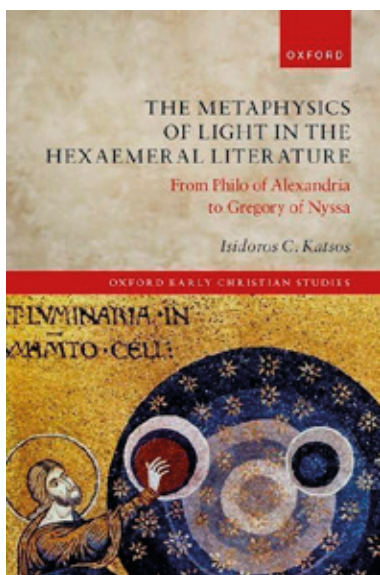


ТЕОЛОШКИ ЈЕЗИК СВЕТЛОСТИ У ПОЗНОЈ АНТИЦИ

(Isidoros C. Katsos¹, *The Metaphysics of Light in the Hexaemeral Literature. From Philo of Alexandria to Gregory of Nyssa*. Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, 2023) IX + 288 pp.

(Исидор Катсос, *Метафизика светлости у хексамералној књижевности. Од Филона Александријског до Григорија Ниског*, 2023; 288 страна)



Књига атинског архимандрита др Исидора Катсоса – *Метафизика светлости у Шесћо-*

дневу има за циљ да нам приопшти теолошки језик светлости каквог налазимо још од јеврејског филозофа Филона Александријског, што је имало импликације и на раносвето-отачку мисао до Григорија Ниског. Књига представља проширено издање докторске тезе коју је одбранио на Универзитету Кембриџ под менторством др Роуена Вилијамса (Rowan Williams), др Дагласа Хедлија (Douglas Hedley) и Пола Калигаса (Paul Kalligas). Повод писања овог рада јесте тај да је симболика светлости од кључног значаја за западно мистично предање, посебно у вези духовног просветљења, бивајући притом оријентир, континуитет и предање. На самом почетку Катсос се везује за кованицу метафизика светлости (*Lightmetaphysik*) коју је обликовао Клеменс Бомкер (Clemens Bauckham) а при којој се светлост идентификује са разумним светом тј. има ултимативну идентификацију са Богом што је онтолошка основа реалности у неку руку првобитне светлости (стр. 2). Потом Бомкер нуди три онтолошка модела: 1) иманентистички модел по коме је божанство као светлост део физикалистичког универзума у коме је Бог идентификован са космичком светлошћу или ватром; 2) Трансцендентални модел се заснива на премиси да је божанство – светлост у метафоричком смислу. Светлост овде функционише као један од могућих начина говора о Богу који по својој природи превазилази границе људске мисли и језика. 3) Комбиновани метод (који повезује трансцендентност и иманентност) који је

¹ Протојереј Исидор Катсос је ванредни професор теолошке епистемологије и филозофије на Националном теолошком универзитету у Атини. Студирао је право у Атини, Паризу и Берлину, а филозофију и теологију у Атини и на Кембриџу. Докторирао је људска права, екологију и право културног наслеђа (Слободни универзитет у Берлину, 2009) и докторирао филозофију и теологију (Универзитет у Кембриџу, 2019).

изграђен на основу метафизике партиципације и медијације. Насупрот физикалистичком универзуму, божанска светлост је сада трансцендентални разумни архетип преко којег је свака физичка светлост чулна копија. Бомкер види почетак ове мисли код Филона Александријског и пуну артикулацију у позном платонизму, посебно у делима Прокла и Плотина, докле је врхунац доживела у средњовековној схоластичкој философији. Међутим светоотачко виђење је обједињавало новозаветно виђење Бога као светлости у метафоричном смислу и то по питању трансцендентне божанске природе и божанских личности док су у исто време постникејски оци увели партиципаторну неоплатоничку метафизику и одговарајући аналошки језик да би означили еманаацију божанске светлости у свету (стр. 3). Но Катсос овде иде корак даље указујући да је Филон Александријски кључна фигура метафизичке традиције која преко александријске катихетске школе, потом преко Оригена и Оригенове трансмисије посредством Григорија Чудотворца и Макрине Старије, постаје главни извор инспирације за западокијску школу мисли. На Западу Филон је извршио утицај на Амвросија и самим тим на Августина за његову теорију о дубљем значењу Писама. Управо је Филон кључна фигура партиципаторне метафизике позног платонизма и аналошког језика светлости који су наглашавали да је језик метафоре једино адекватни језик који може изразити божанску трансцендентност. Наравно не може се одузети и утицај на Псеудо-Дионисија и његов прослављени концепт „божански примрак” који се не би могао разрадити без ослањања на мисао Филона Александријског и Григорија Ниског. Ова студија је подељена на четири дела: 1) „Увод” (стр. 1–16); 2) „Од виђења до светлости. Водич шестоднева за почетнике” (стр. 17–60); 3) „Светлост свету. Физика шестоднева и антифизика” (стр. 61–106); 4) „Природа светлости. Осврт прве материјалне форме” (стр. 107–158); 5) „Закључак” (стр. 159–174); и два додатка: „Одговори критичарима у вези важности историји оптике” (стр. 175–180) и „Које је боје светлост?” (стр. 181–190).

