POJAM HELENISTIČKE FILOZOFIJE

Stamatović, Slobodan

Doctoral thesis / Disertacija

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Split / Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet**

Permanent link / Trajna poveznica: https://urn.nsk.hr/urn:nbn:hr:172:492369

Rights / Prava: In copyright / Zaštićeno autorskim pravom.

Download date / Datum preuzimanja: **2024-03-29**

Repository / Repozitorij:

Repository of Faculty of humanities and social sciences

UNIVERSITY OF SPLIT

dabar

DIGITALNI AKADEMSKI ARHIVI I REPOZITORIJI

SVEUČILIŠTE U SPLITU

FILOZOFSKI FAKULTET

POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ

(DOKTORSKI STUDIJ) HUMANISTIČKE ZNANOSTI

DOKTORSKA DISERTACIJA

POJAM HELENISTIČKE FILOZOFIJE

Slobodan Stamatović

Split, rujan, 2022.

SVEUČILIŠTE U SPLITU

FILOZOFSKI FAKULTET

POSLIJEDIPLOMSKI SVEUČILIŠNI STUDIJ

(DOKTORSKI STUDIJ) HUMANISTIČKE ZNANOSTI

MODUL: FILOZOFIJA

DOKTORSKA DISERTACIJA

POJAM HELENISTIČKE FILOZOFIJE

Mentor: **prof. dr. sc. Igor Mikecin**

Doktorand: **Slobodan Stamatović**

Komentor: **prof. dr. sc. Mislav Kukoč**

Split, rujan, 2022.

UNIVERSITY OF SPLIT

FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Slobodan Stamatović

THE CONCEPT OF HELLENISTIC PHILOSOPHY

DOCTORAL THESIS

Supervisor: **prof. dr. sc. Igor Mikecin**

Co-supervisor: **prof. dr. sc. Mislav Kukoč**

Split, September 2022

Sadržaj

***Uvod*: Rađanje nove slike antičke filozofije** 1

***PRVI DIO*: TRADICIONALNI POJAM HELENISTIČKE FILOZOFIJE** 11

***Pristupno poglavlje:* Pogled u vrijeme nastanka pojma helenističke filozofije** 11

***Prvo poglavlje:* Windelbandova slika postaristotelovske filozofije** 17

Prvi odjeljak: Periodizacija antičke filozofije u doba zasnivanja moderne filozofijske historiografije 17

Drugi odjeljak: Windelbandova periodizacija postaristotelovske filozofije 21

Treći odjeljak: Razmatranje Windelbandove helenističko-rimske filozofije 31

A-dio: Vremenska raspodjela Windelbandove helenističko-rimske filozofije 31

B-dio: Prostorna raspodjela Windelbandove helenističko-rimske filozofije 60

Četvrti odjeljak: Windelbandov pojam helenističke filozofije 70

Peti odjeljak: Kritičko sagledavanje Windelbandove koncepcije helenističko-rimske filozofije 78

***Drugo poglavlje:* Odjeci Windelbandovog pojma helenističke filozofije** 83

Prvi odjeljak: Periodizacija antičke filozofije s početka 20. stoljeća u usporedbi s Windelbandovom 83

Drugi odjeljak: Odjeci Windelbandovog pojma helenističko-rimske filozofije kod Schmekela i Praechtera 91

***Treće poglavlje:* Praechterov pojam helenističke filozofije i njegove implikacije** 96

Prvi odjeljak: Praechterov pojam helenizma u usporedbi sa suvremenim 96

Drugi odjeljak: Praechterova periodizacija postaristotelovske filozofije 101

Treći odjeljak: Praechterova terminologizacija u usporedbi s Windelbandovom 102

Četvrti odjeljak: Vanjske granice Praechterove helenističko-rimske filozofije 104

Peti odjeljak: Razmatranje nutarnjih granica Praechterove helenističko-rimske filozofije ...107

A-dio: Granica između drugog i trećeg razdoblja helenističke filozofije 107

B-dio: Granica između prvog i drugog razdoblja helenističke filozofije 138

Šesti odjeljak: Kritičko razmatranje i korekcija Praechterove periodizacije 154

Sedmi odjeljak: Razmatranje Praechterove periodizacijske strukture helenističkih pravaca 172

A-dio: Stari helenistički pravci 172

B-dio: Novi helenistički pravci 198

Osmi odjeljak: Konac helenističke filozofije u antici 245

***DRUGI DIO:* POJAM HELENIZMA I NJEGOVA PRIMJENA U NOVOJ SLICI ANTIČKE FILOZOFIJE** 252

***Prvo poglavlje:* Noviji pojam helenizma i helenističke filozofije** 252

Prvi odjeljak: Nejasnoće oko pojma helenizma u povijesti moderne filozofijske historiografije 252

Drugi odjeljak: Jezične pretpostavke pojma helenizma i helenističke filozofije 259

***Drugo poglavlje:* Izvorni Droysenov pojam helenizma** 267

***Zaključno poglavlje:* Novodobiveni pojam helenističke filozofije** 287

LITERATURA 294

Sažetak 308

Abstract 310

Životopis 312

Sadržaj (detaljni) 313

POJAM HELENISTIČKE FILOZOFIJE

Uvod: Rađanje nove slike antičke filozofije

Istraživanje koje ovdje provodimo tiče se problema periodizacije i terminologizacije antičke filozofije i svoj neposredni povod ima u njenoj novoj periodizaciji i terminologizaciji s kojom se upravo u proteklom desetljeću napravio odlučan iskorak prema izgradnji *nove slike antičke filozofije*. Naime, godine 2010. izišla je monumentalna *Kembrička povijest filozofije u kasnoj antici*,[1] a koncem 2018. u sklopu novih Ueberwegovih izdanja[2] objavljena je i posljednja, peta knjiga antičke filozofije,[3] posvećena više-manje istom periodu pod naslovom: *Filozofija u doba Rimskog carstva i kasne antike*.[4] S tim je velikim priručnicima *nova slika* povijesti *antičke filozofije* sada konačno kompletirana i, kao što ćemo vidjeti, ona se podosta razlikuje od one na koju smo se u proteklom stoljeću navikli. Budući da kembrička i Ueberwegova izdanja povijesti filozofije spadaju među najažuriranije i nesumnjivo među temeljitije i referentnije filozofijsko-historiografske priručnike, jasno je da se sada s njima snažno nameće *nova slika antičke filozofije*, a s njome i *nova periodizacija* i *terminologizacija*.

---

[1] Gerson, L. P. (ur.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* I-II, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

[2] Pod *novim Ueberwegovim izdanjima* podrazumijevam posljednja dva izdanja čuvenog *Ōcrta povijesti filozofije* (Grundriss der Geschichte der Philosophie) koji je u međuvremenu zadobio enciklopedijski karakter. Naime, posljednje, 14. izdanje, sastoji se od oko 40 višesveščanih knjiga i još uvijek nije kompletirano. Povijest Ueberwegovih izdanja može se podijeliti u četiri faze: *prva faza* (od 1863. do 1876.) uključuje prva četiri izdanja koja je priredio sam Friedrich Ueberweg od kojih je naravno ono četvrto bilo najutjecajnije; *druga faza* (od 1876. do 1909.) obilježena je radom prvog Ueberwegovog nasljednika, Maxa Heinzea, koji je priredio pet novih izdanja (od 5. do 9. izd.); *treća faza*, s kojom se izvorna Ueberwegova koncepcija napušta, uključuje tri nova višeautorska izdanja objavljena u razdoblju od 1909. do 1928. od kojih je konačnō, 12. izdanje *Filozofije antike*, dugo ostalo nepromijenjenim. Naime, *Filozofija antike* je tek počevši od 1983. počela zadobivati postupnu reviziju koja je u tom 13., a zatim još više u posljednjem, 14. izdanju, poprimila enciklopedijske razmjere. Dakle, *novo Ueberwegovo izdanje* pripada njegovoj *četvrtoj fazi*.

[3] Riječ je o prvom dijelu *Ueberwegova Ōcrta* pod naslovom *Filozofija antike* (Die Philosophie der Antike) koji je počeo izlaziti 1983., još u sklopu 13. izdanja, kada se antičku filozofiju planiralo obraditi u četiri knjige, no ona je u novom, 14. izdanju, obrađena u pet knjiga objavljenih u 10 svezaka koji ukupno broje oko 7000 stranica. [Usputna napomena: Nisam uspio pronaći zadovoljavajući prikaz 13. izdanja. Čini se da je ono dobrim dijelom očuvano u 14. izdanju što osobito vrijedi za treću knjigu (*Ältere Akademie. Aristoteles. Peripatos.*) koja je samo proširena za naredno izdanje. Peta knjiga je međutim u cijelosti novonapisana u razdoblju od 2000. do 2018.]

[4] Riedweg, Chr., Horn, Chr. und Wyrwa, D. (ur.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* I-III, Basel / Berlin: Schwabe Verlag 2018.

Najprije nam valja ukratko izvidjeti što je tu novo (pri čemu sada moramo štošta i zaobići). Najzamjetniju promjenu predstavlja bitno drugačiji pogled na cjelokupno postaristotelovsko razdoblje antičke filozofije, dakle razdoblje koje je dugo bilo zanemareno i prilično podcijenjeno, no koje se sada smatra i vremenski opsežnijim i, što je važnije, filozofski mnogo relevantnijim i sadržajnijim. U sklopu toga najveće iznenađenje predstavlja velika zastupljenost tradicionalno zanemarivanih filozofa iz kasnijeg antičkog razdoblja, ne samo grčkih i rimskih, nego i velikog broja kršćanskih od kojih se mnogi po prvi put razmatraju u sklopu antičke filozofije.

Periodizacijski status patristike je dugo bio prilično nejasan u filozofijskoj historiografiji, no kako se smatralo da ona više spada u teologiju nego u filozofiju to se nije doživljavalo kao ozbiljan problem. Patristiku su u povijesti filozofije prije uglavnom obrađivali katolički povjesničari poput Gilsona i Coplestona koji je razmatraju u kontekstu uvoda u *srednjovjekovnu filozofiju*. Novija su filozofska istraživanja međutim pokazala da je patristika filozofski mnogo relevantnija nego što se prije mislilo te se konačno uvidjelo da je razvoj *patristike* i *neoplatonizma* toliko isprepleten da se moraju promatrati zajedno, inače se ne razumije povijesni razvoj filozofije. Stoga se ona sada zajedno s neoplatonizmom svrstava u takozvano *kasnoantičko razdoblje* koje u novoj slici antičke filozofije obuhvaća čitavih šest stoljeća: od oko 200. do oko 800. godine.

Time je *kasnoantička filozofija* zadobila status novog periodizacijskog termina u povijesti filozofije. Premda je taj termin već duže vrijeme u opticaju među povjesničarima, sada se on izlaže i u kontekstu općih povijesno-filozofskih priručnika s kojima se uspostavljaju novi referentni okviri i nova terminologija.[5] To znači da pojam *kasnoantičke filozofije* konačno biva i šire vidljivim te da postaje općom periodizacijskom kategorijom.

[5] Postoje doduše i raniji pokušaji izlaganja kasnoantičke filozofije, no riječ je o vrlo parcijalnim i jednostranim pristupima. Tako se npr. Andrew Smith u svojoj knjizi *Philosophy in Late Antiquity* iz 2004. najvećim dijelom bavi Plotinom i narednim širenjem neoplatonizma te se tek u zadnjem poglavlju dotiče i utjecaja neoplatonizma na kršćanstvo, i to samo na primjeru Augustina i Dionizija Areopagita. Tu se dakle uopće ne daje povijesni pregled kasnoantičke filozofije niti se vidi kako je tekao povijesni razvoj *kršćanskog platonizma*. Nadalje, zbornici poput *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth* (iz. 2009., ur. P. Vassilopoulou i S. Clark) nisu zamišljeni da pružaju opći pregled kasnoantičke filozofije. Od iznimno rijetkih općih prikaza kasnoantičke filozofije u okvirima jednog članka ističu se dva rada: jedan Henryja Chadwicka pod naslovom „Philosophical tradition and the Self," objavljen 1999., a drugi Fransa de Haasa pod naslovom „Late ancient philosophy," objavljen 2003. Prijelaz iz 20. u 21. stoljeće obilježen je dakle samo površnim i parcijalnim pristupima kasnoantičkoj filozofiji i tek se u drugom desetljeću pojavljuju prvi pokušaji da se pruži iscrpan opći pregled. Nedavno se pojavio još jedan sveobuhvatni prikaz, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds* autora Petera Adamsona (Oxford 2015.), ali on slijedi drugačija periodizacijska rješenja. Naime, on svu

Znakovito je da oba priručnika slijede istu periodizaciju koja je bitno drugačija od njihovih prethodnih izdanja posvećenih tom razdoblju filozofije. Naime, Gersonova *Kembrička povijest filozofije u kasnoj antici* nasljednica je Armstrongova priručnika iz 1967. pod naslovom *Kembrička povijest kasnije grčke i rane srednjovjekovne filozofije*,[6] dok je Ueberwegova *Filozofija antike* nasljednica Ueberweg-Praechterove *Filozofije antike*[7] iz 1926. Praechterova prezentacija antičke filozofije, koja je u svom konačnom obliku izišla u sklopu Ueberwegovog 12. izdanja,[8] predstavlja prvi iskorak u pravcu izgradnje nove slike antičke filozofije. Naime, upravo s tim djelom započinje onaj pristup postaristotelovskoj filozofiji koji je doveo do ovog današnjeg. Karl Praechter je dakle prvi povjesničar filozofije koji je krenuo u smjeru sveobuhvatnog izlaganja antičke filozofije i koji je s većom pažnjom i razumijevanjem prezentirao njenu kasniju, zanemarenu i obezvrijeđenu fazu.[9] Koliki je put prevaljen od tada svjedoči činjenica da je Praechter antičku filozofiju obradio na oko 670 stranica, dok se u najnovijem Ueberwegovom izdanju obrađuje na oko 6000.[10]

---

postaristotelovsku antičku filozofiju dijeli na dva povijesna razdoblja razlikujući filozofiju u helenističkom i rimskom „svijetu," no pritom filozofiju iz doba Rimskog carstva također dijeli na dva velika dijela, na pagansku i kršćansku. (Tako se na kraju opet dobiva trojna podjela: umjesto šeme *helenistička-rimska-kasnoantička*, uspostavljena je šema *helenistička-rimopaganska-rimokršćanska*.) Time je međutim filozofija u doba Rimskog carstva podijeljena po ideološkom i vjerskom kriteriju što po našem mišljenju nije dobro: time se zapravo prikriva kako se odvijala povijest filozofije, a zadatak povjesničara je da upravo to razotkriva. Ovdje nam je posebno stalo do toga i stoga namjeravamo pokazati da bi nešto drugačiji periodizacijski pristup bio povijesno svrsishodniji. U međuvremenu se pojavila i knjiga *Filosofia tardoantica* (iz 2018., ur. Riccardo Chiaradonna), dobra no jednostrana: bavi se uglavnom grčkim platonistima, izuzev poglavlja Marca Zambona „Platonismo e cristianesimo" (str. 129-154).

[6] Armstrong, A. H. (ur.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1967. Armstrongov priručnik počinje sa starom Akademijom i Aristotelovom kritikom Platona, a završava dopirući, na Orijentu do Al-Farabija, a na Zapadu do Anselma Kanterberijskog. Pritom je velik prostor posvećen patrističkim autorima. Djelo je historiografski vrlo značajno jer je napravilo veliki proboj prema novoj slici antičke filozofije.

[7] Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926.

[8] Praechter je na mjesto urednika prvog dijela Ueberwegove povijesti filozofije stupio 1907. godine te je 1909. objavio Ueberwegovo 10. izdanje *Filozofije antike*, no 1920. je objavio temeljito prerađeno i nadopunjeno 11. izdanje koje je 1926. dobilo svoj završni oblik u 12. izdanju (ili 3. Ueberweg-Praechterovo izd.) koje je potom imalo i niz pretisaka.

[9] Zellerova monumentalna *Filozofija Grka u svom povijesnom razvoju* (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung) također donosi iscrpan prikaz postaristotelovskog razdoblja, no ne može se reći da je s razumijevanjem prezentirano. Čak bi se moglo reći da je tim svojim prikazom pružio opravdanje za omalovažavanje postaristotelovske filozofije. Stoga ne čudi što se ubrzo javlja jedan Praechter sa svojim drugačijim viđenjem tog razdoblja. Naredna su istraživanja uglavnom potvrđivala opravdanost Praechterovih razilaženja s Zellerom (v. Reale, G. *Storia della filosofia greca e romana*, Milano: Bompiani 2018, str. 2128-2131).

[10] Evo koliko stranica broji svaka knjiga: I (u 2 sv.): 1061; II/1: 540, II/2: 792; III: 747; IV (u 2 sv.): 1272; V (u 3 sv.): 2599 stranica. Ukupno je to 7011 stranica, no oko 1000 stranica otpada na bibliografiju.

No mnogo je važnije što je sada postaristotelovska filozofija obrađena u dva zasebna velika priručnika: četvrtom koji nosi naslov *Helenistička filozofija*,[11] i petom, koji smo već naveli i koji je najopsežniji: *Filozofija u doba Rimskog carstva i kasne antike*. Upravo je drugačiji tretman tih dvaju razdoblja ono što novu sliku antičke filozofije čini bitno drugačijom od tradicionalne. Ona su sada ne samo mnogo temeljitije istražena nego i bitno drugačije valorizirana. Duboko uvriježen stav da u razdoblju između Aristotela i Descartesa gotovo da i nema filozofije ili da ona u najboljem slučaju samo životari podjarmljena od sebi strane sile, teologije, ovdje se susreće s prilično impresivnim opovrgnućem. Tradicionalno je to razdoblje uglavnom bilo od puko historiografskog interesa, prepušteno onim osebujnim znatiželjnicima koji doduše jesu znali privući pažnju erudita, ali koji nikad nisu mogli poljuljati uvriježenu predodžbu o njemu kao mračnom, dekadentnom razdoblju filozofije. Govorimo, naravno, samo o dominantnom stavu. Izlaganje postaristotelovske, srednjovjekovne, pa i renesansne filozofije u većini tradicionalnih historiografskih priručnika, prije svega služi tome da se zadobije nekakav općekulturni pregled povijesnog razvoja filozofije, a ne da se izloži učenje koje sadrži neku trajnu, i danas relevantnu vrijednost za mišljenje i oblikovanje života.[12] To je naravno bitno predodredilo i sam studij filozofije te se nakon Aristotela obično žurilo što prije stići do Descartesa čime je u povijesti filozofije nastala jedna velika *terra incognita*.

Nova slika antičke filozofije nije nova samo po tome što je poduzela grandioznu rehabilitaciju postaristotelovske filozofije, no svakako je to ono čime izaziva najveće čuđenje i znatiželju, kod nekih naravno i zgražanje. U smislu vrijednosti i relevantnosti za suvremenog čovjeka, najprije su priznanje dobili filozofski pravci tzv. *doba helenizma*, osobito stoicizam koji je postao traženom robom i izvan akademskih krugova (što mi smatramo znakom vitalnosti i relevantnosti akademskog nastojanja). Naime, potražnja za stoicizmom, a donekle i za drugim helenističkim filozofijama, nastala je upravo zahvaljujući radu sveučilišnih profesora koji su ustrajno istraživali i otkrivali vrijednosti tih tradicionalno omalovažavanih filozofskih pravaca ili, kako su se izvorno nazivali: αἵρεσις.[13] Sve donedavno bilo je nezamislivo da biste mogli

[11] Flashar, H. (ur.), *Die hellenistische Philosophie* I-II, Basel / Berlin: Schwabe Verlag 1994.

