на цитат – представља тврдимо, велику централну бољку византијске мисли. То је онај ментални мехаизам: шта је писац хтео да каже. Варлаам тако болује смемо то рећи од *византијског рефлекса цитирања, свођења на идејни само пласт, неvezано за форму*. Дијалектика није само западна дијалектика: *дијалектика је и оно од западне умности што је Византинац способан да види*, а то није увек тачно ни довољно. И заиста у том и таквом облику дијалектика шта има да понуди? Због тога инсиситирамо на тачности става да *нигде у целој епохи заправо и не долази до*

аутентичног контакта између томизма и паламизма: Палама ни речју не спомиње Тому ни западне ауторитете које он ни не познаје – реални контакт није остварен нигде: и упитно је да ли се контакт и конфликт између Паламе и Варлааме сме држати за ишта друго изузев за унутар византисјку специфичну епизоду? Ако она постоји, шта би могла да понуди Западу? Наглашавамо ову помало болну чињеницу због тога што је то био једини начин да се легитимизује, оправда план и предмет ове дисертације. Тако резултати излазне вредности целе дебате остају пароксијални партикуларни, епизода која је од значаја углавном за православне: треба сумњати да је део информације и вредности, садржане у одређеним цитатима и везама које преводиоци Томе и Варлаам на исток доносе – бивају тако изгубљни за ширу употребу и перцепцију.

Понављамо – нигде и никако се не може рећи да и Палама успева да направи формални жанровски искорак у правцу диференцирања више форме – како се то успело на Западу: али, то није било ни потребно, с обзиром на специфику византијске традиције. Али, његов текст се сме држати за почетак једног принципа *verum ipsum factum*, који подсећа на значајан метод Виков. *Не постоји ни једна назнака да су православни (тј Византија) на икакав начин схватили или препознали оно што савремени тумачи бриљантно препознају у томистичком (не само његовом) опусу: да се највећи део поруке у Суми (њих обе) исказује самом њеном формом, тј начином како је она изречена.* То је схватање које носи значајан потенцијал и унутар саме западне традиције, јер се њиме корпус одређених ставова *дистанцира од неких аспеката редундантности, тј оне информативне вредности која делује застарела или заостала, итд.* Цела епизода јесте византијску мисао и традицију (вербално, литерарно филозофску) изложила и показала као конзервативну, и окошталу. Византјска страна, додуше, није имала ни прилику (у епизоди коју смо посматрали) да рашчита иницијални и централни момент западњачког развоја, оно што је у сржи тог тумачења – због чега се може рећи с правом *да комуникација а камоли дијалог – уопште нису остварени.* То значи – да један добар део конзервативнијих православних тумачења, која држе да су православни разобличили латине, њихове јереси, итд., уопште не може да стоји: Византинци су највећи део времена (предвођени Паламом који је својеврсна жртва

комуникацје) све време имали посла са – самима собом.

На основу ове епизоде огледно ћемо моћи сагледавати како се на бази привидно једне исте количине датих информација, понашају у две културе – на примеру који мање више важи за ове философске традиције: могућност доказивања Божијег постојања, на основу могућности доказивања богословских судова а приори. Непотпуност комуникације и критичке слике која на крају се формулише код православним о стању философске свести римокатолика је непотпуна, као што је, уосталом, таква и римокатоличка слика о стању православних. Али, у овом конкретном случају на источној страни је крива активистичка слика коју је Варлаам гурао и којој – што је централно место најважнији део критике коју овај рад износи кад је у питању западна мисао, недостаје најважнији аспект западне мисли. Крив у Варлаамовом културно философском склопу, ако тако смемо рећи, је византијски аспект његове мисли – јер је реч о једној склоносити која може да се пронађе и потврди и другде и изван овог конкретног човека и епизоде. *Простије речено, византијска филолошки аспект њихове прозне речи био је у великој мери окамањен древним наратолошким аспектима и претерано фокусиран на реторичко екфрасичке жанрове: он није претрпео осавремењујући револуцију коју је видела западна реч у 12. и 13. Веку.*

Постоје медијевистички озбиљни наговештаји изван чисто стручно мисаоно философске сфере, да је подстицај Томи дошао изван те сфере и да се чисто тичао формалне сфере утицаја. Реч је о две врсте читања и две врсте текста, услед чије смене једне монашке врсте на другу схоластичку, се рађа једна нова врста рационалнијег дух који се меша са философском еволуцијом, на плану садржаја, док је реч о револуцији у начину представљања тог садржаја, баш као данас што видимо да одређени садржаји класични традиционални, представљени интернетом итд – не изгледају у потпуности исто: долази до једне нове промене и нове информације кроз промену медијума. То је важна поука за наше и свако време. Реч је о револуцији у начину представљања текста. Стари традиционални облик представљања текста у обе културе запада и истока био је до приближно једанаестог века исти, да би на Западу онда од 11. века дошло до нагле промене.

О узроцима тих промена немамо простора да спекулишемо, али се може рећи да је тада запад кренуо посебним путем правцем развоја који Византију није захватио. Онако како се у Византији још дуго гледало на презентацију текста као само на средство да се пренесе садржај, са пропратним мање или више присутним ембламатурама и илуминацијама које штавише уоквирују цели тај текст као једну целину, тако се исто може рећи да је било и на западу пре ове графолошке револуције. Али, након 11 века у чисто палеографском смислу долази до беспрецендентног развоја на Западу. У обе врсте или струје философије средњег века реч је о различитом нивоу метацитата, тј дијалошког односа према ономе што је круцијални ауторитет у цркви – Оци, Писма, итд. Та иновација и јесте била предмет дела дисертације у којем се *mutatis mutandis*, доказује динамика западне мисли. Мисао Запада је имала темпо, у четрнаестом веку, док је византијска само реаговала. У том делу дисертације, а и шире, илуструје се стога заједничкост семиотичко-текстуалне средине у којој се креће сва хришћанска аргументација у Европи средњег века. Она је једна и заједничка, а садржинска осовина овог простора је – проблем боголовских судова *a priori*, дакле проблем хришћанског знања као таквог.

Проблем априорних богословских судова, судова дакле, чија дедуктивна снага је философска и логична, али чији садржај је богословски (тачније, христолошки), је централни и заједнички фон на којем се одвија развој средњовековне мисли, све до његовог краја на западу у после-номинализму. Заједничко обема традицијама, западној и источној, била је једна антиципација тешке проблематике која ће да мучи философију од времена Имануела Канта. Како је добро познато, Кант се прославио управо својим логичким разматрањима из своје три *критије*, а нарочито у Критици чистог ума. Оно што је барем дело закупирао мисао Немца, проналазимо и у средњовековним дилемима, а то је *изградња априорних судова који би истински били синтетички*. Сваки познавалац Канта може да се лако подсети са колико потешкоћа је његова прва Критика, спојила управо такву категорију, судова *који би били искуствени, нетривијални – а нужни!* Да би суд био искуствен а нужна, он обично мора да буде информативно тривијалан: да би он садржао обиље искуства, а остао нужен, граничи са

филозофски контраинтуитивним. Касније ће иста потешкоћа натерати Робина Колингвуда да такве (или сличне) судове потражи у историји. Колико је он у томе успео или не, није на нама овде да просуђујемо. Међутим, видно је могуће истаћи да је управо та и таква дилема покретала главнину средњовековне хришћанске философије. Било је реч о томе како уградити нужне нетривијалне судове, који су априорни, у систем хришћанскога знања?

Две културе су се организовали на другачије начине у односу на ову проблемску осовину: док је у Византији она била фон-подразумевана позадина, дотле је Запад експлицитно пробао да га дефинише. На истоку ће се истоветан покушај десити тек у атмосфери латинске провокације о којој је реч. Наглашено је у дисертацији да су и резултати сучељавања двеју култура са овим проблемом релативно дијаментрално супротни. На западу, наиме, као резултат овог процеса, проблем априорних богословских судова постаје проблем априорних судова као таквоих. Он се премешта на иманентнији ниво тзв. хуманизма, на проблем чисто филозофских судова *a priori*, било у виду природних права (Гроцијус, Псевдо-Исидорове декреталије, касније Хобз, Спиноза, у правцу натурализације тзв.природног стања код Лока, до данашње либерализма,итд.), било у виду природног знања (Декарт, Кант, проблем категоријалности судова и урођености одређених епистемолошких категорија). Биланс овог трагања је на Западу пошао од храброг опипавања супстантивних аналогних судова у виду реалистичких универзалија, до порицања априорних судова у сваком облику, или порицања њихове важности за културу. То значи да је западна философија успела током неколико векова да се ослободи христолошког терета, са којим није знала како да операционализује, препустивши га искључиво њиховој цркви. Генеза тј постанак философије у том погледу на Западу стога није никаква мистерија: то је теологија без Христа, тј.философија без богословског садржаја. Овај део проблема, настао неспособношћу да се сагледава природа евакуације схоластичког чина, илустрован је у дисертацији на доста места, исто као и проблем оног његовог формалног преостатак, резидуала, који је прешао у уметнички платоничарски чин. С његове друге стране остаје пуки логички схематизам дедуктивистичког капацитета, који се храни спорадичним приливима индукованог материјала који се у историји науке

пословишне зове *научне револуције*. Са становишта форме закључивања, ипак, никакве револуције ту не може да буде, а са становишта *коефицијента садржаја и садржајности*, присуствујемо само све већем осиромашењу тог садржаја као *христологије*. То је последица фокусирања на bias of communication (слепило медијума), огледаног у култу садржаја логицитета, који не примећује своју форму, осим ако није реч о форми чистог закључивања. На једном месту је стога речено да философија запада постаје форма саме себе; касније се слична паратакса примећује и у методологији науке. Кумулативни резултат увек изнова мора да се нагласи: губитак хришћанског знања, тј. никакве могућности или потребе, за богословским судовима а priori, чиме Запад, ако и успева да сакрије средњовековна достигнућа, билансно сам собом представља негативан одговор на централно питање свога првог формативног раздобља. Без средњовековне схеме коју смо у дисертацији на више места представили, философе трајекторије више не делује креативно слободне, аутоматичне, спонтане итд – оне се средњовековним контекстом педиграрају: ахристолошка парасинтакса, са преосталим логицитетом, представља у свему и свакако просто негативан одговор на централни средњовековни пројекат. Без средњовековља, потоња историја како философије, тако и науке, *делује спонтано*, али она то није. Она је теледириговано и крајње условљена, in absentia, ракурсом средњовековног мисаоног експеримента. Сумњам да је овде потребно довршавати ову анализу у правцу корелирања ње са последицама свуда присутног тзв. секуларизма у наше време, који и није ништа друго него натурализовани текст, тј метод који операцијско тумачење текста изводи само из њега самог. То значи да се чак ни секуларизам не може да тумачи сам по себи. Или, *како је речено у раду*, *легитимизација модерности не може да се спроведе из саме себе*, где смо у се у раду у том смислу осврнули на претраживања Ханса Блуменберга.

Византија је ипак пошла и дошла до другачијег закључка: хришћанско знање, тј. богословски судови не само што су могући, већ су *они једини могући*. Како се са првобитним нивоом паламизма накнадно усаглашава једна доцнија самостална интервенција, она Ђамбатиста Вика, тако се са примарним ромејским осећањем о примарности богословских судова, усаглашава научна револуција Geisteswissenschaften мислилаца, попут Дилтаја, Крочеа, Колингвуда, Флоровскога,

у двадесетом веку, који – донекле на трагу и Хегела – постављају примат мисли. Доцније уоквиравање ових писаца као идеалиста, не успева тако да склони са дневног реда постепено приближавање идејама одухотвореног света која провејавају ту и тамо и у природној науци. Никакво знање у људској византијској и хришћанској сфери није могуће, осим оног које се усаглашава са принципима нужног богословског закључивања. И најмања промена у сфери богословских принципа одражава се кроз поремећене распореде иманенције, као и трансценденције. Као камен темељац на којем Палама заснива ову стилизацију, служи филиоквистички моменат његове расправе са Латинима, која је уосталом древни *topos*. Сва Паламина аподиктичка извођења, почивају на правилном схватању и учењу о исхођењу Духа Светога, јер, уосталом, сви смисаони распореди и на западу почивају на истим тим, само промењеним учењима, о вертикалама исхођења Духа Светога.