Катсос сматра да је у давању једног ширег концепта јудеохришћанског поимања светлости, перспектива читалаца библијских референци из позне антике у вези светлости била усмерена, у буквалном или метафоричком смислу на питање: шта је светлост? Одго-

вор треба бити сагледан из перспективе поимања ранохришћанских писаца физичке светлости чиме ћемо дати пуно значење њиховом теолошком језику светлости било да је у питању метафорично или буквално значење. То засигурно даје одјека у првом делу где Катсос настоји да помири две школе мишљења о физици светлости: прва сматра да је светлост прикладни предмет истраживања у премодерној физици. Древне теорије светлости биле су рани наговештај модерне оптике у смислу прикладне физике светлости. Друга школа је заступала мишљење да је предмет истраживања премодерне оптике било виђење а не светлост. Управо овде имамо нешто што називамо парадигматским помаком од виђења ка светлости што нам не дозвољава да говоримо смислено о премодерној физици светлости, засигурно не на начин како користимо израз данас. Међутим постоји нешто што компликује виђење ове друге школе: 1) хришћански теолошки језик светлости је дубоко укоренjen у библијској херменеутици, 2) не постоји античка теорија светлости која се ослања на теорију визије. Светлост о којој се прича у Шестодневу је део позноантичке физике светлости (стр. 18). Тако са једне стране јудеохришћанска метафизика светлости има другачију смерницу истраживања од оне које налазимо у грчкој философији по питању одређивања природе светлости већ је интересује механизам визије пошто је начело истраживања засновано на максими сваки физички ентитет постоји зато што производи последицу (стр. 23). Следујући за Церардом Сајмоном (Gerard Simon) који је указао да није постојала физика светлости у античком свету већ концепт визије чија је светлост интегративан део пошто ондашњи човек није могао поставити питање физичке природе светлости неодвојив од визије због чега историја оптике није историја светлости већ историја трансформације дисциплине и предмета истраживања: од виђења ка светлости. У ствари то представља нашу трансформацију теорије знања. Потом други заступници метафизике светлости попут Роншија (Ronchi) – светлости приписују физичко постојање независно од опажајног субјекта. Светлост је у позној антици била *sui generis* конструкција истовремено повезана са виђењем. Међутим, уколико по окулоцентричној тези на светлост гледало као на нешто инструментално задатак егзегезе је управо било да укажу да би били

сагласни античкој окуларистичкој тези да су примордијалну светлост контемплативно сагледавали анђели (стр. 29). Сагласје ерминевитичким традицијама тумачења космогенезе у Платоновом *Тимеју* или у Шестодневу у позној антици јесте узвишени духовни циљ: анагогичка контемплација природе, потом контемплацији сопства да би напослетку водила ка богопознању (стр. 34). Такође Христос – оваплоћени Логос, јесте тачка ослонца две ерминевитичке осе у вези библијског наратива стварања: антропоцентризам и теоцентризам. Због тога Шестоднев ревидира антропоцентризам и наместо тога омогућава христоцентричку телеолошку шему за тумачење света (стр. 47).

У другом делу ове књиге се више бави питањем до које мере наука и теологија морају бити у сагласју и да ли треба науком тумачити Шестоднев? Уколико узмемо ставове Карла Барта (Karl Barth) да наука и теологија морају да буду одвојена поља или пак историчара Џона Хедли Брука (John Hedley Brook) да колико наука више напредује библијске тврдње постају теже за доказивање или Бултмановој (Bultmann) демитологизацији (стр. 61–64) дотле Катсос указује да пројекат библијске егзегезе Шестоднева – Василија Кападокијског и Григорија Ниског управо указује супротно: користити резултате науке, актуализовати науку оног времена у корист Библије зарад оновремене интелектуалне публике, посредством тумачења, космолошког оквира библијског наратива стварања. Главна критика библијском исказу је долазила од платониста који су заступали атомизам – Галена и Келса а то је самодовољни механички узрок чиме се одбацује *creatio ex nihilo*. Због тога код Оригена, Василија Кесаријског и Григорија Ниског настоји се указати на манифестацију божанског провиђења са материјалним принципом. Стога имамо нешто што можемо назвати *chresis* или селективно присвајање, што значи коришћење најбољег научног или философског знања да бисмо тумачили библијске истине. То се посебно огледа код Оригена који лишава материјални принцип некаквог независног метафизичког постојања чиме механички узрок у потпуности чини зависним од Божије моћи или воље, начинивши максиме: „свет је својеврсна теофанија – творевина је контемплација”.

