

KOMPARATIVNOFILOSOFSKI MOTIVI U „ČILIMIMA“ KLEMENTA ALEKSANDRIJSKOG

POČECI KOMPARATIVNE PROBLEMATIKE U HELENSKOJ FILOSOFIJI

Aristotel u I. knjizi *Metafizike* daje prvi prikaz razvoja helenske filofske misli, služeći se doksografskim kriterijima, u kojima nalazimo dovoljno jasno izraženu i komparativnu obradu elemenata inozemnosti. Dotadašnja helenska filofsija podijeljena je tu na dvije osnovne skupine i struje: jedna je autohtona i primitivnija po svojim razvojnim osnovama, a druga se je razvila pod stranim, egipatskim utjecajem istovremeno, ali iz naučno razvijenijih pretpostavki. Jedni su „prvi filofsi“, za koje je „jedini uzrok takozvani materijalni uzrok“. Tu se spominju Thalet, „osnivač ove vrste filofsije“, Anaksimen i Diogen, Hippas i Heraklit, Empedokle, Anaksagora i Parmenid. Drugi se javljaju „istovremeno s tim filofsima i prije njih“. To su „pitagorovci, koji su se prvi počeli baviti matematikom, pa ne samo da su napredovali u toj nauci, nego su također, razvivši se u njoj, smatrali da su njeni principi ujedno i principi svih stvari“. Oni polaze od „matematske vještine nastale u Egiptu“, koja se je po Aristotelovu mišljenju tamo razvila prije i snažnije nego u Helena zato, „jer je tamo svećenički stalež mogao živjeti u udobnosti“ i baviti se „slobodnom naukom“. — Aristotel smatra prednošću ove druge, pitagorovske struje, da razlikuje dvije vrste principa, ne samo supstanciju, nego i izvor kretanja. Za njih „konačnost, beskonačnost i jedinstvo nisu atributi nekih drugih stvari, na pr. vatre ili zemlje ili biločega te vrste, nego su beskonačnost po sebi i jedinstvo po sebi supstancija stvari kojima se predciraju“¹⁾. Dalje Aristotel i Platonovu filofsiju prikazuje u uskoj vezi s ovom pitagorovskom strujom, koja polazi od vanhelenskih pretpostavki.

Orijentalna problematika, koja se suprostavlja tematskom području autohtonih „prvih filofsa“, sadržala je od početka uz egipatsku komponentu i iransku kao nemanje bitnu, možda čak i lakše pristupačnu. Razlog jačem isticanju egipatskog utjecaja proizlazio je uglavnom iz kulturnopolitičkog stava koji su Egipćani nametali Helenima, često i na neautentičan način. Na ovu okolnost, koja se reflektira već

¹⁾ 981 b — 987 a.

kod Herodota, ukazao je dovoljno jasno Zeller³⁾). Zato u kasnijem razvoju ostali istočni elementi postepeno pretežu po svom utjecaju nad egipatskim, dok se egipatska kultura počinje smatrati dekadentnom i neautentičnom.

W. Jaeger, najistaknutiji komentator Aristotela u našem stoljeću, upozorio je na utjecaje iranskog mazdaizma na Platonovu Akademiju, pa i na samog Platona. Jaeger nalazi također i „u fragmentima Aristotelovih izgubljenih dialoga, koji su uglavnom nastali u njegovu ranijem razdoblju, vanrednim interes za specifičnosti istočnih religija“⁴⁾). Referencije na nauku iranskih Magijaca nisu naročito ispoljene u Aristotelovim sačuvanim i autentičnim djelima. Smatra se da je pravi autor djela *Magikos*, spomenutog niže u citatu Diogena Laertija, bio Antisthen iz Rhoda (oko 180. pr. n. e.). U XIII. knj. *Metafizike* Aristotel postavlja pitanje: „Kako to da su bića u zbilji mnoštvo“ (a ne jedinstvo)? Dalje nailazimo i na pitanje koje je možda u većoj mjeri karakteristično za mazdaistički dualizam nego za Platonovu filosofiju: „Spadaju li dobro i najbolje među elemente, ili pripadaju kasnijem stepenu...?“ — Ističući teškoće onih koji „pretpostavljaju jedno kao praosnov“, Aristotel među pretečama ove pitagorovsko-platonovske nauke spominje „polupjesnike, polufilosofe Ferekida i druge, pa i Magijce, a od kasnijih mudraca Empedokla i Anaksagoru“⁴⁾). Za prodor iranskih ideja Zarathuštrine nauke u Akademiju smatra se odlučnim utjecaj Eudoksa iz Knida, koji je uz Aristotela bio najgenijalniji učenik Platonov. Na osnovu svojih istraživanja „Jaeger u glavnom zaključuje, da je Akademija bila obuzeta istim oduševljenjem za Zarathuštru, kakvim je kasnije bio obuzet Šopenhauer za indijske religije“⁵⁾). Kasnija istraživanja ove problematike izgleda da potvrđuju zaključke te vrste.

Shvatljivo je da je sve snažniji utjecaj Istoka, ne samo bližeg nego i daljega, nakon Aleksandra Velikog i Aristotela, u razvoju heleniističke kulture morao dovesti i do otpora u pogledu diferencijalnih analiza, koje su kao u slučaju Aristotela uključivale elemente inozemnosti. Shvatljivo je također da je taj otpor našao svoj najbolji izraz u popularnom nastojanju, kakvom je želilo da posluži djelo *Diogena Laertija*:

„Razvoj je filosofije po mišljenju nekih počeo kod barbara. Tako su Persijci imali svoje Magijce, Babilonci i Asirci svoje Kaldejce, Indijci gimnosofiste, Kelti i Gali takozvane Druide i Semnotheje, kako piše Aristotel u djelu *Magikos* i Sotion u 23. knj. *Diadoha*. — Barbarima se, međutim, zabludom i pogrešno pripisuju helenska do-

³⁾ Usp. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* (citirano ovdje prema 7. izd. W. Nestlea, Leipzig 1923), I. dio, 1. polovina, str. 21—25 i d.

⁴⁾ W. Jaeger, *Griechen und Juden*, 1938. (članak naveden ovdje prema S. Radhakrishnanu, *Eastern Religions and Western Thought*, bilj. 96).

⁵⁾ 1089 b — 1091 b.

⁶⁾ S. Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris 1947., str. 25.

stignuća, jer su Heleni bili oni koji su se počeli baviti ne samo filozofijom nego i obrazovanjem ljudskog roda uopće. — Oni koji početak filozofije izvode od barbara pozivaju se na Tračana Orfeja i proglašuju ga filozofom, i to najstarijim. Ja ipak ne znam je li opravdano nazvati filozofom čovjeka koji se je ogriješio o bogove tako pogrdnim govorima. — Branitelji barbarskog porijekla filozofije upozoravaju i na specifičnosti formiranja filozofije kod svakog od tih naroda.“⁶⁾

I pored ovog programatskog stava Diogen Laertije ne propušta da u toku svojih izlaganja upozori na strane utjecaje kod filozofa, gdje ih smatra dovoljno dokumentiranim. U tom je smislu osobito zanimljivo svjedočanstvo o indijskim utjecajima na Pyrrhona i prikaz njegova učenja u takvoj svjetlosti koja potpuno odgovara isticanju orijentalnih motiva u izvornom moralnom značaju ranog skepticizma. Istu motivaciju spoznajnog skepticizma i relativizma nalazimo u to doba prvenstveno u buddhističkim i gjainskim naukama, koje su tada na vrhuncu svog razvoja, a prisutnost im se osjeća i na iranskom području. U toj je implicitnosti komparativnih elemenata prednost prikaza pyrrhonizma kod Diogena Laertija pred Sekstom Empirikom, ne samo sa stajališta povijesne vjernosti interpretacije u užem smislu, nego i sa stajališta duhovnih strujanja koja nas posebno zanimaju u vezi sa gnostičkom tematikom Klementa Aleksandrijskog.⁷⁾

U moderno doba, kad se s romantizmom ponovno javlja interes za istočne kulture, možemo ustanoviti paralelizam sa prilikama u helenističkoj filozofiji najprije na istom pitanju o ugledu autohtone kulture Zapada. Odatle se zapravo i rađa problematika komparativne filozofije i kritičnosti njene metode.

Na prelazu iz 2. u 3. stoljeće n. e. Klement i Diogen su bili približno savremenici. U to su doba strani elementi u helenističkoj filozofiji već toliko ojačali i diferencirali se, da se u samoj eklektičkoj sredini, kakva je bila u prvom redu aleksandrijska, nužno javlja nezadovoljstvo s površnim sinkretizmom, kakav zastupa Diogen Laertije. Ogromna kozmopolitiska građa, s kojom filozofija tog vremena mora računati, sili na traženje neke središnje koncepcije i kriterija koji će moći poslužiti kao *tertium comparationis*. Shvatljivo je da je to mjerilo u početku moglo odgovarati tek formalnim svrhama sređivanja građe i da je njegova početna primjena još vrlo implicitna pojava u okviru općeg eklektičkog stila i ukusa. Upravo u tim okolnostima čini nam se da je Klementovo mjesto u povijesti komparativne filozofije vanredno karakteristično.

⁶⁾ *Život i nazori slavnih filozofa*, Prooemium, 1—6.

⁷⁾ Osim u prikazu Pyrrhona, Diogen Laert. spominje doticaj s Indijom i kad govori o Demokritovim putovanjima. Učenje o atomima slično Demokritovu nalazimo u isto vrijeme u Indiji razvijeno u školi *vaišešika*, gdje se uz četiri elementa — vatru, vodu, zrak i zemlju — nalazi već i eter (*ākāśa*), koji u helensku nauku, uvodi tek Aritotel. Od novijih radova o vaišešika atomizmu usp. osobito E. Frauwaller, *Geschichte der indischen Philosophie*, knj. II., Salzburg 1956.

POVIJESNO MJESTO KLEMENTA ALEKSANDRIJSKOG⁸⁾

Klementova je prednost pred Diogenom Laertijem s komparativno-filosofskog gledišta, da se ne zadovoljava skepticizmom i agnosticizmom u vlastitom stavu prema filosofiji. Klement komparativnim putem sprovodi relativizaciju vrednota svoga vremena u odnosu prema određenoj središnjoj koncepciji. Uspjeh tog pokušaja, u okolnostima od kojih polazimo, zavisi prvenstveno od *formalnih* prednosti izabranog mjerila, prema kojem neposredne vrijednosti stavova uključenih u motive *Cilima* blijede u jedinstvenom kritičkom osjenčenju.

Ideološke borbe Istoka i Zapada usredotočuju se oko 2. st. n. e. u kršćanskom gnosticizmu. Gnostičke sekte i struje potječu iz najranijih kršćanskih zajednica, koje još nisu podvrgnute crkvenoj hijerarhiji. Vlast crkvenog centralizma afirmira se dovoljno snažno tek u 3. st. Kod gnostika se tada pojavljuje uz njihov iskonski idejni otpor protiv židovskim tradicijama Starog zavjeta u kršćanstvu i otpor protiv Rimu. Klementovo djelo pridonijelo je znatno učvršćivanju centralne vlasti svojom kritikom pojedinačnih gnostičkih nauka. Ta je kritika ipak ovdje još unutrašnja, ona polazi od priznavanja bitnih stavova zajedničkih gnosticizmu u cjelini. To se vidi iz uporedbe Klementa, kao najpouzdanijeg izvora za dokumentaciju gnostičkih nauka, s ostalim izvorima gnostičkih protivnika, Ireneja, Tertulijana ili Hipolita⁹⁾. Prema starijim ocjenama gnostici su bili prvi kršćanski teolozi¹⁰⁾, a prema novijim su prvi pokušali da izrade kršćansku filosofiju i predstavljali „lijevo, revolucionarno krilo kršćanstva“¹¹⁾. Već je Zeller uvidio da je suprotnost ovih nauka „prema iskonskom smjeru helenskog duha tolika da su se do sada gotovo svi slagali u tome, da ih se ne može razjasniti iz unutarnjeg razvoja helenske filosofije, nego iz stranih, istočnih utjecaja“¹²⁾. Problem je jedino odrediti što tačnije te izvore. Kad se u novije doba gnosticizam nastoji karakterizirati kao „romantični platonizam“, time se ne želi reducirati ovo idejno žarište na razvoj platonske filosofije; „problem porijekla gnoze taman

⁸⁾ Titus Flavius Clemens Alexandrinus, aleksandrijski Helen, umro 217. g. n. e. Od triju sačuvanih djela — *Protreptikos*, *Paidagogos* i *Stromateis* — najvažnije je i najobimnije ovo posljednje *Cilimi*. Moderna izdanja *Cilima* osnivaju se na rukopisu iz 11. st. sačuvanom u Firenci (Laurentianus V. 3). Prvo je štampano izdanje priredio u Firenci Petrus Victorius (Vettori) 1550. Standardno izdanje, po kojem se Klement i ovdje citira, priredio je Otto Stählin, 1905. — 1909. sa dopunom 1934. („Berliner Sammlung der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“). Up. uz citate i njemački prijevod Franz Overbecka, objavljen u Baselu 1936.