Како смо на своме месту илустровали, Палама је осетио да тематски продори и реакције нису више довољни у спорењу са Варлаамом Калабријцем. **Цело** историјско поглавље са Варлаамом тиче се заправо дословно прохибиције демонстративности у теологији. Варлаам *de facto* методичност резервише само за философију, и постепено – вишегодишњим упорним дебатама настоји да смекша пажњу православних, да би они пристали на другачији фокус. Варлаам је хтео да узурпира логику само за изван-теолошку области, тј-да очисти и ускрати философску теологију супстантивне полемике о Богу, за логичку компоненту: уводећи став близак византијском сентименту, да, пошто нема (логичке) аргументације у теологији, онда нема могућности у њој за теоретско цитирање, тј логичко садржинско ослањање на претходне ауторитете; следствено, не само априорни, већ уопште теолошки ставови су суштински обесмишљени: Палама је морао, слично св. Василију Великом у четвртном веку. да таквој теологији врати достојанство научне, аргументативне прозе и речи. То је први пут да се у византијској теологији поставио овај проблем на посве децидан начин, и одговарајући на њега (по општеприхваћеном становишту православних - успешно) Палама је учинио нешто необично: **увео је неаугментативну историју у теологији, а то значи да и теологија и дакле има – своју историју**, а не само

јерес. То је постигао тиме што је, несвесно и изван видокруга људи 14.века - од теологије начинио још један, западном свету конкуретан, облик текста. Теологију је тако могуће проучавати и у људској димензији, чиме је обезбедио миимум неопходног простора за постојање (било каквих) богословских судова апприори, што је било осујећено код Варлаама. Необичност Варлаамовог покушаја је у томе што је он, полазећи од пизме према латинима и пишући против њих, наједном иступио радикално против сржи теолошког православног модела, рекло би се случајно. Конкретно, Варлаам је оборио у свом трактаку тезу да је Аристотелову логику могуће користити у судовима о Богу.

Очито је дакле, да је Палама, морајући да обара тако опасне пробе Варлаама, редиговао сам византијски метод, уводећу у њега истински метод доказа и доказивања. Тај метод био је другачији од западног, јер он, подразумевајући патристичке ауторитете, и стављајући их у необичан текстолошки контекст, гради један хуман свет космоса патристичког текста, који се истовремено тиче трансцендентног Бога, али који је итекако доступан људкским дефиницијама. Могло би се готово рећи да паламитска револуција тако гради један мобилни свет антропоцентричне историје која је у пријатељском расположењу према Богу.

Варлаам се са Паламом привидно слагао. Подсетимо се елементарне чињенице: почетна вредносна становишта обојице полемичара *била су истовестна*. Палама је дакле решио да се не сложи са оним са чим се иначе код Варлаама слаже, чиме је пробирао полемичку дубину византијске мисли и осветлио њен плурализам који је, до тог тренутка, понекад изгледао или био затомњен. Византијски филофски коридор постаје пропедевтика и протрептика – *за богословље: а у домецилним православним културама до данашњег дана видимо вредност и значај оваквог метода*. Исказивања Паламе против Томе су периферна, Томина улога се у Византији не пројављује кривицом Варлаама, *који је на себе узео после-томистички схоластички резидуал дијалектике, чиме је осветлио управо тај методолошки преостатак*. Варлаам је анти-томиста, *и то је најбољи индикатор тачних позиција дијалектике, схоластике и томизма, ко где стоји*. То значи, што је још важније, *да томистичка преподешавања не годе дијалектичарима: они у њима препознају нешто што је проблематично и што је противно латинским*

схватањима, и што, mutatis mutandis, може да под одређеним околностима буде про-византијско. Из накнадног сагледавања формалне дилетације симболичкога поља у томизму, кроз добијени резултат на византијском тлу, јасно се види да је то управо чињеница да се код Томе до неких облика богословске априорности – дошло. Варлааму то не одговара – све што је христолошко и богословско *сме да буде само предмет дијалектичке спекулације*, док се област доказности има да примењује само на философију. Варлаам је зато некаква врста философског пионира, како га често препознају и данашњи истраживачи са Запада. Да није било те историјске епизоде у Византији, велико је питање да ли бисмо имали могућност да сагледамо такво померање? Одговор на такво хипотетичко питање мора да буде одречан, с обзиром на коефицијент несвесности о слепилу медијума, који доминира философијом Запада до данашњег дана. Остаје још да се понове закључци о учинцима паламитске револуције на византијску мисао.

Византијска мисао *до Паламе није имала експлицитне философске судове a priori, који су богословског карактера – као систем!* Њих је било у појединачним случајевима бробе са јересима, али системски они нису творили парадигматику и синтагматику једног континуираног система. Доказ да је тако – крије се управо у византихском бихејвору у сусрету са јересима: геометрија јереси је византијској мисли *нужно одређивала распореде понашања и одлучивања*. То је геометрја која је у очима Џона Дилија оно што је условило (са чим се морамо сложити) регресију Lebenswelt-а на Umwelt. Ово разликовање, колико год у случају Византије *било случајно тачно*, ипак није у потпуности тачно и не исцрпљује ни византијски, ни латински случај. Грешка византијског система, коју Палама делимично коригује, јесте се крила у оприродњењу система богословских судова, који *су нужно оцртавали геометрије неслагања са оним што се зове јерес*. То је од Византије створило нетолерантно друштво у мисаоном смислу, изостао је онај део плурализма неопходан за иновацију. Византинци су натурализовали семиотички простор богословског изричаја већ и тиме што су га супсумирали под категорије апсолутизованог грађанског права, у своду закона које потписује и прописује василевс. Са паламитском револуцијом – где је могуће не сложити се са слагањем, где је ipso facto могуће и превидети одређене техничке недостатке томизма, ствари

почињу барем да изгледају другачије. Палама *препознаје већу опасност у човеку који одриче, другим речима, икакву могућност бословских судова a priori, него у човеку који такве судове прихвата у било којем облику. То је највеће постигнуће паламитске византијске епизоде.* Кад је реч о унутрашњем и спољашњем аспекту православно византијске учености, можемо навестити следеће.

Византијско разликовање унутрашње и спољашње мудрости, или учености, које разликовање утиче на употребу и дефиницију философије унутар хришћанског откровења - на истоку никад није добило суштинску институционалну санкцију. То је важно да се нагласи, јер је због тог Византија током историје често губила право властитог гласа, и постајала плен фекундиста и теорије депоа. Та подела у Византији је постојала, она се подразумевала од четвртог века, она је била чисто и заиста философска, донекле је носила филолошке санкције. Јер, постоји у државној управи Византије постоји чак посено место за философе и за философију: оно јесте укинато касније због јеретичке епизоде једнога од носилаца те части, али је потпуно *нетачан сплет схватања, присутан у највећем делу западњачке критике, да постоји анимозум према философији као таквој.* У оној мери у којој он и постоји, односи се на транспонована учења махом платонизма – овде не можемо да улазимо у дугачак преглед однос јереси и платонизма – али у сваком случају таргетирање јеретика и његова изолација јесте интелектуална санкција у Византији, која има везе са оним што смо описали као Панаринову парентезу. Питање је, с друге стране, колико је оправдано сагледавање *јересијархије као такође легитимног тока, паралелног правоверној јерархиј?* То је свакако једна тенденција од које се не одустаје данас у западној литератури. *Чини се* да данашњи култ мајоризованог гласа, уопште узевши мањина итд - подразумева нарочиту осетљивост западњачке академије на дијалектичко вишегласје, плурализам у друштву, итд. У Византији, можда, можемо да говоримо о монокултурном фундаментализму правоверне опције (опет Панаринова парентеза), али је несумњива чињеница да он у себи већ садржи *поливалентне и реажуриране ставове и акценте, различитих ауторитета.* Оно што би се од византијске мисли хтело или у њу учитало је крајњи дисипативни облик вишегласја, какав несумњиво у западној цркви препознајемо. И у западном друштву. Јер тамо подела између две

мудрости или учености *јесте произвела институционални зјап који је био, након што се показао немогућ за зацелити, крајње непродуктиван по континуитет западњачкога друштва.*

Хијерархија лојалности према ауторитетима код Паламе, исто тако јасно исписује тачне коњунктуре средњовековне писмености и менталности. Без те лекције цела епизода и средњовековна прошлост представљају колекцију аргументативних мотива и исечака. То, опет, значи да је до Паламе, византијска мисао имала философију, јер је фонд богословских судова био аутономан. Није потребно додавати да је таква византијска философија била и остала хришћанска философија. Раније је споменут важан принцип: Палама **је био спреман да се сложи са Варлаамом у његовој осуди Латина али не из разлога које наводи варлаам.** Ова промена смера и сврхе разлога је есенцијална тачка која тачно указује на нашу тезу да је дошло до промене фокуса са плана садржаја на план модалитета, проширен је ракурс који сада укључује у иначе узак простор садржаја нешто шире: контексте и начине читања; то што је аутор спреман да се не сложи са разлозима некога с ким се иначе слаже, јасно говори да је реч о упаду израза-форме по први пут у Византији: која је на то приморана дословно. Један латински конкурентни мислилац је исто тако био спреман да прихвати Оце Цркве део по део у потпуности, изузев *духа Отаца*. Тако опет изградња византијског текстолошког космоса упућује на границе употребљивости тог космоса.

Закључак из овога је велики: он се јасно помаља пред нама и гласи да и данас, све и када би се све што је спорно у једној заједници скрипторално и исказно и прихватило декларативно нешто, то и даље ништа не би значило.

То је први пут – да знамо то – у Византији и православљу да се то десило: реч је о обрнутој умерености: конзервативизам или зилотизам се са аргументима јеретика не би сложио ни да када су најтачнији, либерал би прихватио унију, а Палама модернише. Упадом варлаама у византијски случај православни су сагледали докле су спремни да иду латини: чак и да се сложе декларативно исказно и програмско догматски са свим што треба. Па ипак – резидуал неслагања или минимум малформације и поремећаја остаје као талог на дну који може да се региструје пажљив поглед.

Ако смо илустровали да се цело византијско поље мисаоности померио и прерасподелило у одређеном смислу, под утицајем импулса са Запада, своје конфигурације, то онда значи да је, како је и гласио први блок хипотеза везан за Запад, тамо заиста у тринаестом веку дошло до промене у целокупном начину симболичког секундарног моделовања, у том смислу и у богословљу и целокупном спектру вербалних протокола. Сада је лакше, по неки већ пут за редом, дефинисати философију: философија ће да израсте из дијалектике, као онај начин симболичког секундарног моделовања, које неће прихватити евакуацију схоластичког чина, већ ће наставити да гради илузију да је могућа: метонимијска секвенцирана проза са хришћанским богословским садржајем. Такво померање, дакле, можемо да измеримо у његовим дистанцама и правцима, на основу добијене разлике у векторима на основу стања пре и после, како у Византији, тако и на латинском Западу. Пошто је тиме ако не доказана, оно барем илустрована претпоставка, да је Тома на одређен начин реаговао на неадекватност дијалектичко схоластичког метода, остаје да у овом делу закључка представимо, шта је онда била његова ауторска намера, и у чему се тачно састоје капацитети његових доказа Божијег постојања, тј. његових богословских судова а priori?

Видели смо да линеарно читање Томиних доказа Божијег постојања не придоноси помицању њега са шина смештених на директну линију судара са емпиризмом. Тај емпиризам је, како смо такође илустровали у дисертацији, већ био имплицитно садржан у прикривеном облику, и у томе се крио проблем са пројектом богословских судова а priori и у жанру суме, и у правцу схоластике: прерано и превише је методика схоластичке дијалектике рачунала на иманентистички оквир света, у којем је требало да се доказује Божије постојање. Било је питање времена када ће се толика количина нечега што је, са становишта патристичке философије *логички и философски* деловало погрешно, да се отме контроли и оде у правцу неке од јересиолошких трајекторија које је та мисао из почетка предвидела.

