

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ
Нови Сад

УДК 1(37/38):1(=773)

СИСТЕМАТИЗАЦИЈА АНТИЧКЕ МИСЛИ КОД ПРОКЛА ДИЈАДОХА, ТЕ ЊЕН БАЛКАНСКО-БЛИСКОИСТОЧНИ УТИЦАЈ

“Еще да оузрим се, еще любвѣ да съединим се”

Стефанъ Деспотъ, Слѣво Любве

„Да се одомаћи философија“

Caesar Marcus Aurelius, I, 6

По приспевању из Александрије и Рима у Атину, Прокло Дијадох је, по казивању његовог животописца Мариноса Неаполитиса¹, прихватио академски начин приступања темељним философским питањима, разрадивши у дугом низу година и себи својствен начин њихове обраде. Дуги живот (αἰών) и посвећеност у βίος θεωρητικός (καὶ θεωρητικός) омогућили су Проклу да проучи и промисли важне теме зачете у повести грчке философије и одважи се на стваралачке интерпретације. Његов узор философствовања – божански Платон – први је успоставио задатак за философију, којем је сушаствено управљала црта херменеутичког докучивања смисла наслеђених философема. Досократске природословце који су многозначно промишљали тајну природе, он је следећи Сократов метод мајеутичке расправе спрегао у јединство супростављених говора о истој ствари (διαλεκτική τέχνη), подражавајући интерпретативни хоризонт предметности, на који се претпоставке расправе односе. Обимни написи Аристотелови премештају Платонове ерминије са на-именовања, уз која је ишао моменат разврставања и подела појмова (као начела обликоване самосвести), што се под-мећу мишљењу

¹ Marinus Neapolitus, *Vita Procli sive de felicitate* (Proclus Philosophus, *Opera inedita*, Parisiis; Francofurtus ad Moenum, 1967. Cousin). За Проклова проучавања и наставу у Академији, једна од најбољих стидија је *Procliana* у књизи огледа о грчкој философији А. Фестижјера. (Оглед „Философска контемплација и теургијска уметност код Прокла“, из А. J. Festugière, *Etudes de Philosophie Grecque*, Paris, 1972., превела је Мирослава Бугарски у часопису „Поља“, април, 1989, бр. 362., стр. 161-163.)

при тумачењу и одређују област, предметност, поделу приде-нућа природе – *κατηγορέματα* и општост Ствари. Приступ Стварима одређен је као разлажући размештај твари и обли-ка у сведеним својствима умности; – наиме, на такве предме-те умовања у којима мисли могу саме да мисле, што претпо-ставља идеје сведене на појавне облике свести спољашњих калупа стварности. У таквој онтологији испарчаној на вред-носно уређен склоп посебних наука, изгубљена је телестичка висина философствовања, а суштатство се само привидно од-ржавало на окупу, док се заправо расипало у многовитости и сабирало само у спољашњим димензијама, као нека претеча доминанте рационализма – „логистике“ (прорачунатог стано-вишта свести²).

Разна стремљења и опредељења држала су Платонову школу до појаве Амонија Сакаса и његовог чувеног заузима-ња за идејност ка виши ред бивствености, преко разгранича-вања ерменевтичког начела предметности на спољашњи и унутрашњи смисао појава (вода се хлађењем заледи, али оно по чему је вода – вода – никако (Nemesius, *De natura homini*, 3 ff). Ова Сакасова „ноетичка феноменологија“ дала је подсти-цаја да се обнови изворније Платоново мишљење, превазила-жењем емпиријске аналитичности метода аналогија са при-родом, које је разрадио Аристотел са читавим низом штетних последица по висину философског подухвата, пре свега као прикривени натурализам и физиологизам који је метафизич-ки опремљен.

Ово силно категоријално повезивање и слепљивање, тражило је своје преиспитивање, те су новоплатоничари по-чев од III века кренули на извршавање тог задатка. Први за којим су остали целовити списи јесте Плотин, који је низом својих предавања (од Порфирија срећених у чувене *Девети-це*), разграничавао равни Аристотелове интерпретације суже-не повести философије, а том се мишљу служећи на тај на-чин, да је постала предворје философије или тзв. „мале ми-стерије“³. Област коју је захватао Аристотелов рационалитет практичних силогизама у науци, теорији је одузело самобит-

² За Аристотелове рефлексивне невоље у вези са „мишљењем“ види студију Marijan Cipra, *Metamorfoze metafizike*, Саконец, 1972., нарочито послед-ње посвећено Аристотеловој философији. У том погледу конструктивна је и књига Владимира Соловјова, *Критика апстрактних начела*, у „Сабрана дела“, Петровград, 1880, Т. II; премда не тематизује непосредно тему о којој је реч.