⁹⁾ Irenej, rođen oko 140. u Maloj Aziji, djelo *Adversus Haereses*, u 5 knj., sačuvano samo u latinskoj versiji. — Tertulijan se je rodio približno u isto vrijeme. Od antignostičkih spisa glavni mu je *De Praescriptione haereticorum* — Rimljanin Hipolit, krajem drugog i početkom trećeg stoljeća, poznat je po djelu *Philosophumena*.

¹⁰⁾ A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (5. izd.) I. knj., str. 281.

¹¹⁾ S. Pétrement, o. c. 292 i 299.

¹²⁾ E. Zeller, o. c., III. dio 2, polovica, str. 83.

je i možda nerazrješiv¹³⁾). Dovođenje gnosticizma u neposrednu vezu s indijskim, specifično s buddhističkim utjecajima javlja se također rano među modernim teorijama, osobito kod engleskih autora¹⁴⁾. U najnovije vrijeme S. Radhakrishnan nastoji da s indijske strane potkrijepi tu stranu problematike. Jedna od objektivnih preipostavki u prilog tome je okolnost da nam je gnostik Bardesan iz 2. st. n. e. prvi i najbolji antički izvor koji u indijskom vjerskom i misaonom svijetu jasno razlučuje buddhističke elemente od ostalih, a znamo da je njegovo poznavanje indijskih shvaćanja osnovano na neposrednim doticajima s Indijcima. — U svakom slučaju, analiza helenističkih komponenata u gnosticizmu dovodi nas do „utiska da tadašnji Istok traži helenizam, slično kao i renesansni Zapad, dok iscrpljeni helenizam traži Istok“ kao izvor nove snage¹⁵⁾. Ipak se u novijim istraživanjima ove teme sve jasnije ispoljava jedinstvenost središnjeg principa u gnosticizmu, a isključuje mogućnost jednostavne sinkretističke obrade¹⁶⁾. U tom ćemo smislu i mi Klementove filofske stavove razmatrati sa stanovišta s kojeg se sami iskazuju, t. j. kao gnosticizam.

S opsegom gnostičke problematike (čiji vrhunac predstavljaju u 2. st. prije Klementa Aleksandrinac Valentin, Markion iz Ponta, Sirijac Basilid, Mesopotamac Bardesan i Asirac Tatijan) nije još data ideološka širina potrebna za njenu sintetizaciju i kulturnopovijesnu asimilaciju. Takav raspon dostižu u zauzimanju stavova prema gnosticizmu tri mislioca pod kraj drugog i u prvoj polovini trećeg stoljeća: Klement, Mani i Plotin. Ona iranska obilježja, koja su bila prvobitna za gnosticizam, postaju kod Manija zaključnim pečatom u razvoju gnostičkih ideja. — Plotinova kritika (*Enneade* II, 9) ostaje izvan gnosticizma, reflektirajući njegove stavove sa gledišta klasične helenske filofsije, pa se u više bitnih crta podudara s pretpostavkama kakve srećemo izvan domaćaja gnostičkog dualizma na drugoj, istočnoj strani ovog kozmopolitskog područja — u Indiji¹⁷⁾.

Klementov je kriterij u *materijalnom* pogledu određen apologetskom svrhom da istakne i očuva čistoću i uzvišenost kršćanskog stava i da pokaže njegovu prednost i mjeru u kojoj je sposoban da prizna i preuzme kulturnopovijesne vrijednosti istočnih i zapadnih

¹³⁾ Usp. Pétrement, o. c. 129.

¹⁴⁾ C. W. King, *The Gnostics and Their Remains Ancient and Medieval* (1886): „Da su klice gnostike zapravo indijskog porijekla i da ih je tako daleko na Zapad donio buddhistički pokret, koji je prethodno preplavio cijeli Istok od Tibeta do Cejlona, to je velika istina koju je, iako nedovoljno jasno, nazreo Matter u svojoj *Histoire Critique du Gnosticisme*“ (str. XIV). — Do istih zaključaka dolazi na osnovu doksografske analize Kennedy u studiji objavljenoj 1902. u „Journal of Royal Asiatic Society“. — Radhakrishnan u gore spomenutom djelu zastupa gledište da je „gnosticism bio svijesni pokušaj stapanja helenskih (platonskih) i indijskih elemenata“.

¹⁵⁾ Pétrement, o. c. 144.

¹⁶⁾ Usp. Pétrement, o. c. 293. — Takav stav zastupa već Bousset (v. bilj. 19).

¹⁷⁾ Usp. Pétrement, o. c. 137: „Izgleda da se u isto doba u Indiji... razvija ideja spasa po spoznaji, i to po spoznaji koju donose božanski spasitelji, istovremeno u mahāyāna buddhizmu i u brahmanizmu *Bhagavad-gīte*. — Na istom mjestu se spominju i drugi autori koji su ukazali na indijske paralele gnoze na prelazu iz stare u novu eru, a i prema ranijim indijskim izvorima.

helenskih, židovskih i drugih „barbarskih“ tradicija. Okolnost i pod kojima se to zbiva toliko su kompleksne, da apologetska uloga po kojoj Klementovo djelo ulazi u kasniju povijest kršćanstva ne iscrpljuje stvarnu širinu njegove komparativne filosofije, koja se ovdje vjerojatno po prvi puta, iako implicitno, pojavljuje kao dosljedno i potpuno primjenjena metoda u traženju istine unutar filozofskih kategorija.

Kod Klementa se ne relativiziraju samo helenske vrednote sa gledišta biblijskih kao ranije kod Filona, nego se i biblijske vrednote u odnosu prema gnostičkom, paulinskom kršćanstvu relativiziraju najprije sa stanovišta gnostičkog orijentalizma, koji se ispoljava u isticanju antitetičnosti Staroga prema Novom zavjetu. Krug se zatvara tamo gdje se jednostranosti gnostičkog „heretizma“ uravnotežuju, ne sa svojom biblijskom suprotnošću neposredno, nego sa zapadnim duhom, koji kroz orfizam i neopitagorovski platonizam prodire do vrha Klementove filozofske interpretacije pravog smisla kršćanske misli.

Izvorna kršćanska nauka, pročišćena kroz gnostički filter od grubih starozavjetnih primjesa, pruža ovdje tek okosnicu novog pogleda na život, koju Klement želi da što čvršće ugradi u bogatu kulturnu baštinu svog vremena. Njegov je rani pojam kršćanstva kao kulturno-filozofske pojave upravo zbog te krajnje pojednostavljenosti svoje središnje strukture podesan da vrši funkciju kao *tertium comparationis* u smislu koji donekle odgovara pretpostavkama pozitivističkog formalizma moderne komparativne filosofije¹⁸⁾.

Prenoseći težište na komparativnofilozofsku problematiku, odvajamo se od smjera koji redovno slijede studije o Klementu, ma da je proučavanje gnosticizma u užem smislu znatno napredovalo u 20. st. također i u komparativnom pogledu¹⁹⁾. Studij Klementa postao je aktualan u 19. st. u vezi sa razvojem liberalnog i kritičkog smjera u protestantskoj teologiji²⁰⁾. Osnovna je tendencija u toj protestantskoj kritici Biblije da teži za rekonstrukcijom praskršćanske nauke, za njenim

¹⁸⁾ Za komparativnofilozofske studije, osobito u pogledu indijske filosofije, još je uvijek od osnovne vrijednosti disertacija poznatog francuskog indologa i ranijeg učenika Lévy—Bruhla, P. Masson—Oursela: *La philosophie comparée* (Presses universitaires de France, 1923.).

¹⁹⁾ Od važnije bibliografije spominjemo: (a) od starijih engleskih autora, koji su zanimljivi po isticanju srodnosti s indijskom problematikom — D. Mansel, *The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries* (1875); Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (1886) C. W. King (v. bilj. 14); Inge, *Christian Mysticism* (1899); Kennedy, *St. Paul and the Mystery Religions* (1913) — (b) od francuskih autora: E. de Faye, *Introduction à l'étude du gnosticisme du 2e et 3e siècles* (Paris 1903) i *Gnostiques et gnosticisme* (Paris 1925., 2. izd.); S. Pétrement, o. c. (v. bilj. 5), sadrži noviju bibliografiju — (c) njemački autori — Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1908); Leisegang, *Die Gnosis* (Leipzig 1924); H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* (Göttingen 1934) — (d) italijanska bibliografija — E. Buonaiuti, *Gnosi Cristiana* (Roma 1946) i njegova ranija djela.

²⁰⁾ Važnija bibliografija o Klementu: Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur* III. knj. (*Supplementum Clementinum*), Erlangen 1884. — E. de Faye, *Clement d'Alexandrie, Etude sur les*

svođenjem na onu okosnicu, čije smo formalne prednosti spomenuli u odnosu prema široj problematici. Pri tom je pravilno uočena i važnost vanjskih, vankršćanskih, osobito filosofskih elemenata. Rana kršćanska misao, dok još ostaje zatvorena unutar pretpostavki vlastite vjerske i moralne nauke, proizvela je „sama iz sebe pismeni talog u obliku kršćanske praktičnosti (misli se u prvom redu na djela apostola Pavla), ali je u tom primitivnom načinu opstanka, koji je mogla ostvariti vlastitim snagama, prerano zamrla. Ta se je praksi kršćanska književnost utrnila zbog nedostatka vlastite životne snage, a nije bila niti njena zasluga ni krivica, da je na mjesto, koje je njenim izumiranjem ispražnjeno, došla potpuno drukčija kršćanska književnost, književnost svjetskog formata, istovrsna sa književnošću tadašnjeg obrazovanog rimskog i helenskog svijeta“²¹⁾. U tom je smislu Klement začetnik kršćanske svjetske književnosti.

Ćilimi su doveli *sljedeću* generaciju istočnih teologa ususret onoj politici, koja je postigla svoj vrhunac u vladavini cara Konstantina, dok je na Zapadu papinska vlast iz shvatljivih razloga nastojala da poveže njegovo ime što uže s usponom Rima. — Ipak se već skolastika „nije brinula za Klementa, jer ga nije poznavala“²²⁾.

Iz tih razloga, a i zbog jednostavne okolnosti, da „crkvena i duhovna povijest 2. st. nisu još toliko osvijetljene, da bi se lik Klementa mogao nacrtati unutar dovoljno poznatog okvira“²³⁾ — njegova se povijesna uloga redovno prikazuje iz perspektive sljedećeg, 3. st. konsolidirane patrističke apologetike. — Druga je velika zasluga protestantske kritike, da je istakla nedostatnost i neautentičnost ove perspektive u ocjeni Klementova djela.

Ta kritika nalazi kod Klementa, u vezi sa njegovim gnostičkim specifičnostima, najprije niz modernom protestantizmu zajedničkih stavova u materijalnom pogledu (alegorijska interpretacija Biblije; podređenost vjere — *pistis* znanju — *sophia*, isticanje važnosti dobrih djela i moralne pripreme ispred vjerskog asketizma za spoznajno prosvjetljenje, a u vezi s time snažan stoički uticaj na Klementa; zajedništvo čovjeka s bogom po spoznaji; interpretacija gnostičke vjere u predestinaciju sa stanovišta da je božanska spoznaja odraz posebne milosti u čovjeku, a težnja za njenim postignućem je iznad želje za spasenjem). Svi su ti stavovi prigušeni u kasnijem katolicizmu.