Као резултат метонимијске секвенциране прозе, сви докази и сав фонд богословске философске априорности, деловао је већ номиналистима као *претеран* и сув дедуктивизам; касније ће појава Френсиса Бејкона легитимно да означи крај

схоластичке мисли и почетак посве нове и другачије епохе, у којој ће место за патристичку философију бити археолошко и маргинално. У дисертацији сам испратио кроз неколико групација и трендова тумачења, за које ми се чини да су основне и главне, начине рецепције томистичке мисли *in toto*, али и у смислу доказа (Божијег постојања). Шта је њихов основни недостатак? Претеран тј. искључив фокус на Божију *егзистенцију*, што трасира коридоре философског есенцијализма. Философски есенцијализам, који је у најтешњој спречи са онтолошким *монизмом*, није спојив са онтологијом каква нам се доноси патристичким учењима. Сем тога, философски есенцијализам и онтолошки монизам – разрешују се у облике *космизма*, онтологије иманенције, и света, који се лако и накнадно усаглашавају са јелинском онтологијом. Реч је, заправо, о деривату онтолошког монизма старе грчке мисли, и ту су радови Митрополита пергамског, Јована Зизјуласа, доста помогли да се та ствар разјасни, исто као и књиге Георгија Флоровског. У историји хришћанске *мисли*, а не само вероисповедања и верског сентимента, уложен је током векова немали напор да се *обуздају коридори и семена* овог монизма, који обоготворује свет: сада на концу западне схоластике видимо покушаје истоветне првобитним покретима оригенизма, да се *Бог на неки начин или закључа у свет, или за њега привеже на један нелогичан начин*. Фокус је овде на *логичке деформације*, а не толико на правоверничке. Хришћанство је развило своју личну *философију*, која је била превентивна али и куративна, и која је способна да реактивно препозна приближавање одређених размишљања која *нису у интелектуалном дослуху са логичким апсолутним претпоставкама хришћанског система мишљења*. Слика о свему томе је на западу била предуго затамњена, кроз мисаоно одвајање од византинизма, и због огромне мисаоне власти коју је на Западу вршила личност и дело Аврелије Августина. Његово дело је послужило као коридор старохеленске онтологије, која се њиме прошверцовала у привидно правомислеће оквире и обрасце теологије. Када се философија осамосталила од теологије, радило се о монистичкој револуцији – барем кад је реч о неким аспектима – која од тог тренутка има своју граматику поступања и своје методологије. *С друге стране, да философија и теологија нису повезане до тере да је философију непотребно*

сагледавати другачије него као протрептику и методику теологије, од њиховог развода не би било толико штете ни по једну ни по другу. Могло би се у коридорима западњачке мисли помислити да је заиста легитимно препустити одређене наративе оним методологијама која једна епистемолошка елита једине препознаје као валидне – на то се своди апел свих философија до данас, мање више. И то би могло да изгледа правилно – да нема последичног краха јавне видљивости философије: да је за философију и хуманистику било корисно да се осамостали на такав начин као аутономна текстологија иманенције, секуларизма, рационализма итд., – зар би философија и хуманизам онда доспели у ову ситуацију из које ни заједнички напори интердисциплинарних мера нису способни да је избаве? Та тешка судбина философије данас је очигледнија него ли судбина теологије, која ипак има довољно велику клијентелу да одржи своју самосталност на субзистентном нивоу: са философијом није тако. Чини се да је, супротно томе, свако доба које је трпело или неговало чак и конфесионалну и програмску близину философије (и хуманистике) са теологијом – утицало крајње повољно на пораст стваралачког индекса философије. Сетимо се и Хегела и Шелинга, који започињу своју интелектуалну каријеру студијима теологије, или Мартина Хајдегера, који не разводи смерове своје докторске дисертације од смисаоних садржаја западних средњовековних философа-богослова (Дунса Шкота, и др.)?

Враћајући се на корпусе изведених рецепција томизма, у облику неколико праваца или школа које смо издвојили – сазнали смо неверованту појединост и аномалију: *све томистичке школе, као и њихови православни тумачи, користе дословно исти метод тј. угао гледања, као и најокорелији борци против теизма, монотеизма, томизма, медијевализма, византинизма, итд.: користе култ садржаја аргумента.* Теологија постаје философија, помоћу сукцесивне дисеминације и екстракције аргумента, невезано *за то колико је велики изванвербални контекст.* Колики год да је естетски, формални, обликотворни, емоционални, христолошки, итд. – индекс, философија ће да на све то увек да реагује на исти начин: екстракцијом аргумента који се онда консолидује са неким од претходно одобрених облика есенцијализма. *Тако се већ од средњег века, у философији стиче привид објективности.* Средњовековни теолози су заправо да једина објективност - а у

Византији су паламити, али пре њих и други, и доказали њу – може да се веже само уз онај низ закључака који се везују за откривене чињенице, за Откровење. И данас би одступање хришћана и хришћанских мислилаца од те чињенице, значило абдикацију вере, ни мање ни више: не постоји квази-објективна философска инстанца која то затамњење вере може да преруши у рухо логичке акробатике ма којег тварног низа дедукција. Философија доноси привид објективности одређеним лажним етиологијама и археологијама: док би пажљивији онтолошки поглед, чије једно око је загледано у божанско-библијску онтологију, у њима препознао само неке од престилизованих видова есенцијализма-монизма. Сва историја мисли је сведена само на тај аргумент и његове дисеминације. Позиција и опозиција средњовековног пројекта измирења вере и разума – смештени су тако на истим положајима: који сакате, осиромашују средњовековна хришћанска учења, претварајући их у *текстуалне аргументативне системе*. Оба кампа приступају проблематици хришћанске мисли доминантно а) кроз језик, б) кроз језик метонимијске секвенциране прозе, в) кроз арене бесконачних, необузданих полемика. У том погледу су методолошки и сумарни закључци двеју мисли, византијске и латинске дијаметрално супротни, *али се обе односе на проблем који ће посве да буде у фокусу и модерне философије, а то је проблем језика*, тј његове улоге и његових граница. Латинска мисао је негде прећутно (реализам), а негде програмски (номинализам), прихватила став *да о Богу постоји и важи само оно што може да се изрази језиком истих оних пропозиција које се користе и за друге теме, попут философије, света, па чак науке, итд.*, услед чега је било питање времена кад ће тзв. наука посве да преотме такав наратив, за шта је дозвола дошло од стране теологије. Она је дошла као повод, јер су латински теолози, укључујући и Тому, операционалисали језик тварнога света, којим су изградили циновске схематизме богословске *суме*, који има да зароби Бога у категорије егзистенције. Ничеов поклич као *сoup de grace* тако ослабљеног божанства стога, вековима после тога, непогрешиво проналази ту слабост као мету, да је Бог мртав. Због тог се такав иманентистички став никако и нипошто није могао да се прихвати ни у једном кампу византијске-православне мисли, што је атитуда која вреди до данашњега дана. Она води брисању библијско-патристичког поимања и доживљавања Бога, и

стоји ангуларно у односу на библијска сведочења. Било је потребно да прође доста времена за такву ферментацију чак и на западу. На византијском истоку, Палама је дошао до методологије која се једнако тиче језика, али доноси посве супротне закључке: у језик заиста јесте неопходно затворити одређене ствари, да би неке друге могле да остану изван језика, или како је написано у дисертацији: *ако нешто може да стане у реч, оно онда мора да стане у реч, да би извана остало оно што не може, јер и не сме*. Палама је говорио да је неке ствари о Богу *могуће знати, и неке пак, нужно и говорити*. Оно што не може да стане у речи – за латинску мисао и укупну западну културу теологије и философије, показало се стога као небитно, док је за православну управо оно што не може да стане у речи – гарант и разлог постојања *онога што јесте у речима*. Треба додати и следеће: *дерегулација теолошке философске мисли само на језик, не зауставља се само на томе. Њој је у модерним временима припремљена дигитална трансформација којој данас сведочимо, у којој се кроз интерфејсе рачунара, квантификацијске логаритме итд – речи и језику уопште не оставља никакав простор*. И хуманистичке категорије, до скоро изражаване секуларним језиком, сада прелазе у области квантних мера, статистика, математике, итд. Оно што је угрозило Логос, угрожава доцније сав логос: интуиција о тој судбини је расута свуда по византијским теолошким списима.

Сад, ако такву једну клепсидру, или обрнуту геометрију капацитета вербалне исказивости двеју цивилизација, посматрамо само *са становишта онога што се види и што може да стане у речи, онда делује да је философија главна и аутономна, да теологија нема значаја, јер представља само увод у науку – кад је у питању Запад – и да је Византија једно хибридно стерилно друштво теолошке маније каквим га је видео Хегел*. Исто тако, да је оно што се о Богу може рећи *важно као оно што мора да има снагу обавезујућег исказа помоћу логике, (на византијској страни), а не само верске емоције*. Где се између те две позиције, смешта Тома Аквински?

Он је и завршним поглављем свога живота потврдио своју позицију: све што је написао њему је деловало као слама, и престао је и да пише и да говори. По неким схватањима, мислилац је доживео мождани удар, али речено језиком

византијске мисли, али можда и витгенштајновске логике, он је престао да говори о ономе што је неважно, и отишао у мистицизам и апофатику. И та витгенштајновска секуларна апофатика, а могло би се јасније рећи и афазија! – припремљена је већ код Канта, са његовим затварањем или барем сужавањем, области априорних судова. У том погледу је код Томе приметна и метонимијска регресија између прве, Суме теологије и друге, Суме против незнабожаца, где је друга сума, изграђена већ по узусима – правоверничке аргументативне полемике. Оно што је очито је, ипак, да би Тома на наше питање постављено горе: *да ли о Богу постоји и важи само оно што може да се изрази језиком?* – одговорио (својим делом и животом јесте одговорио), да: *оног тренутка када се о Богу почне говорити као да је могуће рећи све, и то језиком тварних пропозиција, онда следује или а) платонистичка евакуација чина у правцу тоталне организације текста, или б) тотално ћутање.* Ни једну ни другу опцију потоња западна мисао философије није била кадра ни расположена да следи: платонистички интегрализам прелази у сфере уметности, а афазија у мистику. Тома Аквински је у свом животу следио и демонтирао обе позиције. Његова Сума теологије је без икакве сумње не само најважнији филозофски документ окциденталне, западне традиције, већ и такав документ од чијег правилног читања, схватања и тумачења, јесте зависила потоња судбина и смер касније философије. Тачније, тачно од тренутка почетка каријере овог дела, западњачка мисао се запетљава у густо блато нерешивих богословско христолошких апорија, које се не примећују, и на чије место доспева илузија о чистом суду. Упитна је могућност не само чистог суда, већ и чистог, тј натуралног знака! Кад је у питању она прва, која је била предмет ове дисертације, ствари финално стоје овако. Тома Аквински је несумњиво морао да препозна да је простор за дедукције божанске науке језиком пропозиција које се крећу унутар космолошких аргумената, и света – ризикантан и сужен. Због тог његови докази *штрче у тоталности његовог дела, као транзитна станица, која нема ни превентивистички ни палијативни смисао.* Докази Божијег постојања у том смислу *нису ни могући*; они су могући као стилистичка екфраза једног ширег поступка који је на себи понео највећи део терета доказивања могућности богословских судова *a priori* - али како је већ истакнуто, то у простору историје философије није

примећено у довољној мери. Због тог, опет, у византијској мисли сем у аполетском оделу Дамаскиновог система, ни нема доказа Божијег постојања. Оно се доказује на другачији начин, *који се аналогно преписује и преводи у платонистичком поступку Томе у његовој Суми*. У том поступку, *целина Суме служи као вехикулум доказивања*. Она то успева специфичном организацијом себе, које је налик на поетске организације текста, рецимо Дантеове *Комедије*. А то значи – да се практикује принцип *да нема ни једно сувишно место у делу, које може да се истргне изван синтагматског динамичког контекста, и да се третира као дијаноја, на нивоу микро-читања*. А поготово не на нивоу програмске изолације у правцу стварања школе и неке философске склоности, која би негирала оквире и целину дела. Таквим поступком, мада са другим начелима и сврхама, томизам постиже сличан ефекат као консензусна парадигматика византијске мисли- или, боље да кажемо византијска га постиже следећи схоластички импулс провокације. То значи да *ће интерпретације* текста морати да поштују једно специфично наслеђе и принцип целине мисли, тј. *њеног контекста*. Ту упада у очи разликовање између *значења и смисла*, које налазимо знатно касније, са Бахтиновом философијом: где значење јесте смисао *појединачног исказа*, или појединачне секвенце исказа које се дешифрују *логичким капацитетом*. Али, *смисао је шире од тога: то је значење у својој средини, са својим околишом*. Појединачно гледано, томистички доказ има само *значење, и оно постаје легитиман плен нове дијалектике, тј. философије*. Философија у лавиринтима значења слободно обитава до данашњег дана, пркосећи еволутивним дисрупцијама Бахтинових сугестија, које су изградиле једну нову и теологији блиску мисао, из језгра управо целовитости уметничког текста. Судећи опет по котама јавне видљивости философије, као и њене академске уписности, не може се рећи да је то једна угодна или примамљива средина. Томистички доказ има шредингеровску, квантну природу, као уосталом и сваки *исказ*: у зависности од тога, да ли се он сагледава на микротекстуалном нивоу логичке дедукције става, или као део шире текстуалне средине (смисла), он – важи за доказ, и не важи за доказ. У оном капацитету где је он значење, он несметано дуби *даље свој коридор према емпиризму модерне научне револуције*, док у оном капацитету *где је он смисао, он*

потребује тотални захват, какав представља рецимо иконолошки поступак Ервина Панофскога, и где се он трансдисциплинарно пресеца са многим другим дисциплинама. Чини се да је Тома Аквински управо у том свом капацитету трансдисциплинарности – један жуђени и тражени православни Тома, ако је као такав икада постојао.