³ Што се тиче Прокла, он је ову поделу сасвим уважио, држећи попут Плотина Аристотелову душу полубожанском / *δαίμονία*, а Платонову божан-ском / *θεία*. О томе сведочи и Маринос, казујући да је Прокло вршио увођења у философију Аристотелову: *διὰ προτεχέων καὶ μικρῶν μυστηρίων* / кроз пре-дградње и мале тајанствености; док – *εἰς τὴν Πλάτωνος ἤγε μυσταγωγίαν* / а у Платонове уводише посвећивањем у тајне / (M. Neapolitus, *Vita Procli*, XIII, 44–46 / Cousin/).

ност и упрегао је у сужањство логике апофантитета, на неку врсту вештине менталног освајања и увеличавања задовољства, које се губи у сведеним оквирима постигнутог. Превредновање оваквог становишта код новоплатоника, приближило је епистемологију и мистагогију, а теорија као духовно зрење сасвим је природно клизнула ван области окованих натуралном свешћу – оних вазда хваљених дијамата у лику „здравог разума“ као *lux naturalis* (sive *lux naturae in menti*). Посредовањем Порфиријевих Јамвлихових и многих других (Плутарх, Нестор, Сиријан...) размишљања, Проклу је пало у део да изврши обухватно промишљену систематизацију античке философије и обзнани њена исходишта⁴. Ово велико светло које је дошло из Платонове Академије пре њеног гашења у јавности, захваљујући минуциозном разграничавању са нимало лаким Аристотеловим поимањима и установљеним философским решењима, коначно се развило са наслађем које је оно што постоји установљавало као оно што јесте или није онтолошки привид – са тзв. „парменидизмом“ и оправдало исходиште у „питагореизам“⁵. Дубиоза која се појавила на крају Платоновог дијалога *Парменид*, да постоје и биће и небиће, код Прокла је препозната као сасвим тачна, те да решења постојања, једноставно речено, уопште не могу да се нађу на тој равни. То није никаква новоуведена „онтолошка диференција“ битија и бића (битка и сућег, τὸ εἶναι (esse) и τὸ ὄν – (ens), јер су то за Прокла само разностепене форме многоврсноности појава које тек делимично садрже суштаственост (οὐσία). У том смислу Прокло развија своју онтологију на основу метафизике свејединства, чија је стваралачка мисао испољена у онтологији слике. У њој се удружују гносеолошка испитивања ликовности ума, као ширине његових морфолошких довођења до очигледности, кроз моћи душевности, заједно са дијалектичко-епистемолошким испитивањима бића у битију, као места-положаја или распореда у просторима

⁴ Прокла тако разумевају и L. Rosàn (у књизи о Прокловој философији као последњој фази античког света – *The Philosophy of Proclus, The Final Phase of Ancient Thought*, New York: Cosmos, 1949), Werner Beierwaltes (у књизи *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1965 /rep. 1979/), а и Evangelos, A. Moutsopoulos (у књизи *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, Paris; 1985).

⁵ Жан Трујар ово тумачи као коренито извођење Платоновог назначења проблема „парменидизма“ као „оцеубиства“ у дијалогу *Софист*. Будући да Платон није донео коначну одлуку, остајући у својеврсној мисаоној амбигуитетности, мигови који указују на нарочит смер мисаоног кретања према природи „небића“, слеђени су код Прокла и изведени као „поља мноштва која обухвата „небиће“ јединице. Биће и битије /битак/ који га омогућава, тиме има само амбијенталну феноменолошку тежину, док „небиће“ јединства, са идејношћу која га репрезентује у мишљењу, поседује већу стварност, те се биће показује као нешто узгредно и оно што се привича. /упореди: *L'un et l'ame selon Proclus*, Paris, 1978; и приказ W. Beierwaltes, *Rezension von Jean Trouillard: L'un et l'ame selon Proclus*. „Gnomon“, 1979; св. 50, стр. 9–15).