[12] Iznimku su naravno činili katolički povjesničari poput Gilsona i Coplestona, no oni zapravo nisu znatnije utjecali na percepciju antičke filozofije. Njihov je rad bio usmjeren na rehabilitaciju *srednjovjekovne filozofije* (osobito tomizma) i stoga je više opravdavao *tradicionalnu sliku antičke filozofije* nego što je pozivao ne njeno nadilaženje.

[13] Riječ αἵρεσις izuzetno je važna za ono shvaćanje antičke filozofije o kojem se ovdje radi te valja odmah dati do znanja kako ubičajeni prijevodi za αἵρεσις, škola ili sljedba, ne prenose točno ono što je pod time izvorno mišljeno. Iako termin *pravac* stoji nešto bliže izvornom pojmu, ni on ne uspijeva točno prenijeti pravo značenje grčke riječi. αἵρεσις (imenica ženskog roda) izvorno je naime: *životno opredjeljenje ili usmjerenje koje ima svoje*

sresti osobu koja bi za sebe rekla da je *stoik*, da se u svom životu nastoji rukovoditi stoičkom filozofijom, i zacijelo bi se i danas mnogi profesor filozofije iznenadio kad bi sreo nekoga takvog. No doista postoje stoici. Postoje naime i takvi proučavatelji antičke filozofije za koje stoicizam nipošto nije tek jedan od onih dekadentnih postaristotelovskih pravaca kojima se bave iz puko znanstvenog ili historiografskog interesa, nego koji u stoičkim načelima nalaze onu vječnu mudrost koja obilježava istinsku filozofiju i koja je stoga značajna i za život suvremenog čovjeka. Takvo otkriće naravno nije moglo proći nezapaženo te nije čudno što njihov rad nailazi na širok odaziv i izvan akademskih krugova.

Time naravno dolazi do značajne promjene u percepciji postaristotelovske filozofije. Tko je mogao slutiti da će stoicizam postati tako relevantnim i viralnim i da će se preko njega uspostavljati odnos između akademske zajednice i izvan-akademskog svijeta? Danas je međutim stoička filozofija za mnoge postala kruhom nasušnim te taj filozofski pravac počinje nalikovati onome što se na grčkom podrazumijevalo pod αἵρεσις. Doista, moderni bi se stoicizam mogao okarakterizirati kao svojevrsni oblik egzistencijalizma, no koji se mnogima čini uspješnijim u nošenju s problemima ljudske egzistencije od suvremenog. Naime, kad bismo se našalili govoreći kako su neostoici veći hajdegerijanci od Heideggera a da to i ne znaju, to ne bi bilo baš bez ikakve osnove. Jer kako filozofiraju današnji stoici?

Gledano u svjetlu pomodne hajdegerijanštine, pokazuje se da se oni svjesno odvraćaju od metafizičkih problema kako bi se mogli uhvatiti u koštac s egzistencijalnim, polazeći od svojega *biti-u-svijetu* (in-der-Welt-sein) i iskustva *bačenosti* (Geworfenheit) koja ih neodgodivo potiče na *skrbljenje* (Sorge) o svom vlastitom *tubitku* (Dasein). Hajdegerijanski projekt prebolijevanja metafizike tu je dakle temeljito proveden i zauzet je skrbeći stav prema egzistenciji. No oni do toga nisu došli čitanjem Heideggera, nego brižljivim studijem Epikteta i Marka Aurelija. Iako njihov odnos prema vlastitom *tubitku* (ili *tusutnosti*) uopće nije hajdegerijanski niti se oni služe takvom terminologijom to ne znači da nije egzistencijalan. Upravo je ta egzistencijalna dimenzija ono što stoicizam čini tako privlačnim.

Moderni stoici su bliži rimskom nego grčkom stoicizmu. Njih zapravo ne zanima mnogo stoička fizika, nego prvenstveno etika, jer su uvidjeli da je stoička etika *egzistencijalizam*

---

pristaše ili sljedbenike i učiteljstvo ili vodstvo. αἵρεσις je dakle *filozofski pokret* shvaćen kao *životni put i nazor* te se često odnosi i na samo *učenje* koje određeni *pokret* proklamira i brani. Pritom valja imati na umu da se ta riječ koristi ne samo u filozofskom nego i u religijskom kontekstu, npr. za razne pravce unutar židovstva kao i za pokret ili put (gr. ὁδός) prvih kršćana.

svoje vrste i *pragmatizam*. Naravno, današnji *neostoici* imaju velikog problema s temeljnim učenjem stoicizma da se istinsko *životno opredjeljenje* (αἵρεσις) i *put spasenja* (ὁδός) sastoji u dovođenju svog bića u sklad s prirodom,[14] no pitanje o prirodi tu se doživljava „metafizičkim“ te se kao takvo uglavnom ignorira – upravo to obilježava moderni stoicizam.

Iako se za ostale postaristotelovske pravce, epikurejstvo i skepticizam, ne može reći da su postali tako viralnima kao što je to slučaj sa stoicizmom, čak su i te filozofije doživjele veliku renesansu posljednjih desetljeća.

Doduše, to ranije razdoblje postklasične filozofije u filozofijskoj se historiografiji nastoji rehabilitirati još od Zellerovog doba, u radovima njemačkih istraživača kao što su August Schmekel, Hans von Arnim i Max Pohlenz, no tek je u kasnom 20. st. došlo do značajnije promjene u njegovoj valorizaciji, naime takvoj koja je omogućila nekim suvremenim filozofima da stupe u kreativan odnos s filozofijom tog razdoblja.

Najvažniju su ulogu u tome imali dvojica Francuza, Piere Hadot i kasni Foucault, s kojima je izišlo na vidjelo da je filozofija u doba antike bila u osnovi *životni put* ili *način života* (fr. *manière de vivre*) i *umijeće života* (fr. *l'art de vivre*),[15] a ne samo stvar zadovoljenja intelektualne znatiželje. Ta je promjena u percepciji samog smisla antičke filozofije utrla put nizu aktualnih filozofa poput Marthe Nussbaum.

Valja nam dakle najprije znati da su u novoj slici antičke filozofije stoicizam, epikurejstvo i skepticizam zadobili bitno drugačiji status te da su sada ti pravci već prilično detaljno istraženi i to ne iz puko historiografskih pobuda, nego iz ozbiljnog zanimanja za njihovu stvarnu filozofsku vrijednost. Mnogi suvremeni autori ostavljaju dojam da u tim pravcima nalaze daleko važnijih i snažnijih poticaja za sebe nego u bilo kojoj doaristotelovskoj filozofiji.

---

[14] U tom je pogledu instruktivan članak na Wikipediji, *Modern Stoicism*, u kojem posebnu pažnju valja obratiti na dio pod naslovom *Differences between modern and ancient Stoicism* dostupan na web-stranici: https://en.wikipedia.org/wiki/Modern_Stoicism (pristupljeno: 18.03.2021.). Za produbljeniji pristup u članku je navedena literatura.

[15] Ove termine treba razumjeti upravo u svjetlu grčkog pojma αἵρεσις kako smo ga maločas objasnili (u bilješci 13). U kontekstu povijesno-filozofijskih radova to se naravno može prevesti kao *pravac*, *smjer* ili *škola*, no pritom bi valjalo biti svjestan da su takvi termini plod povjesničarske perspektive u kojoj neki važni aspekti izvornog pojma bivaju zanemareni.

To je međutim tek manji dio priče. Kao što znamo, nakon tih pravaca uslijedila je dugotrajna vladavina (neo)platonizma i razvoj kršćanske filozofije koji je s time usko povezan.[16] Time u najvećoj mjeri stupamo na spomenuto tlo *kasnoantičke filozofije*. Kasnoantička filozofija se međutim od prethodne, one iz tzv. *doba helenizma*, razlikuje već po tome što uključuje neusporedivo više sačuvanih izvornih tekstova. Zapravo, barem 75% izravno sačuvanih filozofskih tekstova iz doba antike čine djela kasnoantičkih filozofa.[17] Platonova i Aristotelova djela sačuvana su samo zahvaljujući tome što su tvorila temeljne tekstove kasnoantičke filozofije. Naime, filozofija u doba kasne antike ima upadljivo skolastički karakter, u smislu da podrazumijeva sustavan studij odabranog korpusa tekstova, a to su bila upravo Platonova i Aristotelova (ezoterijska) djela. Stoga se kasnoantička filozofija u velikoj mjeri sastoji od komentara na Platona i Aristotela.

Već i samo sačuvani komentari na Aristotela sačinjavaju uistinu velik korpus tekstova koji je sve donedavno uglavnom stajao nepreveden.[18] To je jedan od razloga zašto je kasnoantičko razdoblje tako dugo bilo zanemareno i svedeno na svega par autora, najčešće na Plotina i Augustina. Dugo se naime smatralo da se zbog svoje naglašene komentatorske aktivnosti

---

[16] Kao što je rečeno (u bilj. 13) pokret prvih kršćana izvorno je također bio percipiran kao αἵρεσις: v. *Djela apostolska* 24,5 i 24,14 te 28,22. Sami kršćani su međutim svoj pokret nazivali ὁδός – *put*, dok su riječju αἵρεσις s vremenom počeli označavati krivovjerne putove. Tako je αἵρεσις u kršćanstvu poprimio značenje *hereze*.

[17] Za ovu odokativnu procjenu oslanjam se na rezultate Richarda Gouleta koje podastire u članku „Ancient Philosophers: A First Statistical Survey“ gdje (str. 26-29) donosi podatke samo za grčku filozofsku baštinu, dakle isključujući patrističke autore, pa čak i filozofski tako relevantnog kao što je Dionizije Areopagit (no još više čudi izuzimanje jednog mnogo većeg korpusa, naime Filona Aleksandrijskog, koji broji oko 2700 stranica). Bilo kako bilo, prema Gouletovim kriterijima pripadnosti grčkoj filozofskoj tradiciji imamo korpus u kojem Platonov opus predstavlja 6%, Aristotelov 10% i Teofrastov 2% dok gotovo sve ostalo otpada na kasnoantičke grčke filozofe: Aleksandra Afrodizijskog (10%), Plotina (2%), Porfirija (2%), Jambliha (2%), Temistija (3%), Sirijana (1%), Prokla (10%), Amonija Hermijina (2%), Asklepija (2%), Simplicija (11%), Damaskija (3%), Ivana Filopona (13%) i Olimpiodora (3%) što su autori čiji sačuvani tekstovi tvore barem 1% cjelokupnog korpusa. Pored toga u kasnoantički korpus ulaze i tekstovi pojedinih manjih komentatora Aristotela koji zajedno iznose 6%. Preostalih 10% korpusa otpada na filozofe neposredno prije kasne antike poput Epikteta, Marka Aurelija, Seksta Empirika, *Corpus Hermeticum* i na tekstove raznih neopitagorejaca i medioplatonista od kojih jedino Plutarh ima većeg udjela (čak 5%). Cjelokupni taj korpus prema Gouletovom bi računu zauzeo oko 30000 stranica CAG formata (*Commentaria in Aristotelem Graeca*). No tek kad se tome pridodaju i tekstovi poput Filonovih, areopagitskih spisa i drugih filozofski relevantnih kršćanskih tekstova te k tome i filozofija na latinskom (od Cicerona i Seneke do Augustina i Boetija) moći ćemo raspolagati sveobuhvatnim statističkim podacima. Za sada ćemo se pozivati na spomenuti članak Gouleta.

[18] Zbirka pod naslovom *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG) objavljena je u razdoblju od 1882. do 1909. godine pod uredničkim vodstvom Hermanna Dielsa, kao prirodan razvoj prethodnog rada na uspostavljanju kritičkog teksta Aristotela u izdanju Berlinske Akademije (koji je bio objavljen u razdoblju od 1831. do 1870. godine). Sastoji se od 23 sveska koji sveukupno obasežu oko 15000 stranica što predstavlja polovicu cjelokupne sačuvane grčke filozofske baštine. Zbirka je zatim bila nadopunjena sa 3 sveska pod nazivom *Supplementum Aristotelicum* te se i danas nastavlja nadopunjavati pod nazivom *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina*, od čega je prvi svezak objavljen 2007. godine u Berlinu. Richard Sorabji je 1987. pokrenuo projekt prevođenja tog korpusa na engleski, pod nazivom *Ancient Commentators on Aristotle*, što ima izuzetno važnu ulogu u izgradnji *nove slike antičke filozofije*.

filozofija u doba kasne antike očito nalazi u dekadentnom stanju i krajnjem nedostatku kreativnosti, no to se, kao i štošta drugo, pokazalo naivnom predrasudom koja više govori o modernom (ne)shvaćanju filozofije nego o svome predmetu. Danas postaje jasnim da tradicionalna filozofijska historiografija naprosto nije imala sluha za *kasnoantičku filozofiju*.

Već je negdje 80-ih godina 20. st. došlo do ogromnog porasta istraživanja tog razdoblja koje se međutim suočilo – i još uvijek se suočava – s problemom koji je sasvim specifičan za to antičko razdoblje, a to je problem ovladavanja prevelikom građom. S time se uspijevalo izići na kraj jedino zahvaljujući sinergiji mnogobrojnih visoko specijaliziranih stručnjaka za pojedine pravce i autore. To je s jedne strane dovelo do rapidnog bujanja radova s područja kasnoantičke filozofijske historiografije što je ubrzo poprimilo razmjere prave, mada ne i bučne, znanstvene revolucije, no s druge je strane to rezultiralo time da se od silnog drveća ne vidi šuma. Naime, iako je literatura s tog područja danas već toliko narasla da je postala nepreglednom, ipak ima iznimno malo radova koji pokušavaju pružiti cjelovit i dobro izbalansiran pregled povijesti kasnoantičke filozofije, što je neophodno za povijesno razumijevanje jednog tek otkrivenog filozofskog razdoblja. Takve su se publikacije počele pojavljivati tek u proteklom desetljeću.[19]

Budući da kasnoantička filozofija s jedne strane sadrži izuzetno velik broj primarnih tekstova od kojih su mnogi filozofski prilično zahtjevni, a s druge se porast zanimanja za kasnoantičku filozofiju pojavio relativno nedavno, jasno je da njena povijesno-filozofska obrada ne može biti na razini obrade prethodnih razdoblja antičke filozofije. Postoje doduše područja gdje se već daleko doguralo[20] i dosad postignuti rezultati su nesumnjivo vrlo impresivni, no nema sumnje da je opća prezentacija kasnoantičke filozofije tek u svojoj početnoj fazi. Mnoge su stvari još uvijek neriješene, a neke od njih, kao što ćemo vidjeti, znatno utječu na povijesno razumijevanje cjeline. No s obzirom da je riječ o razdoblju koje je tako dugo bilo zanemareno bilo bi jako čudno kad bi bilo drugačije.

---

[19] Pritom treba imati na umu da su one zapravo plod vrlo dugotrajnog rada. To osobito vrijedi za Ueberwegovu *Filozofiju u doba Rimskog carstva i kasne antike* na kojoj se počelo raditi još 2000. godine da bi nakon niza prolongiranja tek koncem 2018. bila konačno realizirana (o tome v. *Vorwort*). No pored spomenutih monumentalnih priručnika, kembričkog i Ueberwegovog, sada valja ukazati na jedan koji je mnogo koncizniji i pitkiji u izlaganju što je poželjno za početno ovladavanje cjelinom. Riječ je o knjizi *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds* autora Petera Adamsona. Trenutno je to jedini pregled cjelokupne postaristotelovske antičke filozofije koji je izišao iz pera jednog autora. Inače je to 2. svezak njegovog projekta pod znakovitim naslovom *A History of Philosophy Without Any Gaps*.

[20] To se prije svega može reći za recepciju Plotina koji je ipak ključna figura kasnoantičke filozofije, donekle to vrijedi i za Filona i niz drugih imena poput, naravno, Augustina. U naprednom stadiju razvoja su također proučavanja medioplatonizma i gnosticizma, no sve se to još uvijek ne shvaća u kontekstu cjeline.

Stav da između Aristotela i Descartesa nema filozofije vjerojatno će još dugo biti raširen u filozofskim krugovima, no ono što se sa ovdje navedenim izdanjima čini sasvim izvjesnim je da će nove generacije stjecati bitno drugačiju predodžbu o antičkoj filozofiji. Njena nova periodizacija i prezentacija zahtijeva i preustroj studija filozofije. To je na naprednijim sveučilištima već odavno u punom jeku. Naime, *nova slika antičke filozofije* nije nastala, kao što bi se mnogima moglo učiniti, u nekom teozofskom ezoterijskom okruženju, nego u sveučilišnom. Najnovija se prezentacija kasnije antičke filozofije u Ueberwegovom izdanju sastoji od radova 58 autora, dok spomenuti kembrički priručnik sadrži priloge 51 istraživača, mahom s istaknutih europskih, američkih i kanadskih sveučilišta. Priručnici zasnovani na *tradicionalnoj slici antičke filozofije* sve brže zastarijevaju i nameće se potreba za hvatanjem već poodmaklih koraka. To podrazumijeva otvorenost za usvajanje novih sadržaja te je nakana ovog rada da posluži i kao jedan okvirni uvod u ta nova postignuća s kojima se rađa *nova slika antičke filozofije*.

Naš je glavni predmet istraživanja međutim pojam *helenističke filozofije*. To je naime periodizacijski termin koji nama izaziva najviše pitanja te smo mišljenja da bi ga trebalo iznova temeljito razmotriti. U priručnicima s kojima se sada pomalja *nova slika antičke filozofije* on je poprimio znatno uži smisao od onog koji je imao u njemačkoj filozofijskoj historiografiji (počevši od Windelbanda) gdje se smatralo da *helenistička filozofija* traje sve do Justinijanova zatvaranja *Atenske neoplatonističke škole* 529. godine, odnosno da obuhvaća i *neoplatonizam*. U anglo-američkoj filozofijsko-historiografskoj tradiciji je međutim s vremenom postalo uvriježenim da se *neoplatonizam* isključuje iz pojma *helenističke filozofije* te se tu ona najčešće ograničavala na *epikurejstvo*, *stoicizam* i *skepticizam*. Budući da su posljednji značajni predstavnici tih pravaca bili aktivni do oko 200. NE time se tradicionalni pojam *helenističke filozofije* suzio za čitava tri stoljeća.

Kako je međutim čak i tako sužen pojam *helenističke filozofije* bio u raskoraku s onim kako se pojam *helenizma* koristi u općoj povijesti, došlo je i do njegovog daljnjeg sužavanja te je u *novoj slici antičke filozofije* naposlijetku sveden samo na prvih par stoljeća *postaristotelovske filozofije*. Pojam *helenističke filozofije* u novom Ueberwegovom izdanju pokriva razdoblje od Pirona do Cicerona, dakle od o. 330. do o. 40. PNE, dok prema velikom kembričkom

izdanju[21] *helenistička filozofija* završava još i ranije, oko 100. PNE. Tako je razdoblje koje se u njemačkoj filozofijskoj tradiciji smatralo dugotrajnom završnom fazom antičke filozofije postupnim sužavanjem zauzelo bitno drugačije mjesto i zadobilo bitno drugačiju funkciju u povijesnom razumijevanju *antičke filozofije*. S uspostavom *kasnoantičke filozofije* kao novog periodizacijskog termina kojim je obuhvaćen kako *neoplatonizam* tako i *patristika* takav se ishod lako mogao predvidjeti. No postavlja se pitanje je li možda s takvim suženim pojmom *helenističke filozofije* koji se s novom periodizacijom tako snažno nameće došlo i do stanovitog nazadovanja.