SUMMARY

The subject of this dissertation was a multidimensional analysis of certain divergences found within the tradition of *Thomistic* philosophy. The problem of the possibilities of the Christian knowledge, in the shape of theological judgements a priori, was in the centre of this effort. Those possibilities were searched within the traditional culture of the medieval proofs of God's existence, both in Latin West and in Byzantium, even though the same search in the Byzantium's case had to be restated in the form: why Byzantine's case doesn't yield proofs of God's existence. First, the divergence within the Thomism was found to be not an advantage of philosophical pluralism, but rather entropic geometry of its field. The underlying assumption was that certain cultural/philosophical field is supposed to endure the pressures to become entropic, which was complicating task with addenda of Christian ontology. During the work on this dissertation, we have found that the Western/Latin, *Thomistic* tradition is doomed to crash and dissolve with the modern, anti-Christian philosophy of empiricism. How was this possible? Was it because of the primal and underlying attitudes and opinions in the original Thomistic opus, or was it rather due to the postnatal endemic development in the scholastic tradition? In order to resolve this problem, the whole scholastic tradition was compared with the only other option that was left untouched by its influence, a Byzantine tradition. I compared Western *dialectics*, with Byzantine apodictics, found in certain shorter writings of St. Gregory Palamas. As a result of this comparison, certain infrastructural characteristics of both philosophies have showed themselves, with deep differences. First, every philosophy being a verbal protocol, it should be noted that both fields of these protocols, essentially operated in a very different environments. The Western Latin one was found to have gone through a hyper-verbal revolution, whose non-verbal displacement was very small indeed, whereas Byzantine Orthodox one, have kept this non-verbal and symbolic residual to the most recent times. Because of this, every verbal phenomenon, in both of the traditions, must follow this previous total solution and essentially – is not autonomous. Especially philosophy in the Western sense represents the continuation of this verbal protocol, which has hidden its *absolute presupposition* of previous Christian content. In order to solve the pedagogical structural

problems of content and form, Thomas Aquinas is seen in this dissertation as a *dissenter* from this standard verbal protocol, which has traditionally followed an Aristotelean compendia. Aquinas in constructing *Summa theologiae* has followed a Platonic path, of organizing his work as a total Gesamtkunstwerk. This helped him organize some level of theological judgements a priori. Testing ground for this hypothesis was the scholastic influence on the Byzantines, during the 14.th century. If we could show that – under the influence of the Western new philosophy – the overall balance between content and form in the Byzantine literary output (St. Gregory Palamas) has been shifted *in the direction of form*, leaving the axiomatics of *content* as previous, then we could procede concluding that the similar *reversal* had really happened before, in the West; and, accordingly, *that there is at least possibility for Thomistic Summa* to engender a theological judgements a priori. I concluded that the Western philosophical tradition/protocol is simply a fallout of the Western unresolved and subdued theological process, aligning my intuition with Philip Sherrad's investigations, John Deely's pronouncements against Byzantine as such and many others. By far the most important impetus for the trend taken in the dissertation were Erwin Panofsky's iconological treatments of Scholasticism and Gothic architecture, even though I had to complement his work with the much needed new attitudes towards the Byzantine as such, especially philosophy. Philosophical as an endemic Western *theological* aberration/experiment compensated its shortened Patristic horizon with the cult of objectivity, proof, and finally empirical science, closing off the circular argument, and simply cannot be applied to Byzantine field. Orthodox and any, Christianity needs to be a system of knowledge, just as belief and emotion. Finally, I conclude that Palamitic system of the apodictic judgements represents one such case of probable system of the Christian knowledge, chiastically leading to the restoration of Platonic Thomas Aquinas.

БИБЛИОГРАФИЈА

1. Hilaire Belloc, *Europe and Faith*, Neeland Media, 2004.
2. Дела Светога Григорија Паламе, прев. Силуан Јакшић, Нови Сад: Беседа, 2012, том 1.
3. Драго Ђурић, *Постојање Бога: филозофски проблеми класичног монотеизма*, Завод за уџбенике, 2011.
4. Драго Ђурић, „Космолошки аргумент за а/теизам-Крејгова и Смитова интерпретација Биг Бенг космологије”, *Theoria* 3 (2012): 55: 81-97
5. Drago Djuric, “Al-Kindi’s and W. L. Craig’s cosmological arguments”, *Belgrade’s Philosophical annual*, Vol. XXVII (2014).
6. Михаил Бахтин, Бахтин М. М. *Эстетика словесного творчества* / Сост. С. Г. Бочаров, примеч. С. С. Аверинцев и С. Г. Бочаров. М.: Искусство, 1979.
7. Умберто Еко, *Отворено дело*, Сарајево: Веселин Маслеша, 1965.
8. Умберто Еко, *Естетички проблем у Томе Аквинског*, Загреб: Накладни завод Глобус, 2001.
9. Жилсон, Е., *Филозофија у средњем веку*, Издавачка књижарница Зорана Стојановоћа. 1997.
10. Норман Кон, *Потрага за хиљадугодишњим царством: револуционарни миленаристи и мистички анархисти у средњем веку*, Службени гласник, 2013.
11. Кожев, А., *Како читати Хегела?*, Веселин Маслеша, 1987.
12. Лотман Ю., Успенский Б. Миф—имя—культура, Источник: Лотман Ю.М. Избранные статьи в трех томах. - Т.І. Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин: Александра, 1992.
13. Меклуан, М., *Гутенбергова галаксија*, Нолит, 1973.
14. Панарин, А. С., *Реванш истории*, Москва, 2005
15. Паперный, В., *Культура 2*, «Новое литературное обозрение», 2016.
16. Питерсон, Џ., *Мапа значења*, Земун, 2021.

17. Герхард Подскалски, *Теологија и философија у Византији: спор око теолошке методике у духовној историји позне Византије (XIV/XV век), његове систематске основе и историјски развој*, Београд: ПБФ, 2010.
18. Платон, *Федар*, БиГЗ, 1985.
19. Романидис, Ј., *Прародитељски грех*, Беседа, 2001.
20. Саид, Е., *Оријентализам*, Светови, 1998.
21. Свети Григорије Палама, *О исхођењу Светога Духа*, Нови Сад, 2012.
22. Св. Григорије Палама, *Дела*, Нови Сад: Беседа, 2014.
23. Б.А.Успенский, *Избранные труды*, том 1. *Семиотика истории. Семиотика культуры*. - М.: Издательство «Гнозис», 1994.
24. Флоровски, Г., *Откривење и философија: лукавство ума*, Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске, 2016.
25. Хојзинга, Ј., *Јесен средњег века*, Матица српска, 1974.
26. Сергей Хоружий (ред.), *Исихазм. Аннотированная библиография*, М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви. 2004 год
27. Adams, M. M., "Is the Existence of God a 'Hard' Fact", *Philosophical Review* 76, 1967.
28. Apostolos Spanos, "Was innovation unwanted in Byzantium?" у *Byzantium Wanted: The Desire for a Lost Empire*, Uppsala 2014 [Studia Byzantina Upsaliensia, vol. 15] (pp.43–56).
29. Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd 1970.
30. Arsenijević, M., *Vreme i vremena*, Dereta, Beograd 2003.
31. Arquilliere, H., *L'Augustinisme Politique: Essai Sur la Formation des Theories Politique du Moyen Age*, Vrin, 2006.
32. Augustine, A., *Confessions*, Oxford University Press, Oxford 1991.
33. Augustine, A., *Contra Academicos*, The Newman Press, Westminster, Maryland 1950,
34. Augustine, A., *De Trinitate*, <http://www.newadvent.org/fathers/1301.htm> /04. 11. 2010/
35. Aquinas, T., *De Veritate*, <http://dhspriority.org/thomas/QDdeVer.htm> /29. 09. 2010/

36. Aquinas, T., *Summa Theologica*, Christian Classics; English Dominican Province Translation, 1981.
37. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, translated, with an Introduction and Notes, by Anton Pegis, Image books, 1955
38. Besancon, A., *The Forbidden Image*, University of Chicago Press, 2000.
39. Betancourt, R. (ed.), *Byzantium/Modernism: The Byzantine as Method in Modernity*, Brill, 2015.
40. Betancourt, R., *Sight, touch and imagination in Byzantium*, Cambridge University Press, 2018.
41. Bloch, M., *Le métier de l' historien*, Paris, 1956.
42. Boetije, *Utjeha filozofije*, Oktoih, Podgorica 1999.
43. Bonner, G., *Augustine and His Critics*, London, 2000.
44. Brague, R., *Eccentric culture: theory of Western civilization*, Indiana: St. Augustine's Press, 2002.
45. *Byzantine Philosophy and Its Ancient Sources*, ed. Catherina Ierodiakonou, Oxford, 2002.
46. Cantor, N., *The Civilization of the Middle Ages*, Harper Perennial, 1994.
47. Cantor, N., *Inventing the Middle Ages*, New York, 1991.
48. Cary, P., *Augustine's Invention of the Inner Self*, Oxford, 2000.
49. Craig, L. W., "Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe", in: *God and Contemporary Issues*, ed. Copan, P./Meister, Ch., Blackwell, Oxford 2009.
50. Craig, L. W., "The Cosmological Argument", in: *The Rationality of Theism*, ed. Copan, P./Moser, K. P., Routledge, London 2003.
51. Craig, L. W., "Timelessness and Omnitemporality", *Philosophia Christi*, Ser. 2, Vol. 2, 2000.
52. Craig, L. W., "Was Thomas Aquinas a B-Theorist of Time?", *The New Scholasticism* 59, 1985.
53. Craig, L. W., *The Kalam Cosmological Argument*, The Macmillan Press, London 1979.
54. Collingwood, R., *Essay on Metaphysics*, Cambridge, 1965.

55. Chenu, M.-D., *Towards Understanding Saint Thomas*, Henry Regnery Company, 1963, 301.
56. Damaskin, J., *Tačno izloženje pravoslavne vere*, Društvo filozofa i sociologa Crne Gore,
57. Dansi, Dž., *Uvod u savremenu epistemologiju*, Plato, Beograd 2006.
58. Davies, B., *Uvod u filozofiju religije*, Sveučilište u Zagrebu, Zagreb 1998.
59. Davis, T. S., "The Cosmological Argument and the Epistemic Status of Belief in God", *Philosophia Christi* 1 (n. s.), 1999.
60. Delumeau, J., *Sin and Fear: The Emergence of Western Guilt Culture 13th-18th Centuries*, New York, 1990.
61. Deely, J., *Four Ages of Understanding: the First Postmodern Survey of ..ctp.*
62. Descartes, R., *Descartes Philosophical Letters*, Claredon Press, Oxford, 1970.
63. Descartes, R., *Meditationes, Objections, and Replies*, ed. and. transl. Ariew, R./Cress, D.,
64. Dokins, Č., *Zabluda o Bogu*, Heliks, Smederevo 2007.
65. Đurić, D., „Aristotel: nužnost, kontingentnost, sloboda”, *Theoria* 51, 2008.
66. Eco, U., infinit semiosis
67. Ekphrasis: Ilusion of the natural sign
68. Elert, W., *Der Kampf um den Christentum: Seit Schleiermacher und Hegel*, Munchen, 1921.
69. Evans, C. S., *Philosophy of Religion: Thinking about Faith*, InterVersity Press, Downers Grove 1985.
70. Fichtenau, Heinrich, *Living in the tenth century: mentalities and social orders*, Chicago University Press, 1991.
71. Fojerbah, L., *Predavanja o suštini religije*, BIGZ, Beograd 1974.
72. Gianelli, C., *Un progetto di Barlaam Calabro per l'unione delle Chiese*, y Studi e testi, 123. volume III, Letteratura e storia Bizantina, Città del Vaticano, 1946. 160.
73. Gilson, E. *Les Metarmorphoses de la Cite de Dieu*, Vrin, 2005.