Трећи део носи наслов: „Природа светлости. Осврт прве материјалне форме”. Катсос

на почетку указује да се античка *физика свећности* бавила особинама светлости као агентом промене у свету што се уклапа у концепт механизма визије. Једино особине релевантне визуелној перцепцији јесу предмет проучавања античких теорија светлости. Испитивање саме природе светлости припада модерној науци. Савремени теолог се мора изборити са два кључна напада у вези метафизике светлости Шестоднева: први је свакако напад античких философа критичара Библије попут Келса и Галена који су указивали да доктрина *creatio ex nihilo* елиминише материјални принцип и самим тиме физику у библијском наративу стварања. Други проблем налазимо код савремених теолога попут Барта (Barth) и Бултмана (Bultmann) који инсистирају да Библија буде одвојено третирана од науке, а самим тиме и од физике, приказујући теорију светлости ирелевантном са тачке библијске егзегезе. Ово и појашњава због чега немамо систематичну студију у вези античке теорије светлости и њене рецепције у оквиру тумачења Шестоднева у позној антици и даљи развој (стр. 107). Катсос стога настоји указати због чега егзегеза Шестоднева нису виделе проблем у повезивању науке са библијском егзегезом, указујући да оваква интерпретација почива на науци ондашњег времена демонстрирајући да светлост дела као физички агент у свету. Демонстрација физикалности светлости игра виталну улогу у библијској херменеутици. И пошто је физикалистичко тумачење прошло кроз теорију о четири саставних делова света и њихових чулних карактеристика, егзегеза светлости сигнализира од првог стиха Постања окретање ка физици зарад прикладног тумачења. Преко физикалистичког тумачења прве заповести, сада је могуће да укажемо да библијски наратив стварања дефинише област феноменалности, објављујући законе природе који леже у свим облицима Божијег креативног акта стварања. Ови закони представљају манифестацију техничког логоса, иманентним у свих шест етапа Божијег стварања, водећи сваку појединачну активност ка испуњењу и ка добром функционисању једног дела значајне целине. Тако у Василијевој егзегези Шестоднева, светлост постаје унутрашња лепота све твари, што води ка контемплацији племенитог сјаја светлости звезда. Григорије Ниски не бави се толико естетиком светлости колико бриљантношћу космичке светлости и небеске механике којом

управља. То налазимо у природном капацитету ватре и да су звезде начињене од ватрене супстанце. У Василијевом случају логос који суделује у формирању небеса је по својој природи ван домаћаја људских капацитета спознаје (стр. 110). Василије је на неки начин оформио своју идиосинкратичну теорију о небеским телима као небеска оруђа светлости. По овој теорији дело првог дана је стварање светлости; дело четвртог дана јесте стварање светиљки као судова примордијалне светлости чиме долазимо до разлике између светлости и лученоша светлости (стр. 111). Тиме Катсос долази до закључка да је по мисли Кападокијаца примордијална светлост први иманентни облик твари. То је свакако очигледан утицај Платона на Василијеву мисао о астралном средству (*ochema*) а то је Платонова доктрина о просветљујућој *ochema* душе и корелативне Оригенове доктрине блиставог духовног тела. Уколико је душа облик тела и примордијална светлост представља оваплоћени облик, онда су небеска тела заиста *ochemata* примордијалне светлости. С друге стране познати закон одржања масе познат грчкој физици који је тврдио да ништа не настаје од ничега је по Григорију Ниском био усмерен у одржању физике Шестоднева и да докаже да је закон одржив са библијског оквира *creatio ex nihilo*. Ово је разлог због чега је идеалистичка теорија значајна за библијску егзегезу: уколико су састојци масе (тежина, густина, екстензионалност) особине, и пошто су нематеријални објекти (чисти концепти) они су преегзистенти и надмашују материјалну промену. Комбинација састојака је подложна промени и са тиме дистрибуција масе у универзуму. Међутим, тотални збир састојака остаје непромењен што значи да тотална маса универзума остаје константа (стр. 119). Такође Кападокијски оци су следили стоицизам у погледу небеске ватре као прожимајућег пламена заједно са Аристотеловим принципима (теорија четири елемента) као основу космолошког оквира, а израженој у неоплатоничкој терминологији (нематеријалност ватре). То је нешто што већ налазимо код Филона Александријског – Бога као прожимајуће ватре, а што је посебно имало одјека на Александријску школу егзегезе, Амвросија или Плотина који говори о чистој ватри која има просвећујући карактер (ватра која има моћ). Катсос закључује да по хришћанској и Платиновој физици небеска ватра обасјава