Zadatak koji smo sebi ovdje postavili je da ponovno iz temelja razmotrimo pojam *helenističke filozofije* sa svim svojim pripadnim metamorfozama, upotrebama i zloupotrebama, kako bismo ustanovili njegovo pravo značenje i pronašli rješenje koje bi imalo bolju zasnovanost i funkcionalnost u kontekstu novouspostavljajuće slike antičke filozofije. Tom nam zadatku valja pristupiti gledajući kako bismo taj zahuktali proces mogli unaprijediti, nipošto da ga sputavamo neosnovanim i bespotrebnim kritikama.

[21] Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (ur.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2005. (1. izd. 1999.)

PRVI DIO

TRADICIONALNI POJAM HELENISTIČKE FILOZOFIJE

Pristupno poglavlje: Pogled u vrijeme nastanka pojma helenističke filozofije

Moderna filozofijska historiografija ne počinje s Hegelom. Tek se nakon njegove smrti, dakle nakon 1831., počinju ispisivati stranice koje će oblikovati moderno, sada već tradicionalno viđenje povijesti filozofije. Ono je, kao što ćemo vidjeti, u mnogo čemu suprotstavljeno Hegelovom. Ovdje nas prvenstveno zanima povijesno razumijevanje *antičke filozofije*. Kako je nastala njena tradicionalna periodizacija i što se isprva podrazumijevalo pod *helenističkom filozofijom*?

Vrijeme i mjesto radnje su nam dakle poznati: to je Njemačka devetnaestog stoljeća. Europa ulazi u devetnaesto stoljeće na valu romantizma s kojim dolazi do neviđenog interesa za povijest te Hegelova *filozofija povijesti*, kao i s njom povezana *povijest filozofije*, predstavlja krajnju točku vrenja tog romantičarskog duha. Naime, *klasični njemački idealizam* ubrajamo među njegova najveća ostvarenja. No djela na kojima se temelji moderna historiografija, kako filozofijska tako i općepovijesna, nastala su iz *reakcije* na Hegelovo idealističko shvaćanje povijesti. Ta je reakcija bila toliko snažna i plodna da se može reći da je najviše ona odredila duh vremena preostalog, postromantičarskog dijela 19. stoljeća. Riječ je o razdoblju koje je na svim poljima – kako u filozofiji i znanosti, tako i u kulturi i politici – bilo toliko inovativno i revolucionarno, turbulentno i dramatično, da je naredno, 20. stoljeće, izbacilo u daleku orbitu od svega što je tome prethodilo. Upravo se u tom razdoblju počinju nazirati konačni obrisi modernog doba i moderne svijesti. Toga ne bi bilo bez Hegela, ali žrtva je toga bio i sam Hegel. Stoga proces zasnivanja moderne filozofijske historiografije pripada tom postromantičarskom razdoblju s kojim idealizam postepeno dospijeva u krizu.[22]

[22] Obično se kaže da njemački idealizam završava s Hegelovom smrću 1831. godine, no to je dobar primjer grube simplifikacije u periodizaciji s kojom se širi lažna slika. Za povijesno razumijevanje pojedinog razdoblja vrlo je važno da nam bujanje novog ne zastre pogled na starije, no ništa manje značajne tokove. Premda je točno da u posthegelovskom razdoblju nastaju brojni novi, idealizmu suprotstavljeni pravci, i da se moderno doba

Najveću su ulogu u tome ipak imali izdanci Hegelove škole, i to oni čiji je filozofski razvoj postupno doveo do pojave *neokantovstva*. Naime, pokazuje se da su pravi začetnici tog procesa Eduard Zeller (1814.-1908.) na području antičke i Kuno Fischer (1824.-1907.) na području novovjekovne filozofije, dok se dovršenje te utemeljujuće faze moderne filozofijske historiografije pojavljuje sa sveobuhvatnim povijesnim prikazom Wilhelma Windelbanda (1848.-1915.). Sva trojica su ujedno pioniri *neokantovstva*, pravca s kojim je nastupila još uvijek neprevladana apoteoza Kanta u filozofiji. Što se tiče ostalih otaca moderne filozofijske historiografije – a u te ovdje ubrajamo samo one koji su imali trajan utjecaj, ostajući njenim referentnim točkama kroz čitavo 20. st. – u njih se svakako još ubrajaju Friedrich Ueberweg (1826.-1871.) i Hermann Diels (1848.-1922.). Friedrich Ueberweg nije bio *neokantovac*, no njegov upliv nije bio manje značajan: prvi je postavio ideal objektivnosti i jedini je imao svoje uzastopne nastavljače koji su s novim izdanjima stalno nastojali ići ukorak s novim razvojem te su, kao što smo u *Uvodu* pokazali, u naše vrijeme uzeli učešća u izgradnji *nove slike antičke filozofije*. Hermann Diels nije napisao nikakvu povijest filozofije, no njegova su poznata djela ipak imala dovoljno velik utjecaj na opću percepciju, periodizaciju i terminologizaciju antičke filozofije da se njegovo ime ovdje ne može prešutjeti.

Za nas je međutim najznačajniji Windelband budući da pojam *helenističke filozofije* upravo s njime stječe status periodizacijskog termina u povijesti filozofijske historiografije.[23] Nadalje se svaki povjesničar antičke filozofije, pa tako i suvremeni, služi tim pojmom, no zanimljivo je da to biva na vrlo različite načine. Doista se niti jedan periodizacijski termin ne koristi u tako različitim značenjima kao što je to slučaj s pojmom *helenističke filozofije*. No kako je došlo do toga?

---

upravo na njima zasniva, nipošto se ne može reći da njemački idealizam završava s Hegelom. Nakon Hegela, osim Schellinga koji je aktivan sve do o. 1850., djeluju i tako značajna imena njemačkog idealizma kao što su Herbart (1776.-1841.), Schopenhauer (1788.-1860.), Trendelenburg (1802.-1872.) i Lotze (1817.-1881.), kao i brojni drugi, manje značajni filozofi. Bez obzira što se oni u mnogo čemu snažno suprotstavljaju Hegelu, ne bi trebalo biti sporno da oni također zastupaju *idealizam*. Idealizam je u Njemačkoj bio prilično raznovrstan pravac i imao je vrlo plodan kontinuitet sve do posljednjih decenija 19. stoljeća, no to posthegelovsko razdoblje *njemačkog idealizma* ostalo je u povijesti filozofije zanemareno jer su istovremeno bujali njemu suprotstavljeni pravci koji su kasnije, uvelike na krilima darvinizma, odnijeli prevagu. To je razlog zašto su brojni njemački idealisti posthegelovskog razdoblja kasnije pali u zaborav (s iznimkom Schopenhauera). Lažna slika se širi ne samo zbog grube simplifikacije, nego i jer povjesničari vole pobjednike.

[23] Windelband je najprije zasebno objavio *Povijest novije filozofije* (2 sv.), a potom i *Povijest antičke filozofije*, no njegovo je klasično historiografsko djelo *Povijest filozofije* koja nije puka sinteza prethodnih dvaju djela, nego je proizišla iz jednog drugačijeg i domišljenijeg pristupa. Windelband je bio učenik Kune Fischera i njegov nasljednik na Sveučilištu u Heidelbergu (gdje je i Zeller predavao od 1862. do 1872., a nekada i Hegel...).

Sam je pojam *helenizma* u vezi s pridjevom *helenistički* bio u opticaju još i prije Windelbanda. Kod njega se on kao periodizacijski termin prvi put javlja u njegovoj *Povijesti antičke filozofije* koja je svoje prvo izdanje imala 1888. godine.[24] Izvorni je pak tvorac helenističke epohe ili *helenizma* kao periodizacijske kategorije Johann Gustav Droysen (1808.-1884.): on je prvi povjesničar koji je napisao *Povijest helenizma*.

Droysen je još 1836. objavio jedan svezak pod tim naslovom te mu je 1843. pridodao i drugi.[25] No njegov pojam *helenizma* (Hellenismus), kao i glagolska imenica *helenizacija* (Hellenisierung) te mnogo učestaliji pridjev *helenistički* (hellenistische), pojavljuju se kod njega još i ranije, godine 1833. kada na samom početku svoje karijere u dobi od 25 godina objavljuje svoj historiografski prvijenac pod naslovom *Povijest Aleksandra Velikoga*.[26]

No postavlja se pitanje kako to da je prošlo čak 55 godina od pojave historiografskog pojma *helenizma* kod Droysena do njegove prve upotrebe kao periodizacijskog termina povijesti filozofije? To je tim čudnije ako znamo da je Droysen studirao filozofiju i filologiju u Berlinu slušajući između ostalih i Hegela u njegovoj posljednjoj fazi. Droysen je pripadao berlinskom krugu hegelovaca. No činjenica je da nitko od brojnih autora povijesti antičke filozofije, a mnogi su potekli upravo iz berlinskog filozofskog kruga, nisu posegnuli za tim pojmom prije Windelbanda.[27]

---

[24] To je Windelbandovo djelo najprije objavljeno unutar prestižnog enciklopedijskog projekta Iwana Müllera pod naslovom *Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft*, kao drugi dio petog toma naslovljenog *Geschichte der antiken Naturwissenschaft und Philosophie*. Prema sadržaju te knjige Windelbandov dio je trebao nositi naslov *Geschichte der Philosophie in Altertum* (Povijest filozofije u starom vijeku), no na stranici s kojom započinje Windelbandov dio naslov glasi *Geschichte der alten Philosophie*. U narednim izdanjima (iz 1894. i 1913.) pojavljuje se samo taj naslov i stoga smo to ovdje preveli kao *Povijest antičke filozofije*.

[25] Droysen, J. G. *Geschichte des Hellenismus*: I. *Geschichte der Nachfolger Alexanders*, Hamburg: Friedrich Perthes 1836. II. *Geschichte der Bildung des hellenistischen Staatensystems*, Hamburg: Friedrich Perthes 1843.

[26] Droysen, J. G. *Geschichte Alexanders des Großen*, Hamburg: Friedrich Perthes 1833. Zanimljivo je, kako to talijanski povjesničar Canfora zapaža, da upravo taj mladenački prvijenac mnogi smatraju Droysenovim najboljim djelom (Canfora, L. *Ellenismo*. Roma / Bari: Laterza 1987, str. 5).

[27] U razdoblju između Droysenove *Povijesti helenizma* (1836/1843) i Windelbandove *Povijesti antičke filozofije* (1888) pojavilo se neobično mnogo povijesnih prikaza antičke filozofije. Mi smo iz tog razdoblja konzultirali sljedeće: Heinrich Ritter: *Geschichte der Philosophie*, alter Zeit 1-4 (1836-39), Christian Aug. Brandis: *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Romischen Philosophie* 1-3 (1835-66) i *Geschichte der Entwickelungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche* 1-2 (1862-64), Christlieb Jul. Braniss: *Geschichte der Philosophie seit Kant* (1842), Charles Renouvier: *Manuele de philosophie ancienne* 1-2 (1844), N. J. Schwartz: *Manuel de l'histoire de la philosophie ancienne* (1846), Victor Cousin: *Cours d'histoire de la philosophie moderne* (1847), Albert Schwegler: *Geschichte der Philosophie in Umriss* (1848) i *Geschichte der griechischen Philosophie* (1859), G. H. Lewes: *A Biografical History of Philosophy* 1-2 (1852), Karl Prantl: *Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie* (1854), Ludwig Strümpell: *Die Geschichte der griechischen Philosophie* 1-2 (1854-61), Eduard Röth: *Geschichte der griechischen Philosophie* (1858), Eduard Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen entwicklung* (3. izd. 1869-82) i *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* (1883), Friedrich Ueberweg: *Grundriss der Geschichte*

Treba znati da je Droysenova *Povijest helenizma* polučila veliki uspjeh tek po objavljivanju svog drugog, revidiranog izdanja iz 1877./78.,[28] dok su reakcije povjesničara na prvo izdanje uglavnom bile vrlo kritične spram njegovog pojma *helenizma*. Naime, čini se da oni nisu baš bili sretni kad su vidjeli kako njihov mladi kolega koristi taj termin: takva im se upotreba činila krajnje neprikladnom i promašenom.[29] Među onima koji su pokazali takav stav bio je i znameniti George Grote (1794.-1871.) koji je u razdoblju od 1846. do 1856. objavio veliku *Povijest Grčke* u 12 svezaka s kojom je ubrzo stekao veliki ugled. On u više navrata spominje Droysena, no izričito odbacuje njegov pojam *helenizma* govoreći kako je taj termin primjereniji za razdoblje *do* Aleksandrove smrti, nego za ono *nakon*. Naime, Grote svoju veliku *Povijest Grčke* završava upravo s Aleksandrovom smrću smatrajući da je nakon njega uslijedila takva dekadencija grčke kulture da s njome *helenizam* zapravo završava, a ne započinje.[30] Time je Grote takoreći ismijao pojam *helenizma* svog mlađeg njemačkog kolege i doista, malo je koji povjesničar u njegovo doba koristio pojam *helenizma* u Droysenovom smislu.

No vjerojatno je još presudnije od kritike Grotea i drugih bilo to što se Droysen u međuvremenu prestao baviti antičkom poviješću kako bi se mogao posvetiti gorućem političkom pitanju svoga vremena – ujedinjenju Njemačke. Droysen je, kao i Hegel uostalom, bio za prusko rješenje njemačkog pitanja te je glavnina njegovih povijesnih istraživanja u drugoj, „posthelenističkoj“ fazi njegove karijere, posvećena temama iz novije pruske povijesti. Postao je dvorskim povjesničarem Pruske kraljevine te je vrlo aktivno sudjelovao u politici svoga vremena. Njegova koncepcija *helenizma* ostala je tako u povojima i dugo je trebalo da stekne neku širu pozitivnu recepciju, osobito među povjesničarima.

---

der Philosophie 1 (4. izd. 1871), Johann Ed. Erdmann: *Grundriss der geschichte der Philosophie* 1 (1866), James F. Ferrier: *Lectures on Greek Philosophy* (1866), Eugen Dühring: *Kritische Geschichte der Philosophie* (1869), Albert Stöckl: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1870), Alfred Weber: *Histoire de la philosophie européenne* (1. izd. 1871), Chr. Joh. Deter: *Kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie* (1. izd. 1872. i 12. izd. 1918.), Chr. A. Thilo: *Kurze pragmatische Geschichte der griechischen Philosophie* (1876), Joseph B. Mayor: *A Sketch of Ancient Philosophy* (1881), Alfred W. Benn: *The Greek Philosophers* 1-2 (1882). Važni dodaci koje Windelband navodi u svojim kasnijim izdanjima: Charles Bigg: *The Christian Platonists of Alexandria* (1886) i James Drummond: *Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy* (1888). U doba mladog Windelbanda među studentima je najpopularnija bila koncizna Schweglerova povijest, ali ona opća (*Geschichte der Philosophie in Umriss*), u kojoj se ne obazire na periodizaciju (1. izdanje se pojavilo revolucionarne 1848., kada se Windelband rodio, a 40 godine kasnije već je mogao listati 14.).

[28] Usljed revizije i spajanja sa svojim prvijencem, njegova je *Povijest helenizma* sada sadržavala tri toma pod sljedećim naslovima: I. *Povijest Aleksandra Velikoga* (Geschichte Alexanders des Grossen), II. *Povijest dijadoha* (Geschichte der Diadochen) i III. *Povijest epigona* (Geschichte der Epigonen).

[29] O tome v. Canfora, L. *Ellenismo*, Roma / Bari: Laterza 1987, str. 60-65.

[30] Grote, G. *History of Greece*, vol. XII, New York: Harper & Brothers, Publishers 1857, str. 270. Vidi bilj. 486.

Mada je Droysenova *Povijest helenizma* ostala uvelike nedovršenim djelom, njegovo je drugo izdanje palo u tako povoljan trenutak da nakon dugotrajnog odbacivanja i pretežnog ignoriranja odjednom dolazi do prave eksplozije interesa za novi koncept *helenizma*. Glavni je razlog tome bio u brzorastućem zanimanju za porijeklo kršćanstva. To je tema koja je možda najviše zaokupljala duhove posthegelovskog razdoblja 19. stoljeća i upravo je razvoj tih istraživanja stalno iznova vodio razmatranju helenističkih fenomena. Pokazalo se naime da se rano kršćanstvo ne može razumjeti bez svoje helenističke pozadine, osobito bez *aleksandrijskog židovstva* koje se sve češće stalo nazivati *helenističkim židovstvom*. Droysenovo drugo izdanje *Povijesti helenizma* pojavilo se taman kad su istraživanja aleksandrijskog židovstva i helenističke pozadine kršćanstva toliko uznapredovala da je fenomen helenizacije postao gorućom temom.[31]

Tako je Droysenov pojam *helenističkog doba* (hellenistischer Zeit) ušao u učestaliju upotrebu tek u doba mladog Windelbanda. Već se i Zeller sporadično služio njime, no za njega je to još uvijek bio nedovoljno uvriježen pojam da bi ga koristio kao periodizacijski termin. On rabi termin *postaristotelovska filozofija* za ono što se tada već počelo sagledavati u svjetlu drojzenovskog pojma *helenizma*. Prijelaz na novi periodizacijski termin u filozofijskoj historiografiji počinje tek s Windelbandom, dakle 1888. godine. U to je doba Harnackova teza o *helenizaciji kršćanstva* taman postajala svjetski aktualnom temom te je i Droysenova helenistička trilogija zadobila širu pažnju, a počevši od 90-ih konačno i svoje prve nastavljače među povjesničarima.[32]

Što se pritom zbivalo s pojmom helenizma i kakva je bila izvorna Droysenova koncepcija vidjet ćemo kasnije. Sada nas najprije zanima izvorna primjena tog pojma u kontekstu povijesti antičke filozofije. Riječ je dakle o tradicionalnom pojmu helenističke filozofije u razlici spram novijeg koji se počeo širiti u drugoj polovici 20. stoljeća da bi naposlijetku u najnovijim priručnicima povijesti antičke filozofije – onima s kojima se sada pomalja *nova slika antičke filozofije* – prevladao.

---

[31] Najviše su napravili Francuzi (Jacques Matter, Jules Simon...), no pravi je zamah tome dao Harnack sa svojom *Dogmengeschichte* u kojoj iznosi povijest problema te dijagnozu kršćanstva vidi upravo u njegovoj *helenizaciji*.

[32] Ubrzo nakon Droysenovog drugog izdanja pojavio se francuski prijevod (1883-1885), malo nakon toga i ruski (1890-1893). Na engleski međutim nije bila prevedena i tek je nedavno načinjen prijevod prvog dijela trilogije pod nazivom *History of Alexander the Great* (2012). Prvi povjesničari koji se nadovezuju na Droysenovo djelo su Benedikt Niese i Julius Kaerst.