(световима); те динамизованих појмова у дифузног разматрању обликовања вида и привила у тзв. „метафизику димензија“. Теоријска оријентација оваквог поимања превазилази оквири наивне свести зацртане у границама „здравог разума“, те постаје извесна теорија несвесног или излагање прелогичких садржаја мистагогије. Међутим, разликовање рационалитета од мистичких садржаја заснива се на томе, да се у вишем смислу *ratio* показује као *res irrationalis*, те никако није такво да ванразумно остаје без процене и разложног описа припадних својстава. Ради се о напору само-ослобађања ума од калупа у који га укалупљује ирационална сила подсвести, а за собом оставља пустош анонимних интернационалитета предметности. Трагање за правим јединством стварности, свејединством, претпоставља да је што само-у-себи-добро (τὰ αὐτὸν) неусловљени и неограничени основ сваког слободоумља и мудрости, као *прволик* и *род јединству*⁶. Орган разумевања ослобађа се тиме стиска крутих правила излиставајућих разликовања, те кроз низове напредовања постиже самоизмене које му пружају пуномоћ да сагледа просторе постојања и просторије у којима се бића налазе, у чуђењу пред вишедимензионалним сликама које се крећу у времену, повезане узицама чије их повлачење у тзв. „*aurea catena*“ утврђује или мења. Обједињена у јединице или окупљена око припадних средишта, бића се уклапају у многосредишње јединство које све држи да се не распадне у неком прелогичком синхронизитету, па „онтологија слике“ налази своје исходиште у архетипској монадологији као конкретизованој онтологији, или стварносним апстракцијама постојања⁷. Разложно описивање онога што је виђено овим ноерон-

⁶ Прокло ово излаже у свом разматрању Платоновог дијалога *Парменид*, разматрајући прве три онтолошке хипотезе о „ономе што јесте“. На њега је нарочиту пажњу обратио Маријан Сипра у наведеној студији *Metamorphose metafizike* у поглављу „Svet uma“, посвећеном Платоновом философији.

⁷ Прокло каже: „Нужно, дакле, постоји и истинољубива вера, оно верујуће усклађено у љубави. Одатле посматрамо и саму истину и веру и ерота у једној заједници истих, који докучују саму смисленост (αὐτὸ λογιζομαι)... И премда у мени постоји иста таква сила, ње је одрание много више код самих богова. Јер и нека божанска целомудреност (σοφροσύνη-разборитост?) и праведност, исказује се по истоме, теинаука; а неће ли код оних вера да буде – читав простор који садржи врелине? Све док ове схваћене ствари казујемо, три су потпуности божанског такве, да путем свега што се одваја од јачих родова – добра, мудрости, лепог – јесу те три као ваљане у целовитости вођења, те затим друге /по реду/ разаслане у сав босански распоред – вера, истина и љубав. Све се кроз то спасава и повезује са прводејственим узроцима; неки кроз помамљеност ероса, неки кроз божанску философију, а неки кроз теургијске силе, које су јаче од укупне људске целопромислености и науке, док неки надовезују та добра помамљености на силе уз тајнодејствујућих /савршених/ прочишћења, те напросто све делотворности од поседнутости богом.“ (превод према Proclus, *Théologie Platonicienne*, /Vol. I, cap. 25, p. 63/, Paris, 1978; ed. „Les Belles Lettres“ par H. D. Saffrey et L. G. Westerink). Овоме треба придодати и Проклову изјаву из истог дела: „Снака-

ско-ноетичким начинима разматрања „онтологијом слике“ (тзв. „психо-физичким приступом“), пресудно утиче на типологију обликовања ликова свести, као испољавање живота духа. Ликови осадашњења појавног, излагани као видови световања света, разграничавају се управо ноолошким средствима првобитности и накнадног у приказивању довољности или сведености садржаја, предразумеваних у њима својственој слободи припадних обележја. На тај начин психика живи у неизостајању унутрашњих додира и успостављању веза кроз душевно светло идеја и ликова представљања у Божанском, у профилисању видова садашњости као јединству стварности *repraesentatio divinum per bonum, quod diffusivum sui est*). На овај начин постигнуто је сустезање бујности рационалитета, те окретање према интерпретативним претпоставкама размемевања, које неће бити засноване на рефлексивном раду свести (аналогизацијом са видљивом природом), него као унутрашњи преокрети и обнове целих слика-светова (видова свести) или тзв. „погледа на свет“, који царују у активацији рефлексива самозвано и узурпацијом озваничавају, производећи изоловано себе у стварност еголошког солипсизма. Оваква аутопсихка концепција диже вредност метафоричности, као израз синхронизитета видљивих и невидљивих сфера, проширујући познати Аристотелов тетракаузални (и тетрастихијски) склоп узрока на још божанско-стваралачки (δημιουργικόν) и људско-стваралачки (ποιητικόν), отварајући тако простор за присебније осмишљавање хиперватичног односа Ствари „за нас“ и „по себи“ или „првобитно по природи (порекло-извору)“. Разматрање пресудних тема које испоставља споменути Платнов дијалог *Парменид*, захтевало је од Прокла да се упусти у најакроутичнија места разобличавања аргументације настале побијањем сувислости Платонове теорије идеја. Шта је то уопште природност и природа, јесте питање које упућује на разматрање укупности садржаја појма, који при свом дефинисању не би требало да избегава своје унутарсветске, надсветске и пресветске равни облико-