Posmatrajući Klementovo djelo iz njegove neposredne sredine, dolazimo do zaključka da „na općem i obuhvatnom stanovištu, do kojeg se uzdiže Klement Aleksandrijski, ne može više biti govora o

rapports du christianisme et de la philosophie grecque au 2e siècle, Paris 1898. — R. B. Tollinton, *Clement of Alexandria, a Study in Christian Liberalism* I.—II., London 1914. — J. Patrick, *Clement of Alexandria* (Croall Lectures), London 1914. — C. A. Bernoulli, uvodne studije u prijevod Ćilima Franz Overbecka *Die Teppiche*, Basel 1936.) — J. Munck, *Untersuchungen über Clemens von Alexandrien*, Stuttgart 1933.

²¹⁾ Bernoulli, o. c. 71.

²²⁾ Id. 152.

²³⁾ Munck, o. c. 7.

djelu koje bi bilo samo apologetsko ili antiheretičko²⁴⁾. Iz istih su pretpostavki na Klementovo djelo gledali i njegovi savremenici: „Nema sumnje da je razlog nepovjerenju, koje je Klementa iznenada okružilo bila njegova srodnost s gnosticizmom, s gnostičkim hereticima, koji su bili izvan crkve... Crkva se je prestrašila pred tom književnošću, koja se je sve dalje širila... pred tako nadmoćnim stvaralačkim talentom, kakav je bio Klementov“²⁵⁾. Katehetska škola u kojoj je Klement djelovao kao nasljednik svog učitelja Pantinosa, o kojemu ništa pobliže ne znamo, smatra se prvobitno gnostičkom ustanovom, a „Klement sam isključuje mogućnost, da je tada u kršćanstvu uopće postojao opće priznati crkveni univerzitet“²⁶⁾.

S obzirom na bitnu dokumentarnu vrijednost Klementova djela za proučavanje gnosticizma i helenističke filosofije uopće, a posebno zbog istočnih uticaja, vrijeme je da se razmotre njegovi *Čilimi* i potpuno izvan okvira povijesnih interesa kršćanstva, kao i izvan predrasuda o aristokratskoj autohtonosti grčke filosofije. Iako su te predrasude onemogućene arheološkim dokazima krajem prošlog i početkom ovog stoljeća, ipak se još uvijek osjeća njihov utjecaj na opću sliku koju savremeno društvo ima o antičkim izvorima svoje kulture. No i bez obzira na te krajnje ciljeve, kojih se ovako ograničena radnja tek može dotaknuti, istaknuti pretstavnik helenističke kulture, kakav je Klement, otvara nam uvid u unutarnje odnose klasične helenske filosofije prema kriterijima, koji doduše niti ne teže za potpunom objektivnošću, ali su intimnom predodžbenom svijetu ljudi, koji su je neposredno doživljavali, neusporedivo bliži od onih ograničenih interesa i imaginativnih sposobnosti od kojih polazi slika antike kakvu nam je namrla generacija pozitivističkih učenjaka 19. st.

KLEMENTOV STAV PREMA STRANIM UTJECAJIMA U HELENSKOJ FILOSOFIJI

Rečenicama, kakvim je Diogen Laertije počeo svoje djelo, nalazimo kod Klementa paralelu u polovini prve knjige *Čilima*:

„Filosofija je cvjetala kao velika i korisna stvar od starine kod barbara, njena je svjetlost prodrla do pogana, a konačno je stigla i do Helena. Njeni su prvi pokretači bili egipatski proroci i asirski Kaldejci, pa Druidi i Samaneji kod Gala, filosofi kod Baktrijaca i Kelta, Magijci kod Persijaca, gimnosofisti kod Indijaca i drugi barbarski filosofi... Židovsko je pleme daleko starije od svih tih naroda, a da je njegova pismeno pribilježena filosofija prethodila helenskoj, dokazao je opširno pitagorovac Filon, a prije njega peripatetik Aristobul i mnogi drugi.“ (I. 15, 71).

„Najstariji mudraci i filosofi kod Helena... bili su barbarskog porijekla i obrazovali su se kod barbara. Zar nije dokazano da je Pitagora bio Tirenac ili Tirijac? Antisthen je bio Frigijac, a Orfej je

²⁴⁾ Bernoulli, o. c. 75.

²⁵⁾ Id. 46.

²⁶⁾ Id. 70, 77.

bio iz Odrise ili Tračanin. Za Homera se većinom govori da je Egipćanin, Thalet je rodom Fenićanin . . . Platon ne poriče da je najbolje u filosofiji dobio od barbara.“ (I. 15, 66).

Konačno, sve su bitne filofske nauke „Helenima došle od velikog Mojsija“ (II, 15, 20). Sam Mojsije kao izvor filofskega znanja „kaldejskog je porijekla, rođen u Egiptu, a pretci su mu zbog dugotrajne gladi došli iz Babilona u Egipat. On se je rodio u sedmom pokoljenju i dobio kraljevski odgoj“. (I. 23, 151).

Svrha je već I. knjizi *Ćilima* da pokaže „da su helenski filofsi zato nazvani kradljivcima, jer su na nezahvalan način preuzeli od Mojsija i proroka glavne stavove svoje nauke“ (V. 1, 10). Tome treba dodati, da su grčki filofsi „sakupili štošta i od drugih barbara“ (VI. 4, 35).

Ovim je u grubim crtama obilježen stav Klementa Aleksandrijskog prema razvoju antičke filofsije. Teorija o „kradi“ iziskuje detaljnije obrazloženje, a isto tako i neke osnovne filofske koncepcije, koje prate njenu razradu u *Ćilimima*.

Optužba helenske filofsije zbog plagijata ne potječe od Klementa. Povod joj je biblijska izreka: „Svi koji su se pojavili prije dolaska Gospodova, bili su lopovi i razbojnici.“ — Klement najprije želi da iz tog suda izuzme starozavjetne proroke, koje naziva radije božjim „slugama“. U pogledu helenskih filofsa kaže na tom mjestu: „Iako helenska filofsija ne obuhvaća veličinu istine . . . ona ipak priprema put za najvišu kraljevsku mudrost.“ (I. 16, 80).

Obrazloženje stava, koji je naslijedio od svojih spomenutih prethodnika, glasi ovako: „Helenski se filofsi mogu smatrati 'loповima i razbojnicima' utoliko što su i prije dolaska Kristova uzimali od jevrejskih proroka dijelove istine, a da ih nisu potpuno shvatili, nego su ih svojatali kao da oni to naučavaju, tako da su ih nekada iskrivili, a nekad su ih izvodili bez potrebe i razumjevanja. Nekad su ih opet sami pronalazili, jer su imali 'pronalazački duh'. I Aristotel se slaže sa Svetim Pismom, kad sofistiku naziva kradljivkom mudrosti, kako smo već spomenuli.“ (I. 17, 87).

KLEMENTOVI PRETHODNICI

Kao svoje preteče u ovom pogledu Klement citira židovskog peripatetika Aristobula (2. st. pr. n. e.), te „pitagorovce“ Filona (1. st. n. e.), koji je idejno najznatniji preteča Plotinove neoplatonske škole, i Numenija (2. st. n. e.)

Aristobul je tvrdio prema Klementovu citatu, da je „i Platon slijedio naše zakone, pa je jasno, da je pažljivo izučio sve što se u njima kaže. Prije Demetrija, t. j. prije nego što je Aleksandar zavladao Persijancima, prevedeni su dijelovi (Biblije) . . . , pa se lako može shvatiti, da je pomenuti filof mnogo toga preuzeo, jer je bio vrlo učen. Isto je tako i Pitagora prenio mnoge naše nauke u svoj sistem.“ (I, 22, 150)

Numenije je formulirao pitanje: „Šta je drugo Platon nego Mojsije u antičkom odijelu?“ (id.)

Filon najizrazitije prije Klementa nastoji da sintetizira helensku filozofiju s misaonim svijetom Biblije. — Općenita je pojava, kaže *Filon*, da se svaki narod suprostavlja prodiranju stranih nauka, a jedini su Židovi uspjeli da je njihova objava „prodrle do svih naroda i tamo se udomačila; kako kod barbara tako i kod Helena, na kontinentu i na otocima, kod istočnjaka i kod zapadnjaka, u Evropi i u Aziji, tako da se je proširila po cijeloj nastanjenoj zemlji od jednog kraja do drugog.“²⁷⁾

Filon dokazuje biblijsko porijeklo Pitagorine mistike brojeva, izvodeći je iz simboličkog smisla nauke o stvaranju svijeta u šest dana. Isto tako simbolički izvodi Heraklitovo učenje o jedinstvu suprotnosti iz reči Mojsijevih, dok pitagorovski pojam monade i platonsku vrhovnu ideju dobrote i ljepote smatra tek slabim odrazom jevrejskog pojma o jednom bogu. Kod Mojsija nalazi i osnov Zenonove filozofije. — Tako je „Mojsije već prije njih dosegao u filozofiji najviši vrhunac pomoću objave.“²⁸⁾

Sve su to to s druge strane elementi koji, eksplificirani na takav komparativni način, ulaze iz helenske filozofije u *Filonov* pogled na svijet. Za niz orijentalnih elemenata, koje tu također nalazimo izraziti nego kod helenskih filozofa, *Filon* ne osjeća potrebu pravdanja izvodom iz Biblije, tako da tu oskudevamo podacima o njihovom porijeklu²⁹⁾.

Princip simboličkog tumačenja možemo smatrati tipičnim orijentalnim elementom, koji se javlja kod Helena sa stranim uticajima. Ti uticaji traže građansko pravo kroz mitološke analogije, dok se u biti već vrlo rano počinju suprostavljati homerskom pogledu na svijet. Zato se i *Klement* vrlo rado poziva na orfičku poeziju kao važan izvor kasnijih helenskih „plagijata“, a isto tako na knjige Hermesove, „koje sadrže cijelu filozofiju Egipćana“ (VI. 4, 37). U razdoblju koje nas ovdje zanima, metoda simboličkog tumačenja postaje osobito važna za stoičare i kiničare³⁰⁾. Budući da u stoičkoj nauci nalazimo snažan priliv stranih istočnih elemenata, karakteristično je upozoriti na tendenciju vezivanja stoičkog panteizma i aristotelovskog teizma kod *Filona*³¹⁾.

Druga je karakteristika veza skeptičkih i mističkih motiva u filozofiji helenističkog razdoblja, na čije detaljnije proučavanje nas navodi već prikaz *Pyrrhonova* učenja u *Diogena Laertija* u vezi s indijskim utjecajima.

²⁷⁾ Philon, *Vita Mosis*, 137 M. (Usp. P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Phil.*, II. Bd., 1. Abt. *Die Phil. der Griechen*), 3, izd., Leipzig 1921., str. 468. i d.

²⁸⁾ *De mundi opificio*, 2 M.

²⁹⁾ Usp. E. Zeller, o. c., III. dio, 2. polovica, str. 429. — *Filon* se na više mjesta poziva na iranske Magijce i indijske gimnosofite, kao na pr. u svojim izvodima o idealu mudracu. (V. poblje o tome kod Zeller, id. 390.).

³⁰⁾ V. o tome Th. Gomperz, *Griechische Denker*, II. (4. izd. Berlin 1925.) str. 114. i d.

³¹⁾ Zeller, III, 2, str. 409.

„Skepsa je pretpostavka mistike kod Filona kao i kod drugih. Tko hoće spoznati boga, mora napustiti sam sebe, mora postati bog“³²⁾.

Krajnji je cilj ovakvog traženja prolaza između helenskih misaonih mogućnosti, da se istakne suprotnost intuitivne spoznaje i racionalne nespoznatljivosti vrhovne istine, do koje vode samo putevi istočnjačke asketske filosofije prosvjetljenja. Sve ćemo te elemente razraditi opširnije kod Klementa. Filon je, međutim, prvi koji „traži da krajnji cilj ljudske težnje bude intuicija božanstva“ i nastoji da „nadide svako posredništvo, svako svijesno mišljenje i sve pojmove“³³⁾. Time njegov orijentalizam izlazi iz okvira jevrejskog shvaćanja o objavi.