Budući da nam se Windelband pokazuje utemeljiteljem pojma *helenističke filozofije* kao periodizacijske kategorije antičke filozofije najprije ćemo razmotriti njegovu sliku.

Prvo poglavlje

Windelbandova slika postaristotelovske filozofije

Windelbandov glavni periodizacijski termin ne glasi *helenistička*, nego *helenističko-rimska filozofija*. Kasnije ćemo vidjeti da za njega postoji i filozofija koju radije naziva *helenističkom* no nâs najprije zanimaju glavne crte njegove periodizacije, a u njoj je jedan veliki dio antičke filozofije nazvan *helenističko-rimskim*. To je razdoblje s kojim antička filozofija po Windelbandu završava, dok mu *srednjovjekovna* počinje s Augustinom. Noviji povjesničari filozofije se ne slažu s time. No krenimo redom.

Prvi odjeljak: Periodizacija antičke filozofije u doba zasnivanja moderne filozofijske historiografije

Prije Windelbanda antička filozofija se obično dijelila na tri dijela što je nesumnjivo plod utjecaja Hegela po kojem prirodni ili logički zakon (za njega je to jedno te isto) nalaže trodijelni razvoj. Kod samoga je Hegela ta trodijelna podjela izvedena tako da prvo razdoblje obuhvaća filozofiju od Talesa do Aristotela, drugo razdoblje stoičku, epikurejsku i skeptičku filozofiju, a treće neoplatonističku koja po Hegelu počinje mnogo prije Plotina: naime s Filonom i općenito *aleksandrijskom filozofijom* koja nastaje u ozračju prožimanja orijentalne tradicije s grčkom.

Time je Hegel pokazao kako povijesni razvoj antičke filozofije slijedi njegov zakon dijalektičkog razvoja: prvo razdoblje je faza izgradnje filozofije kao cjelovite (holističke) znanosti što je proces koji se dovršava tek s Aristotelom – to je *teza*; drugo razdoblje je faza daljnje razrade pojedinih momenata pri čemu dolazi do rastakanja filozofije u međusobno suprotstavljene pravce koji se u svojoj jednostranosti i parcijalnosti uzajamno isključuju, tako da stoicizam i epikurejstvo predstavljaju dvije krajnosti dogmatske pozicije, dok se njima sa svoje strane suprotstavljaju razni oblici skepticizma – to je *antiteza*; i treće razdoblje je ponovno nalaženje cjelovitosti nakon prevladavanja suprotnosti parcijalnih „istina“ na višoj razini spoznaje u svjetlu apsolutne transcendencije Jednoga, pri čemu izlazi na vidjelo

božanski poredak u kozmosu i čovjekov put spasenja – to je *sinteza* s kojom nastupa konačna izgradnja cjelovite ili sveobuhvatne filozofske znanosti u doba antike. Za Hegela je vrhunac te treće faze u Proklu, a sam Hegel je njegova novovjekovna replika.

Hegelovi nastavljači zadržavaju trodijelnu podjelu, ali je provode bitno drugačije od Hegela. Zeller[33] odbacuje Hegelovu tezu o neoplatonizmu kao *sintezi antičke filozofije* smatrajući da s neoplatonistima dolazi do napuštanja znanstvenog karaktera grčke filozofije. To je proces koji po njemu započinje već s epikurejcima i stoicima budući da su oni filozofiju podredili praktičnoj svrsi. Zeller smatra da filozofija nakon Aristotela gubi svoj čisto teorijski ili znanstveni karakter, da se njome više ne bavi, kao što je to kod Aristotela, radi spoznaje same, nego iz praktičnog interesa: radi ostvarenja *dobrog života* (εὖ ζῆν). Zato s epikurejcima i stoicima *etika* dospijeva u središte filozofije, a s pojavom neoplatonizma taj se proces još više produbljuje: filozofija postaje podređena religijskoj svrsi – spasenju duše. To je međutim propast grčke filozofije a ne njeno dovršenje: misticizam neoplatonista moguć je samo nakon gubitka znanstvenog, racionalnog karaktera grčke filozofije, i Zeller je u tome vidio utjecaj religijskih, dakle iracionalnih ideja Orijenta. Neoplatonizam po njemu i nije čisto grčka filozofija, nego grčko-orijentalna.[34]

Stoga je cjelokupno razdoblje nakon Aristotela Zeller vidio kao postupnu degradaciju i dekadenciju grčke filozofije.[35] To je rezultiralo time da je drugi i treći Hegelov dio antičke filozofije spojio u jedan nazvavši ga *postaristotelovskom filozofijom* (die nacharistotelische Philosophie). Nadalje je smatrao da prvi Hegelov dio treba podijeliti na dva, na razdoblje prije

---

[33] Zeller je u drugoj polovici 19. st. postavio kamen temeljac moderne filozofijske historiografije sa svoja dva djela: najprije sa *Geschichte der Philosophie der Griechen* koja se sastoji od 3 knjige u 5 svezaka, a potom i s jednim sažetim *ōcrtom* pod naslovom *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie* (1883). Oba su djela gotovo odmah bila prevedena na engleski te se ovdje služimo engleskim prijevodom. Njegovo monumentalno djelo je prevedeno pod naslovom *A History of Greek Philosophy* (London 1881, u 8 svezaka), a *Ōcrt* pod naslovom *Outlines of the History of Greek Philosophy* (London 1886).

[34] Zeller kaže: „... among the Neo-Pythagoreans and the Platonists connected with them the eclectic and sceptical tendencies of the time unite to form a half-Oriental philosophy of revelation, developing itself partly on Greek soil and partly on that of Judaic Hellenism.“ (Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London: Longmans, Green and Co. 1886, str. 32)

[35] O razdoblju dekadencije grčke filozofije govorilo se i prije Zellera. Među najutjecajnijima je bio Heinrich Ritter (1791-1869) po kojem faza dekadencije počinje sredinom 1. st. PNE. Nešto stariji Zellerov kolega August Brandis (1790-1868) također je smatrao da degradacija filozofije počinje odmah nakon Aristotela te je i on svu postaristotelovsku filozofiju svrstao u posljednje, treće razdoblje. Većina povjesničara iz tog razdoblja dijelila je Zellerov i Brandisov stav i stoga nam se čini vrijednim spomenuti jedan izuzetak kod kojeg smo pronašli mnogo više razumijevanja za filozofiju neoplatonizma. Riječ je o francuskom povjesničaru Alfredu Weberu čija je *Povijest europske filozofije* (*Histoire de la philosophie européenne*, Strasbourg, 1. izd. 1871) stekla svjetsku slavu te je dostupna i u engleskom i ruskom prijevodu.

i nakon Sokrata.[36] Tako je opet dobivena trodijelna podjela: prvo razdoblje je predsokratovska filozofija (koja uključuje i atomiste i sofiste), drugo razdoblje je klasična grčka filozofija Sokrata, Platona i Aristotela, a treće dekadentna postaristotelovska filozofija.

Ako nam je ta podjela bliska i samorazumljiva razlog je tome što se naša tradicionalna slika antičke filozofije i temelji na Zelleru.[37] Dajući obrazloženja za svoje periodizacijske izmjene Zeller je naveo kako se time ravnomjernije dijeli sadržaj grčke filozofije. Naime, njegov je prigovor Hegelu bio da mu tri dijela antičke filozofije nisu uravnotežena po sadržaju, da njegovo prvo razdoblje sadrži mnogo više imena i pojava od drugog i trećeg.[38] On naime kaže kako „ono jedno stoljeće od pojave Sokrata do Aristotelove smrti sadrži jednak iznos znanstvenog postignuća koliko i narednih osam ili devet stoljeća uzetih zajedno.“[39]

Iz današnje perspektive, u kontekstu nove slike antičke filozofije, takva se izjava pokazuje brzopletom i nepromišljenom: bilo bi dovoljno da je sastavio popis poznatih filozofa i filozofskih djela da bi uvidio koliko je loše procijenio te odnose. No malo se tko mogao mjeriti s Zellerom u poznavanju cjelokupne antičke filozofske ostavštine te je njegov autoritet bio toliki da nitko nije ni pokušao dovesti u pitanje tu njegovu izjavu.

No mnogo je značajnije da je time Hegelova teza o dijalektičkom razvoju povijesti filozofije odbačena kao isprazna spekulacija i postavljena nova teza, kasnije paradigma, po kojoj je prava grčka filozofija samo ona do Aristotela, nakon čega slijedi dugotrajno razdoblje dekadencije u kojem grčki duh na koncu biva nadvladan orijentalnim. Takav zaokret od Hegela započeo je već Heinrich Ritter čija je *Povijest filozofije* sredinom 19. st. bila među

---

[36] Zeller u 4. poglavlju svog uvoda kritizira Hegela što povezuje predsokratovsko i sokratovsko razdoblje u jednu cjelinu (Zeller, E. *A History of Greek Philosophy* I, London: Longmans, Green and Co. 1881, str. 166, 169-170).

[37] U tome je značajnu ulogu imao i rano preminuli Zellerov kolega i prijatelj Albert Schwegler (1819.-1857.) koji je 1848. objavio jednu *Povijest filozofije u kratkim crtama* (Geschichte der Philosophie im Umriss), među studentima najpopularniji priručnik povijesti filozofije u razdoblju prije svjetskog rata, u kojoj antičku filozofiju dijeli na tri spomenuta dijela. Njegova posthumno objavljena *Povijest grčke filozofije* (1859.) izišla je s istom periodizacijom.

[38] The first thing that strikes us in this [Hegel's] division is the great disproportion in the content of the three periods. While the first is extraordinarily rich in remarkable personages and phenomena, and includes the noblest and most perfect forms of classic philosophy, the second and third are limited to a few systems which are unquestionably inferior in scientific content to those of Plato and Aristotle. This at once makes us suspect that too much of a heterogeneous character is included in this first period. (Zeller, E. *A History of Greek Philosophy* I, London: Longmans, Green and Co. 1881, str. 171) Doista su kod Zellera u njegovom *Ōcrtu* iz 1883. ta dva razdoblja obrađena u približno jednakom omjeru stranica (111 : 113), no valja obratiti pažnju da razdoblje od Sokrata do Aristotela traje malo više od jednog stoljeća (računamo li da je Sokrat prvi put stupio na filozofsku scenu kada je, kao „vrlo mlad,“ imao znameniti razgovor s Parmenidom), a postaristotelovsko devet stoljeća. Na predsokratovsku filozofiju mu međutim odlazi duplo manje stranica (54). Evo rasporeda stranica: 1. razdoblje: 30-84, 2. razdoblje: 85-196 i 3. razdoblje: 197-310.

[39] Isto, str. 179-180.

najcjenjenijima, no tek je Zellerov autoritet izazvao konačnu rastavu moderne filozofijske historiografije s Hegelom.

Ueberweg je također podijelio antičku filozofiju na tri dijela,[40] no on je odbacio Zellerovo spajanje Hegelove druge i treće faze smatrajući da se one ipak previše razlikuju da bi mogle tvoriti jedno razdoblje te je neopitagorejce i neoplatoniste izdvojio u zasebno, treće razdoblje, ne pripisujući mu međutim hegelovski značaj. S druge strane, prihvatio je Zellerovu podjelu prvog Hegelovog razdoblja na dva dijela, ali je korigirao njegovu granicu smatrajući da drugo razdoblje počinje prije Sokrata, naime već sa sofistima. Ueberweg je stoga Zellerov problematični pojam *predsokratovske filozofije* – koji će kasnije s Dielsovim *Predsokratovcma* biti ovjekovječen – zamijenio pojmom *predsofističke* (die vorsophistische Philosophie), ostavljajući međutim Leukipa i Demokrita u prvom razdoblju.

No to začudo nije rezultiralo četverodijelnom podjelom antičke filozofije jer je Ueberweg svrstao u isto razdoblje i klasičnu i postklasičnu grčku filozofiju. Tako je kod njega drugo razdoblje antičke filozofije postalo najsadržajnijim: ono obuhvaća sve od prvih sofista do posljednjih epikurejaca, stoika i skeptika – dakle od o. 450. PNE do o. 200 NE. No ipak je s određenog stanovišta njegova podjela simetričnija od Zellerove: prvi i treći dio su sadržajno gledajući podjednakā, mala razdoblja, između kojih se kao glavna stvar pojavljuje drugi dio koji obuhvaća sav zreli racionalistički sadržaj antičke filozofije.

Ta simetrija se lijepo vidi iz njegovog omjera stranica koja iznosi 39 : 150 : 36. Naglasak je dakle na središnjem dijelu: prvi dio predstavlja znanstveno nezrele početke antičke filozofije, a treći njenu zalazeću, mističnu fazu. U drugom, središnjem dijelu, sofisti su samo začeci i tek sa Sokratom nastupa pravi zamah filozofije, no najviše prostora odlazi na Platona i Aristotela, dok filozofija epikurejaca, stoika i skeptika predstavlja stanovitu degradaciju zlatnog doba grčke filozofije, ali takvu koja, budući da je s njome tematski usko povezana, tvori kontinuitet; Rimska filozofija mu je pritom samo derivacija i stoga dio grčke filozofije. Neopitagorejstvo i neoplatonizam – a oni kod Ueberwega tvore razdoblje koje odgovara Hegelovoj trećoj fazi antičke filozofije – već su kontaminirani orijentalnim iracionalizmom te je to samo blijedi ostatak antičke filozofije, nipošto njeno dovršenje kao kod Hegela.

[40] Završno 4. izdanje čuvenog *Ōcrta* Friedricha Ueberwega (Grundriss der Geschichte der Philosophie) objavljeno je 1871. godine te se odmah pojavilo i u engleskom prijevodu koji je bio načinjen uz pomoć samog autora, pod naslovom *History of Philosophy* (New York: Charles Scribner's Sons 1889).

Ueberweg tu svoju podjelu zasniva na tri načela. Najprije na tematskom: glavni predmet pažnje rane grčke filozofije je *priroda* te prvo razdoblje obilježava prevlast *kozmologije*; nakon toga u središte interesa dolazi *čovjek* te drugo razdoblje obilježava prevlast *antropologije*; na koncu razvoja u središte filozofskog interesa dolazi *Bog* te treće razdoblje obilježava prevlast *teozofije*.[41] Tako se prema tematskom kriteriju razlikuju tri faze antičke filozofije: njezino *kozmocentrično*, *antropocentrično* i *teocentrično razdoblje*. Zatim na formalnom (ili metodološkom): prvo razdoblje se prema svom predmetu odnosi neposrednom mišlju ili izravnim opažanjem i zamjećivanjem, drugo se već služi definicijama, dakle posrednim, pojmovnim mišljenjem, a treće i mističkim iskustvom. Iza toga stoji i određena geokulturalna mapa: u prvom je razdoblju filozofija u pravilu ograničena na pripadnike istog naroda, naime njeni su predstavnici maloazijski Jonjani (tj. Jonijci)[42] s jedne strane i južnoitalski Dorani s druge; u drugom razdoblju, u kojem Atena postaje središtem filozofske kulture, filozofija postaje neovisna o narodnosti šireći se diljem grčkog svijeta, prodirući potom i među druge mediteranske narode koji su u doba makedonske i rimske vladavine potpali pod utjecaj grčke kulture; u trećem pak razdoblju grčka filozofija potpada pod utjecaj orijentalnih religijskih tradicija te Ueberweg, još izrazitije negoli Zeller, smatra da s neopitagorejcima i neoplatonistima dolazi do pojave hibridne, grčko-orijentalne filozofije.[43] Ueberweg ne vidi u tome nikakav hegelijanski princip povijesnog razvoja, nego puku povijesnu činjenicu koju povjesničar mora samo objektivno prikazati bez lažnih pretenzija i idealističkih umišljanja.

Drugi odjeljak: Windelbandova periodizacija postaristotelovske filozofije

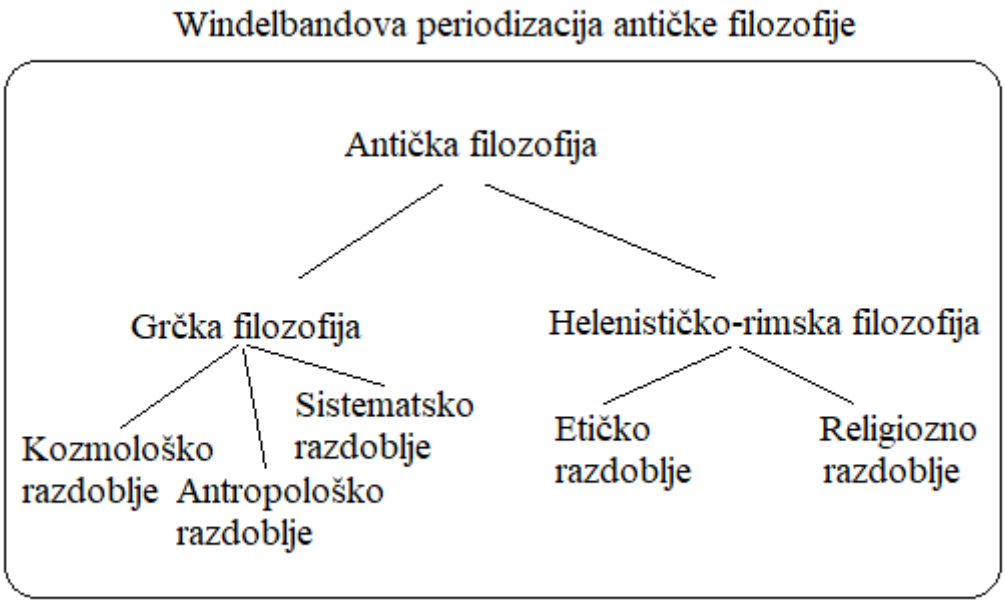
S Windelbandom, kao što znamo, nastupaju značajne novine u periodizaciji antičke filozofije. Hegel je svrgnuti kralj te se on više ne osjeća obavezanim provesti trodijelnu podjelu. Pokušavajući naći neku sintezu različitih periodizacija svojih prethodnika, među kojima Zeller i Brandis uživaju kod njega najveći ugled, Windelband je svoje konačno rješenje našao

[41] Ova će se šema, u kojoj se ogleda ona Kantova (svijet, čovjek i Bog), pokazati vrlo utjecajnom.

[42] Pojam Jonjana je širi od pojma Jonijaca: Jonjani su jedan od grčkih naroda, dok su Jonijci samo oni koji su naseljeni u Joniji, dijelu Male Azije na kojem se govori jonskim dijalektom. Jonjani su dakle i Atenjani i Efežani, ali Atenjani za razliku od Efežana nisu i Jonijci.