ко да сматрам да је Платон пројавио и тројство узрока, који поуздано узносе – за оне слушаће који нису присутни на предавањима: стваралачку љубав, истину и веру. Јер, шта је оно што спаја са лепим него љубав која саздаје? Где је пољана истине него на таквом месту? Шта је сам узрок заређења за неизрециво неголи вера? Та целина заређења није ни по мишљењу ни преко разлучивања, него долази од јединствених и целокупних сазнајних деловности јачег тиховања. Једно је подарено вером, која почива на неисказивости и непонаћности божанствености, целине душа и нас самих. „(ibidem. Vol. IV, cap. 9 p. 194). Поље слободе узајамности ума и битија, на тај је начин сагледавано са далеко више уважавања, као ствар намера или на несвесно сведене воље, него што би то на први поглед могло да се учини. Шта је од тога преостало феноменолошки датој слободи, није само, стога, ствар слутњи, него и важног унутрашњег подстицаја, који у „свету времена“ исказује своје снаге.

вања садржаја⁸. Метафизичка димензија идејног распореда као надсветске стварности, упућује Прокла на закључак да се Аристотел руководио углавном унутарсветским видовима идејних облика, те да је његово учествовање у идејним равнима углавном спољашње природе, тј. без освештености пуноће склопа који идејност омогућава у њеном стваралачком дејству. Њихово надсветско постојање у таквом приказу, своди се на одраз или спољашње присуство, у којем порекло бива затиснуто заједно са извором у таму анонимитета или само-закривености⁹. Разгртање те застртости је неопходно, да би се њихова датост изворније тичала мишљења и приближава-ла се умственој разазнатљивости, свету ($\delta \kappa \omicron \sigma \mu \omicron \varsigma$) који претпоставља: $\pi \rho \omega \tau \omega \upsilon \rho \theta \upsilon \nu \alpha \iota \tau \iota \alpha \nu \lambda \acute{\alpha} \nu \tau \omega \nu \tau \omega \nu \epsilon \iota \delta \omega \nu$ – прводејствени виновник свих видова (Proclus Philosophus, *Commentaria in Parmenidem*, p-801; Cousin). Том прводејственом виновнику одговара суперсупстанцијал добра и љубави, који свет идеја доводи-до самосталне живости и својим енергијама исказује као поље слободе узајамности ума и битија. Свет идеја као ное-тичка појава надсветског постојања, супротна је унутарсветским појавама искуствено-потврдиве чулности, али је њихово узајамно јединство нађено у пресветским појавама, супранатуралном пределу општости пре постојања, битија и бића пре и унутар бивања, као омогућујућа истина чији је неподељени

⁸ Употребљена *termina technica* су Проклова. Премда је Олимпиодор у својим списима разликовао унутарсветски $\epsilon \nu \kappa \omicron \sigma \mu \omicron \varsigma$ и надсветски $\alpha \nu \epsilon \kappa \kappa \omicron \sigma \mu \omicron \varsigma$ ранг световања света, тек Прокло је као „оно треће“, увео значајни пре-светски или супранатурални хоризонт, са којег је свет уопште могао да буде посматран $\pi \rho \omicron - \iota \theta \omicron - \kappa \omicron \sigma \mu \omicron \varsigma$. О томе нешто више говоре Јероклова упутства за изабављање у неприликама стасавања свести од оне мере, када се човек у обилу осећа изгубљеним и промашеним; – препоручујући: „Поред вежби врлине и прихватања истине, пожељно је побринути се за чистоћу нашег светлосног тела, коју Пророчанства (Халдејаца) називају још и *истанчаним колима* душе (у модерној литератури: астрални свет осећаја). Дакле, то се прочишћавање протеже до хране и пића, те до целокупног владања нашег „смртног тела“, у којем је смештено светлосно тело које удагњује живот у неживо тело, које у њему одржава склад. Јер, то је једна врста живота као што је тварно тело, које је виновник тварног живота, захваљујући коме је извесна врста живота доведена до употпуњавања, која је ту захваљујући томе што је то извесан део нас као смртне животиње састављене од ванразумевајућег живота и тварног тела, живућег, које је слика „Човека“ што се састоји од нераборитог суштества и тварног тела.“ (Hierocleus, *In Aurea Car-tem*, pp. 478-480; Müllach).