KLEMENTOV EKLEKTICIZAM

Klement spada u doba kad eklekticizam dominira upravo kod njemu najbližih gnostika i neopitagorovaca. Razlog je tome stalno jačanje prodora orijentalnih elemenata u helenističku filosofiju poslije Aleksandra Velikog. Po naslovu i namjeni djela kao i po definiciji filosofije *Ćilimi* odgovaraju svojoj eklektičkoj sredini.

„Filosofijom nazivamo neosporne stavove u izlaganju svake pojedine škole, čiji se izbor istodobno uskladjuje s primjerenim životom“ (VI. 7,54).

„Naše misaono blago treba da bude raznoliko obradjeno, kao što kaže i sam naslov . . . , da često prelazi s jednog predmeta na drugi, a veza među riječima dobiva drugo značenje nego što je njima otvoreno izrečeno. Heraklit je rekao: Tražioci zlata prekopaju mnogo zemlje, a nadju malo“ (IV. 2,4).

„Moji *Ćilimi* ne teže ni za određenim redoslijedom ni za određenim načinom izražavanja. U pogledu stila oni namjerno ne će da budu kićeni na helenski način, a nauka je namjerno razasuta potajno bez prave jasnoće“. (VII. 18, 111).

„Služeći se učenim oblikom, *Ćilimi* hotimice prikrivaju sjeme gnostike“. (I. 3, 20).

Stil i duhovna atmosfera djela protkani su nizom orijentalnih predodžbi, u kojima se često mogu identificirati i bitni sadržajni elementi stranih nauka.

U tom se smislu i teorija o helenskim „plagijatima“ svodi na prigovor, da su Helēni anticipirali filofsosko obrazlaganje istina objavljenе nauke, ma da im se priznaје da su djelomično do njih i sami došli, te da su profanirali tajnost nauke, koja je kod Židova kao i kod drugih naroda, a često i kod samih Helēna (orfika, pitagorovaca i drugih koje Klement poštuje), priopćivana samo dovoljno spremnim i posvećenima, dok inače treba da ostane uvijena u simboliku mitosa.

„Sve ono što može da prosija samo kroz opnu prikazuje nam zbilju veću i dostojanstveniju, kao plodovi koji prosijevaju kroz vodu i likovi koji sjaju kroz veo, pa im se tako pridaje i određeni nuz-smisao.

³²⁾ Id. 459.

³³⁾ Id. 470.

Jasno osvjettljenje sa svih strana razotkriva sve, a k tome pridolazi okolnost da se očitost može promatrati samo u jednom smislu. U onome što je izraženo na uvijen način dozvoljeno je shvatiti mnogostrukost smisla, pa to i činimo. Tako neiskusani i nepoučen luta, dok gnostik shvaća“ (V. 9, 57).

Orijentalna slikovitost nije samo stilska akcidentalnost na mjestima ove vrste kod Klementa i njemu srodnih pisaca. Zato ćemo poći od analize osnovnih elemenata te vrste.

ELEMENTI ORIJENTALNE SLIKOVITOSTI

U nauci danas više nema ozbiljne sumnje o tome da među istočnim utjecajima na helensku *filosofiju* jedino iranski mogu imati bitnu važnost. Spomenuli smo da je u ranom razdoblju (kod Herodota) isticanje egipatskog porijekla osnovnih elemenata helenske kulture dobrim dijelom posljedica neprovjerenih, političkim interesom iskrivljenih podataka. Pouzdano je da su Heleni od Egipćana preuzeli matematsku nauku, a s tim u vezi i njenu astrološku primjenu. U tom je pogledu egipatski utjecaj očevidan osobito kod Pitagore. No, već se u kasnijim antičkim vremenima javlja sumnja o kompilatorskom porijeklu egipatske nauke i težnja da se pravi izvori traže dalje na Istoku. Danas se redovno pretpostavlja da je starovjekovna astronomija i njen astrološki fatalizam, kao osnov prvog apstraktnog pojma o zakonitosti svjetskog zbivanja, kaldejskog porijekla. Astrologija se je proširila iz Babilona na sve strane, vjerojatno i u Indiju kao i u Egipat i Iran, a posredno i u Heladu. Izvorna iranska misao bila je, međutim, drugog porijekla, kako se može zaključiti iz najstarijih *gāthā* koje se pripisuju Zarathuštri i onih koje se smatraju starijim od njega. Ona je bila istodna s prvim apstraktnim predodžbama mudrosti indijskih Veda. Ta je misao dosegla svoj prvi vrhunac apstrakcije i individualnog izražaja kod Zarathuštre, prije kaldejskih utjecaja na mazdaizam i zervanizam mlađe Aveste³⁴). Ne poričući egipatske i asirske utjecaje na Pitagoru, Klement ga naziva „sljedbenikom persijskog Magijaca Zoroastra“ (I, 170).

Za proučavanje gnosticizma i Klementova mjesta u njemu važan je problem iranskih utjecaja na nauku jevrejskih proroka u doba babilonskog sužanjstva i kasnijih jevrejskih odnosa s Persijskim carstvom. Za gnosticizam je uopće karakteristično negiranje polaznih biblijskih izvora, natrunjenih starozavjetnom svirepošću, od kojih se gnostici odvrćaju prema čistijim iranskim vrelima monoteizma. Za Klementov dublji odnos prema baštini Starog zavjeta važna je u prvom redu nauka „dvanaest proroka“, koji su „u drugoj godini vladavine Darija, sina Histaspova... u prvoj godini 48. olimpijade bili proroci, pa su stariji od Pitagore... i od Thaletā“ (I, 2, 129). Tada su, za vladavine Darija I, Jevreji pušteni iz sužanjstva, a njihovi odnosi s persijskom kulturom

³⁴) Za problematiku tih utjecaja usp. Pétrement, o. c. 326. i R. Reitzenstein — H. H. Schaefer, *Studien zum antiken Synkretismus*, Warburg 1926.

bili su nesumnjivo najtješnji. Iako je to već bilo doba dekadencije iskonske Zarathuštrine misli, smatra se da se je pod iranskim uticajem razvio pojam Jehove od božanstva neba do apstraktne transcendencije, da je popularizirana mazdaistička vjera u posredno stvaranje putem „sve-toga duha“ (*spanta-manyu*) i njegovih „besmrtnih vrlina“ (*amaša-spanta*) bila osnov židovske vjere u božanske hipostaze (anđeoski korovi), te da su tada Jevreji preuzeli konačno i iranski pojam „spasitelja“ (*saošyant*)³⁵.

Izvornu nauku iranskih *gāthā*, koje su uglavnom izraz Zarathuštrine misli, teško je jasno rekonstruirati. Zadovoljićemo se da navedemo jedan od pokušaja rezimiranja njenih osnovnih obilježja:

„Postoji jedan bog, a to je Ahura Mazda . . . Duhovnost (*manan-ha-*) se razlikuje od tjelesnosti (*astvant-*). Svuda nalazimo trihotomiju misli, riječi i djela . . . Dobro se suprotstavlja zlu, a iz toga proizlazi različitost retribucije poslije smrti“. Tome se još mogu dodati dva važna obilježja: „Zlo je vezano za laž, a osim toga se možda po prviput na svijetu pojavljuje misao o svršetku svijeta“³⁶.

Nije teško shvatiti kako se daljom razradom i popularizacijom ovih ideja razvija nerazrješiva isprepletenost monističkih i dualističkih elemenata, karakteristična za antičku filozofiju uopće, jednako helensku kao i istočnu. — Za tezu, da predzoroastrovski monistički motivi u iranskoj misli nisu mlađi ni slabije ukorijenjeni nego dualizam dobra i zla, koji polazi od Zarathuštrine reforme, govori u prvom redu poznato i dovoljno proučeno prvobitno jedinstvo indoiranske zajednice.

Mi ćemo za potrebe naše teme iz ovih složenih povjesnih okolnosti izvući samo jedan metodološki zaključak: Za komparativno proučavanje monističkih elemenata u istočnim utjecajima na antičku filozofiju korist ćemo češće puta najstarije indijske izvore zbog toga, jer su bolje sačuvani i eksplicitniji od zapadnoazijskih. Iako će same uporedbe tekstova pokazati koliko je opravdana tvrdnja da je „osobitost, po kojoj se Indija ističe pred ostalim poznatim svijetom, u snazi kojom dalje živi njeno neposredno naslijeđe iz daleke prošlosti“, ipak ćemo indijske paralele zbog udaljenosti izvora načelno shvaćati kao idealne analogije među ekstremnim oblicima istočne i zapadne misli. S obzirom da je idealnost i fragmentarnost takvih analogija u modernoj filozofiji i suviše isticana, nastojat ćemo da što više koristimo, barem u elementarnim stavovima, primjere gdje možemo jasno sagledati vezu triju članova: indijskog, iranskog (ili egipatskog) i grčkog³⁷). U okviru ove radnje

³⁵) Usp. O. G. v. Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*, München 1933., st. 172—182.

³⁶) A. Meillet, *Trois conférences sur les Gāthā* (u *Annales du Musée Guimet*), Paris 1925., str. 53. — Pétrement, o. c. 317.

³⁷) Indija je u Klementovo doba poznata helenskom svijetu po ustaljenim uzajamnim vezama, o kojima imamo mnoga svjedočanstva. Glavni je književni izvor znanja u to doba još uvijek Megasthenovo djelo *Indika* (oko 300. pr. n. e.), koje nam je sačuvano samo po brojnim fragmentima, a njime se koristi i Klement (I. 15, 72), koji se na više mjesta izražava povoljno o indijskim gimnosofistima, brahmanima i buddhistima, a citira ih i prema Aleksandru Polihistoru (III. 7,60), prema (stoiku) Zenonu (II. 20, 125) i prema raznim drugim izvorima iz vremena Aleksandra Velikog (vidi osobito VI. 4, 38).

moći ćemo taj kriterij primijeniti jedino na nekoliko sugestivnih slučajeva. Najplodnije područje za komparativne studije ove vrste otvara nam orfička kozmogonija i mistika. Na tom području i Klement traži posljednji izvor helenskih filozofskih ideja, koje komparativno razrađuje (osobito u V. knjizi „Čilima“). Njegova se komparativna filozofija osniva svojom grčkom paralelom na linji Orfej-Pitagora-Heraklit-Platon. Ovdje nam, međutim, prostor ne dopušta da zađemo dublje u područje komparativne mitologije. Pokušat ćemo jedino na primjeru orfičkog učenja da ilustriramo najprije u općenitijim crtama izneseni metodološki stav.

Klement voli isticati da se Pitagora preko Ferekida neposredno povezuje s orfičkim učenjem. Prema Klementovim izvorima Pitagora je i neke vlastite tvorevine pripisivao Orfeju (I. 21, 131). Zbog kompleksnosti izvora, navest ćemo ovdje nekoliko osnovnih kozmogonijskih orfičkih pojmova svojim riječima.

Na iskonskom mjestu, gdje se u Hezioda nalazi kaos, orfici pretpostavljaju tamu i noć. U tami nastaje klica svijeta, koja se materijalizira kao jaje u tekućini. Ta zlatna ili srebrna klica ili jaje razvija se i raspaljuje žarom stvaralačke težnje duha koji se identificira sa stvaralačkim aktom i u njemu konačno zabljesne kao svjetlost *logosa*, riječi ili misli koja se utjelovljuje. Iz tog jedinstvenog i sveobuhvatnog akta, u kojem se identificira duh i njegova emanacija, proizlazi hijerarhija bogova, zemaljskih elemenata i svih bića, a iskonski panteizam nalazi svoju prirodnu vezu s politeizmom. Evo kako su ti elementi izraženi u nekoliko primjera egipatske, indijske i helenske teogonije i kozmogonije:

*Slika iz egipatske kozmogonije*³⁸⁾

„U početku nije bilo ni neba ni zemlje.

Okruženo gustom tamom, Sve jeispunjalo
beskrajnu pratekućinu,
koja je u svom okrilju skrivala muške
i ženske klice kao početak budućeg svijeta.
Božanski iskonski duh, nerazdvojiv od
tvari pratekućine,
osjetio je težnju za stvaralačkim djelom
a njegova je riječ probudila svijet u život...

Slike iz indijske kozmogonije
(*Rig-veda*, X, 129)

„Ni bitka ni nebitka nije bilo tada
ni zračnog prostora ni neba nad njim.
Što je prolazilo sad tuda sad tamo?