[43] In the third period, the Hellenic mode of thought was blended with the Oriental and the representatives of philosophy (now become theosophy) were either Jews under Hellenic influence, Egyptians and other Orientals, or men Hellenic in race who were deeply impregnated with Orientalism. (Ueberweg, F. *History of Philosophy*, vol. I, New York: Charles Scribner's Sons 1889, str. 27)

u periodizaciji na dvije razine: on je antičku filozofiju najprije podijelio na dvije velike cjeline, na *grčku* i *helenističko-rimsku*, da bi potom[44] grčku filozofiju podijelio na tri dijela, na kozmološko, antropološko i sistematsko razdoblje, a helenističko-rimsku na dva, na etičko i religiozno razdoblje.[45]



Tako je kod njega u konačnici antička filozofija razlučena na pet razdoblja koji su pak grupirani u dva općenitija razdoblja. Ta 3+2 šema uspješno je povezala Zeller-Brandisovu i Ueberwegovu periodizaciju. Zellerovo ili Brandisovo *postaristotelovsko razdoblje* je sačuvano, samo što je nazvano *helenističko-rimskim*, no pritom je podijeljeno na *etičko* i *religiozno razdoblje* čime se daje za pravo Ueberwegovom izdvajanju neopitagorejstva i neoplatonizma kao posebnog, hibridnog razdoblja. Windelband je od Ueberwega također prihvatio kriterij periodizacije prema prevlasti kozmoloških i antropoloških tema, no pritom je korigirao njegovu podjelu razlikujući tri razdoblja grčke predhelenističke filozofije:

[44] Ovaj drugi korak izvršen je tek u njegovoj *Povijesti filozofije*, dok se u *Povijesti antičke filozofije* služi dvodijelnom podjelom koja je međutim dalje strukturirana po poglavljima. No vrijedi skrenuti pažnju i na jedan detalj koji može koga zbunjivati bez potrebe: u *Povijesti filozofije* se ne pojavljuje u naslovu *Antička filozofija* kao nadređen periodizacijski termin *grčkoj* i *helenističko-rimskoj filozofiji*, nego je to slučaj samo u njegovoj *Povijesti antičke filozofije* koju je objavio četiri godine prije toga. Jasno je međutim da se to kasnije podrazumijeva. Mi ovdje Windelbandovu *Povijest filozofije* promatramo u jedinstvu s njegovim prethodnim historiografskim djelom.

[45] Die Philosophie der Griechen: 1) Die kozmologische Periode; 2) Die anthropologische Periode; 3) Die systematische Periode. Die hellenistisch-römische Philosophie: 1) Die etische Periode; 2) Die religiöse Periode.

kozmološko, antropološko i sistematsko. Kozmološko razdoblje odgovara Ueberwegovoj predsofističkoj filozofiji, ali isključujući Demokrita (no ne i Leukipa!), antropološko razdoblje obuhvaća sofiste, Sokrata i tzv. manje sokratovce, a sistematsko Demokrita, Platona i Aristotela.

U svemu se tome može razabrati Windelbandova nostalgija za svrgnutim kraljem. Iako se Windelband slaže s Zellerom da postaristotelovsko razdoblje predstavlja dekadenciju grčke filozofije i da je Hegelova koncepcija antičke filozofije jedna umišljena konstrukcija, njemu je pošlo za rukom pokazati da se razvoj antičke filozofije ipak u stanovitom smislu odvija po Hegelovom dijalektičkom zakonu. Naime, Windelbandovo nečuveno uvrštavanje Demokrita u društvo s Platonom i Aristotelom, u čemu ga kasnije nitko nije slijedio, kod njega je motivirano upravo povezivanjem teze i antiteze iz koje proizlazi nova sinteza. To je po njemu doista opći princip razvoja povijesti filozofije koji je on najprije pokazao na primjeru suprotstavljanja elejske škole prethodećem jonijskom naturalizmu, posebno Heraklitu, smatrajući da naredni kozmolozi – Empedoklo, Anaksagora, Leukip i pitagorejci[46] – predstavljaju samo različite načine pokušajā prevladavanjā nastalog proturječja. Time je završilo kozmološko razdoblje u kojem je čovjek bio okrenut prema vanjskom svijetu prirode.

Nakon toga čovjek se okreće prema samome sebi te nastupa antropološko razdoblje. Najprije se javljaju sofisti koji međutim imaju svoju reakciju i negaciju u Sokratu i sokratovcima. Poslije druge faze konačno nastupa faza objedinjavanja tih dvaju horizonata te se u trećoj javljaju filozofi koji se podjednako bave i kozmosom i čovjekom. Kao prva se javlja Demokritova materijalistička i mehanicistička sinteza kojoj se pak suprotstavlja Platon sa svojom idealističkom i organicističkom, da bi se na koncu pojavio Aristotel kao najviši i najsvestraniji oblik sinteze cjelokupne grčke filozofije.

Nakon Aristotela i po Windelbandu dolazi do velikog pada filozofske kreativnosti i stupnjevitog gubitka znanstvenosti te, iako on i u postaristotelovskom razdoblju stalno iznova nalazi hegelijanski princip diferenciranja u suprotnosti, taj razvoj ne vodi – kako bi to Hegel htio – nekakvom uzdizanju na višu razinu i povijesnom napretku u spoznaji i stupnju slobode, nego dapače, nazatku: rasplinjavanju filozofije u čisto pragmatičke svjetonazore i gubljenju u

[46] Windelband tu ne misli na Pitagoru kojeg je svrstao u predznanstveno razdoblje grčke filozofije, nego samo na njegove nastavljače. Uvrštavanje pitagorejaca u završnu fazu kozmološkog razdoblja nekritički je preuzeto od Brandisa. To je jedno od lošijih mjesta kod Windelbanda budući da se Parmenid zapravo nastavlja na izvorno pitagorejstvo koje zajedno s miletskom školom predstavlja početak znanstvenog razdoblja antičke filozofije.

religijskim fantazijama. Kao što se sunce uzdiže od svog izlaska do podneva, a nakon toga počinje padati sve do svoga zalaska, tako je kod njega i s poviješću antičke filozofije: s Talesom je zazorilo sunce filozofije koje se stalno sve više uzdizalo da bi se s Aristotelom našlo u zenitu, a poslije Aristotela samo je sve više padalo dok s posljednjim neoplatonistima nije zašlo prepuštajući mjesto mračnom razdoblju srednjovjekovne filozofije.

Windelband svoju dvodijelnu periodizaciju opravdava kako njihovim različitim civilizacijskim okvirima, grčkim i helenističko-rimskim, tako i različitom motiviranošću: naime, Windelband se slaže s Zellerom da u grčkom razdoblju prevladava teorijski interes, a u helenističko-rimskom praktični, najprije s čisto etičkom, a potom i religioznom svrhom.[47] No nama se čini da je njemu također bilo stalo da najprije razluči *fazu uspona* grčke filozofije do svog najvišeg vrhunca od silazne, *faze dekadencije* antičke filozofije, a potom da unutar svakog razdoblja razluči i posebnije faze što je u konačnici rezultiralo peterodijelnom podjelom. Odsustvo simetrije koje se pritom pokazalo (3 : 2) dobro odražava predmnijevanu nesimetriju u filozofskoj vrijednosti tih dvaju razdoblja.

U *Povijesti antičke filozofije* to je osobito izraženo time što je grčkom razdoblju posvećen tri puta veći prostor od helenističko-rimskog: omjer stranica je 159 : 51.[48] Kasnije je međutim u svojoj sveobuhvatnoj *Povijesti filozofije* posvetio veću pažnju *helenističko-rimskoj filozofiji* te je ona zauzela gotovo jednak prostor kao i grčka predhelenistička filozofija: omjer stranica je 102 : 85. Time su sadržajno gledajući *grčka* i *helenističko-rimska filozofija* predstavljene kao dva relativno simetrična dijela *antičke filozofije,* dvije najopćenitije filozofske epohe koje su razlučene po raznim kriterijima: i po svom civilizacijskom okviru i po filozofskoj motiviranosti i po vrijednosti i po originalnosti. Naime, Windelband, pozivajući se na Brandisa, primjećuje kako je *helenističko-rimska filozofija* zapravo samo „iscjedak grčke filozofije u doba helenizma i Rimskog carstva.“[49] Tu se dakle razlikuje izvorna, punokrvna

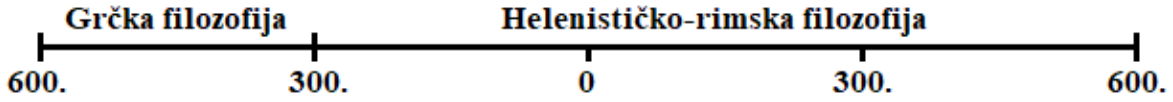
[47] O tome vidi njegov uvod u *Geschichte der Antiken Philosophie* (Nördlingen: Beck 1888). Englesko izdanje pod naslovom *History of Ancient Philosophy* načinio je Herbert Ernest Cushman (1865-1944) i to pod nadzorom Windelbanda te se ovdje služimo njegovim prijevodom navodeći prema izdanju iz 1924. (dio na koji ovdje skrećemo pažnju je na str. 3-5).

[48] Ili 147 : 51 zanemarimo li dio koji otpada na predznanstveno razdoblje grčke filozofije. Drugo izdanje je prerađeno te je u njemu omjer stranica 162 : 53 (150 : 53).

[49] "Nachwirkungen" (Brandis) der griechischen Philosophie im Hellenismus und im römischen Weltreiche. (Windelband, W. *Geschichte der Antiken Philosophie,* Nördlingen: Beck 1888, str. 286) [Napomena: Kada Windelbandov ili čiji drugi tekst donosim u vlastitoj prijevodnoj verziji tada u bilješku stavljam izvorni radi provjere. U slučaju *Povijesti filozofije* dodajem i stranicu našeg izdanja iz 1956.]

grčka filozofija od njenog naknadnog, oslabljenog učinka u drugačijim civilizacijskim okvirima.[50]

No kronološki gledajući takva je podjela vrlo nesimetrična. Grčka filozofija od Talesa do Aristotela traje oko 300 godina (i to računamo li od Talesova rođenja o. 624.), dok helenističko-rimska – koja počinje smrću Aristotela 322. PNE, a završava s Justinijanovim zatvaranjem *Atenske neoplatonističke škole* 529. godine – traje 850 godina. Osim toga danas se smatra da antička filozofija zapravo traje mnogo duže i doista se već i Windelband u svojoj *Povijesti antičke filozofije* dotiče filozofā koji djeluju i nakon toga, kao Ivana Filopona i Olimpiodora Mlađeg koji je vodio neoplatonističku školu u Aleksandriji sve do 570. godine. Uključimo li i ta imena dobivamo da se kronološki okviri Windelbandove *helenističko-rimske filozofije* protežu na čak 900 godina, od oko 330. PNE do 570. NE. Kako prethodno razdoblje obuhvaća oko 300 godina,[51] to zajedno čini 1200 godina ili *12 stoljeća antičke filozofije*. Prema tome kronološki su okviri *helenističko-rimske filozofije* u Windelbandovoj periodizaciji tri puta dulji od kronoloških okvira *grčke filozofije*: *grčka filozofija* mu u sklopu antičke tvori jednu četvrtinu, a *helenističko-rimska* preostale tri četvrtine:[52]



Odjeci Windelbandove periodizacije kod Realea i Heideggera

Unatoč tome, Windelbandova se periodizacija antičke filozofije – kako je ona provedena u njegovoj *Povijesti filozofije* – pokazala povijesno najutjecajnijom. U *Uvodu* smo vidjeli kako se još i u najnovijem Ueberwegovom *Ōcrtu* antička filozofija dijeli na pet dijelova: oni zapravo potječu od Windelbanda iako među njima postoje i razlike koje nisu zanemarive.

[50] Ta je razlučenost postignuta i na jezičnom planu, korištenjem dviju različitih mada sinonimnih riječi: *Γραικός* (lat. *Graecus*) i *Ἑλληνίς*. Naime, da je grčku filozofiju nazvao helenskom (*hellenische*) tada bi kontrast bio manji i bila bi istaknuta povezanost tih dvaju razdoblja.

[51] Windelband se u svrhu uvoda u grčku filozofiju osvrće i na razdoblje prije Talesa kratko razmatrajući mitopoetske, mudrosne i etičko-političke temelje grčke kulture, no po njemu tu još nema filozofije, jer da bi za njega nešto bilo filozofijom mora imati znanstveni karakter (u smislu njemačke *Wissenschaft*) i stoga mu povijest grčke filozofije počinje tek s Miletskom školom za koju on priznaje da nastaje iz dodirā Grkā s Orijentom.

[52] Ta nesimetričnost naravno još više pogađa Zellerovu periodizaciju. Hegelova je podjela zapravo kronološki mnogo bolje uravnotežena. Na slici smo radi jasnoće i jednostavnosti sve pomaknuli za 30-ak godina naprijed.

Giovanni Reale u svojoj velikoj *Povijesti grčke i rimske filozofije*[53] također razlučuje pet razdoblja koja se uglavnom poklapaju s Windelbandovim unoseći tek stanovite terminološke korekcije. Naime, on razlikuje:

1) naturalističko razdoblje (=Windelbandovo kozmološko),

2) humanističko razdoblje (=Windelbandovo antropološko),

3) razdoblje velikih sinteza Platona i Aristotela (=Windelbandovo sistematsko razdoblje bez Demokrita),

4) razdoblje helenističkih škola (=Windelbandovo etičko razdoblje helenističko-rimske filozofije) i

5) religiozno razdoblje (=Windelbandovo religiozno razdoblje helenističko-rimske filozofije bez predaugustinske patristike).

Reale je dakle samo zanemario Windelbandovu dvodijelnu podjelu i zadržao peterodijelnu uz svoje preinake.

Heidegger također ima svoju periodizaciju antičke filozofije koju je iznio ljetnog semestra 1926. god. na svojim predavanjima, posthumno objavljenim pod naslovom *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (1993).[54] Heidegger primjećuje kako „oko glavnih crta postoji suglasnost“ (što je prilično upitna izjava) te nakon zanimljive opaske „Ništa bitno, naznake za orijentaciju,“[55] ustvrđuje:

> Razlikujemo *4 epohe*, i to prema usmjerenju i vrsti pitanja koja se postavljaju:
>
> 1. Pitanje o bitku svijeta, prirode (miletska filozofija prirode do sofistike, 600-450. Rubna područja: maloazijske i italsko-sicilijske kolonije.)
>
> 2. Pitanje o bitku čovjekova tubitka i radikalnije vraćanje pitanju o bitku svijeta. Temeljna razrada problema znanstvene filozofije. Sokrat – Platon – Aristotel, 450-300. Atena biva središtem grčke znanosti i kulture uopće.

[53] Reale, G. *Storia della filosofia greca e romana*, Milano: Bompiani 2018, str. 53.
[54] Riječ je o djelu koje pokazuje koliko *Sein und Zeit*, objavljen iduće godine, duguje Heideggerovom razumijevanju antičke filozofije.
[55] Nicht wesentlich, Anhalt zur Orientierung.

1. i 2. Standard [?] čiste produktivne znanosti biva izrađen i uspostavljen. Svi važni vidici problema bivaju iskristalizirani. U narednim epohama dolazi do opadanja, slabljenja i deformacije znanstvene filozofije putem svjetonazora i religije. Okultizam, surogati.

3. Praktično-svjetonazorske filozofije helenizma. Stoici, epikurejci i skeptici. U tim je filozofskim školama određena razina znanstvenog života očuvana.

4. Religiozne spekulacije neoplatonizma. Istodobno, nastavak[56] znanstvene epohe. Komentari bez snage da radikaliziraju problematiku. Upad kršćanske teološke spekulacije.

529. – kraj antičke filozofije. Ukazom Justinijanovog edikta Akademija u Ateni biva zatvorena, imovina zaplijenjena. Studij grčke filozofije je zabranjen.[57]

Heideggerova periodizacija također predstavlja varijaciju na Windelbandovu temu.[58] Naime, i on razlikuje dvije općenitije (mada neimenovane) cjeline koje su međutim kod njega simetrično podijeljene tako da dobiva četverodijelnu podjelu (2+2). I njemu je vrhunac naravno Aristotel nakon kojega slijedi dekadencija.[59] Sva razlika spram Windelbanda proizlazi iz jednostavnije podjele predhelenističkog razdoblja na dva dijela: *predsokratovsko* i *klasično*. Taj njegov dio odgovara Zellerovoj podjeli, s tim da kod Heideggera nije jasno gdje spadaju sofisti – tek se kasnije pokazuje da ih on tretira kao prijelaznu fazu.[60] Sličnost s Windelbandom postoji i u zanimljivom spomenu „upada kršćanske teološke spekulacije“ u posljednjem razdoblju antičke filozofije. Kao što smo rekli, Windelband je jedan od rijetkih starijih povjesničara koji je patristiku barem djelomično uključio u antičku filozofiju. Stoga iznenađuje što to nalazimo i kod Heideggera, no zanimljivo je da on pritom upotrebljava izraz

[56] U izvorniku *Wiederaufnahme*. Naime, po našem mišljenju Heidegger hoće reći kako se stoicizam i druge filozofske škole (kojima priznaje stanovitu znanstvenost) nastavljaju paralelno s „religijskim spekulacijama neoplatonizma“ koji je kao religijski potpuno neznanstven.
[57] Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann 1993, str. 21-22.
[58] Postoji zanimljiva povijesna povezanost Heideggera s Windelbandom koja ide preko Rickerta. Naime, Heideggerov mentor za izradu doktorske teze *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* bijaše Heinrich Rickert, Windelbandov najznačajniji učenik i sljedbenik.
[59] Wissenschaftlicher Höhepunkt der antiken Philosophie: Aristoteles. Er hat nicht alle Probleme gelöst, aber er ist an die Grenzen vorgestoßen, die mit dem Problemansatz der griechischen Philosophie überhaupt gegeben sind. Er vereinigt positiv die Grundmotive der vorangehenden Philosophie, nach ihm Abfall. (Isto, str. 22). Kasnije će se međutim, u svom epohalnom nastojanju oko osvještavanja onoga što se naziva *zaboravom bitka*, Heidegger sve više okretati predsokratovcima, osobito Heraklitu te i Parmenidu (koji mu je po našem mišljenju svejedno ostao dalek i stran).
[60] Von der ersten zur zweiten der Übergang durch Sophistik. (Isto, str. 83)

Eindringen koji označava upadanje, ulijetanje: kao da želi reći da sa starokršćanskom teologijom ulazi neki strani element u povijesni tok antičke filozofije. No u tom slučaju se postavlja pitanje je li onda patristici mjesto u sklopu antičke filozofije. To je međutim poseban problem, izuzetno važan u kontekstu nove slike antičke filozofije, te se nadamo da će kasnije to postati jasnijim – barem u nekoj mjeri.