⁹ Грчки израз за изворност и узорност је $\alpha \rho \chi \epsilon \tau \iota \kappa \omicron \varsigma$; $\alpha \rho \chi \eta \tau \iota \kappa \iota \omega \varsigma$ /првопечатије, првоутиснуће или неометана надлежност/, а за опонашајућу на-надност и изведеност, која може да се постигне на различите начине – $\epsilon \lambda \tau \iota \lambda \omicron \nu$, $\epsilon \lambda \tau \iota \kappa \iota \omega \varsigma$ (из-питанцовано, већ обележено). Полазећи од гномолошког /а то нам у довољној мери сам развој науке пружа као извесност: физике, биологије, астрономије (рецимо теорија катастрофа од еволуенти до квазикристала: V. I. Arnold)/, те не само од критички епистемолошког становишта, могуће је закључити да је оно што се пружа као „цвет духа“ већ унапред изгубљеном, али није изгубљена и могућност свеопште обнове нас самих, за све што постоји.

основ тајна. Стваралачко мишљење на тај начин може да напредује у обићевљавању одраза у морфолошким елементима свести, као својеврсно унапређивање подражавалачко-престављачке улоге свести, коју је Платон истакао у свом разумевању питагорејске теорије мима стварности; као и разумевајућим продубљивањем првобитне везе са светом идеја, кроз „оснаживање деоништва“ или „повишеног учествовања“ у њима, али да то пењање према врхунцима надсветских равни не изнађе свејединствено пресветсвујуће средиште које све узајамно омогућава. Та полицентричка монада унапред сваком својству долажења света до своје равни световања, опредељива је као животворна функција која проузрокује у тзв. „демијуршкој ејдопојези“ Ствари, 1) по извору у себи самом, и 2) по извору у умственим идејама. Она се опет грана на: 3) узроковање свега у целини, целокупном јединству насушних састојака /тро-јединству себе као унешеног у однос као свему претходећем; самосталном, надсветском склопу битија (свету бића); и унутарсветским бићима те: 4) подељеним унутарсветским областима битија (низовима бића) у четворокракости јединица, које се након божанских редају по ноератици снаге или душевно-освестивој типологији: ваздухоупућености, оводњености, оземљености, оних просторних без рода и „оних тамо житија“. Ова лествица од пре-битија у битије и његове равни појављивања, претпоставља једну „рационалну асиметрију“ узрока и последица, у којој примат добија синхронизитет са оним што је битију унапред, као стваралачко мишљење које потиче из отварања ума према том пределу, те карактерише тзв. „интелектуалну диференцију“. Само-стално и кроз свет идеја, првобитно Једно, искон стварања, обликује изгледе световања света у ипостазима/подручјима, а све остало стварање је несвесно подражавање ових недокучивих моћи, које се укрштају у човеку као смањеном пресветском извору умности или теопојетичном и микротеистичном монадолошком склопу. Антропологија Проклова на тај начин види човекове савршене, телестичке могућности, те сматра да све стоји до душевног својства и разабирања у природу жеље и њена смерања кроз намере, у сукобу свести и подсвести према освештавању несвесног. Појам зла у том следу постављен је дијалектички, што ће рећи да оно што је „горе“ условљава оно што је „доле“, као што се зло уопште може именовати истрајностима у изолационизму посебности, које повлаче већ припремљене одговоре у узајамности дејства. У дугорочном сагледавању темпоралне структуре, зло није трајно, уколико се у њега не уграде физиолошки појмови коначности, а тиме се опет постиже појмовни изолационизам са пратећим психолошким последицама претераних стрепњи, боли и привржености.

Укратко изложена Проклова мисао на овај начин, приказује барем једном својом страном разлоге за одушевљење и прикривена дивљења, која су се након његовог преминућа умножавала. По утицају који је извршила на покољења, она може да се именује светско-повесним философемом, и то готово подједнако за Западну Европу¹⁰ и за Средоземље и Блиски Исток.