74. Gilson, E. *The unity of philosophical experience*, Charles Scribner's Sons, 1954.
75. Gilson, E. *Christian Philosophy: An Introduction*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1993.
76. Gilson, E. *The Christian Philosophy of St Thomas Aquinas*, London: Gollancz, 1957.
77. Gertsman, E., *The Absent Image: Lacunae in medieval books*, Pensilvania State University Press,
78. Goody, J., *Domestication of the savage mind*, Cambridge university Press, 2000.
79. Grabar, A., *Plotin et les origines de l'esthetique de medievale*;
80. Havelock, E., *Preface to Plato*, Belknap Press, 1982.
81. Hans Urs von Balthasar, *Der Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von Letzten Haltungen*, vol. I: Der deutsche Idealismus, Johannes, 1998.
82. Hans Urs von Balthasar, *Der Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von Letzten Haltungen*, vol. II: Im Zeichen Nietzsches, Johannes, Freiburg, 1998.
83. Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele: : Studien zu einer Lehre von Letzten Haltungen vol. III: Vergottlichung des Todes*, Johannes, Freiburg, 1998.
84. Hanby, M., *Augustine and Modernity*, London, 2003.
85. Hough, R., *Photius and Carolingians*, Fordham University, 1978.
86. Ierodiakonu, K., (ed.), *Byzantine philosophy and its ancient sources*, Oxford, 2002.
87. William Inge, *Philosophy of Plotinus*, Nabu Press, 2011.
88. Innis, Harold, *The bias of communication*, Toronto University Press, 1999.
89. Alex Watts, *Marginal man: life and work of Harold Innis*, Toronto University Press, 2009.
90. Jaeger, S., *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950–1200*, University of Pennsylvania Press Philadelphia, 2000.
91. Jaeger, W., *Theology of the early greek philosophers*, Clarendon Press, 1947.
92. James, W., *Raznolikosti religioznog iskustva*, Naprijed, Zagreb 1990.
93. Jokić, A., „Ontološki status vremenskih svojstava”, *Filozofske studije* 30, 2009.

94. Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, in: Kant, I., *Werkausgabe* Bd.
95. Kantorowitz, E., *King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957.
96. Kenny, A., *The God of the Philosophers*, Claredon Press, Oxford 1979.
97. Kierkegaard, S., *Philosophical Fragments*, Princeton University Press, Princeton 1985.
98. Kierkegaard, S., *Practice in Christianity*, Princeton University Press, Princeton 1991.
99. Kirvan, K., „Avgustin protiv skeptika”, u: *Skeptički priručnik I; antički skepticizam*, Institut za filozofiju Filozofskog fakulteta u Beogradu/Plato, Beograd 2007.
100. Kjerkegor, S., *Strah i drhtanje*, Plato, Beograd 2002.
101. Kvajn, O. V., „Egzistencija i kvantifikacija”, u: Kvajn, O. V., *Ontološka relativnost i drugi filozofski eseji*, prir. i predg. Lazović, Ž., Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, S. Karlovci/N. Sad 2007.
102. Kraft, A., “A Clash of Eschatological Paradigms? The Condemnation of John Italos Revisited.” In *Dissidence and Persecution in Byzantium: From Constantine to Michael Psellos*, ed. Danijel Džino, Ryan W. Strickler, 193–213. Leiden/Boston, MA: Brill, 2021.
103. Kraft, A. and Perczel, I., “John Italos on the Eternity of the World.” *Byzantinische Zeitschrift* 111/3 (2018): 659–720.
104. Lajbnic, V. G., *Teodikeja*, Plato, Beograd 1993.
105. Lazović, Ž., *O prirodi epistemičkog opravdanja*, FDS, Beograd 1994.
106. Leibniz, G. W., “Critical Thoughts on the General Part of the Principles of Descartes”, in: Leibniz, G. W., *Philosophical Papers and Letters*, Reidel, Dordrecht 1970.
107. Leibniz, G. W., “Two Notations for Discussion with Spinoza (1776)”, in: Leibniz, G. W.,
108. Leibniz, W. G., “The Monadology”, in: Leibniz, W. G., *Philosophical Papers and Philosophical Papers and Letters*, Reidel, Dordrecht 1970.

109. Leibniz, G. W., "The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason", in: Leibniz, W. G., *Philosophical Papers and Letters*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1989.
110. Loewith, C., *From Hegel to Nietzsche: Revolution in the nineteenth-century thought*, Columbia University Press, 1991.
111. Loewith, K., *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg, 1995.
112. Loewith, K., *Meaning in History*, Chicago, 1949.
113. Lynn White, Jr. *Medieval technology and social change*, Cambridge University Press, 1947.
114. Maimonides, M., *The Guide for the Perplexed*, E. P. Dutton & Company, New York.
115. Manetti, G. *Theory of the Sign in Classical Antiquity*, Indiana University Press, 1993.
116. Marrou, H. I., *Les Temps et L'Éternité*, Paris, 1964.
117. Marrou, H. I., *Saint Augustine et son influence dans l'histoire*, Paris, 2008.
118. Michal Kobińska, *Medieval practices of space*, ed. by, стр. 101–148.
119. Morrison, K. F., *Tradition and Authority in the Western Church, 300–1140*, Princeton University Press, 1969.
120. Meyendorff, J. *Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas–St. Gregory Palamas*, Holy Cross Press, 1977.
121. Meyendorff, J. *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, St. Vladimir's Press, 1979.
122. Norwich, J. J., *Byzantium*, vol. I–III, Knopf, 1992.
123. Palamas, G., *The Triads*, Paulist Press, New Jersey 1983.
124. Panofsky, E., *Gothic architecture and scholasticism*, Meridian Book, 1954.
125. Parkes, M. B., *Pause and effect: an introduction to the punctuation in the West*, Routledge, 2016;

126. Parkes, M. B., *Scribes, scripts and readers*, The Hambledon Press, 1991.
127. Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of the Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale University Press, 1995;
128. Jaroslav Pelikan., *The Christian Tradition: History of the Development of Doctrine*, vol. I-V, Chicago University Press, 1971.
129. Pickstock, C., *After Writing: Liturgical Consummation of the Philosophy*, Blackwell, 1998.
130. Phillips, D. Z., *Religion without Explanation*, Basil Blackwell, Oxford 1976.
131. Robert E. Sinkewicz, "A new interpretation for the first episode of the controversy between the Barlaam the Calabrian and Gregory Palamas", *Journal of Theological Studies*, N.S., Vol. XXXI, Pt. 2, October, 1980.
132. Robert E. Sinkewicz, "Christian theology and the renewal of philosophical and scientific studies in the early fourteenth century: the Capita 150 of Gregory Palamas", *Medieval Studies* 48 (1986) 334-51, Pontifical Institute of Medieval Studies.
133. Robert E. Sinkewicz, "The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian", *Medieval Studies* 44 (1982) 181-242, Pontifical Institute of Medieval Studies.
134. Wolfson, Henry, *The philosophy of the Church Fathers*, vol I: Faith, Trinity, Incarnation, Harvard University Press, 1956.

Биографија:

Олег Солдат је рођен 03.05.1978 у Новом Граду. Основну школу и Гимназију завршио је у Бањој Луци. Дипломирао на Филозофском факултету, Универзитета у Београду, на одсеку за филозофију, на религиозној филозофији Серена Кјеркегора, 2003. 2011 одбранио магистарску дисертацију *Августинова филозофија историје*, на Филозофском факултету, Универзитета у Бањој Луци. Исте, 2010-2011, одбранио мастер рад *Рецепција учења о молитви св. Исака Сирина код Никона Јерулимца*, на енглеском језику, у Будимпешти (Мађарска), на Централноевропском универзитету. Похађао међународну школу Јад Вашем, за изучавање антисемитизма и холокауста у Јерусалиму. Запослен као асистент и виши асистент на Филозофском факултету, Универзитета у Бањој Луци, на предметима, Филозофија историје, Византијска филозофија, Историја филозофије средњег века, Руска филозофија. Ожењен је и отац двоје деце.

УНИВЕРЗИТЕТУ У БАЊОЈ ЛУЦИ
ПОДАЦИ О АУТОРУ ОДБРАЊЕНЕ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ

Име и презиме аутора дисертације **Олег Солдат**

Датум, мјесто и држава рођења аутора **03. 05. 1978. Нови Град, БиХ**

Назив завршеног факултета аутора и година дипломирања

Филозофски факултет Универзитета у Београду 2003.

Датум одбране мастер / магистарског рада аутора **26. 06. 2011.**

Наслов мастер / магистарског рада аутора **Августинова философија историје**

Академска титула коју је аутор стекао одбраном мастер/магистарског рада

Магистар филозофије

Академска титула коју је аутор стекао одбраном докторске дисертације

Доктор филозофских наука

Назив факултета на коме је докторска дисертација одбрањена

Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци

Назив докторске дисертације и датум одбране

"Докази постојања Бога у средњовековној философији религије", 11. 03. 2022.

Научна област дисертације према CERIF шифрарнику: **H001**

Имена ментора и чланова комисије за одбрану докторске дисертације

1. Проф. др Драго Ђурић, менотр
2. Проф. др Зоран Арсовић, члан
3. Доц. др Саша Лакета, члан

У Бањој Луци, 02. 03. 2022.



ДЕКАН

проф. др Срђан Душанић

УНИВЕРЗИТЕТ У БАЊОЈ ЛУЦИ

ФАКУЛТЕТ:



ИЗВЈЕШТАЈ

о оцјени урађене докторске дисертације

I ПОДАЦИ О КОМИСИЈИ

На основу члана 71. Закона о високом образовању („Службени гласник РС“ број 73/10, 104/11, 84/12, 108/13 и 44/15) Наставно научно веће Филозофског факултета Универзитета у Бањој Луци, на седници одржаној 12.01.2022. године, донело је Решење (број: 07/3.24-11/21) којим је именовала комисију за оцену докторске дисертације **ДОКАЗИ ПОСТОЈАЊА БОГА У СРЕДЊОВЕКОВНОЈ ФИЛОСОФИЈИ РЕЛИГИЈЕ**, кандидата **мр Олега Солдата**.

Комисија је именована у следећем саставу:

1. **Др Зоран Арсовић, редовни професор**, Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, ужа научна област *Историја филозофије, Онтологија* - председник;
2. **Др Драго Ђурић, редовни професор**, Филозофски факултет Универзитета у Београду, ужа научна област *Филозофија религије* - члан.

Др Саша Лакета, доцент, Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, ужа научна област *Спознајна теорија* - члан.

Комисија је у предвиђеном року детаљно прегледала и оценила наведену докторску дисертацију те Наставно-научном већу Филозофског факултета и Сенату Универзитета у Бањој Луци подноси следећи извештај.

- 1) Навести датум и орган који је именовао комисију;
- 2) Навести састав комисије са назнаком имена и презимена сваког члана, научно-наставног звања, назива уже научне области за коју је изабран у звање и назива универзитета/факултета/института на којем је члан комисије запослен.

II ПОДАЦИ О КАНДИДАТУ

- 1) Име: Олег (Мирослава) Солдат
- 2) Рођен: 03.05.1978, Нови Град (Нови Град), Босна и Херцеговина
- 3) Послиједипломске студије: Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, магистарске студије из филозофије, магистар филозофије.
- 4) Филозофски факултет Универзитета у Бањој Луци, "Августинова филозофија историје", историја филозофије, одбрањена 27.06.2011
- 5) звање магистра из уже научне области *Историја филозофије*
- 6) Докторски студиј: по старом програму (одобрена тема дисертације)

- 1) Име, име једног родитеља, презиме;
- 2) Датум рођења, општина, држава;
- 3) Назив универзитета и факултета и назив студијског програма академских студија II циклуса, односно последиједипломских магистарских студија и стечено стручно/научно звање;
- 4) Факултет, назив магистарске тезе, научна област и датум одбране магистарског рада;
- 5) Научна област из које је стечено научно звање магистра наука/академско звање мастера;
- 6) Година уписа на докторске студије и назив студијског програма.

III УВОДНИ ДИО ОЦЈЕНЕ ДОКТОРСKE ДИСЕРТАЦИЈЕ

Докторска дисертација кандидата мр Олега Солдата носи назив „Докази постојања Бога у средњовековној философији религије”.

Тема дисертације је прихваћена одлуком Сената Универзитета у Бањој Луци, 26.01.2017.

Садржај:

Проблем и хипотеза (4 стр.).

Преглед и план дисертације и аргумента (5-16 стр.)

УВОД (16-18 стр.)

Б) Уопштено о култури доказа (18-43 стр.)

ЗНАЊЕ КАО ХАРИЗМА – први део – (43-84 стр.)