Prije nego nastavimo valja napomenuti da periodizacija koju je Heidegger izložio postoji već od prije. Naime, takvu je podjelu antičke filozofije bio proveo Wilhelm Dilthey na svojim predavanjima koja su potom u brojnim izdanjima objavljivana pod naslovom *Grundriss der allgemeinen Geshichte der Philosophie* (Vorlesungen 1900-1905). U Heideggerovoj bibliografiji je navedeno jedno Diltheyevo djelo, no ne ovo ovdje spomenuto. Naš je dojam međutim da on upravo to djelo ima pred sobom.[61]

Ovdje nas međutim najviše zanima Heideggerov pogled na razdoblje koje Windelband naziva *helenističko-rimskim*. Heidegger je poznat po tome što voli dovoditi u pitanje autoritete i široko uvriježene predodžbe, no ovdje se on pokazuje u punom suglasju s ocima moderne filozofijske historiografije te njihova misao u Heideggera odzvanja još i grubljim tonom: nakon Aristotela, takoreći, ništa od filozofije.[62] Stoga ne čudi što su Heideggerova predavanja ograničena na prvu „polovicu“ antičke filozofije i što se najviše bavi Aristotelom. Premda Heidegger kao malo koji moderni filozof stoji u prisnom odnosu s antičkom filozofijom, čini se da to vrijedi samo za doaristotelovsko razdoblje – postaristotelovska filozofija je i za njega u dubokoj sjeni. To što svoje četvrto razdoblje naziva „religioznim spekulacijama neoplatonizma“ pokazuje da za njega čak ni neoplatonizam, a kamoli patristika, nema filozofski značaj – naime, za Heideggera se religiozno i filozofsko takoreći isključuju.[63]

Postavlja se međutim pitanje temelji li se takav Heideggerov stav na dobrom poznavanju postaristotelovske filozofije ili je riječ o nečem drugom: naime o tome da je njegovo filozofsko obrazovanje uvjetovano pristupom otaca moderne filozofijske historiografije antičkoj filozofiji, dakle periodizacijom koja u prvi plan stavlja doaristotelovsko razdoblje, gurajući cjelokupnu narednu antičku filozofiju u sjenu prethodnog te se Heidegger nikada nije

[61] Pitanje je međutim tko je sastavio izbor literature (na str. 16) s obzirom da je riječ o predavanjima koja izvorno nisu bila namijenjena objavljivanju. Budući da je tekst objavljen bez konačne Heideggerove provjere, pitanje plagijata se ne može ni postaviti.
[62] ... nach ihm Abfall. (Isto, str. 22)
[63] Heidegger je doduše bio zainteresiran za pojedine teme iz tog razdoblja, osobito za plotinovski i augustinovski pojam vremena, no ovdje govorimo o poznavanju cjeline.

ozbiljnije pozabavio filozofijom tog razdoblja.[64] Stoga se postavlja i pitanje koliko je Heideggerova naizgled bezazlena opaska uz problem periodizacije – „Ništa bitno, naznake za orijentaciju“ – zapravo bezazlena.

Eskurs u pitanje o važnosti periodizacije

Pitanje periodizacije u povijesti općenito, a tako i u povijesti filozofije, obično se uzima kao stvar proizvoljne konvencije na koju nema smisla trošiti mnogo misaone energije i to upravo zato što se drži da to nije ništa bitno, da su to „samo“ naznake za orijentaciju, prigodne podjele za organizaciju školske nastave i tako dalje. To je još jedan veliki znak koliko se s vremenom udaljilo od Hegela. Hegelov je stav upravo suprotan tome: ako se želi razumjeti povijest u cjelini onda se njezina razdoblja moraju brižljivo i promišljeno razlučiti. Jer u periodizaciji se nužno odražava razumijevanje ili nerazumijevanje povijesti. Heideggerovo obrazloženje njegove (tj. Diltheyeve) periodizacije također pokazuje da stvar ne može biti proizvoljna: jer kako bi inače mogao ustanoviti tako jasne razlike među izdvojenim razdobljima? Je li dakle periodizacija bitna ili nebitna stvar?

Sveučilišni profesori i studenti obično ne razmišljaju o arhitektonskim rješenjima fakultetske zgrade ukoliko su ona za njihove potrebe dobro izvedena: posvećeni svome radu prirodno će tada razmišljati o drugim stvarima. No ukoliko nisu, ukoliko im veličina zgrade i raspored prostorija pravi stanovite poteškoće, tada više nije prirodno ne obazirati se i ne razmišljati o tome: tada će razmišljati kako bi mogli promijeniti raspored i pritom će vrlo dobro paziti da dođu do optimalnog rješenja. Ukoliko ne postupe tako može se desiti će im renovirana zgrada u koječemu biti manje funkcionalna i lošija od stare.

Da je periodizacija bitna stvar pokazala je upravo izgradnja *nove slike antičke filozofije*. Ona je prirodno izazvala reformu tradicionalne periodizacije koja se može usporediti s renovacijom i nadogradnjom: došlo je naime do velikog proširenja koje je kršteno imenom *kasnoantičke filozofije*, dok je pojam *helenističke filozofije* pretrpio značajne promjene što je izazvalo upotrebu novih podjela i periodizacijskih termina. Očito je dakle da se zdanje tradicionalne filozofijske historiografije sada renovira i nadograđuje.

[64] Zanimljivo je kako Heidegger mnogo bolje poznaje srednjovjekovnu filozofiju od postaristotelovske. Malo je tko tako dobro poznavao srednjovjekovnu filozofiju kao Heidegger, no nismo sigurni da se to baš uočava.

Nama se čini da je riječ o zadaći koja zahtijeva da budemo još pažljiviji nego što bismo bili da pristupamo renoviranju i nadogradnji fakultetske zgrade. U ovom je slučaju naime riječ o zdanju koje služi mnogo većoj zajednici i ono što se napravi u zasnivajućoj prijelaznoj fazi kasnije će biti teško popraviti: naime, tada će već postati konvencijom te će se smatrati da to nije ništa bitno, da se ne isplati razbijati glavu oko toga, da su to „samo“ naznake za orijentaciju itd. To znači da sada moramo pažljivo razmišljati: gradimo novo zdanje na temelju starog te postoji opasnost da novo u koječemu bude gore od starog.

Nama se čini da je pritom važno imati na umu da neopravdane i nepotrebne promjene uvriježenog uvijek iritiraju zdravu zajednicu. Stoga smatramo da bi valjalo sačuvati sve što je dobro utemeljeno i funkcionalno, i uvoditi nove elemente samo tamo gdje za to ima doista opravdane potrebe. Ništa se dakle ne bi smjelo rušiti bezobzirno: sve što je dobro u tradicionalnoj slici antičke filozofije te može dobro funkcionirati i u kontekstu nove, treba sačuvati. Ne provodimo nikakvu revoluciju u ime nekakve ideologije, nego renovaciju u ime humanističko-znanstvenog napretka i iscjeljenja, a to znači da mora biti dobro promišljena i domišljena. Bezobzirno rušenje starog i ustaljenog ovdje ne držimo dobrim znakom.

Svakako da je mnogo toga (i mnogo toga dobrog) već postignuto, no nama se postavlja pitanje koliko je u kontekstu *nove slike antičke filozofije,* u kojoj je *postaristotelovska filozofija* zadobila bitno drugačiji tretman, pojam *helenističke filozofije* dobro utemeljen i funkcionalan. On se s vremenom nametnuo kao termin koji se može upotrebljavati samo u kronološkim okvirima tzv. *doba helenizma* shvaćenog isključivo u njegovim politički definiranim granicama: dakle, od Aleksandra do Kleopatre. Pritom postoje stanovita razilaženja, no čini se da se već svi slažu da termin *helenistička filozofija* valja upotrebljavati samo u naznačenim okvirima, da je *helenistička filozofija* isto što i *filozofija u doba helenizma*, pri čemu se *doba helenizma* shvaća u političkom smislu, kao razdoblje koje završava s pobjedom Rimljana nad Ptolomejevićima.

Takav *pojam helenističke filozofije,* kao i periodizacija koja stoji iza toga, izaziva u nama brojne sumnje i pitanja. Mi se ne bismo baš složili da termin *helenistička filozofija* niti u tradiciji, a niti za prirodni jezični osjećaj znači istō što i *filozofija u doba helenizma* ukoliko se pod *helenizmom* podrazumijeva samō razdoblje prije Rimskog carstva. Nadalje, ako *helenistička filozofija* završava smrću Kleopatre, onda ona završava prije nego što završava. Naime, svi se helenistički filozofski pravci nastavljaju dobrano i nakon smrti Kleopatre.

Zatim, u izravnoj vezi s time: je li politička periodizacija povijesti prikladna za periodizaciju povijesti filozofije? Je li uopće *doba helenizma* završilo sa smrću Kleopatre? Je li nadalje pod *helenističkim razdobljem* dobro podrazumijevati politički definirano razdoblje? Ta pitanja izazivaju i brojna druga koja sada radije zaobilazimo.

Držimo dakle da je potrebno ispitati stvar iz početka i najprije ustanoviti povijest problema. Za sada smo vidjeli da je Windelband prvi primijenio drojzenovski pojam *helenizma* na periodizaciju antičke filozofije upotrijebivši termin *helenističko-rimska filozofija* za cjelokupno postaristotelovsko razdoblje antičke filozofije. Sada nam valja izbližega razmotriti njegovu koncepciju i pripadnu terminologizaciju. Utemeljitelj izvornog termina uvijek zaslužuje posebnu pažnju.

Treći odjeljak: Razmatranje Windelbandove helenističko-rimske filozofije

Značenje periodizacijskih pojmova bitno je određeno njihovim omeđivanjem i izdvajanjem povijesnog vremena i stoga ćemo najprije izvidjeti vremensku raspodjelu Windelbandove helenističko-rimske filozofije sa svojom podjelom na etičko i religiozno razdoblje.

A-dio: Vremenska raspodjela Windelbandove helenističko-rimske filozofije

Vidjeli smo da je *helenističko-rimska filozofija* samo novi naziv za razdoblje koje Zeller i Brandis, autori koji su kod njega na najvećoj cijeni, nazivaju *postaristotelovskim*. Stoga Windelband sasvim očekivano navodi godinu Aristotelove smrti, 322. PNE, kao početak helenističko-rimske filozofije, dok je konac odredio svršetkom neoplatonizma, navodeći najprije kako to biva oko 500. NE,[65] da bi kasnije precizirao da su posljednji pripadnici „platonističke Akademije“ Damaskije i Simplicije, dometnuvši pritom kako je car Justinijan svojim ediktom iz 529. godine „izvanjski pospješio njezin kraj.“[66]

[65] GPh1900:18 = PF1956:63. (Oznaka GPh1900 odnosi se na: Windelband, W. *Geschichte der Philosophie*, Tubingen / Leipzig: J. C. B. Mohr 1900, a oznaka PF1956 na: Windelband, W. / Heimsoeth, H. *Povijest filozofije* I, Zagreb: Kultura 1956.)
[66] GPh1900:177 = PF1956:263

Windelband naravno ne misli da *helenističko-rimska filozofija* traje točno od 322. PNE do 529. NE. Te su godine navedene zato što upućuju na najznačajnije povijesne događaje koji su smisleno povezani s njezinim početkom i krajem. To dakle nije stvarni, nego simbolički početak i kraj. Zbroj navedenih godina je 850, no mi smo već izračunali da stvarni raspon Windelbandove *helenističko-rimske filozofije* iznosi oko 900 godina. Za Windelbanda ta razlika nije bila važna budući da u njegovoj konciznoj koncepciji nisu toliko važna imena koliko ideje i problemi, i to samo oni koje je smatrao povijesno značajnima. No za nas danas u kontekstu *nove slike antičke filozofije* ta razlika nije nevažna: naime, izvan naznačenih okvira Windelband spominje imena koja se danas smatraju izuzetno značajnima i kojima se stoga posvećuju čitava poglavlja u povijesnim prikazima. To posebno vrijedi za Ivana Filopona, a donekle i za Olimpiodora Mlađeg: njihova filozofska aktivnost pada u razdoblje nakon Justinijanovog edikta te seže sve do 570. godine.

Isto tako, Windelband je u okvire helenističko-rimske filozofije smjestio neke filozofe koji su bili aktivni već i prije same smrti Aristotela, ne doduše značajno, ali dovoljno da ne bismo odveć kruto uzimali Windelbandovo razgraničenje. Riječ je ponajprije o Aristotelovim suradnicima u Liceju među kojima je u *Povijesti filozofije* poimenice istaknuo Teofrasta, Aristoksena i Eudema. Pored njih je važan lik kojeg navodi i Piron, a i njegova filozofska aktivnost počinje malo prije Aristotelove smrti. Piron je naime, zajedno sa svojim učiteljem Anaksarhom, pratio Aleksandra u njegovom pohodu na Orijent te je svoju filozofiju izgradio oduševljavajući se mudrošću hinduističkih isposnika.[67] Taj se povijesno značajan susret grčke filozofije s istočnjačkom duhovnošću morao inicijalno zbivati u razdoblju između 330. i 325. PNE. Stoga možemo ponovno ustvrditi da su *stvarni* kronološki okviri Windelbandove helenističko-rimske filozofije od 330. PNE do 570. NE, dakle punih 9 stoljeća.

To međutim ne znači da mu *grčka filozofija* traje samo do smrti Aristotela niti da mu *srednjovjekovna* počinje tek u doba Justinijana. Kao što smo rekli, početak srednjovjekovne filozofije Windelband stavlja u Augustina, dakle u sam domak 5. stoljeća, dok mu definitivan svršetak grčke filozofije nastupa tek 60-ih godina 3. st. PNE, dakle pola stoljeća nakon Aristotelove smrti. Naime, veliki broj filozofa, mahom pripadnika brojnih sokratovskih škola, Windelband smješta u ranije, grčko razdoblje, iako oni kronološki pripadaju postaristotelovskom razdoblju. Riječ je o filozofima kao što su kirenaici Teodor, Aniker i

[67] O tome govori i Čedomil Veljačić u knjizi *Razmeđa azijskih filozofija* I, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber 1978. (str. 204-212).

Hegesija,[68] potom Eubulid Miletski i Aleksin Elidski koje naziva *eističarima* (Eristiker), zatim Diodor Kron i Stilpon, te Menedem Eretrijski i slavni kinik Krâtes Tebanski:[69] svi su oni redom nadživjeli Aristotela za nekoliko decenija što Windelband katkada naznačuje navodeći približnu godinu rođenja i smrti (no često i izostavlja te podatke). Iako se sva ta imena u antičkim tekstovima često spominju u vezi s prvim monarsima helenističkog doba, nasljednicima Aleksandra Velikoga, Windelband ih nije svrstao u helenističko-rimsku, nego u grčku filozofiju, i to u njeno antropološko razdoblje: naime, riječ je o završnoj fazi sokratovskih škola koje pripadaju predsistematskom razdoblju.

Osim tih sokratovaca Windelband je u razdoblje grčke filozofije svrstao i sve akademičare prije Arkesilaja, ističući niz imena od kojih sada navodimo samo skolarhe: Speusipa, Ksenokrata, Polemōna i Krâtesa Atenskog.[70] Gledajući od osnutka Akademije, dakle od o. 387. godine, to je oko 120 godina, što pokazuje koliko je izvorni, *staroakademijski platonizam*, bio stvarno prisutan u povijesti antičke filozofije. U Akademiji mu dakle *helenističko-rimska filozofija* počinje tek s Arkesilajem. Arkesilaj je naslijedio Kratesa negdje između 268. i 264. godine, i to bi prema tome bio najprecizniji odgovor na pitanje kada kod Windelbanda definitivno završava *grčka filozofija*.

Periodizacija antičke filozofije prirodno se zasniva na grupiranju filozofskih škola te je u Windelbandovom razgraničavanju *grčke* i *helenističko-rimske filozofije* svakako najvažnija pojava dvaju novih pravaca, *epikurejstva* i *stoicizma*, koji se formiraju na samom prijelazu iz 4. u 3. st. otpočinjući s javnim djelovanjem oko 300. godine. No kako u *helenističko-rimskom razdoblju* zajedno s njima djeluju i stare škole, *akademičari* i *peripatetičari*, tako je Windelband morao i u tim pravcima povući granicu između *grčkog* i *helenističko-rimskog*. U slučaju peripatetičara granica je stavljena u godinu Aristotelove smrti, dok mu kod akademičara *helenističko-rimska filozofija* počinje pola stoljeća kasnije.

Njegovo razgraničenje *akademičara* slijedi, sasvim razumljivo, liniju razdvajanja između *stare* i *srednje Akademije*. Naime, *srednji akademičari* zauzimaju poziciju *skepticizma*, filozofskog pravca koji ima vrlo važnu ulogu u *helenističkoj filozofiji*, dok *stara Akademija* još uvijek stoji na izvornim pozicijama *platonizma*, bez obzira na modifikacije koje su se pritom javljale. Međutim, kod *peripatetikā* Windelband nije slijedio sličan zaokret od

[68] GPh1900:55 = PF1956:112.
[69] GPh1900:57 = PF1956:115.
[70] GPh1900:82 = PF1956:146.

aristotelizma, mada ga je primijetio i čak skovao naziv za tu pojavu: *stratonizam.* On naime primjećuje kako učenje Teofrastova nasljednika Stratona „gledano sa stanovišta Aristotelovog učenja unosi jednostranu *naturalističku* ili panteističku preobrazbu.[71]

No takva preobrazba podrazumijeva bitan zaokret u odnosu na Aristotela. Pa ipak je granicu povukao između Aristotela i njegovih neposrednih učenika i suradnika tako da mu već s prvim nasljednikom, Teofrastom, započinje novo filozofsko razdoblje. To je međutim problematično jer Teofrast je još uvijek aristotelovac: njega je najvjerojatnije sam Aristotel postavio za svog nasljednika te njegovim stupanjem na čelo *Peripata*[72] nije uvedeno neko novo učenje, nego se tradicija škole prirodno nastavila u skladu s interesima starih Aristotelovih sufilozofirajućih drugova te nemamo razloga vjerovati da je kod onih koje Windelband poimenice spominje, Aristoksena i Eudema, došlo do nekog značajnijeg odmaka od Aristotelovih glavnih pozicija. Značajan je zaokret u Peripatu nastupio tek s drugim Aristotelovim nasljednikom, Stratonom, i to je zaokret koji je doista usporediv s onim koji je u Akademiji nastupio s Arkesilajem. No iako Windelband primjećuje da je sa Stratonom nastupilo odbacivanje transcendencije božanskog uma i prihvaćanje stoičke imanentističke i naturalističke koncepcije, on iz toga nije izvukao nikakve periodizacijske konzekvence.

Ne može se dakle reći da je u slučaju peripatetika Windelband bio osobito pažljiv pri periodizacijskom razlučivanju, nego je postupio koliko nepromišljeno toliko i predvidivo: budući da je njegova *helenističko-rimska filozofija* zapravo Zellerova *postaristotelovska* – iza čega stoji uvjerenje da s Aristotelom nastupa kraj onog filozofski relevantnog u antičkoj filozofiji – slijepo je bio naveden da novo razdoblje u Peripatu otpočne odmah nakon Aristotelove smrti, dakle s Teofrastom, ne primjećujući da je u slučaju akademičara slijedio drugi kriterij. Naime, da je isti kriterij primijenio i na peripatetičare tada bi Teofrast, Aristoksen i Eudem bili spomenuti u sklopu sistematskog razdoblja grčke filozofije, kao

[71] ...immer bildet der Stratonismus, von der Lehre des Aristoteles aus gesehen, eine einseitig **naturalistische** oder pantheistische Umbildung. (GPh1900:145 = PF1956:222.)

[72] Zašto radije *Peripat*, nego *Licej*? *Licej* se može odnositi samo na peripatetičku školu u Ateni, dok pojam *Peripata* podrazumijeva peripatetičku školu općenito. Teofrast je međutim postao predstojnikom svih peripatetičara, a ne samo atenskih. Grčko *peripatos* odnosi se na uređena mjesta za šetnju kakva su postojala i u Akademiji i u Liceju. S vremenom se taj taj izraz počeo koristiti i kao poseban naziv za peripatetičku školu. Naime, znamo da je već četvrti skolarh peripatetika, Likon, nazivao svoju školu Peripatom (v. njegovu oporuku sačuvanu kod Diogena Laertija: V, 70) te i suvremeni proučavatelji najčešće koriste taj termin.