U čijem okrilju i gdje?
Što bješe to beskrajno bezdno voda?—
U početku bješe tama zavita u tamu
i svemu je bio nepoznatljiv tok.
Životom moćno, uvito u prazninu,
Jedno se porodi snagom žarke težnje.
Ljubavna čežnja obuže ga prvo,
a to je bio zametak prve misli“....

(*Rig-veda*, X, 121)

Prvo je stvaralačko djelo počelo oblikovanjem jajeta iz pratekućine.
Iz njega se je ispoljila svjetlost dana,
neposredni uzrok života u području
zemaljskog svijeta“.

„U početku postade zlatno jaje...
A kad su naišle velike vode,
pa Sveobuhvatno primile kao klicu,
stvarajući Oganj, iz tog je nastao on,
jedini životni duh bogova...“

³⁸⁾ Prema Gomperzu, o. c., I. 178.

*U fragmentima orfičke teogonije*³⁹⁾

nalazimo opis Zeusa, gdje se nebo naziva njegovom glavom, mjesec i zvijezde očima, eter uhom⁴⁰⁾, zrak grudima, zemlja tielom, a podzemni svijet nogom.

Eshil, „Kćeri sunca“

„Zeus je nebo, Zeus je zemlja, Zeus je uzduh, Zeus je sve, pa i ono što ima više od toga“.

(Brihadāranyaka-upanišad, I, 1, 1)

„Zora je glava žrtzvenog konja, sunce oko, vjetar dah... Nebesa su mu ledja, podneblje mu je trbuh, zemlja kopito... dani i noći podnožje, zvijezde okosnica... „itd.

(Rig-veda, V, 3)

„Ognju, ti si Varuna kad se rađaš, ti si Mitra kad te raspale. U tebi, koji si sin snage, sadržani su svi bogovi. Ti si Indra za smrtnika koji ti služi“⁴¹⁾.

Iz ove opće orfičke perspektive otvara nam se pogled na komparativne vrijednosti elemenata, kojima Klement izražava svoj vlastiti stav i kritiku nauka onih helenskih filozofa koji ga najviše zanimaju.

Riječ istine dolazi u dušu kao „duhovno sjeme“ (I, 1, 1). U gnostičkoj duši ono se lišava „materijalne ljuske“, postaje slobodno od „ništetnosti tijela i svih afekata koji nastaju iz praznih i lažnih pretpostavki“. Tada spoznaja postaje „jelo i piće božanskog *logosa*“ (V. 10, 66). Iako je „dušama potrebna svojstvena hrana“, one ne teže sve za istim pašnjacima. „Ima ih koje rastu spoznajom i znanje“ (u gnostičkom intuitivnom smislu), a ima i takvih „kojima je pašnjak helenska filozofija, od koje se kao ni od oraha ne može sve pojesti“ (I. 1, 7).

Razlikovanje pašnjaka, zapretanje sjemena mudrosti, koje treba dugotrajno i sporo da klija u duši, polazne su misli Klementove u I. knjizi „Čilima“.

Usporedba mudrosti sa klijanjem sjemena, čiji je izvor *logos spermatis* dobro je poznata iz stoičke filozofije. Za nas je nesumnjivo njeno porijeklo sa Istoka, u vezi sa svim ostalim komponentama koje smo upravo naveli. Predodžba „pašnjaka“ vezana je za Indoiranca sa slikom goveda (sansk. *go-cara*, pašnjak za goveda). Govedo je simbol duše, koja već u Zarathuštrinim himnama vapi: „Pribavite mi dobre pašnjake“⁴²⁾. — U indijskoj filozofskoj terminologiji *gocara* je naziv za posručja predmetnosti uopće, a za pojedine vrste osjetnih područja posebno. Postepeni nastanak fizičkih elemenata vezan je u ranim upanišadama o predodžbu hrane i pašnjaka. Klementova *monas*, koja prema njegovoj vlastitoj interpretaciji odgovara Pitagorinoj *jedinici* kao oznaci

³⁹⁾ Prema Zelleru, o. c., I., 1, str. 66.

⁴⁰⁾ Eter je element sluha i u najstarijoj indijskoj nauci o elementima, a i u religiji, gdje se smatra nosiocem vječno prisutne i nestvorene riječi Veda, slično Logosu i, riječi koja je postala tijelom“.

⁴¹⁾ Oganj, Zeusov element je božanstvo Agni kod Indijaca, a Indra je personificiran Gromovnik. Varuna se u ranom vedskom razdoblju redovno smatra najstarijim božanstvom. On je Uranos. — Karakteristično je za razliku ovih dvaju citata s panteističkom tendencijom, da su indijska božanstva manje personificirana od helenskih i da su uvijek shvaćena kao jedinstvo sa mnoštvom likova (henoterizam).

⁴²⁾ *Yasna*, 29. 1.

inteligibilnosti, nasuprot broju šest koji označava pluralitet „senzibilnosti“, (I. 14, 93), nalazi paralelu u „Chândogya-upanišadi“:

„Bitak je u početku bio ono jedno bez dvojstva. Tad zaželi: Da mi je postati mnoštvo, da mi se je umnožiti. — Tad iz njega probukti vatra... izvrije voda... proklija hrana... Ono božanstvo zaželi: Da ja uniđem u ova tri božanstva kroz ovo životno svojstvo (*âtman*), pa da razvijem ime i lik! Da učinim svako od tih triju trostrukim...“⁴³).

Ovoj shemi razvoja elemenata prema principima brojačanih odnosa, gdje se iz „jednoga bez dvojstva“ razvija tročlanost, koja se grana dalje u parovima („ime i lik“ — *nama-rupa* su u svim indijskim školama osnov razlike subjektivnih i objektivnih nizova, ili „materije i forme“ u Aristotelovu smislu) — kod Klementa odgovara jedna mnogo izrazitija iranska verzija iste strukture „iz nekog apokrifnog spisa“, na koji se pozivaju „učenici Prodika, koji se lažno nazivaju gnosticima“, a tvrde da njihova škola posjeduje Zarathuštrine spise (I. 15, 69):

„Sve je to bilo jedno, a kad se njegovom jedinstvu nije svidjela samoća, tada je iz njegova daha proizišla Duša. Općeci s njom, tvorac je stvorio Ljubimca. Tada je iz njega ponovo proizašao dah, a općeci s njim stvorio je Moći, koje nije moguće ni čuti ni vidjeti“ (III, 4, 29). — Klement tumačenje ove misli kod savremenih heretika smatra nemoralnim iskrivljivanjem osnovne istine, koju su možda pročitali u drugim spisima, ali su je „krivo shvatili“ — na seksualnoj osnovi. Nema sumnje da je „Duša“ u gornjem citatu *spanta-manyu* Zarathuštrinog Ahura-mazde, da je „Ljubimac“ *vohu-mano* ili „dobra misao“, vrhovna od šest „besmrtnih vrlina“ (*amāša-spanta*), među kojima Moć (*khšathra*) ima posebno mjesto kao njihovo najizrazitije zajedničko svojstvo „carstva božjega“ ili „pašnjaka“ u pregnatnom smislu.

„Sjeme“ (sansk. *bija*) identificira se sa svim što je iskonski uzrok ili princip u fizičkom smislu, a još više u teorijama svijesti, gdje se pojmom „klice“ konačno tumače i pojave pamćenja i „podsvijesti“ u modernom smislu riječi⁴⁴). Pojmom „sjemena“ i njegove „eksplozivne čahure“ (*sphoṭa*) tumači se i razumijevanje riječi uopće (u semantičkoj metafizici indijskog gramatičara Pāṇinija, savremenika prvih helenskih filozofa,) a posebno vječne riječi Veda, koja je u svom začahurenom obliku trajno prisutna u eteru (*ākāśa*), pa taj element već zbog toga što je nosilac *logosa* postaje prvim praelementom.

Slika „plodova koji prosijevaju kroz vodu i likova koji sjaju kroz veo“, krijući u sebi mnogostruki i potencirani smisao, potseća nas na indijsku teoriju o *māyi* kao magičnoj snazi bogova. U smislu „opne“ ili „ljuske“ (sansk. *kośa*) znanja, ove predodžbe mnogo izrazitije odgovaraju određenim teorijama materije u indijskoj filozofiji, prema kojima materija i nije ništa drugo nego (karmički) kauzalitet supstancijaliziran u proizvod metafizičkog „neznanja“ (*avidya*). Istočna filo-

⁴³) *Chândogya-upanišad*, V. 3, 1—5.

⁴⁴) V. o tome moju *Filosofiju istočnih naroda*, I. knj., str. 202 i 109 (bilj. 52).

sofija, kako kod Zarathuštre tako i u vedskim himnama i upanišadama, polazi od sumnje i neznanja kao što grčki prvi filosofi polaze od elemenata znanja o biću stvari.

MNOGOSTRUKOST SMISLA

„Mnogostrukost smisla“ kao ishodišna koncepcija Klementove filosofije ostat će do kraja „Čilima“ osnova za razumijevanje svih važnih elemenata koji nas odjeve zanimaju. Jasno je na prvi pogled da je ova koncepcija izvorno isto toliko nezavisna od stavova helenske „prve filosofije“ kao i od jevrejskog religioznog dogmatizma. Ona je i u osnovi i u razradi bitno indoiranska, pa kao takva vrši tradicionalnu interpretativnu funkciju, svojstvenu u to doba osobito iranskim teolozima, koji važe kao toliki znalci teoloških spisa istočnih i zapadnih vjera i naroda, da se u sporovima među sektama redovno pojavljuju kao međunarodni arbitri. Krajem stare ere, i kasnije, za vladavine Sasanida, persijske prevodilačke škole prevode jednako indijske kao i helenske tekstove. Klement s jedne strane preuzima argumente naslijeđene jevrejske kritike prema helenskoj filosofiji, a s druge, kako smo ranije naglasili, odvaja se u duhu svog gnostičkog vremena i od apsolutnog autoriteta starozavjetnih izvora.

„Kao što se u studenac voda stječe sa svih strana,
tako isto iz svih Veda brahman crpe svoja znanja.“

Ovim je riječima u *Bhagavad-gîti* (II, 46) izraženo drevno indijsko shvaćanje po kojem je dobila ime „Brahmana o stotinu puteva“, a koju izražava i čuvena Buddhina slika o „velikom oceanu“, u kojem sve rijeke konačno gube svoje „ime i lik“. — Klement taj stav zadržava uz slijedeću modifikaciju:

„Postoji, dakle, samo jedan put istine, ali se u njega stječu kao u vječnu struju pritoke sa raznih strana“ (I, 5, 29).

„Tako je barbarska kao i helenska filosofija raskomadala vječnu istinu... Ali, tko ponovo složi razdvojene dijelove i sjedini savršeni Logos, taj će doista gledati istinu bez opasnosti“ (I. 13, 57).

„Ako filosofija barem iz daleka doprinese nalaženju istine, time što se s raznih gledišta usmjeruje prema našoj spoznaji koja je istini najbliža, onda će koristiti onome ko nastoji da logičkim putem dopre do gnostike“ (I. 20, 98).

„Helenska je filosofija... u određenom smislu elementarna kao priprema za istinu“ (VI. 8, 62).

Ovakvo perspektivističko stanovište, prema kojem se zbog iracionalnosti istine i najsavršenija spoznaja može samo približiti istini, određuje bitno drukčije nego u Evropi odnose među pojedinim filozofskim školama u Indiji, koje se zbog toga i nazivaju *daršana* ili „gledišta“, a međusobno se upotpunjavaju u hijerarhijsku cjelinu. I najviši sistem, kojim se redovno smatra *vedānta*, također je samo jedno „gledište“, kao što je kod Klementa „naša spoznaja istini najbliža“.

Vidjet ćemo i dalje kako Klementova komparativna filosofija proističe iz bitne pretpostavke o relativizaciji gledišta raznorodnih po povijesnom porijeklu.

Indoiranski elementi osjećaju se ne samo u strukturi Klementovog shvaćanja istine nego i u njegovoj sposobnosti da vrši posredničku funkciju. U ovom smislu iranski diferencijalni elementi neophodno dolaze do jačeg izražaja nego indijrka metafizika integriteta. Na staroiranski avestički misaoni svijet, na osjenčanja njegovog inteligibilnog dualizma, podsjeća nas osobito Klementova distinkcija mudrosti i uma, te modalnih oblika njihove „prilagodljivosti“ (avest. *aramati*) u spoznaji.