1. Три облика харизматскога
 - а) православни (43-44 стр.)
 - б) катедрални (44-45 стр.)
 - в) мистицизам (45-55 стр.)
2. Харизма и текст: први схоластички миље (55-56 стр.)
3. Спољашње катедралне школе у Француској (56-59 стр.)
4. Формализам катедралног периода (59-62 стр.)
5. Схоластика и дијалектика (62-73 стр.)
6. Схоластика и аподиктика: термилошко разјашњење (73-74 стр.)
7. Закључак: умни отклон од византизма на Западу (74-84 стр.)

ТРИ МЕРЕ: ТОМА АКВИНСКИ – други део. (84-175 стр.)

1. Томин аргумент: докази (87-100 стр.)
2. Критичари тумачи (100 стр.)
 - а) неинтервентни перифрастичари (100-107 стр.)
 - б) полуформалисти (107-109 стр.)
 - в) нови правоверници (109-112 стр.)
 - г) православна критика: Филип Шерард (112-122 стр.)
 - д) семиотички поглед: Џон Дили (122-123 стр.)
 - ђ) сумирање томистичких критичара (123-127 стр.)
 - е) помоћна теорија фекундације и колизије (127-139 стр.)
 - ж) фекундација, Ханса Блуменберга (139-142 стр.)
3. доказ проблема (142-148 стр.)
4. Панофски:формализам који обећава (148-165 стр.)
5. М. Б. Паркс: кодикологија у служби мисли (165-175 стр.)

ПРЕЛАЗАК НА ВИЗАНТИЈСКО: ЕВАКУАЦИЈА СХОЛАСТИЧКОГ ЧИНА-трећи део – (175-246 стр.)

1. Судови у Византији пре Паламе – теорија депоа (186-189 стр.)
2. Општи жанровско-формални оквир византијске мисли: статус судова (189-191 стр.)
3. Панаринова парентеза (191-199 стр.)
4. Варлаам Калабријац, схоластика и философија (199-207 стр.)
5. Св. Григорије, исихазам и философија (207-208 стр.)
 - а) Противнаписи и аподиктичка слова: померање (208-215 стр.)
 - г) биланс паламитске револуције (215-216 стр.)
 - д) Философски санитарни коридор Византије (216-246 стр.)

ОЖИВЉЕНИ ТОМА-четврти део – (246-280 стр.)

1. Марк Доминик Шени: платоничарски Тома и победа целине (248-254 стр.)
ЗАВРШНА РАЗМАТРАЊА (254-280 стр.)
SUMMARY (енглески језик) – (281стр.)
БИБЛИОГРАФИЈА (281-291 стр.)

Дисертација је написана је ћиричним писмом (фонтом Times New Roman, величине 12 и прореда 1,5) на 278 странице А4 формата са маргинама од 2,5 центиметра. Дисертација укупно има 278 стране. Том броју наслов, садржај рада, списак коришћене литературе и сажетак на енглеском додају још 10 страница. У раду су цитиране 130 библиографских јединица на српском, енглеском, француском, италијанском, грчком, немачком, руском језику док се спорадично користе изворни термини, на класичним језицима релевантним за саму тему дисертацију: латински и старогрчки језик. Рад је написан академским, , местимично полемичким стилем, поштујући стандарде чикашког стила цитирања.

Садржај дисертације је подељен на **четири** дела (поглавља), изузимајући *Закључак, Увод, Проблем и Хипотезу*. Ова четири поглавља се даље деле на 35 потпоглавља, једном стилском логиком коју ћемо проанализирати у даљем прегледу.

- 1) Наслов докторске дисертације;
- 2) Вријеме и орган који је прихватио тему докторске дисертације
- 3) Садржај докторске дисертације са страничењем;
- 4) Истаћи основне податке о докторској дисертацији: обим, број табела, слика, шема, графикона, број цитиране литературе и навести поглавља.

IV УВОД И ПРЕГЛЕД ЛИТЕРАТУРЕ

Кандидат мр. Олег Солдат у својој дисертацији *Докази постојања Бога у средњовековној филозофији религије*, креће од главног проблема ове дисертације, који гласи: због чега изведене, секундарне струје томистичке филозофије следе путању неминовног судара и растварања са емпиризмом савремене науке? Речено другачије, дисертација покушава да испита текстолошке оквири у којима једна конфигурација престаје да буде верна самој себи, привидно задржавајући континуитет садржаја. Таква једна ентропија текста, какву можемо да приметимо у случају рецепције томистичке мисли, до сада није испитана у довољној мери, јер филозофија оперише управо са претпоставком очувања или континуитета аргумента. Кандидат у дисертацији на више нивоа тестира овај континуитет, са циљем да докаже да је дошло до – у филозофији слабо уоченог– медијског упада који потискује изворну садржину аргумента који се испитује.

Крећући од овог појединачног, кандидат касније долази до општијег проблема, који се тиче степена и природе повезаности источно православне, и западно латинске филозофије. Кандидат се од почетка ослања на класике компаративистичке литературе кад је овај проблем у питању. (Deely J. 2001, 2003, 2009; Sherrard P. 1995;) Најважнији токови секундарне литературе обојени су тим јазом између валоризоване форме у којој она настаје, и све слабијег садржаја који је присутан код Томе Акивнског. Конкретно, сви главни трендови и токови томизма, афирмишући синтагматику и садржај те филозофије, игноришу чињеницу да она на по својој форми у модерности не може да опстане, па ипак савремена истраживања нису била способна да пропитају тај проблем. Само постојање једног таквог јаза, може се сматрати за проблем вредан истраживања. Кандидат је стога такво истраживање и предузео. Да би одговорио на ово питање, кандидат се кретао кроз област средњовековне филозофије, њене историје и проблематике, То је централно

питање - које се у дисертацији током процеса доказивања и илустровања, рачва на цели низ потпитања, мањих или већих проблема. Реагујући системски на њега, кандидат поставља **хипотезу** да - средњовековни томизам није у стању да избегне судбину остатка западне филозофије, због тога што су тумачи координате и структуру главног средњовековног дела, Суму теологије, протумачили аристотелијански, а не платонистички; тј, искориштен је семиотички поредак за дисеминацију томистичке филозофије који уопште не одговара симболичком редоследу и распореду изворних ауторских намера Томе Аквинског. Његови настављачи су зато били ношени методском филозофијом која уопште није карактеристична за средњовековне структуре које се проучавају у дисертацији.

Проблематизацијом семиотичког и симболичког на првом, долази се до општије поставке у дисертацији, на другом нивоу, а то је да источна и западна мисао јесу повезане садржински, али не и формално; те да, коефицијент разлике између форме – која код њих није уједначена, и садржаја који нормативно јесте - и представља тражени покретач који деформише садржину, подређујући филозофски развој неухватљивој смени форме, који сукцесивно води ка исходу оцртаном у почетној хипотези. Кандидат употпуњује семотичку празнину по том питању релевантном литературом (Pickstock C. 1998, 2001; Cassirer E. 2020; Panofsky E. 1957;).

Да би одговорио на постављен захват, кандидат је следио радикално структуралистички метод, изградње и реконструкције средњовековног света, и његових последица. Постављена хипотеза указује на то да секундарни настављачи-тумачи-носиоци нису правилно протумачили изворну мисао Томе Аквинског, због тог што се у међувремену умешала цела једна медијумска жанровска револуција, која је отуђила креационистичке намере средњовековне космологије. Да би решио овај проблем неконгруентности између изворне и изведене хришћанске филозофије, у потоњим раздобљима европске мисли, кандидат усваја две методско-стилске стратегије: а) сужава (преобимно) поље томизма и средњовековља на проблем доказа Божијег постојања и доказивости - и б) ангажује један историјски случај који се у дисертацији пред очима читаоца одвија наративно: филозофски сукоб католичког Запада и православно-исихастичке Византије. Кандидат, да би доказао своју хипотезу да су базичне поставке томизма и средњовековља, отуђене у доцнијој рецепцији, постајући колонија егзотопичне стратегије која није пертинентна за средњовековни етос, кандидат ангажује наративну компарацију са византијско (православном) филозофијом. Он, међутим, не може у потпуности да се ослони на стандардан у том смислу фонд литературе, већ мора да га прошири на неочекиван круг (Паперный В. 2016; Панарин А. С. 1998; Успенский Б. А. 2009;). Тиме он избегава запетљавање у доста конфузно стање преобимне литературе о доказима Божијег постојања, средњовековља, томизма итд - јер извлачи тему на једну чистину на којој се она нашла до сада у свега неколико наврата. Тиме је кандидатом захвату обезбеђена информативна оригиналност, иако се он (кандидат) изложио ризику који се местимично осети у дисертацији, аргументативне пренапрегнутости. Ту су уједно и садржани разлози који су покретали истраживање. Како је кандидат доиста на неколико места у дисертацији и нагласио, томизам-средњовековље и доказивост Бога, плен су редувантних копирања и колажа стандарних *loci communi*, особито у данашњој критичкој литератури. Компарација западних аутора са византијским, ретко се предузима чак и на елементарном појмовном нивоу. Због тог је кандидат одабрао-за Запад најспорнијег – православног мислиоца св. Григорија Паламу, чија курантност у дебатама и данас се види из литературе на коју се позива кандидат (Russell N. 2019, Williams A. 1999; Hinterberger M & Schabel C. 2011; Sinkewicz R. 1986, 1981;).

Разлога за то има доста – од којих није неважан ни тај што је реч о изворима који су доступни тек уз елементарно познавање класичних језика. Кандидат мр Олег Солдат настојао је да докаже да важност ове теме надилази оквири парафрастичког историјског прегледа; и да, штавише, мора да се следи изван-историјски метод и досегне проблемски.

Циљ истраживања, дакле, било је илустровати или доказати, неподешене геометрије примарних и секундарних извора важне филозофске области, тј. постојање једне умешане интерпретативне стратегије за коју кандидат сматра да је медијумско-структуралне природе. Овај проблем је нагласио потребу да се класификује – наративним следом који следе поглавља једно за другим – цели низ проблемско-историјских момената, и потхипотеза. Основна стратегија кандидата је била довести до крајњих импликација, тезу настављача томизма, у савременој филозофији. Кандидат је открио да је централни покретач средњовековне мисли био пројекат измирења вере и разума, док тај важан мотив у каснијем развоју постепено слаби и ишчезава. Слабљење тог пројекта, открива путање нове филозофије (и науке) која трага за логичком априорношћу, унутар емпиријског (космолошког) хоризонта. То средњовековне космолошке доказе Бога смешта у блиску, али варљиву близину са модерном космологијом. Средњовековни пројекат, који је у дисертацији илустрован релевантним иконолошким и филозофским изворима, подразумевао је чисто филозофску, а не само хришћанско – верничку позицију. Он је, како тврди кандидат, од почетка подразумевао могућност и нужност постојања једне нарочите хришћанске филозофије, базиране на централном елементу ове дисертације, а то је истраживање могућности постојања богословских судова који су а priori (нужни). Кандидат тиме открива концептуалну комплементарност између теологије и филозофије, као и њихово (вештачко) размимоилажење касније, управо услед гашења богословских судова а priori. Реч је посебној групи судова, чија *садржина* је богословска (хришћанска), док им је *форма* – филозофска. Кандидат управо на овим паровима: израз-садржај, филозофско-богословско, априорно-апостериорно, харизматско (дискретно)-недискретно (научно), текстуално-харизматско, византијско-латинско, и гради највећи део своје дисертације. Он ове парове слојевито прати од њихових почетака у старогрчкој мисли, до њиховог гашења на западу, када ови судови више не могу да важе у семиотичком простору, а њихово место заузимају пуки логички судови са важењем а priori, али чији садржај је сада емпиријски. Да би доказао прекид у континуитету постојања ових судова, који је готово арбитран (дискретан), кандидат историјски прати ток овог пројекта, који ја карактеристичнији за запад, све до нејасног тренутка у тринаестом веку на Западу, када се појављује најзнаменитије дело схоластике, Сума теологије од Томе Аквинског. Тада се, са појавом овог дела, у западној мисли дешава нешто чудно, што кандидат и настоји да протумачи. Управо се на овај одсудни тренутак везује касније неспособност да се консолидују интерпретативне позиције хришћанске мисли у њеној борби са (научним) атеизмом, који и није ништа друго него могућност да постоје апсолутно чисти логички судови, ослобођени свога (историјског) садржаја – где у овом случају, историјско значи христолошко-богословско. Да би одгонетнуо шта се десило са овим априорним богословским судовима, који су до тог тренутка постојали и на Западу, кандидат проширује поље свога истраживања – али не арбитрано, већ следећи путању посведоченог реалног историјског конфликта, који се збио на тлу појмова, филозофије, дијалектике, теологије, проблема сједињења двеју цркава итд. – тј. кандидат у шему уводи Византију. Из кандидатовог приказа произилази јасна слика, посведочена главним ауторитетима, да је део ове западне методике, у тренутку када је она на западу цепапа филозофију од теологије, доспела са запада у Византију, где је произвела грађански рат и велику интелектуалну полемику тзв. "исихастичких спорова".