Aristotelovi suradnici i nastavljači, baš kao što je postupio u slučaju staroakademičara. Tada bi mu novo razdoblje u Peripatu nastupilo tek sa Stratonom, kao što zaista i jest.[73]

Što se tiče *pironistā* Windelband tu nije mogao imati nikakvih dilema: Piron je novi filozofski duh te s njime otpočinje jedno novo *usmjerenje* (αἵρεσις) koje se pokazalo vrlo značajnim u daljnjem razvoju antičke filozofije. Piron je naime izvršio snažan utjecaj na Arkesilaja te je u kasnijem razvoju antičkog skepticizma – onom koji povijesno vidljivije počinje s Enesidemom (vjeroj. sredinom 1. st. PNE) i završava sa Sekstom Empirikom (vjeroj. oko 230. NE) – došlo čak i do izričitog pozivanja na Pirona kao svog utemeljitelja. Osim toga, Piron se kronološki najbolje uklapa u Windelbandovu podjelu na doaristotelovsko i postaristotelovsko razdoblje: vidjeli smo da počeci njegove povijesno vidljive aktivnosti padaju u posljednju deceniju Aristotelova života.

Kronološki počeci Windelbandove *helenističko-rimske filozofije* padaju dakle u doba formiranja *četiri nova filozofska pravca* ili *usmjerenja* (αἵρεσις) od kojih su dva proizišla iz već postojećih filozofskih škola, *Akademije* i *Peripata,* a dva su se pojavila s novoosnovanim školama, stoičkim *Trijemom* (Στοά) i epikurejskim *Vrtom* ili *Baštom* (Κῆπος). *Pironisti* se pritom ne broje kao peti pravac jer ih Windelband uvrštava u početnu fazu skepticizma na koju se malo zatim nadovezuje *akademijski skepticizam* koji traje do ulaska u 1. st. PNE da bi se potom nastavio s pojavom *neopironista*. To znači da pojam *skepticizma* u helenističko-rimskom razdoblju obuhvaća pripadnike različitih škola: *pironiste, akademičare* i *neopironiste* (ili *empirike*).[74]

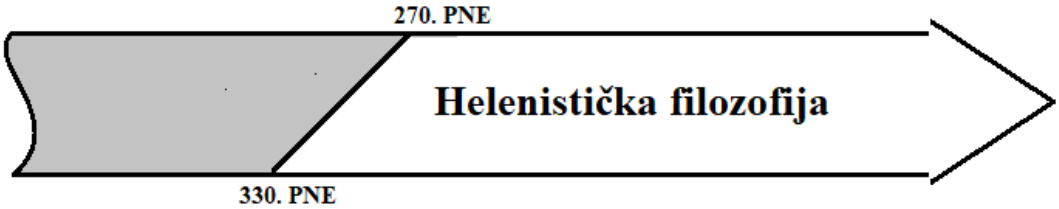
Tako se i dan-danas čini: *helenistička filozofija* se najčešće predstavlja kao jedna trokatnica u kojoj stanuju: *epikurejci, stoici* i *skeptici* pri čemu skepticizam obuhvaća isto što i kod Windelbanda. Četvrti pravac, *peripatetizam*, pritom se najčešće izostavlja iz razmatranja kao filozofski irelevantan. Peripatetička filozofija od Stratona do Andronika Rodskog doista je

[73] Windelband je najvjerojatnije bio nezadovoljan time što je Zeller sve peripatetike do 100. PNE obradio u završnom poglavlju posvećenom Aristotelu, tako da ih je izostavio iz postaristotelovskog razdoblja kojem zapravo pripadaju. Windelbandu je to naravno bilo neprihvatljivo i stoga je tražio bolje rješenje. No njegovo rješenje po nama pati od navedenih nekonzistentnosti. Treba međutim priznati da smo bili malo prekritični prema Windelbandu jer u njegovo vrijeme poznavanje postaristotelovske faze peripatetičke filozofije nije bilo na takvoj razini da bi mogao razmišljati na način za koji smo pokazali da bi bio dosljedniji njegovim načelima, no kako naše bavljenje Windelbandovom periodizacijom nema svrhu u samome sebi, nego u povijesnom razumijevanju pojma *helenističke filozofije* i njegovoj mogućoj primjeni u kontekstu *nove slike antičke filozofije*, vjerujemo da nam Windelband neće zamjeriti ovo treniranje strogoće.

[74] Iako se *neopironisti* pozivaju na Pirona kao utemeljitelja svoje škole, smatramo da je važno terminološki razlikovati izvorne *pironiste* od *neopironista* ili *empirika*.

povijesno slabo vidljiva, a u Windelbandovo vrijeme još se i mnogo slabije poznavala, no svejedno je u njegovom etičkom razdoblju peripatetizam istaknutiji nego u većini novijih prikaza *helenističke filozofije*: u novije je doba obrađen samo u najopsežnijim i najcjelovitijim priručnicima.[75]

Vrijeme zasnivanja tog četverosmjernog toka Windelbandove helenističko-rimske filozofije odvija se u razdoblju od oko 330. do oko 270. g. PNE, odnosno od starih peripatetika i pironista preko Epikura i Zenona do Arkesilaja.[76] To je ujedno i razdoblje posljednjih predstavnika Windelbandove grčke filozofije, pa prema tome i *vrijeme smjene epoha*:



Za razliku od četverosmjernog tôka s kojim Windelbandova *helenističko-rimska filozofija* počinje, na njenom je svršetku preostao samo jedan pravac: *neoplatonizam*. *Kršćanski platonizam* je Windelband najprije uvrstio u *helenističko-rimsko* religiozno razdoblje da bi ga kasnije, nominalno počevši od Augustina, a realno već nakon Origenove smrti o. 254. godine, izdvojio iz toka *antičke filozofije* i prebacio u početke *srednjovjekovne*. Gornju je granicu *helenističko-rimske filozofije* stoga mnogo lakše ustanoviti: potrebno je samo navesti posljednju generaciju *neoplatonistā*. Windelband je izričito spomenuo Simplicija i Damaskija kao glavne predstavnike *neoplatonizma* u – kako on smatra – onemoćaloj fazi, te je pritom i značajno dometnuo:

[75] Fragmente starijih peripatetika prvi je sakupio i prokomentirao Fritz Wehrli (1902-1987) u svojoj ediciji *Die Schule des Aristoteles* koja je u svom konačnom obliku objavljena 1967-69.

[76] Postoji doduše detalj kojeg smo zanemarili jer smatramo da za Windelbandovo određenje početaka helenističko-rimske filozofije nema dovoljan značaj. Naime riječ je o starim *kinicima* koje je Windelband gotovo u cijelosti obradio u sklopu antropološkog razdoblja grčke filozofije, da bi ih u kontekstu početaka helenističko-rimske filozofije ipak ponovno spomenuo ističući dvojicu: Telesa i Biona Boristenskog. *Kinici* su se doista najduže održali od svih *sokratovaca* i čini se da su posljednji od njih, među kojima jest Teles ali ne i Bion, bili aktivni do oko 220. PNE. Zašto Windelband nije sve stare kinike svrstao u isto razdoblje nije teško odgonetnuti: naime, time bi se njegovo antropološko razdoblje grčke filozofije previše proširilo izvan njegovih periodizacijskih okvira, a kako je u rimsko doba došlo do ponovnog oživljavanja *kinizma* našao je zgodnim zadnju generaciju starih kinika uvrstiti u početak helenističko-rimske filozofije.

> Edikt kojim je car Justinijan godine 529. zatvorio Akademiju, zaplijenio njenu imovinu i zabranio predavanja o grčkoj filozofiji u Ateni, bio je samo službena potvrda konca života antičke filozofije.[77]

Windelband dakle smatra da je antička filozofija već bila izgubila dah te da je Justinijan samo dao službenu potvrdu tome. Justinijanovo zatvaranje Akademije za svakog je povjesničara filozofije doista toliko potresan povijesni događaj da je teško odoljeti iskušenju da se njime označi svršetak antičke filozofije.[78] No u novoj slici antičke filozofije tom se iskušenju počelo odolijevati: kao što smo rekli, u njoj se posvećuje značajna pažnja još čitavom nizu filozofa koji su djelovali nakon Justinijanovog edikta.[79] Naime, *Aleksandrijska neoplatonistička škola* i dalje je nastavila s djelovanjem. Kao značajna imena Windelband je naveo još samo Ivana Filopona i Olimpiodora Mlađeg za koje se smatra da su bili aktivni do oko 570. godine,[80] no lako je moguće da Windelband nije obraćao pažnju na njihovu dataciju: on ih navodi kao predstavnike neoplatonizma na izdisaju, napominjući kako je još značajniji filozof iz tog razdoblja Boetije, koji je međutim pogubljen o. 525. godine.[81]

Bilo kako bilo, to je stvarna gornja granica njegovog helenističko-rimskog razdoblja uzimajući u obzir i imena koja navodi u *Povijesti antičke filozofije*. Pritom je za nas važnije sâmō načelo: *helenistička filozofija završava s posljednjim neoplatonistima*. Ovaj put kažemo *helenistička*, a ne *helenističko-rimska* zato što Windelband neoplatonizam uvijek naziva *helenističkom filozofijom*. Kasnije ćemo ući u razloge koji stoje iza toga.

To su dakle vanjski kronološki okviri Windelbandove *helenističko-rimske filozofije* te nam sada preostaje izvidjeti i nutarnje razgraničenje u njegovoj podjeli na etičko i religiozno razdoblje.

Čini se da je Windelband veću pažnju posvetio razmatranju tih nutarnjih granica nego vanjskih što je i razumljivo: vanjske su mu se činile lako uočljivima i neprijepornima. Pritom

---

[77] Das Edikt, durch welches im Jahre 529 Kaiser Justinian die Akademie schloss, ihr Vermögen einzog und den Vortrag griechischer Weisheit in Athen verbot, war nur die amtliche Beurkundung vom Lebensende der antiken Philosophie. (Windelband, W. *Geschichte der alten Philosophie*, Nördlingen: Beck 1888, str. 333)

[78] Iste je godine na Monte Cassinu osnovan prvi benediktinski samostan te se mnogima čini neprijepornim da je to svršetak antike i početak srednjeg vijeka (tako Mauro Bonazzi u svom članku „The End of the Academy“).

[79] Na to je još 1887. upozoravao Paul Tannery u svojoj periodizaciji izloženoj u uvodu svog djela *Pour l'histoire de la science helene* (str. 8), no svi su se na to oglušivali, čak i Theodor Gomperz koji je Tanneryjevoj periodizaciji uputio velike pohvale. O tome će kasnije još biti riječi.

[80] O imenima koje Windelband ne spominje govorit ćemo kasnije.

[81] Windelband, W. *Geschichte der alten Philosophie,* Nördlingen: Beck 1888, str. 334.

se susretao s velikim poteškoćama te vrijedi razmotriti kako se nosio s njima. Naime, pokazalo se da je granicu između etičkog i religioznog razdoblja mnogo teže ustanoviti nego između *grčke* i *helenističko-rimske filozofije*. To je međutim čudno jer je prirodnije da smjena manjih epoha traje manje od smjene većih. No Windelband je izgleda primijetio da filozofija koju naziva *religioznom* počinje mnogo prije nego što završavaju njegovi *etički pravci*, epikurejstvo, stoicizam i skepticizam, kao i jedna popratna pojava koju Windelband naziva *eklekticizmom*.[82]

Posljednji pripadnici tih pravaca su mu Marko Aurelije, koji je živio do 180. NE, i Sekst Empirik, kojeg datira oko 200. NE.[83] No prvi predstavnici religioznog razdoblja su mu *neopitagorejci* i *židovski helenistički filozofi* koji su djelovali u Aleksandriji stoljećima prije toga. Evo dvaju odlomaka u kojima navodi najstarije predstavnike religioznog razdoblja:

> Prvi pravac *aleksandrijske filozofije* je tzv. *neopitagorejstvo*. [...] Tipičnim predstavnikom ove sljedbe treba smatrati osnivača religije *Apolonija Tijanskog*.[84]
>
> Prodiranje grčke filozofije u *židovsku* teologiju može se unatrag slijediti sve do sredine drugog stoljeća PNE gdje se javlja u *Aristobulovim* tumačenjima Pisma; to potom izlazi na vidjelo i u pseudo-salomonskoj *Knjizi mudrosti*, u obliku koji je već mnogo bliži aleksandrijskom mentalnom sklopu. No sve je to samo slaba prethodnica značajnome djelu *Filona Aleksandrijskog* o čijem životu jedva da se nešto više zna nego da je 39. godine, već u poodmakloj dobi, bio član poslanstva svoje rodne općine caru Kaliguli.[85]

---

[82] *Peripatetizam* smo ovdje izostavili jer Windelband vidi peripatetike više kao promatrače nego kao aktivne sudionike etičkog razdoblja helenističko-rimske filozofije. Naime, on primjećuje da se njihov značaj sastoji više u bavljenju doksografijom i specijalnim znanostima, kao astronomijom i matematikom. Stoga je problematično njih svrstavati u etičke pravce.

[83] Isto, str. 309.

[84] Die erste Richtung der **alexandrinischen Philosophie** ist der sog. **Neupythagoreismus**. [...] Als typischer Vertreter dieser Secte ist der Religionsstifter **Apollonios von Tyana** anzusehen. (GPh1900:172 = PF1956:254-255)

[85] Das Eindringen der griechischen Philosophie in die **jüdische** Theologie lässt sich bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. zurückverfolgen, wo es sich in der Schrifterklärung des **Aristobul** zu erkennen giebt; es tritt sodann besonders unter einer dem alexandrinischen Gedankenkreise schon viel näheren Form in dem pseudo-salomonischen **Buch der Weisheit** zu Tage. Doch sind dies nur schwache Vorgänger für die bedeutende Schöpfung des Philon von Alexandria, über dessen Leben wenig mehr bekannt ist, als dass er im Jahre 39, schon vorgerückteren Alters, einer Gesandtschaft seiner heimathlichen Gemeinde an den Kaiser Caligula angehörte. (GPh1900:175 = PF1956:259)

No, što prije počinje: *neopitagorejstvo* ili *židovska helenistička filozofija*? Windelband ne pokazuje osobit interes za to pitanje, no iz onoga što je rekao jasno je da su židovski helenisti prije neopitagorejaca. Naime, što se tiče ovih drugih Windelband primjećuje kako se, nakon što su pitagorejci još u doba Platona nestali s radara povjesničara, pojavljuju „književno zastupljeni najprije velikim brojem spisa koji su na prijelazu u novu eru dospjeli u javnost pod imenom bilo Pitagore ili Filolaja ili Arhite ili drugih, starijih pitagorejaca.“[86]

Uzmemo li da „prijelaz u novu eru“ počinje s ulaskom u drugu polovicu 1. st. PNE to bi značilo da se *židovska helenistička filozofija* po Windelbandu pojavljuje jedno stoljeće prije *neopitagorejstva*. Vidjeli smo naime kako napominje da se prvi židovski helenist-filozof javlja sredinom 2. st. PNE. Doista, aktivnost židovskog peripatetika Aristobula vezuje se za kralja Ptolomeja VI. Filometora (181.-145.) na čijem je dvoru u Aleksandriji djelovao kao učitelj i savjetnik – otuda Windelbandova datacija.[87] Iz toga proizlazi da Windelbandovo religiozno razdoblje helenističko-rimske filozofije počinje sa židovskim helenistima sredinom 2. st. PNE i da se tek na prijelazu u novu eru i drugi uključuju u taj tok: *neopitagorejci* i *platonisti*.

Danas se međutim smatra da je neopitagorejski korpus tekstova koji Windelband spominje najvećim svojim dijelom nastao u rasponu od o. 150. PNE do o. 100. NE. [88] Iako za velik broj tekstova i dalje vrijedi Windelbandova datacija i iako se oni dobro uklapaju u njegovo religiozno razdoblje, neki tekstovi iz tog korpusa se nimalo ne uklapaju u Windelbandovu podjelu: neki stilski više nalikuju stoičkim spisima kojima su često bliski i po svjetonazoru – osobito u onima gdje je riječ o fizici. Radi se o tekstovima koji su pripisani Timaju

[86] Aber der eigentliche Neupythagoreismus ist litterarisch zunächst durch die grosse Anzahl von Schriften vertreten, welche um die Wende unserer Zeitrechnung in Alexandrien unter dem Namen sei es des Pythagoras oder des Philolaos oder des Archytas oder anderer älterer Pythagoreer in die Oeffentlichkeit kamen, und dereu Bruchstücke bei der Auffassung des echten Pythagoreismus so grosse Schwierigkeiten machen. (GPh1900:174 = PF1956:257.)

[87]Najprecizniji podatak daje Johann Cook govoreći da je Aristobul napisao svoj traktat za Ptolomeja VI. između 174. i 170. godine (v. Cook, J. „Ptolemy Philadelphus and Jewish Writings: Aristobulus and Pseudo-Aristeas as Examples of Alexandrian Jewish Approaches,“ u: McKechnie, P. and Guillaume, Ph. (ur.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Leiden / Boston: Brill 2008, str. 200). Francesca Calabi kao razdoblje aktivnosti navodi 175.-150. u: Calabi, F. *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia: Morcelliana 2010, str. 32.

[88] Tek je Thesleff 1965. sabrao svu pitagorejsku pseudoepigrafiju u jedan svezak i u njemu na same spise otpada oko 250 stranica. Windelbandova literatura za neopitagorejce je: H. Ritter, *Geschichte der pythagoreischen Philosophie* (Hamburg, 1826); Rothenbücher, *Das System der Pythagoreer nach Aristoteles* (Berlin, 1867); E. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne* (2 vols., Paris, 1873). (GPh1900:25)

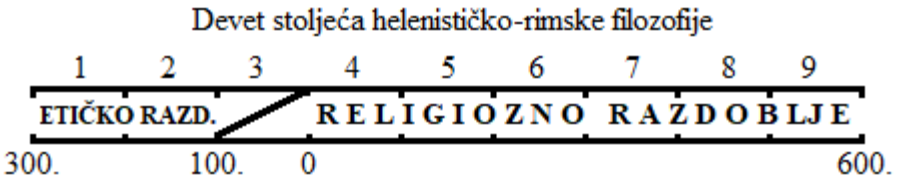
Lokrijskom, Okelu Lukanu te Sicilijancima, Hiketi i Ekfantu:[89] nastanak tih spisa danas se datira između 150. i 50. PNE.

Osim toga Diogen Laertije poznaje i tzv. *Pitagorejske zabilježbe* (Πυθαγορικά ὑπομνήματα) kojima se služio Aleksandar Polihistor – to je vrlo važan spis koji bi se mogao datirati i prije 150. PNE. Neki se tekstovi, kao čuveni *Zlatni poj*, čak datiraju oko 300. PNE (no nema suglasnosti oko toga). Prema tome, danas se čini da *helenističko pitagorejstvo* ipak prethodi *židovsko-helenističkoj filozofiji*, čak i ako gledamo samo tekstove koji se dobro uklapaju u Windelbandovo religiozno razdoblje, kao što su *Pitagorejske zabilježbe* i *Zlatni poj*.