„Filosofi definiraju znanje kao stav koji um ne može pokolebati“ (II. 2, 9).

Još izrazitije nego kod stoika filosofija ima prvenstveno zadatak da bude ljekar pokolebanog uma.

„Mi smatramo da je spoznaja nešto drugo nego mudrost koja se stiče učenjem. Ukoliko je nešto spoznaja, utoliko je svakako i mudrost, no ukoliko je nešto mudrost, ono nije neophodno i spoznaja. Pojam mudrosti ispoljava se jedino u bivstvu izražene riječi“ (VII. 10, 55). Isto je tako „mudrost uvid, ali svaki uvid nije mudrost“ (II. 5, 24).

Mudrost je prema tome sveobuhvatna kao vedantinski *âtman*. Ona je u još eksplicitnijem smislu veličina koja odgovara Zarathuštrinom *spanta-manyu*, mudrom duhu, ili *logosu*. Spoznaja ostaje neminovno u području parcijalnosti, a isto tako i uvid, ukoliko ne ostvaruje identifikaciju spoznajnog subjekta s logosom kao objektivnim duhom. I ta panteistička misao o identifikaciji *âtmana* i *brahmana* pojavljuje se neminovno iako suzdržljivo — zbog nepodudarnosti sa granicama jevrejske monoteističke dogmatike — kod Klementa usporredno s predodžbom o vječnom sticanju pritoka u jedinstvenu struju mudrosti.

KRITIKA STOICIZMA

Kao kršćanski gnostik Klement se često ograđuje na drastičan način upravo od stavova koji su mu povijesno i bivstveno najbliži. Tu uz nekršćanske i „lažne“ kršćanske gnostike (kao što su sljedbenici Valentina, Basilida i Markiona) spadaju u prvom redu stoici. Njima pripisuje u dobro da imaju od Zenona tajnu nauku i da su preuzeli neke kozmogonijske stavove od Heraklita. Stoičkom panteizmu prigovara naturalizam jednako u ontološkom kao i u etičkom smislu.⁴⁵⁾

⁴⁵⁾ Klementovo ranije djelo *Paidagogos* bilo je toliko „prožeto stoicizmom“ da su neki noviji istraživači posumnjali u njegovu autentičnost (usp. J. Munck, o. c. 31). — Rivalstva ove vrste među srodnim školama tipična su za ovo doba, kad su strani utjecaji na preživjele sisteme evropske filosofije najjači. Kod Lukijana, Filostrata i Heliodora nailazimo na karakteristične primjere, gdje neopitagorovci i neoplatonovci prigovore ove vrste protiv kinika potkrepljuju tvrdnjom da su kinicima uzor etiopski gimnosofisti, koji su tek degenerirani predstavnici prave mudrosti, indijskih gimnosofista, koje suprotne škole uzimaju sebi za uzor.

„Stoičari su učili da treba živjeti prema prirodi, a pri tome su na nedopušten način ime božije promijenili u ime prirode, jer se priroda proteže i na raslinje, usjeve, stabla i kamenje“ (II. 19, 101)

„Mi ne smatramo, kao bezbožni stoičari, da je ljudska vrlina jednaka božjoj“. To naravno ne znači, „da ne trebamo postati savršeni, kako bog to od nas traži“ (VII. 14, 88).

Ipak i „stoičari kažu, da je bog po svom biću tijelo i duh, kao što je i duša. Sve ćeš to naći također i u Svetom Pismu . . . Oni smatraju, da bog prožimlje cijeli bitak, a mi ga nazivamo stvaraočem, i to stvaraočem po logosu“ (V. 14, 89).

Također, „stoičari kažu, da se obrat ka božanskim stvarima događa preobrazbom, tako da se duša preobražava u mudrost“ (IV. 6, 28).

S Klementova stanovišta „gnostik postaje bogom“ po logosu, identificirajući se s njime (IV. 23, 149) . . . „S pravom kaže i Platon da će onaj tko može prozrijeti ideje živjeti među ljudima kao bog. Duh (voûς) je područje ideja, duh je bog“ (IV. 25, 155).

U osnovi, razlika između Klementa i stoičara svodi se na to da Klement stav o identitetu duha i prirode mijenja u stav identificiranja duha s prirodom u emanacionističkom smislu, iako su te pretpostavke još vrlo implicitne i ne odgovaraju toliko kasnijoj Plotinovoј teoriji emanacije, koliko iranskoј metafizičkoј svjetlosti i iz nje izvedenoј teoriji manifestacije. Za razliku od stoičara Klement ideju bitka kao apsolutnog identiteta zamjenjuje idejom bivanja identiteta. S obzirom na spornost modernih shvaćanja o neoplatonskom emanacionizmu uopće⁴⁶⁾ kao i s obzirom na kršćanske specifičnosti Klementove filosofije, na koje ćemo kasnije upozoriti kao na diferencijalne momente od osnovne važnosti, ukazat ćemo ovdje na neke pretpostavke njegova metafizičkog izvoda posebno:

1. Sa sveobuhvatnim duhom (*logos*, Zarathuštrin *spanta-manyu*), identificira se umni duh čovjeka kao parcijalne egzistencije (*nus*, *vohu-mano* kao prva od „besmrtnih vrlina“, čiji je *spanta-manyu* nosilac). Kao kod avestičkih i neoplatonskih hipostaza i ovdje je „božanski i kraljevski *logos* (prvobitna) slika božja, a ljudski um je paslika te slike“ (V. 14, 94).

2. Od umnog duha (*nus*) bitno se razlikuje čovjekova duša (*pneuma*, avest. *vyâna*, sansk. *prāna*), koja spada u područje materijalne prirode. Ona je „tjelesni duh, kroz koji čovjek osjeća, teži, uživa, ljuti se, hrani se i raste“ (VI. 16, 136). — Pneumatična se duša „izgrađuje po uzoru urođenog joj umnog duha. U radionici prirode ne oblikuje se bezobličan i bezličan čovjek. Tu se nastanak čovjeka usavršava na tajnovit način, tako da mu je i biće i umjeće zajedničko s prirodom. A kao pojedinac, čovjek svoju svojstvenost dobiva po otisku, koji mu je u duši nastao od onoga što je izabrao“ (IV. 23, 150).

Ovdje je karakteristično ispoljen odnos prema kaldejskom astrološkom fatalizmu, koji je u to doba preplavio zapadni svijet, a već je

⁴⁶⁾ Usp. Zeller, o. c., III. 2, str. 551 i d.

u vrijeme persijskog osvajanja Babilonije utjecao na nauku iranskih Magijaca u Maloj Aziji i okolnim područjima, kao što se je na drugoj strani utjecaj iste te astrološke religije rano osjetio i u Indiji. Različitost kršćanskog stava u gnosticizmu se idealno približuje starim indoiranskim shvaćanjima o moralnom determinizmu i putovima oslobođenja.⁴⁷⁾

Teško bi se moglo indijsko shvaćanje o *karmanu* kao principu moralne uzročnosti u svijetu i o materiji proizvedenoj procesom karmičke djelatnosti prilagoditi na adekvatniji način pretpostavkama i izražajnim mogućnostima iranskog etičkog dualizma u pogledu slobodnog opredjeljenja volje prema logosu u dobrom ili zlom smislu, nego što je to ovdje izrečeno.

3. Po nuždi tog determinizma umni se duh ne samo utjelovljuje nego i supstancijalizira: „Mišljenje se naime vježbom proširuje u postojano mišljenje, postojano mišljenje neprekidnim refleksom postaje biće onoga ko spozna je i ostaje postojano razmišljanje, *živa supstancija*“ (IV. 22, 136). — Misao, mogli bismo reći, postaje supstancijalna naporom ostvarenja u težnji za svoebuhvatnošću, a ne po poziciji postojanja, koju joj pridaju još i stoici u duhu ontologizma helenske prve filosofije.

Shvaćanje da je mišljenje supstancijalne prirode nije, uostalom, u antičkom svijetu obilježje specifičnije za azijsku nego za evropsku filosofiju. Ta universalna ontološka pretpostavka prelazi implicitno u Srednji vijek, a nalazi dovoljno snažan odjek i kod renesansnih mislilaca. S druge strane, nominalistički se stavovi u posljednjoj polovici prvog tisućljeća pr. n. e. naglo šire u indijskoj filosofiji⁴⁸⁾, iako tu negiranje supstancijalnosti misaone i opće psihičke materije (*sūkṣma-śarīra*) ne ide dalje od općeg idealističkog stava prema materijalnosti objektivnog svijeta. Nominalistički utjecaji na islamski aristotelizam nose nesumljive tragove indijskog nihilizma⁴⁹⁾, dok se skolastički problem nominalizma u evropskoj razradi razvija paralelno sa starijim islamskim i po uzajamnim utjecajima. — Racionalistički idealizam, koji u ovom pogledu prevladava u modernoj filosofiji, nailazi na novu kritičku granicu u obnovi iracionalizma krajem 19. i početkom 20. st. u teorijama podsvijesti ili u Bergsonovoj teoriji pamćenja.

⁴⁷⁾ O astrološkom fatalizmu, koji se širi kroz iransku magiju, te o misterijskim kultovima mesijanskih religija (kult iranskog boga Mithre), kakvi se u isto doba počinju osjećati i u Indiji, vidi osobito: F. Cumont, *Die orientalischen Religionen im Römischen Heidentum* (Leipzig—Berlin 1931., 3. izd.) i J. Bidez — F. Cumont *Les Mages Hellénisés* (Paris 1938.) kao i ostala djela ovih autora koja su danas temeljna za studij helenističke kulture.

⁴⁸⁾ Usp. u tom pogledu *Milindapanha*, II, 1 — djelo buddhističke književnosti karakteristično kao književni spomenik indijskog duhovnog doticaja s Helenima uskoro nakon Aleksandra Velikog (prijevod u mojoj *Filosofiji istočnih naroda*, I. knj., str. 270—272).

⁴⁹⁾ Ovom je problemu posvetio posebnu pažnju M. Horten, *Indische Strömungen in der islamischen Mystik*, Heidelberg 1928. (Usp. „Fil. ist. nar.“, II., str. 103 i d.).

GNOSIS = PRA-JÑĀ

„Mnogostrukosti smisla“ kao središnjoj koncepciji u formalnom, komparativnom smislu ove filozofije odgovaraju u materijalnom pogledu „vježbe mišljenja“, koje putem nepokolebive koncentracije vode do ostvarenja misli kao „žive supstancije“ (v. poslednji citat (3) u prethodnom poglavlju). Taj nas put vodi do sadržajne biti gnosticizma.

Gnosis u tom smislu očito označava „znanje“ u sasvim drugom smislu nego racionalna spoznaja u klasičkoj helenskoj filozofiji. Ona u svojoj najdubljoj strukturi kao i po definiciji i terminologiji odgovara meditacionim strukturama koje u to vrijeme nalazimo najizrazitije razrađene u Indiji, a u Klementa se često javljaju kroz prizmu iranske metafizike svjetlosti.

U indijskoj filozofiji toga vremena, osobito u *mahâyâna* budhizmu, pojmu *gnosis* odgovara *pra-jñā* kao „više“ ili „potpuno“, usavršeno znanje (*jñā*), koje se na svom najnižem stepenu očituje kao božanska moć (*siddhi*) magičnog ostvarenja u „svjetovnoj prirodi“ (*prakriti*), a na najvišem stepenu dovodi do „oslobođenja“ (*mukti*) od pojavnosti i prividnosti (*mâyā*), do identifikacije sa sveobuhvatnim duhom (*param-âtman*), koji je negacija pojavne egzistencije uopće i transcendentna bit bića. Takvo je znanje (*gnosis*, *jñā*) po svom bivstvu zorni uvid (*vipaśyana*), postiže se koncentracijom pažnje, a predstavlja osnovni strukturni element meditacije (*samādhi*). U indijskim sistemima meditacije (kako buddhističke tako i *yoga*) *samādhi* je najširi strukturni termin, koji ukazuje na učvršćivanje određenog strukturnog sklopa (*sam-â-dhi* = za-jednički-sklop) ili snagu koncentracije duha, koja se postiže postepenim vježbanjem, a omogućuje „realizaciju (*sâdhanā*) u gore spomenutim smjerovima, ili Klementovu „živu supstanciju“. Vježba (*sikṣa*) te koncentracije polazi od pročišćavanja (*viśuddhi*) afekata, shvaćenih kao zarazna oboljenja (*âśrāva*). Resultat asketskog liječenja može biti potpun i apsolutan, pa dovodi do „svjetlosnog uvida“, koji poništava „tamu“ neznanja (*avidya*) i razotkriva njenu iluzornu i kontingentnu prirodu (*mâyā*). Nemati snagu koncentracije (*samādhi*) znači biti slabouman (*bāla*) poput nedozrelog djeteta. Takvu radikalnost spoznaje, koja se realizira i na moralnom i na ontičkom području, izražava termin *nirvāṇa*, koji se tumači kao „utrnuće“ u smislu „nestanka goriva“ i „hrane“ izgaranja, a i asketskog „žara“ (*tapas*) u borbi protiv životne groznice i žeđe (*trīṣṇa*).