Пошто је реч о – за православљу и данас – најважнијој теми, овај корак се може сматрати за више него оправдан. ”Исихастички” или паламитски спорови (св. Григорије Палама) и нису ништа друго него, како показује кандидат, на православно тле пренесена дебата о могућности богословских судова са филозофским важењем. Кандидат показује да је, штавише, на византијско тле пренесена не дебата, већ теологумен да богословски судови а priori нису могући: дебата је уследила тек уз добру вољу Византинаца, тј. солунског архиепископа Паламе. Кандидатов поступак у дисертацији није подлегао ризику конфесионално (вернички) обојене интонације, мада су из текста конфесионалне позиције аутора оправдано видљиве – већ се поступак истрајно држи само на нивоу филозофске позадине и садржаја наведених феномена. Аутор прати мучну, мора се признати и драматичну, борбу Византинаца, да одбране и докажу исте оне ингеренције, које су некад заговарали западњачки филозофи, са намером да (Византинци) избегну да постану интелектуална колонија. Лекције тог историјског искуства могу да буду корисне и данашњем читаоцу. Ако се не би доказала могућност богословских судова а priori, не само централни пројекат средњовековног запада, већ ни сама потреба за хришћанском филозофијом и вером – не би више имала ништа да понуди у 21.веку савременој науци која се изградила као атеистички фингирана манипулација текстом. У ту сврху, кандидат истиче интересантан аксиом: оно што успе да илуструје (докаже) у византијској средини, кандидат преноси ретроактивно на западно тле, код Томе Аквинскога. Тачније, одређена медијумска померања у симболичким редоследима и распоредима филозофских приоритета у Византији, кандидат приписује несумњивом подстицају који је Византинцима дошао са Запада. Кандидат сматра да, ако успе да докаже присуство једног маргиналног померања византијске мисли после Паламе, онда та разлика може да послужи као теоретска полуга која ће Аквинскога са његовим пројектом да помери са линије колизије са модерним (атеистичким) емпиризмом. У томе се и састојала цела сврха ове дисертације. Кандидат у Закључку, као и завршним резимирањима ”византијског” поглавља, довољно уверљиво представља ове, барем теоретске, могућности да се у средњовековној филозофији заиста ради о новим и различитим медијумским распоредима филозофских приоритета. То има неочекиван педагошку вредност јер, како истиче кандидат на неколико места, *ordo docendi* (редослед подучавања) неминовно следи *ordo cognoscendi* (редослед сазнавања): те ће се због тога, приоритет емпиријског или трансцендентног подстицаја сазнању, унутар или изван хришћанског сазнајног оквира, сада стипулисати не више као фингирана теорија, већ као историјски јасно препознатљив феномен. Кандидат уоквирава неколико векова развоја тог педагошког поретка, који је нужно повезан са филозофијом. Испоставља се да је филозофија једно од двоје: или јавни и признати *ordo docendi*, или онај потајни, који се не признаје. Када је реч о потоњем, скривеном *ordo docendi*, на њега се своди постепено историја западне филозофије, јер је напослетку сваки *ordo docendi* скопчан и са најважнијим епистемолошким слојем, *ordo essendi* (редоследом бивствовања). Стога, превиђање богословских судова а priori подразумева властиту и са хришћанском, неспојиву онтологију иманенције, коју кандидат назива ”старохеленски онтолошки коридор”, који од позног платонизма води ка савременој науци и у којем места за богословске судови више нема.

Кад је у питању кориштена литература, која је послужила као полазна тачка за разматрања показана у дисертацији, потребно је вратити се на горе наведену квалификацију да се кандидат одупро можда и природном рефлексу читања целокупне филозофске проблематике у кључу властите конфесионалне идентификације, тј. поистовећености. Али, како је и речено, такве поистовећености у самој ствари нема. То, међутим, отвара једно друго питање, ово које се тиче

лигературе, тј. секундарних извора. Кандидат настоји да употпуни управо празнину која је присутна – свакако кад је реч о интерпретативном нивоу – и у одомаћеној православној литератури, и оној западној. Реч је о следећем. Кандидат на доста места упозорава на чињеницу да статус византијске филозофије из неког разлога ”виси у ваздуху”. Највидљивије рецентне публикације на ту тему обојене су таквом предрасудом, те кандидат на доста места ступа у блажу полемику са њиховим вредновањем (Ierodiakonou К. 2004). Цела проблематика, стога, никако није сагледавана из угла доминације византијске или православне матрице, штавише, аутор упозорава да се филозофија Отаца Цркве и Григорија Паламе у домаћој пракси не доживљава онолико филозофски колико је то потребно. Стиче се утисак након читања кандидатових опажања да се осећа једна шира могућност а и потреба, да православна филозофија, заснована на аутохтоном и самосталном светоназору, може да постане конкурентна западном моделу изградње филозофских наука. Али, у пракси, византијска филозофија оставља недовољно упечаљив утисак, који се нуди као алтернативна опција само кроз своју егзотику. Кандидат се не позива на већ застарелог Татакиса (Византијска филозофија, 1992.), чија оптика је такође била у великој мери позападњачена, већ на најрецентније искорак тима који предводи Катерина Јеродјакону. Кандидат наводи места из текстова Катерине Јеродјакону која обилују властитом неубеђеношћу кад је у питању интегритет византијске филозофије. С таквом неубеђеношћу се усаглашавају ставови многих ауторитета са Запада, и питање је одакле је оно потекло? Дисертација испцртава трајекторију климавости византијске мисли, те приближавајући проблем те неодређености исписаној трансверзали са Запада, кандидат и у том погледу групише две могуће оријентације са типологијом коју је претходно увео у аналитичкој подели ставова у средњовековљу. То значи да и византинизам кандидат сагледава кроз теорију фекундације и колизије, што је оригинална терминолошка инвенција кандидата. Следећући написаним ставовима, стиче се утисак да ни данас византијска мисао није у потпуности изашла из сфере оног што се у дисертацији назива ”теорија депоа”, по којој и Византија и средњовековље представљају само ефемерну еволутивну карику која води европску филозофију према емпиријском растварању у двадесетом и двадесетпрвом веку. У зависности од тога да ли се субјект препише на еволутивно или органско гледиште историје филозофије (фекундисти и колизионисти), зависиће и крајњи исход улоге филозофије у наше време. С обзиром на све што је речено у дисертацији, може се местимично стећи утисак да је реч о једној ненаписаној историји аутошовинизма.

Доприноси докторске дисертације су како историјско-филозофске, тако и чисто проблемске природе. Прво што је већ наглашено, је да дисертација расветљава могуће порекло платонистичке плиме која у 14. Веку напослетку почиње да смењује аристотелијански тренд, што је проблем који је сам по себи дуго времена није био третиран барем на овај начин.

Кандидат, као прво, демонстрира историјско проблемско јединство у филозофском смислу, Истока и Запада. Католички Запад и православни Исток су приказани као везан проблем. Онако како се испоставља да је правилно читање Томе, које би било конкурентно у данашње време емпирији и техници, могуће само у координацији са источном рецепцијом, тако се исто види да и византијска опција не успева да дозре до свог пуног капацитета без овог подстицаја са Запада. С обзиром да се овакво униsono читање како једног тако и другог мислиоца спроводи ретко, ово се може сматрати за најважнији допринос кандидатове дисертације.

1) Укратко истаћи разлог због којих су истраживања предузета и представити проблем, предмет, циљеве и хипотезе;

2) На основу прегледа литературе сажето приказати резултате претходних истраживања у вези

проблема који је истраживан (водити рачуна да обухвата најновија и најзначајнија сазнања из те области код нас и у свијету);

- 3) Навести допринос тезе у рјешавању изучавањем предмета истраживања;
- 4) Навести очекиване научне и прагматичне доприносе дисертације.

V МАТЕРИЈАЛ И МЕТОД РАДА

С обзиром да је реч о докторској дисертацији из области филозофске науке, извор проблема и података кандидат је морао да подвргне како **анализи**, тако и **синтези**, да би се из тог материјала добило оно што задовољава кандидату реакцију на задати проблем. **Карактер** материјала, значи, морао је да се подвргне форми унакрсног и синтетичког испитивања, с обзиром да је реч о веома старој проблематици (7, тј. 8 векова), која не отвара лако нове углове гледање. Због тог је метод који је послужио у ове сврхе истински поливалентан и вишеслојан. Основни **критеријум** за одабир релевантних места, била је непосредна семиотичко-филозофска валенца, тј. способност сваког од текстова да директно реагују на задато питање проблема и хипотезе. У анализи предмета докторске дисертације примењивао се тако већи број општих и посебних метода научног истраживања од којих се нарочито издвајају:

1. Општи методолошки оквир:

- Кандидат је прво методом анализе дошао до осетљивих места у примарним изворима
- њих је подвргао компарацији и класификацији.
- метод реконструкције целог аргумента је био неопходан због тога што дисертација препознаје две области као предмет своје анализе, латински и византијски део проблема.
- методом уопштавања и дедукције, појединачни историјски и интелектуално-логички проблеми, доведени су потом у везу једни с другима, тамо где у литератури тога није било, да би се изградила општа и нова слика проблема.

2. Посебан методолошки оквир:

Кандидат користи неколико посебних – уже филозофских метода, од којих издвајамо,

- **семиотички** метод – којим се са становишта семиотике, сагледавају филозофски проблеми који иначе имају само историјско-филозофску појавност. Потрага за знаком и значењем, унутар средњовековних проблема, омогућује сагледавање тих проблема изнутра, и доказивање почетних хипотеза.
 - **иконолошки** метод – Ервина Панофског и Абија Барбурга користи се у дисертацији, и њиме се покушава установити значењска валенца филозофске форме-што такође расветљава конвенционалне филозофске проблеме.
 - истраживање дисертације почива и на **историцистичком** методу, који сваки (филозофски) проблем прво препознаје као историјски проблем, од чега потиче за дисертацију важна, историјска перцепција истраживаног проблема.
 - напослетку, у дисертацији се користи **анагошки** метод из класичне херменеутике, којим се настоји сагледати теолошка рефлексија и валенца, филозофског наслеђа.
- Кроз целу дисертацију видљив је напор кандидата мр Олега Солдата да примени наведене методе, да би његов третман проблема био објективан, научан, поуздан и избалансиран.

Све наведене методе, опште и посебне, довољно уверљиво и поуздано расветљавају проблематику коју је кандидат одабрао, и поуздано воде ка сумарним резултатима до којих се дошло.

1) Објаснити материјал који је обрађиван, критеријуме који су узети у обзир за избор материјала;

2) Дати кратак увид у примијењени метод истраживања при чему је важно оцијенити следеће:

1. Да ли су примијењене методе истраживања адекватне, довољно тачне и савремене, имајући у виду достигнућа на том пољу у свјетским нивоима;
2. Да ли је дошло до промјене у односу на план истраживања који је дат приликом пријаве докторске тезе, ако јесте зашто;
3. Да ли испитивани параметри дају довољно елемената или је требало испитивати још неке, за поуздано истраживање;
4. Да ли је статистичка обрада података адекватна.

VI РЕЗУЛТАТИ И НАУЧНИ ДОПРИНОС ИСТРАЖИВАЊА

Кандидат је у својој дисертацији дошао до резултата који су релевантни и оригинални. Овде ћемо пробати да сврстамо основне резултате до којих је дошао кандидат у неколико тематских група.