Проклова разматрања прихватили су пре свега сами Византинци, н и то теолози, стваралачки их уграђујући у свој светоотачки начин размишљања на трагу логичке елеганције хришћанских учења. То се пре свега односи на Дионисија Псевдо-Ареопагита и његово излагање хришћанске теософије у спису *Περὶ τῆς Μυστικῆς θεολογίας* (*Patrologia Graeca*, P. Migne, T. 122), као и *Μισταγογιју* Светог Духа Максима Исповедника, где је, „онтологија слике“ силно добродошла у превазилажењу виђења гностичке поделе света приликом изградње „хришћанске филозофије иконе“, те разрешавања дуализма на свејединственом основу. Разликовање „нестворених“ и „створених“ енергија, технички је већ обрађено у Прокловом васпостављању узроковања ствари, као и подизање мисли преко „интелектуалне диференцијације“ до тишине као мисаног окружења и прасветлосног упућивања на стања исихије – „умног тиховања“, дејствовања у правцу „светлосних примрака“.

У свом чувеном делу *Bibliotheca* наводи га филантропски оријентисан патријарх Фотије, а прави препород његова мисао доживљава у XI и XII веку, захваљујући философствовану Михајла Псела и његовог ученика Јована Итала, касније Нићифора Григора, остављајући у лику хуманистичког просветитељства трага у нововизантијским струјањима мисли талијанског Ренесанса (Григорија Гемиста Плитона, Кардинала Висариона и њихових ученика Marsiglia Ficinus-a, Pico de la Mirandolle, Franciscus Patritius-a и т.д.). О овој западноевропској струји утицаја обилно је писано, па је стога спомена вредније што се збивало на блискоисточним и балканским просторима.

У књизи К. Кекелидзе, *История древнегрузинской письменности*, Тбилиси, 1951, спомиње се грузијски философ

¹⁰ Преко византинаца Григорија Гемиста-Плитона и кардинала Висариона, доспела је новоплатоничка (и нарочито Проклова) мисао у Италију доба препорода, не завршивши спор око уније, али зато уз помоћ Медичија Козме установивши Платоничку Академију у Ферари. Ондашњи каноник М. Ficino са изузетним еросом преноси ово наслеђе на латински језик, а ревносно га усвајају F. Patritius и P. Mirandolla; да би се проширио на умни свет Западне Европе (Cusanus, Schelling, Hegel). О томе види Бајервалтесову студију о основним цртама Проклове метафизике, као и Вајтјејкерову студију: „From platonism to Neoplatonism“.

Иоан Таричисдзе, који је превео дела Амонија Хермије: *Примедбе на Увођење Порфирија и Примедбе на 10 категорија Аристотела*, ученика Прокловог. У другој половини XI века, Јефрем Мцира (Сирјанин), превео је на грузијски језик *corpus areopagiticum* и дела Максима Исповедника (582–662; преминулог сакаћењем, у изгнанству у Лазику-Грузију), те „Дијалектику“ (философске главе књиге Πηγή γνώσεως, Јована Дамаскина) са сопственом примедбом да „је теологија исто тако несавршена без филозофије, као што је и философија без теологије“. Обелодањивањем радова Јоана Петрица, пре свега његовим преводом Проклових Στοιχείωσις θεολογική, затим Немесија Емеског: Περί φύσεως ἀνθρώπου (приређивачи Ш. Ницубидзе, С. Каухчишвили и С.Р. Горгадзе, Тбилиси, 1914 и 1937), као и самостална разматрања: *Тумачење Прокла Дијадоха и новоплатоничке философије*, донели су Грузији још током XII века одлично познанство с оваквим философемима (види: Ш. Ницубидзе, *История грузинской философии*, Тбилиси, 1960; стр. 317 и даље). Занимљиви су подаци да је Јоан Патрици завршио Манганску академију у Константинопољу, где је слушао предавања Јована Итала, по чијој осуди се преселио у Петриционску семинарију у Грузији, а потом у Гелатску академију, који је основао василеј Грузије Давид Строитељ. Он разматра философске проблеме консултујући ауторитет Сократа, Платона, Аристотела, Порфирија, Јамвлиха; а Прокла држи нарочитим мислиоцем, оног који прониче „умни и преумствени поредак света“, са „чистоћом и јасношћу аргументације“, у „срачунавајућој нужности“. Происхођење света, као и код Прокла, код њега је стварање света из Бога, у тројединственој узајамности узроковања – напредовања – повратка деловања у узрок; – Бог – свет – повратак света у Бога (подобје – различије – поистовештеније). Преко Петриција Проклем се бавио у свом *Речнику* Сулхан-Саба Орбелиани (1658–1788), а значајно место он заузима у философским радовима Антона Багратионија (1720–1788).