Svi ti elementi ulaze i u Klementovu problematiku. Njihov strukturni položaj u gnosticizmu ostaje neizmijenjen. Kritički se modifikuju i prilagođuju samo refleksi metafizike svjetlosti, gdje se ti elementi za njega pročišćavaju i refraktiraju. Pri tome je važno ponovno istaći da se krećemo u vremenu koje neposredno prethodi na jednoj strani pojavi Plotinova učenja, a na drugoj Manijeva (Klement je umro 217. g., Plotin se rodio 204., a Mani 215.).

Pokazaćemo najprije kako sam Klement izražava glavne od nabrojanih analognih elemenata:

„Usudujemo se otvoreno reći — jer se na tome temelji gnostičko uvjerenje — da istinski gnostičar sve zna i sve obuhvaća, a posjeduje pouzdano shvaćanje i o onome što nam nije jasno ... jer je uvjeren da ništa nije neshvatljivo sinu božjem“ (VI. 8, 68).

„Kad božanski *logos* kaže: 'Ja sam istina', onda je *logos* umu zorno zahvatljiv. Na pitanje: 'Koga nazivaš pravim filosofima?' — odgovaram: 'One koji vole da gledaju istinu'“ (V. 3, 16).

„Gnostičara i savršenog treba, dakle, smatrati slobodnim od svih afekata, jer gnostika uslovljava vježbu, a vježba trajno stanje ili čvrstu strukturu, takvo stanje opet slobodu od afekata, što nije samo umjerenost u afektima, jer sloboda od afekata ubire plod potpune iskorijenjenosti strasti“ (VI. 9, 74). — Uporedimo s time jedan od najpopularnijih priručnika indijske etike, koja u tom pogledu odgovara stoičkim, a još više gnostičkim gledištima, Buddhinu „Dhammapadu“: „Sasjekavši šumu i šikaru, postanite krčevine“ (*nirvana*, igra riječi srodnog smisla sa *nirvāṇa*).⁵⁰⁾

Gnostičar „dakle nije podložan nikakvoj strasti ni podstreku, a u pogledu njegove duše, nije mu potreban nitko drugi“ (VI. 9, 72) I indijska je meditacija bitno proces redukcije svijesnih stanja i izolacija (*viveka*), gdje spoznajni autonomizam kulminira u Buddhinim riječima: „Naše je Ja (*ātman*) čuvar našeg Ja, a i tko bi drugi mogao da mu bude čuvar?“⁵¹⁾

Klement kaže dalje: „Tko neće da iskorijeni psihički afekt, taj ubija sam sebe“ (VII. 12, 72). Isto tako i „neznanje naziva smrću“ (II. 7, 35), a svjetovno znanje, u koje spada i „logička umjetnost“ uvjeravanja, naziva „bolešću“ (I. 9, 40). — U istom smislu kaže i, Buddha: „Pomnijivi ne umiru, a nepomnijivi su kao mrtvi“⁵²⁾.

Spomenuli smo ranije Klementovu srodnost sa stoičarima u pogledu shvatanja o neznanju kao bolesti, a o pravoj mudrosti kao lijeku. U tom smislu često odobrava stavove stoičara i kiničara. Odavno je stav stoičara po tome što „čovječanstvo dijele na mudrace i luđake“, a ne priznaju postepeni prijelaz iz jednog stanja u drugo, nego apsolutizam morala identificiraju s apsolutizmom spoznaje — okarakteriziran kao „filosofija koja svoj morani ideal oštro suprotstavlja pojmovima koji vladaju njenim vremenom“, tako da je mogla „nastati samo iz duboke osude postojećih prilika.“⁵³⁾ — U Indiji je nasuprot tome takvo shvaćanje u isto doba klasično, a ne proističe iz kritike društvenih prilika ni iz daleka toliko kao u Heladi, nego prvenstveno iz naprijed opisanih pretpostavki meditacijske tehnike i njene realizacije.

Poglavlje o neznanici u filozofskom smislu, shvaćenom kao slaboumniku i bolesniku, nalazi se među prvim u „Dhammapadi“. On „stiče znanje na vlastitu propast“, jer je „različit način kojim se postiže korist od onoga kojim se dostiže *nirvāṇa*“. Tu nalazimo i sokra-

⁵⁰⁾ *Dhammapada*, 283.

⁵¹⁾ *Dhammapada*, 160.

⁵²⁾ *Dhammapada*, 21.

⁵³⁾ E. Zeller, o. c., III. 1., str. 255, 261, 258.

tovski motiv: „Slaboumnik, koji se smatra slaboumnim, po tome je mudar, a slaboumnik, koji se smatra mudrim, naziva se s pravom slaboumnim.“⁵⁴⁾

U ovom smislu Klement definira gnostičko učenje; a na osnovu njega i shvaćanje o prividnosti svijeta: „Budući da je znanost stav koji se odnosi na znanje, stav iz kojeg nastaje znanje, a znanstveno shvaćanje biva nepokolebivo na osnovu *logosa* — prema tome je neznanje kolebiva slika prividnosti, koja se može pokolebati na osnovu *logosa*. Ono, međutim, što se može pokolebati nalazi se, kao i ono što se po *logosu* postiže vježbom, u našoj vlasti“ (II. 7, 76). — Zato „ne smijemo misliti da je bog uzrok neznanja“ (I. 1, 2).

Tako dolazimo do središnjeg orijentalnog problema, koji s gnosticizmom i neoplatonizmom postiže najveću važnost u helenističkoj filozofiji. To je problem zavisnosti „kolebive slike prividnosti“ pojavnog svijeta, čija je egzistencija u „vlasti“ naše spoznaje, od ontoloških pretpostavki metafizike svjetlosti.

Predodžbu o božanskom *logosu* kao „svjetlosti istine“ nalazi Klement u Bibliji, gdje je još možemo shvatiti alegorički. — Na drugom ga mjestu interpretacija Pitagorina slikovitog govora vodi nešto dalje od tipičnih predodžbi: „Možda je htio da ukaže na to, da tamnu osjetnu predodžbu treba nadstrijeti svjetlošću istine“ (V. 5, 28). — Još je kara, karakterističnija usporedba helenske filozofije s umjetnom svjetlošću noćidok za onoga tko je „dosegao nepristupnu svjetlost *logosa*“ to sunce „danju nadmašuje sjaj vatre, a cijela je noć osvijetljena velikim suncem inteligibilne svjetlosti“ (V. 6, 29).

Ovoj slici odgovara ideal indijskog mudraca u gore opisanom smislu, izražen i u popularnim stihovima *Bhagavad-Gite*:

„Što je noć za sva stvorenja, to je bdjenje za onoga
tko je sebe ukrotio. Što je bdjenje za ostale,
noć je za mudraca kad je pogledao u tišini“ (II, 69).

„Kao oko za koje postoji smetnja, tako i duša koju remete protuprirodne nauke nije sposobna da vidi svjetlost istine“ (VII. 16, 99). „A kakav bi razuman razlog još mogla imati da se osvrće na svjetovna dobra, nakon što dosegne, nepristupnu svjetlost?“ (VI. 9, 75). — „Stalnom i postojanom biću božjem“ svojstvena je „nepromjenjivost i bezobličnost njegove svjetlosti“⁵⁵⁾. — „Svjetlost istine koja je prava svjetlost“, a ne slika fizičke svjetlosti, „bez sjene je i nedeljiva“ (VI. 16, 138). Konačno „u svom svjetlosnom biću „*logos* se je izlio posvuda“, pa prožimlje i „najsitniju djelečnost života“. (VII. 3, 21).

PITAGORA, HERAKLIT, PLATON

Problem izražajne neadekvatnosti atributa sveobuhvatnog bitka, ili „nepristupne svjetlosti“, kako ga naziva Klement, postao je kla-

⁵⁴⁾ *Dammapada*, 72, 75, 63.

⁵⁵⁾ I. 24, 163. — Ideal je gnostičkog usavršavanja „postati uspravna svjetlost sama za sebe, potpuno nepromjenjiva u svakom pogledu“ (VII. 10, 37).

slična tema indijske filosofije. Ništa manje odlučna nije bila ni njegova uloga u islamskoj skolastičkoj filosofiji. Na jednom od najkarakterističnijih mjesta, gdje Klement obrađuje ovu temu, povezuje se Platonovo učenje neposredno za Zarathuštrino, a za tim se Heraklitovo shvatanje stvari ističe kao „najjasnije“:

Platon „u desetoj knjizi. *Države* spominje Era, sina Armenijeva, porijeklom Pamfilijca, koji je Zoroaster. Sam je Zoroaster napisao: ‘Ovo je napisao Zoroaster, sin Arminijev, porijeklom Pamfilijac, nakon što je poginuo u ratu. Kad je stigao u Had, doznao je to od bogova.’ — O tom Zoroastru kaže Platon da je ležao dvanaest dana na lomači, a tada je opet oživjeo; možda time ukazuje na uskrnuće, a možda i na drugu nauku, da put duša k uzdignuću prolazi kroz dvanaest znakova Zodijskih. On sam kaže da je put u svijet nastanka jednak... Neću da pređem ni Empedokla, koji je na prirodnoznanstveni način shvaćao nastanak svih stvari tako da će jedanput doći do prelaza u biće vatre... To mišljenje najjasnije izražava Heraklit iz Efesa, kad jedan svijet smatra vječnim, a drugi prolaznim. On ipak znade, da ovaj svijet sa svojim uređenjem nije drugi nego onaj, u određenoj modalnosti. Jasno pokazuje da poznaje vječnost tog svijeta koji održava vlastito ustrojstvo cjeline svog bića, kad piše: ‘Svjetski poredak koji obuhvaća sve ove stvari, nije stvorio ni bog ni čovjek, nego je on uvijek bio i bit će vječno živa vatra, koja se prema stalnom mjerilu nekad pali, a nekad gasi’ (V. 14, 103—104).

Tako se ovdje osnovni stavovi metafizike svjetlosti vezuju preko Zarathuštre za božansko, natprirodno porijeklo. Ako iz ove arhajske stilizacije našeg navoda želimo izluštiti bitne podatke, onda, idući od kraja prema početku, nalazimo: 1. stav o prirodi elemenata, 2. stav o cikličkom nastanku i nestanku svjetova na osnovu kozmičke zakonitosti i 3. stav o modalnosti stanja i putu pročišćenja.

Ad 1. — Za Klementa je jasno da Heraklitova „živa vatra“ nije isto što i fizički, pojavni element „vatra“. Ova posljednja je samo „osjetna slika svete svjetlosti, koja prolazi kroz zemlju, pa se iz nje opet vraća u nebo“ (I. 24, 164) u skladu sa mjerom zakona o nastanku i nestanku svjetova. — I za Heraklita je „nadosjetna svjetlost“ za razliku od „vidljivoga“ Sunce „koje nikada ne zalazi“ (Fr. 16), a „periodska vatra“, koja je povod nastanku i nestanku fizičkih elemenata i svjetova, „vječni je bog“ (Fr. 21), dok je „duša iskra astralne supstancije“ (Fr. 25).