не деструктивну већ оживљавајућу врсту тзв. виталне врелине (стр. 122). Опет Кападокијци би стриктно одбацили атоизам управо због материјалистичких метафизичких конотација и због потенцирања празног простора (стр. 140). Напошетку Котсис закључује да духовна својства духовне ватре попут просвећујуће активности светлости, продуктивне моћи ватре или светлосног жара унутар света има активност која се пројектује у просветљењу простора (стр. 144). Три узрочна фактора, просвећујућа супстанца, моћ просветљења, и просвећујућа активност коегзистирају и заједничко функционишу као трострука активност продукујући светлост као перципирајући феномен у свету. Напошетку физика и метафизика су два аспекта једног и истог случаја просветљења унутар света (стр. 147).

У поговору Катсос покушава да резимира теологију светлости. Уколико сагледамо Јелински курикулум који је подразумевао логику, физику и етику као органске делове обимног и непрекидног тела знања кулмира у теолошкој метафизици. Оно са чиме се јудео-хришћанство борило јесте материјалистички атеизам, посебно са еминентним платонистима попут Галена и Келса у вези уздизања материје на ниво узрока. Иза те критике *creatio ex nihilo* стоји критика усмерена на свемогућег библијског Бога, при чему је материјална узрочност сувишна. Материјална узрочност је од суштинске важности по платонизму, да би сачувала божанског Демигурга од сваке одговорности за зло. Материјална узрочност јесте неопходна последица апсолутне божанске доброте која наступа на супрот божанске свемоћи. Због тога су Ориген, Василије Кесаријски и Григорије Ниски са пуно напора бранили улогу материјалног принципа у метафизици шестоднева. Пошто се дебата водила у вези улоге материје као узрочног принципа, хришћанска одбрана је произвела теорију материјалног узрока. Пошто је светлост прво дело стварања, хришћанска теорија узрока је започела са светлошћу. Бог је нематеријалан али материја није принцип независан од Бога првенствено пошто омогућава манифестацију правилности да би свет функционисао као регуларна целина. Докле су платонисти чинили све да материју одвоје од Бога ослобађајући божанског Демигурга од природног зла, хришћани су се трудили да материју врате Богу управо да би

Демијургу приписали поредак и лепоту створеног света. Срж одбране Шестоднева од платонизма се састоји у следећем: контемплација природе јесте контемплација божанског логоса. Оно започиње са најпростијим елементима природе и кулминира у човеку као најкомплекснијем делу природе. То јесте наративни поредак библијског наратива стварања. Постање садржи наративни облик шест дана стварања и уколико је сврха Шестоднева контемплација природе и контемплације природе објављује божанску интелигенцију, логоса Божијег на делу и сваки дан манифестује демијуршки аспект божанског логоса. Без дубљег познавања закона физике не можемо разумети Бога као Творца (стр. 164).

Један од проблема на који Катсос није дао одговор јесте како би ствари требале изгледати данас? Да ли би и до које мере требало користити резултате науке? Одговор Василија Кесаријског био би до оне мере до које може оправдати библијски исказ. Међутим

и тада и данас је био проблем телеологије а од 18. века имамо избацивање Логоса или космичког разума из науке као и телеологије. Наравно да наводи таквих биолога, попут Денис Нобла (Denis Noble) који заступа својеврсну телеологију или генетичара Мајкла Левина (Michael Levin) о колективној интелигенцији могу бити од помоћи о говору о космичком разуму. Но, Катсос је требао сагледати који приступ православне теологије науци треба бити валидан и од помоћи егзегези: феноменолошки приступ Алексеја Нестерука (Alexei Nesteruk) који говори о два типа искуства у једној и истој људској субјективности и давање примарног значаја људској егзистенцији или теолошки натурализам Кристофера Најта (Christopher Knight) тј. комплетно усвајање научних достигнућа. С друге стране похваљујемо ову студију која ће засигурно имати успеха и подстицајно деловати на неке нове углове гледања односа између православне теологије и науке.

Славиша Косић²
Гимназија „Патријарх Павле”,
Београд
slavisath@gmail.com

² Професор XV београдске гимназије. Завршио Богословију „Света три јерарха” у манастиру Крка. Дипломирао на Богословском факултету СПЦ-а у Београду (*Канонско предање у свештеничкој пракси*). У периоду 2003–2004. провео академску годину на Академији Светог Владимира у Њујорку (САД).