На нашој средњовековној мисли не запажа се знатнији Проклов утицај изузев посредно. Попут Јефрема Мцире (Сирјанина), и наш Инок Исаија у XIV веку преводи *corpus areopagiticum*, што указује на изражену склоност мистагошком елементу којем новоплатонизам није стран. Ово можемо назвати још увек недовољно истражено подручје тзв. „асимилованог новоплатонизма“ у преводима дела Максима исповедника, или пак нешто експлицитнији у шестодневској поезији превода *Нексаμεтегопа* Георгија Писиде на старословенски (вероватно словена Димитрија Зографа, 1385), у којем се изоставља спор са Проклом (стихови 60–80, где га напада да се „дрзнуо да твар сматра вечном“ (63), пренебрегавајући „μικρὸν συλλαβὸν κράτος μέγα (велику моћ малих слогова)“

јер, Свемогући ствара и твар), могу да се тумаче као незанимљиви пасажии. Извесне елементе прижетости новоплатоничким патхосом налазимо у стихотворенијима безимених инока као надношења над тескобом у души услед запалости света, све до *Слова љубве* Деспота Стефана Лазаревића (1347–1427) и *Недокучивости ода*свуд Димитрија Кантакузина (XV век), у савршеној симфонији са хришћанским осећањем света, која долази до изражаја у *Молитви заспалом Господу* Арсенија Чарнојевића (1633–1706) и *Речима пророчких казивања* Киријана Рачанина (XVIII век). Многоструки утицаји пројимали су песника Василија Суботића у *Чашу смрти* и *Бесмертију*, када „Харон чунић Хадесу обрне“ у колу „Шуми сфера котрљања“ када се отвори бесконачност, или Муза облагороди ствари у свету који се распада Никанора, Грујића, иначе једног од наших најбољих јелиниста, те омилетичара и беседника новијег доба. Новоплатоничко-исихастички елементи затичу се и у поезији коју је неговао Лукијан Мушицки градећи „храм српских муза“, закључно са мистагошком поезијом позних *Јерархијских ода*. Слутње и увиди као својеврсне аутопсије стварности, попут Црњанског на шкотским обалама, где „види стење“ како се диже из мора, вадећи са собом неку неизмерну слутњу и присећање на даљину, нису стране ни Мушицком када му устрепти дух пишући „*свјет* (светло) – *сад већ свита*“, или кад завапи:

„Јеј душе, мисли отјелесит нам љет,
Иних да крјепше к цјели свјатој влекут. –
Тавор восточној водвигнем Церкви!

.

Тобоју данна, Отче, прѣва
Крепцје храним; возрастаем ими? –

Ти умној тварицјелију буд рече...“ /Л. Муш., *Т/хавор*, 1836.

У XIX веку, међутим, највише новоплатоничких елемената и нарочито оних блиских мислима Прокла Дијадоха, развио је у својој поезији Владика Раде или Петар II Петровић – Његош. Образујући се на култури руских превода и тумачења антике (сам је с руског /Гњедичевог превода/ превео прво певање Илијаде) као и богословије, па тек након тога талијанских и француских узора, Владика Раде је у поприличној учитељској оскудици испевао спев философско-богословског карактера, *Лучу микрокозма*, који иде у ред најбољих творевина светске литературе. Поред низа гносеолошких поставки у којима се дизањем намере или утврђива-

њем жеље јављају аутопсични тренуци када „сине зрака пред очима“ и сведочи како „глас зачух кано глас ангела“:

„Ја сам душе твоје помрачене
зрака сјајна огња бесмртнога:
мном се сјећаш шта си изгубио;...“ *Л. Микрок. I, 34–36*)

Нјегош осим сасвим ваљано усправљене лествице низања биhevитих целина од површине према врху (унутарсветским појавама), захвата и bathos, дубине и устоличења њихова. Прозорљиво путовање на које се душа упутила из унутарсветских равни према надсвеским, доноси записе о „идејалном свету“, али се на њима не зауставља, већ креће још даље према самоостварењу исконских смерања. Светлост је породила бакље духа кроз које просијава Свевишњи: „у смртнима ка у божанствама – / све му скупа свемогуће слави!“. Остваривање исконских тажњих духа иде у супранатуралистичком правцу, према префизикалним појавама које открива стваралаштво. За Његоша ово префизикално стваралаштво није богатство појма мишљења као код Прокла, већ појма певања. Будући да оба виде у смислу више теургије исходиште исконских стремљења људског (да ли и само људског?) духа, Проклова теургија обележена је строжим повишавањем свести, са ударом на појам хтења и воље, као покретача увида и осведочења; док је код Његоша она остваривач личне снаге која се разлива у литургијско, „жертвено-косовско“ умиљење Светом Творцу. Његош при томе истиче један ум који назива бесконачним, са којим су други у поређењу ограничени и слепи – *ум промисли свевишње* – који дарује световима светлосну жртву; подсећајући тиме и на Проклово установљавање умствене разлике у стваралачком мишљењу:

“Беспрестано твој ум пресвијетли
творителном блиста поезијом,
жртва ти се благодарнија
на све сјајне сажиге мирова
у чистоти лучах огњенијех;
ал’ за твоје силно попечење
и за твоју њежност отеческу
малене су жртве творенијах.“ */Л.м. III, 31–40/*

Жртва као могућност општења са свиме што јесте, којом се префизикалном неизбежношћу одстрањују слепила самовоље и празне произвољности, подразумева стварање свештених простора. На тај начин, Владика Раде је једним хиперватичним замахом приказао укрштања промисли и „тајне руке смјелога случаја“, обухвативши их обручем симпатије и хомеопатичког магнетизма психике у „ланцу миродржном“

Сведржитеља – искомском Словоу Творца, као његовим видо-
вима стваралачке воље. При томе не изостаје увид савреме-
ника који светује своју световност у три екстазе: унутар њега,
изнад њега и њему унапред; као нарочита мисао историје до-
гађања, која на свој начин потпуно обнавља Проклов и Арео-
пагитов увод и метафизику димензија и љубомудрије свеје-
динства:

„Свемогућство светом тајном шапти
само души пламена поете.
Све дивоте неба и небесах,
све што цвјета лучам свештенијем,
мирови ли ал'умови били,
све прелести смртне и бесмртне –
што је скупа ово свеколико
до општега Оца поезија?“ /Л. микрокозма, Посвета,
169/ 176/

Склоност према новоплатонизмиу, нарочито Прокловог
систематског промишљања почетног стајања у јединици –
раста и разликовања у низањима напредака – повратка у пр-
вобитност и обнове (μονή-τροόδα, – ἐπιστροφή), код Владике
Рада је очигледна у последњој фази његовог живота, са пе-
смом *Спровод праху Симе Милутиновића Сарајлије*, када је
и сам покушавао да учи грчки, приближен исходишту. Њего-
шева аутодидактичка позиција, у којој је био принуђен да
„вади из себе“ оно у шта није стигао да буде читалачки упу-
ћен, сведочи о неумрлим снагама које струје као утихле и
успаване понорнице и наше савремености. У том смислу, на-
ма на Балкану није потребно да спољашњим дивљењем по-
стижемо, уз вештину интерпретације, доказе, за ваљаност ви-
соких мисаоних постигнућа новоплатонизма. Понекад је до-
вољно да се тргнемо из дремежа и завиримо у историју или у
народну душу, па да нам одатле блесне снажна светлост нај-
дубљих спратова духа.

SUMMARY

Aleksandar M. Petrović: THE PHILOSOPHY OF PROCLUS DIADOCHUS AND HER NEAREASTNESS – BALKAN INFLUENCES

Before the closing of Plato's Academy by the Justinian in 529, and the travelling of Damascius, Simplicius, and others to the court of King Chosroes of Persia, the platonic school had been living for more than 900 years. After the nice "apokatastasis" of platonic philosophy in the face of Plotinus and Iamblichus, Plutarch of Athens undergoes the same influence like his pupil Syrianus. Plato, Iamblichus and Syrianus take the main themes of Neo-platonism (*Lex. Souda, Syruanós*) and the road to knowledge, which in the hands of Proclus Diadochus gives systematized shape. His metaphysics are realist, but full of abstract processions and reversions, achieving an incomplete union of the universalistic plane, a return to the Hidden One. Influences of his philosophy are not visible only in Byzantine Christian Platonism (on Ps. Dionysius, John of Scythopolis, Johannes Philoponus, Maximus the Confessor etc.), and Western Medieval philosophy (Joh. Scot. Eriugena, Nicolaus de Cousa), but also in Neareastern and Balkan philosophy. The Iwerian philosopher Joannes Petritius, during the theological studies at Mounth Athos, listened to the predilections of Joannes Italus and this transmitted into Iweria (Gruzia) an influence from the philosophy of Proclus. In the XIV century the monk Isaija Serski translated from Greek to Slavic works of Ps. Dionysius, who was deeply inspired by the spirit of Proclus philosophy.

There are many elements in Balkan medieval literature that are similar to the neo-platonic tradition. The spiritual poetry of the great poet Petar II Petrović Njegoš is an excellent example of this tradition.

26. IX 1989