U indijskoj filosofiji, kako smo spomenuli, nauka o četiri, odnosno pet elemenata (peti je „eter“ — *ākāśa*) javlja se vrlo rano, no zbog različite strukture tog „atomizma“, na pr. u *vaišešika* školi, osobine se tih elemenata kao njihovi pojavni oblici vezuju prvobitno za svojstva osjetnih organa izrazitiije nego za strukturu materije. Zbog toga je razlikovanje „čistih“ elemenata od njihovih „grubih“ ili materijalnih formi tu jače izraženo nego kod Helena, a nauka o elementima brže i neposrednije prelazi u učenje o kategorijama.

Ad 2. — Učenje o svjetskom požaru, spomenuto u vezi s opisom zagrobnog života koji daje Er u Platonovoj *Državi*, poznato je opće-

nito kao najizrazitije iransko učenje koje je prodrlo u svijet helenskih kozmoloških predodžbi. — Učenje o periodskom nastajanju i nestajanju svjetova „prema stalnoj mjeri“ i „neizbježnoj nuždi“, koju Heraklit naziva *logosom* (Fr. 19, 21), poznato je kod Indijaca još iz vremena najstarijih vedskih himni, vodi porijeklo iz vremena indoiranske prazajednice. Ta se svemirska zakonitost naziva *rita* u „Rig-vedi“ ili *arta* (*aša*, *urtom*) u „Avesti“.

Ad 3. — Nauka, da su osjetni elementi pojavni oblici subjektivnih svojstava, već je u najstarijim indijskim sistemima, osobito u *sâmkhya*, u uskoj vezi s učenjem o modalnim oblicima (*guna*) procesa manifestacije — evolucije i involucije svjetova, a proces izgaranja je u krajnjem smislu proces moralnog pročišćenja, kojemu služi svekoliko kozmičko zbivanje. — Heraklit „govori i o sudu svijeta i da sve stvari na njemu postaje po vatri, razlažući ovako: ‘Kormilar svemira je bljesak’, t. j. on upravlja njime. Pod bljeskom pak razumijeva vječnu vatru. Kaže i to da je ta vatra umom nadarena i da upravlja svim stvarima. On je naziva oskudicom i sitošću. Oskudica je po njemu stvaranje svijeta, a sitošt svjetski požar⁶⁶). ‘Jer sve će, veli on, vatra kad dođe suditi i zahvatiti’“ (Fr. 63—66). — Prema Klementu i Heraklit „poznaje vatreno pročišćenje onih koji su zlo živjeli“. (V. 1, 9).

Heraklitovu izreku o bljesku kao „kormilaru svemira“ možemo uporediti sa obilježjima „uviđanja *brahmana*“ u „Kena-upanišadi“: „Ovo je obilježje toga u odnosu prema bogovima: „Kao u bljesku kad nam sine, ili u tren oka“, a u odnosu na nas same: ono što se poput misli kreće... Tko tu upanišadu ovako spozna... taj u beskajnom, nenadmašivom svemiru nalazi uporište...“ — Toj spoznaji najbliži je Indra, bog vatre, jer je on „prvi uvidio da je to *brahman*“. — Ako ovu analogiju analiziramo sa stanovišta vječnog i sveobuhvatnog principa *brahman*, koji je osnov duhovnog identiteta bivstva bića, onda nalazimo i kod Heraklita: (a) da je „logos vječan“ (Fr. 1); (b) da „svijet nije stvoren po vremenu, nego po mišljenju“ (Aetije II 4, 3); (c) panteističke stavove: „Ako poslušate, ne mene, nego *logos*, mudro je priznavati, da je sve jedno“ (Fr. 50) — „Jer je samo jedno mudro: priznavati duh, koji upravi sve kroz sve“ (Fr. 41).

Kao što „silazni put u svijet koji nastaje“ polazi od pretvaranja vatrene praelementa u ostale (Heraklit: „sve je razmjena za vatru i vatra za sve, kao roba za zlato i zlato za robu“ (Fr. 90)), tako i „put duša k uzdignuću“ vodi kroz vatreno pročišćenje. Potpuno analognu teoriju nalazimo u Indiji kod Gjaina, čije je učenje u to doba, u naponu svog razvitka, rasprostranjeno zajedno s buddhističkim do u Persijsko

⁶⁶) Ovaj nas stav Heraklitov podsjeća na interpretaciju koju Onesikrit, pratilac Aleksandrov, daje o svom prvom susretu s indijskim mudracem Kalanom, koji mu je rekao: „Jedino su zbog preobilja i raskoši ljudi zapali u neobuzdanost, a Zeus je, zgražajući se nad tim stanjem, sve uništio i usmjerio život na napor“ — dok je ranije na svijetu bilo brašno mjesto prašine i tekli su potoci meda i mlijeka. — Kasnije su umjerenost i druge vrline dovele svijet opet do obilja, ali se ponovno približava vrijeme prezasićenosti i obijesti, pa prijeti opasnost ponovnog uništenja svega što postoji. (Prema Strabonu, XV, 715).

carstvo. Duša (*jīva*) tu je shvaćena kao monada, čiji je čisti bitak „oblijepljen ljušturama“ (*koṣa*) karmičke materije (*kârmana-śarīra*). Oslobađajući se te naslage, koja je svojim mutnim bojama (*leśya*) zaslijepljuje i priječi joj doticaj sa čistom bezobličnom svjetlošću, duševna monada uzlazi nuždom mehaničkog kretanja do stanja potpunog pročišćenja, koje se i ovdje naziva *nirvāna*. Za razliku od buddhističke koncepcije, u g Jainizmu čisti bitak, identičan sa čistom sviješću, zadržava svoju atomsku strukturu monade.

Shvaćanje o udjelu vatre, „ne kao tvari koja nadživljuje sve svoje preobrazbe, nego kao samog preobražajnog podsticaja“ pri pretvaranju stvari jednih u druge, moglo je i po mišljenju Vindelbanda ući u Heraklitovo učenje „iz mitskih predodžbi starog Istoka, koje su tada zbog doticaja s Persijcima postale Jonjanima osobito bliske“⁵⁷⁾. „U to su doba maloazijski Grci već pola stoljeća pod Persijcima, a taj ih jaram ne pritišće previše“⁵⁸⁾.

Klementova ocjena važnosti Heraklitove filosofije u vezi je s povoljnim stavom prema Pitagori. Pitagorina filosofija uz „barbarsko porijeklo“ svodi se u prvom redu na orfičke utjecaje, dok je „teolog Orfej“ iskoristio učenje Mojsija i proroka za svoju simboličku poeziju (V. 12, 78).

Na Pitagorinu filosofiju utjecali su, osim „mističke filosofije Egipćana“, Kaldejci i Magijci, a osobito „persijski Magijac Zoroaster. Uz to je poznavao nauku Galateaca i brahmana“ (I, 15, 66). Klement se u bibliografskim podacima poziva na *Trigrame* Ijona iz Hija, prema kojemu je Pitagora pisao i orfičke himne, a isto tako i neki njegovi sljedbenici.

Heraklitovo učenje Klement stavlja između Pitagorina i Platona, osobito na mjestima gdje govori o problemu smrti, sna i iluzornosti života: „Zar i Heraklit ne naziva rođenje smrću? Slično Pitagori i Sokratu u ‘Gorgiji’ kaže: ‘Smrt je sve što vidimo bdijući, a san je sve što vidimo mirujući’“ (III. 3, 21).

„Za Platona je poznato kako je uvijek hvalio barbare, svijestan toga da je on sam kao i Pitagora najbrojnije i najplemenitije stavove svoje nauke naučio od barbara“ (I. 15, 68). Srodnost Pitagore, Heraklita i Platona uz to je zajedničkog orfičkog porijekla: „Ne ću da govorim o Heraklitu iz Efesa, koji je najviše toga preuzeo od Orfeja. Od Pitagore je i Platon preuzeo nauku o besmrtnosti duše...“ (VI. 2, 27)

Na istom mjestu Klement i Empedoklovu nauku o elementima svodi na pitagorovsku.

Prostorne granice ne dopuštaju nam da ovdje zalazimo dalje u analizu Klementovih shvaćanja o učenju drugih helenskih filozofa, ni da u tom pogledu izvodimo općenitije zaključke. Među najljepše pojedinačne portrete helenskih mudraca spada ovdje Solonov. Ari-

⁵⁷⁾ *Lehrbuch der Geschichte der Phil.*, 14. izd., Tübingen 1948., str. 31.

⁵⁸⁾ Th. Gomperz, *Griechische Denker*, I. knj., 4. izd., Berlin—Leipzig 1922., str. 52.

stotela Klement samo spominje kao fizičara u nizu filozofa i učenjaka na nekoliko mjesta, a jedino što o njemu ističe jest njegova zavisnost od Platona, koji za Klementa ostaje na prvom mjestu među helenskim filozofima.

Isto nam je tako nemoguće dati ovdje zaokružen prikaz Klementova odnosa prema orfičkom učenju, koje smatra izvorom helenske filozofije. Osobito u V. i VI. knjizi *Ćilima*, gdje polazi od pitagorovsko-orfičkih temelja, Klement zalazi u komparativne analize helenskih pjesnika, među kojima u toku izlaganja sve više dominira Euripid. I zbog sadržaja i zbog načina primjene komparativne književne metode zasluživali bi ovi dijelovi da im se posveti posebna pažnja.

Lik gnostičara u Klementovu djelu (osobito u VI. i VII. knjizi) privlači u novijim obradama sve više pažnje, kako smo već u uvodu spomenuli.

Svrha je ove studije bila da ukaže na osnovne perspektive Klementova stava prema helenskoj filozofiji sa komparativno-filosofskog gledišta, a osobito s obzirom na ocjenu istočnih utjecaja, koji se tu očituju pored jevrejskih i helenskih tradicija u aleksandrijskoj kulturi.

Beograd.

Č. Veljačić.

SUMMARY

Č. Veljačić: MOTIVES OF COMPARATIVE PHILOSOPHY IN THE „STROMATEIS“ OF CLEMENS ALEXANDRINUS

The scope of this essay is to present the eclectic motives in the work of Clemens Alexandrinus from the standpoint of his comparative method, applied in deducing a critically elaborated central conception of Christian philosophy and Gnosticism. Comparative criteria make up the essential difference between his eclecticism and the syncretistic views whose typical representative at that time was Diogenes Laërtius. The comparative philosophy of Clemens aims at a relativization of traditional Hellenic values in comparison with „barbarian“, oriental source of wisdom. Gnostic influences on Christianity had become prejudicial to the absolute authority of the Old Testament on which Philon's comparative interpretation of philosophy was based, while myths and allegories wrapping up the full gnostic meaning of knowledge grew to cosmopolitan proportions. The Chaldean origin of Moses and the intimate link of Jewish prophets with the Iranian culture since their Babylonian captivity are stressed by Clement in several connections.

A balance among shares from oriental, Hellenic and Jewish sources could be reached only by a relativization of all those elements, and its success depended almost exclusively from formal advantages in the choice of a *tertium comparationis*. The comparative criterion of Clemens can be considered in its historical determination as an effect of his apologetic aim to stress and maintain the purity and superiority of the original Christian teaching, reduced at that time through gnostic straining to its utmost material simplicity and to its first historical ebb. Under such circumstances his recourse to comparative philosophy was at the same time the first step made from a Christian position toward rehabilitation of the classical Greek philosophy.

Modern studies on Clemens written prevalently by protestant scholars, interested in his gnostic elements and rich documentation on the early, pre-Roman Christianity, have hardly paid due attention to the philosophical value of his comparative proceeding. Their most important result was to stress essential differences

between Clemens and the typical antignostic sources of his time (Eirenaeos, Hippolytos, Tertullianus).

Our interest in Clemens' comparative philosophy is centered on two motives

(1) the picture of Greek philosophy obtained by his method in his time;

(2) the information about oriental influences on the development of both Greek and Jewish ideas and ideologies; the stress laid on the advantages of such oriental sources, and the volume of knowledge about eastern civilisations in general.

Considering the Iranian influences as the deepest and most authentic, the author tries to comprize them under their larger Indo-Iranian aspect. Ideal doxographic analogies (*gnosis* — *prajña*) are distinguished from comparative elements of probable chronological influences (through Orphism and Stoicism), but these two methodological criteria are not considered as irreconcilable alternatives for comparative philosophy, as they were often understood since Zeller and Deussen.