1) опште-филозофски резултати

Кандидат прати развој културе доказа, почевши од старогрчке мисли која формира вештину закључивања, па идући према средњовековљу. Али, кандидат употпуњује својом теоријом недискретних и дискретних судова класични преглед Ђованија Манетија (Manetti, G. 1993). То кандидат успева да оствари тиме што захвата она подручја чију секвенцирану метонимичност западни ауторитети нису расположени да повезују са византијском метафориком. Тиме се постиже круцијални мост између две средњовековне цивилизације. Али, разлика између источне и западне средњовековне филозофије је управо у *садржају*, који на истоку не подразумева синтагматику микродокумента, већ тоталност предања. Византијска фидеистичка априорност не одговара фидеистичкој апостериорности која настаје на западу као резултат култа кодиколошког поступка. Конкретно, то значи да постоје две верзије Томе Аквинскога: један који реагује на архитектонику дијалектичког поступка, крајње логичким форматом дедуктивизма, и други, који у то здање уграђује неоплатонистички поступак (А. Grabar 1945). Следећи званичну секвенцу филозофског аргумента, показује кандидат, филозофија негира своје поље, јер из тог аргумента емпиријска наука нужно произилази као укидање филозофије. Право питање, типски представљено фекундистима и колизионистима, стога гласи: чиме довршити филозофију у 21.веку? Аквински је морао да буде свестан немогућности систематизације хришћанског филозофског знања унутар тварнога света, па ипак је изградио Суму око космолошког принципа. Очито је стога реч и о два типа космолошкога. На питање о каквој интерпретативној маргини је реч, кандидат је одговор потражио у православној Византији. Он је за ту своју одлуку у дисертацији понудио оправдање које се може прихватити. Аквински и латинска схоластичка мисао, самостално не могу да се тумаче из самих себе – јер је напослетку сва филозофија 1) само вербални протокол, а 2) сав вербални протокол је захваћен медијумском револуцијом 11-13.века на Западу. Византија, с друге стране, где такве револуције нема, натурализује богословске судове, због чега им одриче могућност да буду *a priori*. Подстакнута латинским изазовом, који фундира филозофију као једину *a priori*, а богословско своди само на лиценцу провизорнога, византијска мисао у Палами реагује целосним померањем формата православне филозофије, градећи по први пут у историји логику текста. Кандидат у овом делу употпуњује и Подскалскога (Подскалски, Г. 2010). На основу тог померања, потврђује се хипотеза о медијској револуцији на Западу. Вративши се на Тому, кандидат примењује на њега платонистичко читање, из којег произилази да је *цела Сума* један целовит доказ Божијег постојања, под претпоставком да се од почетка до краја прочита несеквенцираним поступком. Тако схваћено, ово читање омогућује и паламитским аподиктичким Беседама да буду доживљене у таквом капацитету не више само судова, већ и доказа. Не свдећи се на акутни историцизам, кандидат демонстрира

да и филозофски проблеми поседују битан историјски оквир. Настојање да се филозофија проблематизује без свог историјског трага води у логичке апорије. Сваки проблем има своју историју, те се може рећи да проблем и није ништа друго него дугачки мисаони траг унутар историје. Тако, демонстрирано је да је готово сва западна традиција рецепције чак и властитих средњовековних текстова *ускраћена* за целовиту слику. Због тога легитимни наследници томизма могу да буду легитимни само онолико колико су способни да одрже аутономију изворног томистичког система, а они то нису без источно византијске мисли. Кандидат, другачије речено, успешно демонстрира неаутономију чисте филозофије (западне), у односу на богословље.

2) интердисциплинарни резултати

Дисертација нуди увиде који се тичу и неопходности хитне интердисциплинарности. У филозофији се она подразумева, често и тумачи, али на делу ретко уводи. Може се стога рећи да је допринос демонстрације демонстрирање вештачког порекла проблемске компартментализације, коју кандидат доводи у директну везу са кризом у коју је данас доспела и академска филозофија. Та криза има везе са суженим читањем средњовековне филозофије, која је колевка европског идентитета. Примењујући интердисциплинарност, кандидат успева да извуче класични текст Томе Аквинског изван оквира унутар којих се он не чини важним. Интердисциплинарност унутар филозофије се испоставља као обавезна већ и због тог што је бачено конкретно светло на порекло хиперлогицистичког и искључиво вербалног рефлекса унутар филозофског протокола. Да би доказао своје хипотезе, кандидат је морао више да се обрати ауторитетима изван стриктне области филозофије, тј. кодикологији, семиотици, византинологији, естетици. Тако, примарни ауторитет су иконолог Панофски и кодиколог Перкс. Важно је истаћи да у оба наведена случаја, кандидат *помера* стање проблема на којем је њега оставио Панофски, доказујући да Из обраћања иконологији, произилази немогућност филозофије да из свога поља искључи

3) семиотички резултати

Текст дисертације је начелно прожет духом семиотике, што се може сматрати за освежење на филозофској сцени. Слично као и са интердисциплинарношћу, под коју овај искорак свакако треба подвести, и семиотика се почесто тумачи у филозофији, не доводећи се у органску везу са њеним стандардним наративом. У ту сврху кандидат експлоатише капитално дело Џона Дилија (John Deely, 2001), које комплетну историју филозофије сагледава кроз призму семиотике. Као и у случају Панофског и Перкса, и овде се кандидат не ослања пасивно на Дилија, пуким реферисањем на његов систем, већ га проблемски наставља. Како? Тиме што полемиче са Дилијевим ноторичним ставом о регресији византијске филозофије. Кандидат ту регресију ставља у ону подобласт семиотике која је у западним школама остала неразвијена, како сматра кандидат, тј. окреће се учењу о симболу и симболичкоме. Види се да је кандидат савладао руску школу семиотике, преко које, негде прећутно, а негде цитирањем, оправдава своју одступање од Дилија. То је веома важно место у дисертацији, пошто је реч о настојању да се, с једне стране византијско приближи *семиотичкоме*, а с друге, западно, симболичкоме. Треба додати да, колико је проблематично друго, оно латинско приближавање симболичкоме, толико исто кандидат уверљиво демонстрира зрелу дистанцу и од совјетско-руске школе симболичке семиотике, која овакав провизоријум за византијско, право говорећи не подразумева! Другим речима, кандидат наставља традицију руско-совјетског учења о знаку и симболу, да би преко њега пришао византијској филозофији. (Лотман, ..Успенски..). По нашем схватању, овај део дисертације можда представља кандидатово креативно језгро, које је он успешно

савладао. Из аргументације изнесене у дисертацији, види се усаглашавање са актуелним (и атрактивним) филозофско-семиотичким схватањима попут оних Дилија, Умберта Ека, Гремаса, Тодорова, Кристеве, али и могућност надоградње ових западних семиотика. Њих је по кандидатовом схватању потребно употпунити византијским симболизмом и руском динамичком семиотиком, иначе ће остати таоци фекундистичког схватања, којем типски и припадају.

4) историјско-филозофски резултати

За општу процену добијених резултата у дисертацији кандидата мр. Солдата, може се рећи да вешто, а местимично и драматично маневрише управо по танкој семиотичкој линији између источних и западних схватања филозофије. Уверљиво је демонстриран *континуитет* ових иначе географски гледано, истрошених денотација: заиста се и даље може рећи да постоји нарочито западњачка предрасуда о субфилозофској свести истока и православне традиције. Закључујући ову процену резултата, потребно је скренути пажњу да управо на том фону семиотичког-филозофског употпуњавања западњачког мисаоног ДНК, лежи вероватно могућност даљег усавршавања тезе (и теза) изнесене у овој дисертацији. Последњи, али не мање важан резултат ове дисертације је што, повезивањем филозофских области које су традиционално одсечене, ова дисертација трасира истовремено путању како кроз западну, тако и кроз византинолошку, проблематику, довршавајући се у једној општој визији филозофије религије.

5) педагошки резултати

Могу се издвојити и педагошки резултати ове дисертације. У битном свом делу и аспект, она се дословно бави динамиком, чак и социјално-проблемском историјом средњовековног универзитета. Кандидатова запажања, као и богате референце из овог поглавља, могу да послуже као база за даља педагошка разматрања улоге учитеља, односа учитеља-ученика, учитеља као текста или харизматичнога присуства, те напослетку – за улогу и место књиге у данашњем дигиталном свету.

- 1) Укратко навести резултате до којих је кандидат дошао;
- 2) Оцијенити да ли су добијени резултати јасно приказани, правилно, логично и јасно тумачени, упоређујући са резултатима других аутора и да ли је кандидат при томе испољавао довољно критичности;
- 3) Посебно је важно истаћи до којих нових сазнања се дошло у истраживању, који је њихов теоријски и практични допринос, као и који нови истраживачки задаци се на основу њих могу утврдити или назирати.

VII ЗАКЉУЧАК И ПРИЈЕДЛОГ

Узевши све наведено у обзир, може се установити да докторска дисертација кандидата **мр. Олега Солдата**, под називом *Докази постојања Бога у средњовековној филозофији религије*, представља заокружену, продубљену и оригиналну анализу проблематике релевантне за ову филозофску тему и област. С обзиром да дисертација:

- испуњава све захтеве савремене филозофске и друштвене методологије,
- смешта у фокус и у контекст најновија релевантна издања (из 2021. године)
- користи литературу на неколико језика, као полазну тачку за властиту спекулативну надоградњу;
- демонстрира пожељну интердисциплинарност, са жељом да се филозофски проблеми покажу као шире друштвени и мисаони;

Комисија позитивно оцењује урађену дисертацију, због чега

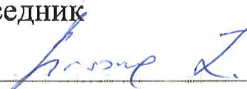
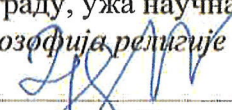
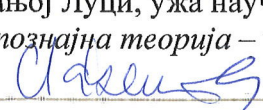
Предлаже

У складу са свим наведеним констатацијама које се тичу научног меритума ове дисертације, Комисија има част и задовољство да Наставно-научном већу и Сенату Универзитета у Бањој Луци **једногласно предложи да прихвате овај позитиван Извештај о оцени докторске дисертације „Докази постојања Бога у средњовековној философији религије” кандидата мр Олега Солдата, те да у складу са утврђеним процедурама одобри и закаже јавну одбрану ове дисертације.** Такође, предлажемо да комисија за одбрану буде у истом саставу као и комисија за оцену докторске дисертације.

- 1) Навести најзначајније чињенице што тези даје научну вриједност, ако исте постоје дати позитивну вриједност самој тези;
- 2) На основу укупне оцјене дисертације комисија предлаже:
 - да се докторска дисертација прихвати, а кандидату одобри одбрана,
 - да се докторска дисертација враћа кандидату на дораду (да се допуни или измијени) или
 - да се докторска дисертација одбија.

ПОТПИС ЧЛАНОВА КОМИСИЈЕ

Датум: 31.01.2022, Бања Лука

1. Проф. др Зоран Арсовић, редовни професор Филозофског факултета у Бањој Луци, ужа научна област *Историја филозофије, Онтологија* – председник

2. Проф. др Драго Ђурић, редовни професор Филозофског Факултета у Београду, ужа научна област *Филозофија религије* – члан

3. Доц. др Саша Лакета, доцент Филозофског факултета Универзитета у Бањој Луци, ужа научна област *Спознајна теорија* – члан

4. _____
5. _____
6. _____

ИЗДВОЈЕНО МИШЉЕЊЕ: Члан комисије који не жели да потпише извјештај јер се не слаже са мишљењем већине чланова комисије, дужан је да унесе у извјештај образложење, односно разлог због којих не жели да потпише извјештај.

Изјава 1

ИЗЈАВА О АУТОРСТВУ

Изјављујем
да је докторска дисертација

Наслов рада *Докази постојања Бога у средњовековној философији религије*

Наслов рада на енглеском језику *Proofs of the existence of God in the medieval philosophy of religion*

- ☒ резултат сопственог истраживачког рада,
- ☒ да докторска дисертација, у цјелини или у дијеловима, није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- ☒ да су резултати коректно наведени и
- ☒ да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

У Бањој Луци 10. 02. 2022.

Потпис докторанта



Изјава 2

Изјава којом се овлашћује Универзитет у Бањој Луци да докторску дисертацију учини јавно доступном

Овлашћујем Универзитет у Бањој Луци да моју докторску дисертацију под насловом

Докази постојања Бога у средњовековној философији религије

која је моје ауторско дјело, учини јавно доступном.

Докторску дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

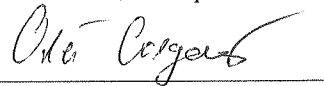
Моју докторску дисертацију похрањену у дигитални репозиторијум Универзитета у Бањој Луци могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (*Creative Commons*) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
- ③ Ауторство – некомерцијално – без прераде**
4. Ауторство – некомерцијално – дијелити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – дијелити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Бањој Луци 10. 02. 2022.

Потпис докторанта



Изјава 3

Изјава о идентичности штампане и електронске верзије докторске дисертације

Име и презиме аутора Олег Солдат

Наслов рада *Докази постојања Бога у средњовековној философији религије*

Ментор проф. др Драго Ђурић

Изјављујем да је штампана верзија моје докторске дисертације идентична електронској верзији коју сам предао/ла за дигитални репозиторијум Универзитета у Бањој Луци.

У Бањој Луци 10. 02. 2022.

Потпис докторанта