Kao što vidimo, povijesno razumijevanje *neopitagorejstva* ima velik značaj za razumijevanje razvoja *helenističke filozofije*, no za sada ćemo se držati Windelbandove koncepcije. Obraćajući pažnju na nutarnju podjelu *helenističko-rimske filozofije*, Windelband nakon uvodnog razmatranja zaključuje:

> Prema tome, u helenističko-rimskoj filozofiji se imaju razlikovati dva razdoblja: *etičko* i *religiozno*. Kao doba u kojem jedno postupno prelazi u drugo valja označiti 1. st. PNE.[90]

To nam pokazuje kako početak religioznog razdoblja koincidira s pojavom kršćanstva i kako ga, što je za pojam *helenističke filozofije* od osobitog značaja, anticipira pripremajući mu tlo. Stoljeća nove ili kršćanske ere, stoljeća su njegovog religioznog razdoblja, prethodno stoljeće je prijelazno, a samo prva dva stoljeća *helenističko-rimske filozofije* tvore čisto etičko razdoblje. Podjela mu dakle nije baš simetrična: devet stoljeća helenističko-rimske filozofije raspoređena su prema šemi 2+1+6 ili 3+7 pri čemu je 1. st. PNE zajedničko: završno etičko i početno religiozno.



[89] Ti koji su pripisani Hiketi i Ekfantu značajni su po tome što su utjecali na Kopernika.
[90] Hiernach sind in der hellenistisch-römischen Philosophie zwei Perioden zu unterscheiden: die **ethische** und die **religiöse**. Als die Zeit, in welcher die eine allmählich iu die andere übergeht, ist das erste Jalirhundert vor Chr. G. zu bezeichnen. (GPh1900:128 = PF1956:200)

To bi po njegovim riječima bile nutarnje granice *helenističko-rimske filozofije*. One nam pokazuju kako je etičko razdoblje relativno kratka prethodnica religioznog razdoblja i kako je stoga *helenističko-rimska filozofija* svojim najvećim dijelom *religiozna*. Također, budući da Windelband u *neoplatonizmu* vidi najveće postignuće *helenističko-rimske filozofije* to znači da je i vrijednosni naglasak kod njega na religioznom razdoblju. Navedena „kratkoća" etičkog razdoblja pojavljuje se naravno zato što termin *helenističko-rimska filozofija* obuhvaća čak 9 stoljeća povijesti filozofije, dok je u usporedbi s *klasičnim razdobljem* riječ o dugotrajnom periodu: ono naime traje gotovo jednako kao i cjelokupna *grčka filozofija*.

Windelbandovo razgraničenje između etičkog i religioznog razdoblja ima sasvim osobit značaj za ono što nâs zanima – naime i u *novoj slici antičke filozofije* 1. st. PNE se vidi kao prijelomno – no granice koje nam on podastire nisu za naše potrebe dovoljno precizne te i u ovom slučaju moramo sami ustanoviti njegove stvarne granice.

Vidjeli smo da je prvi predstavnik religioznog razdoblja židovski peripatetik Aristobul i da prema tome stvarni počeci padaju u sredinu 2. st. PNE. Također smo vidjeli da *helenističko pitagorejstvo* ima još stariju povijest, no da najstariji tekstovi *helenističkog pitagorejstva* koji se dobro uklapaju u Windelbandovo religiozno razdoblje zapravo potječu iz tog razdoblja. No isto je tako neosporno i da židovski filozofi-helenisti i neopitagorejci (za koje Windelband navodi da su orijentalci) pritom stoje u povijesnoj sjeni velikih pravaca grčke filozofije te da su postali povijesnotvornom snagom antičke filozofije tek kada su grčki filozofi s njima stupili u plodnu interakciju. Stoga se *početak* ne može staviti u 150. godinu PNE, nego se postavlja pitanje koji je prvi helenski filozof koji stoji pod njihovim utjecajem.

A prvi koliko-toliko posvjedočen helenski filozof koji stoji pod utjecajem pitagorejaca je Eudor Aleksandrijski: njega Windelband spominje kao predstavnika *religioznog platonizma* i jednog od trojice s kojima započinje religiozno razdoblje.[91] On je bio predstojnik aleksandrijskih akademičara od 56. do vjerojatno o. 20. PNE[92] i doista se nakon njega javlja čitav niz filozofa koji tvore platonističko-pitagorejsku tradiciju koja po Windelbandu predstavlja glavnu struju religioznog razdoblja *helenističko-rimske filozofije*. No malo prije Eudora u Rimu djeluju i neopitagorejci Nigidije Figul i Kvint Sekstije s kojima započinje oživljavanje pitagorejstva u grčko-rimskom svijetu. Tek od toga razdoblja raspolažemo s

[91] Ostala dvojica su Arije Didim i Potamon. O njima kasnije.
[92] Razloge za tu dataciju ćemo kasnije iznijeti.

konkretnim imenima koji stoje u vezi s pojavom *neopitagorejstva*. U Nigidijevo je doba već i Aleksandar Polihistor pisao o pitagorejstvu,[93] no on sam nije pitagorejac nego učeni povjesničar koji piše o svemu i svačemu, između ostaloga i o povijesti Židova.

Stvarni počeci Windelbandovog religioznog razdoblja padaju dakle u vrijeme pojave prvih imena neopitagorejaca i platonista: najprije u Rimu, Nigidija Figula i Kvinta Sekstija, a malo zatim i Eudora platonista u Aleksandriji. Tek od tog doba započinje ona filozofija koju Windelband smatra religioznom i koja pripada prijelazu iz etičkog u religiozno razdoblje. Početak te prijelazne faze se dakle može staviti oko 70. PNE: Nigidije Figul je već ozbiljno prionuo uz pitagorejstvo, mladi Sekstije odlazi na Orijent gdje postaje učenikom nekog nepoznatog pitagorejca i uskoro se ima vratiti u svoj rodni grad gdje će osnovati školu tzv. *sekstijevaca,* dok je Eudor tada u svojim 20-ima te je vjerojatno mlada nada među pripadnicima prve generacije *aleksandrijskih akademičara*[94] s obzirom da će 56. PNE preuzeti vodeću ulogu.

Kao bitno obilježje prijelaznog razdoblja Windelband navodi *eklekticizam* preuzimajući taj pojam i njegove kronološke okvire od Zellera.[95] Unutar *eklekticizma* najistaknutiju ulogu mu ima ono što naziva *eklektički platonizam*,[96] misleći ga u razlici spram *neoplatonizma* kojeg nikada ne naziva *eklektičkim* (iako bi se tehnički gledano on s još većim pravom mogao tako okarakterizirati).[97] Pored termina *eklektički platonizam* on često rabi i druge nazive: *religiozni platonizam*, *mistički platonizam* i *helenistički platonizam*, no kako su to sve termini koji se mogu odnositi i na *neoplatonizam*, u *Kazalu* njegove *Povijesti antičke filozofije* naveden je upravo *eklektički platonizam* kao termin koji se odnosi na fazu *helenističkog platonizma* prije

---

[93] Ono što znamo o Aleksandru jest da je kao zarobljenik bio odveden u Rim oko 86. PNE, no nije jasno u kojoj dobi. Ako je točan navod u Sudi da je bio učenik Kratesa Pergamskoga (o.220.-o.140) onda je morao biti već u poodmakloj dobi, što bi značilo da je njegovo vrijeme djelovanja ili o.130-o.80. ili najdalje o.120.-o.70. PNE. No obično ga se datira o.100-o.40. uz pretpostavku o dva Aleksandra.

[94] Riječ je o školi koju je 86. godine osnovao ili pokrenuo Antioh Aškalonski.

[95] Zeller kaže: About 70 B.C. Antiochus of Ascalon, the Academic, tried to justify his Eclecticism by a syncretistic exposition of the Academic, Peripatetic, and Stoic doctrines, which was therefore based on motives not altogether historic. (Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London: Longmans, Green and Co. 1886, str. 9) Poglavlje o eklekticizmu je u tom izdanju na str. 274-300.

[96] Termin se u tom značenju prethodno javlja kod Ueberwega, a kod Zellera su to *pitagorizirajući platonisti*.

[97] Porfirije u 14. poglavlju *Životopisa* svog učitelja (*Vita Plotini*) kaže o njemu: „A spise je protkao i prikrivenim načelima stoika i peripatetika, a dosta je koristio i Aristotelovu *Metafiziku*. Bio je upoznat i s poučcima geometrije, aritmetike, mehanike, optike i muzike, no nije bio dovoljno pripremljen da bi ih sam obrađivao. Na predavanjima je davao da mu se čitaju Severove, Kronijeve, Numenijeve, Gajeve ili pak Atikove zabilježbe, a od peripatetika, vjerojatno, Aspazijeve, Aleksandrove, Adrastove i ostale koje bi mu dospjele u ruke.“ (Porfirije, *O Plotinovu životu i poretku njegovih spisa*, Zagreb: Breza 2004, str. 39.)

pojave *neoplatonizma*.[98] Posljednji su predstavnici *eklektičkih platonista*, koji kod Windelbanda uključuju i helenske *neopitagorejce*, Celzo, Numenije i Galen, što znači da mu eklektičko razdoblje traje do o. 200. g. NE ili precizno do 217. uključimo li i Klementa Aleksandrijskog koji za Windelbanda nije neoplatonist te bi se kod njega jedino mogao svrstati u *eklektičke platoniste* (iako ga nikada ne naziva *eklektikom*).

Razdoblje *eklektičkog platonizma* pripada naravno povijesti *akademičara*. Windelband razlikuje *staru*, *srednju* i *novu Akademiju*. To su termini koji se koriste još u antici, vjerojatno ne mnogo prije Cicerona, no oni kod Windelbanda imaju drugačije značenje nego kod antičkih autora. Tako npr. Sekst Empirik pod *srednjom* i *novom Akademijom* misli na vladavinu Arkesilajevog i Karneadovog skepticizma u Akademiji: *srednji akademičari* predstavljaju raniju, arkesilajevsku, a *novi* kasniju, karneadovsku fazu *akademijskog skepticizma*.[99]

Skeptička faza akademičara postupno se okončava na prijelazu iz 2. u 1. st. PNE kada na čelo Akademije dolazi Filon Larišanin s kojim započinje pokret vraćanja izvornoj Akademiji. Filon Larišanin je 89. ili 88. PNE prešao iz ratom ugrožene Atene u Rim gdje je izgleda bio aktivan sve do svoje smrti 84. ili 83. godine. U to se doba njime oduševljavao mladi Ciceron, a u isto je vrijeme među akademičarima djelovao i drugi važan filozof tog razdoblja kojeg je Ciceron slušao u Ateni nakon smrti svog učitelja: Antioh Aškalonski.

Antioh je kao mladi Filonov učenik bio vatreni pristaša njegove ideje povratka izvornoj Akademiji, no on ju je naposlijetku proveo mnogo radikalnije od samog Filona. Njegova je filozofija na koncu poprimila čisto dogmatski karakter te je smatrao da skeptička faza akademičara predstavlja otpad od Platona i da to otpadništvo započinje s Arkesilajem koji je u Akademiju uveo Pironovo *suzdržavanje od suda* (ἐποχή). Filon i njegov učenik Ciceron željeli su međutim očuvati vrijednosti skeptičke faze Akademije te su smatrali da je Antiohov dogmatizam također zastranjenje od Platona u drugom smjeru. Tako je između Filona i

[98] Toliko naziva pokazuje kako je Windelband tražio pravi izraz, takav u kojem bi bila *differentia specifica* spram *neoplatonizma*, no to mu nije polazilo za rukom. U *Sadržaju* je upotrijebio termin *Mistički platonizam* (Der mystische Platonismus), što je loše rješenje jer su i neoplatonisti nesumnjivo mistički platonisti. Kasnije je Karl Praechter smislio termin *medioplatonizam* koji je unatoč brojnim prigovorima ostao u upotrebi.

[99] Sekst Empirik ima pozamašan opus, a antička podjela akademičara se spominje u dragocjenom Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις (PH) u 33. poglavlju I. knjige (pasus 220). Djelo je kod nas preveo i prokomentirao Filip Grgić pod naslovom: Sekst Empirik: *Obrisi pironizma*, Zagreb: Kruzak 2008.

Antioha došlo do razlaza, a kako je svaki imao svoj krug učenika, autori koje nasljeđuje Sekst Empirik govore o njihovim školama kao o *četvrtoj* i *petoj Akademiji*.[100]

Windelband međutim pod *srednjom Akademijom* podrazumijeva obje faze akademijskog skepticizma, i *srednju* i *novu Akademiju*, dok pod *novom Akademijom* misli na *četvrtu* i *petu*, tj. Filonovu i Antiohovu koju također obuhvaća pojmom *eklektičkog platonizma*. Očito da je Windelband htio pojednostavniti terminologiju, no nama se njegova terminologizacija ne čini prihvatljivom. Držimo naime važnim da se značenje antičkih termina ne mijenja – time se bez ikakvog valjanog razloga samo stvara terminološka zbrka koja itekako ometa kako povijesno razumijevanje tako i komunikaciju među proučavateljima. Antičko je značenje terminā za nas u pravilu kriterij njihove ispravne upotrebe,[101] odnosno krunski dokaz kako prijeporne termine valja upotrebljavati – naime, prijepornost terminā je i nastala upravo zbog takve samovoljne terminologizacije. Mi ćemo sada umjesto Windelbandove *srednje* i *nove Akademije* radije govoriti o *skeptičkim* i *eklektičkim akademičarima* što su također njegovi termini.[102] Termine *nova Akademija* i *novoakademičari* koristimo samo za karneadovske akademičare, dakle u antičkom smislu.

Ako Windelbandov *eklektički platonizam* počinje već s Filonom Larišaninom i Antiohom Aškalonskim, zašto onda nismo početak religioznog razdoblja stavili u 110. g. PNE kada je Filon postao predstojnikom Akademije, osobito ako je i sam Windelband rekao da je 1. st. PNE prijelazno razdoblje?

Ovdje je važno obratiti pažnju na to da su Filonova i Antiohova Akademija samo prva faza Windelbandovog *eklektičkog platonizma*, no toj prvoj fazi on izričito pridaje etički, a ne religiozni karakter.[103] Ta se faza može uzeti kao prijelazna samo zato što predstavlja *završnu* fazu etičkog razdoblja, dok je nâs zapravo zanimao stvarni početak religioznog razdoblja.[104] Točno je da on pada već u doba Antioha, ali ne počinje s Antiohom, nego s Ciceronovim prijateljem Nigidijem Figulom i mladim Kvintom Sekstijem, a od platonistā s Eudorom

[100] To nisu termini koje je Sekst smislio – on jasno kaže da ih *neki* tako nazivaju. Tko su ti *neki* još uvijek nam nije poznato.
[101] Ovo pravilo, kao i većina, ima i svoje iznimke, no o tome kasnije.
[102] Windelband zapravo samo Antiohu izričito pridaje eklektički karakter, no i Filon je obuhvaćen u njegovom pojmu eklektičkog platonizma. Antioh zasigurno jest eklektičniji od Filona, no Filonova je filozofija u cjelini mnogo slabije razvidna od Antiohove, tako da je teško reći koliko je Filon eklektičan. To se može dobro ustanoviti tek kod njegova učenika Cicerona kojeg Windelband izričito spominje kao eklektika.
[103] GPh1900:130 = PF1956:203.
[104] Windelband *prijelazno razdoblje* uzima u širem smislu, dok mi pod tim podrazumijevamo samō vrijeme u kojem istodobno djeluju predstavnici starog i novog razdoblja.

Aleksandrijskim: Antioh je 70-ih godina u posljednoj fazi svoje karijere, a Nigidije, Sekstije i Eudor u početnoj, no pritom je važnije to što Antioh pripada etičkom razdoblju, a Nigidije i Sekstije kao pitagorejci i Eudor kao platonist religioznom. Stoga se stvarni početak Windelbandovog religioznog razdoblja ne može staviti u 110. g. PNE, nego tek oko 70. godine, kao što smo i ustanovili.

Windelbandov *eklektički platonizam* je dakle raznorodan i nama stoga neprihvatljiv termin: on mu počinje kao etička filozofija, no vrlo brzo se transformira u religioznu. Kasnije ćemo podrobnije razmotriti razliku između *helenističkih platonista* i Filonovog i Antiohovog *neoakademizma*, no za sada nam je dovoljno to što sâm Windelband pravi razliku među njima na osnovu svog razlučivanja između onog *etičkog* i *religioznog*. U kontekstu *nove slike antičke filozofije* upravo je to važna činjenica što Windelband u razlučivanju između *etičkog* i *religioznog* ostavlja Filona i Antioha u okvirima etičkog razdoblja, iako ih pritom svrstava i u prijelazno razdoblje nazivajući ih čak *platonistima*.[105]

Zajedno s njima Windelband svrstava također i Arija Didima (o.85.-o.5. PNE) koji je bio učitelj cara Augusta, i začudo, Trasila koji djeluje u doba Tiberija,[106] no Windelbandovo se znanje o njima pokazuje suviše manjkavim da bi za nas imalo neki značaj.[107] Ostali etički predstavnici prijelaznog razdoblja su mu Ciceron kao Filonov učenik i Varon kao Antiohov, no o njima Windelband nema što dobro za reći: to je „još besprincipijelniji eklekticizam," odnosno „krparenje" Rimljana pri njihovom „preuzimanju grčke filozofije."[108]

U svakom slučaju, njegovo etičko razdoblje traje do Trasila, odnosno sve do 30-ih godina 1. st. NE, dok religiozno ne počinje vidnije prije Nigidija Figula, Kvinta Sekstija i Eudora, odnosno o. 70. PNE. To i jest razlog zbog kojeg smatra da je 1. st. PNE prijelazno razdoblje, no precizniji bi kronološki okviri prijelaznog razdoblja u užem smislu bili od o. 70. PNE do o. 30. NE:

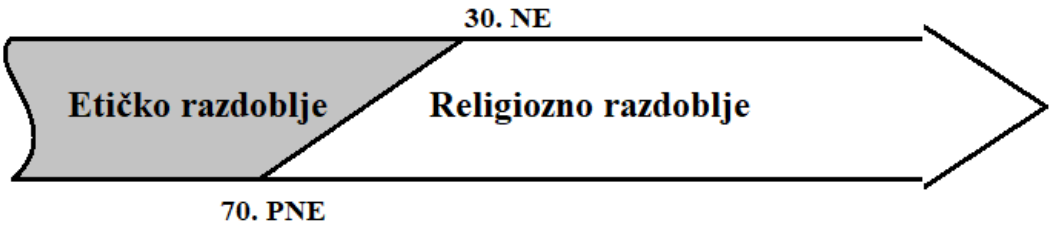
---

[105] Kao što smo objasnili, on prijelazno razdoblje shvaća u širem smislu.

[106] Trasil je *neopitagorejac* (v. Porfirijev VP 21) koji je u povijesti najviše poznat po tome što je uredio i objavio Platonove (i Demokritove!) spise te nije jasno zašto ga je radije svrstao u etičko, nego u religiozno razdoblje. Budući da je povijesno značajan prvenstveno kao urednik Platonovog korpusa zapravo mu se bolje uklapa u religiozno razdoblje.

[107] Windelband misli da je Arije Didim platonist iako primjećuje kako „jako naginje stoicizmu," no Arije je doista stoik sa snažnim interesom za Aristotelovu etiku. To je već i Zelleru bilo jasno.

[108] Unbedeutender, weil principloser, aber darum historisch nicht weniger bedeutsam war diejenige Art des Eklekticismus, welche die Römer in der Aufnahme der griechischen Philosophie bethätigten, — die Zusammenstückelung nändich, mit der sie unter wesentlich praktischen Gesichtspunkten aus den verschiedenen Schulsystemen die ihnen einleuchtenden Lehren an einander reihten: so geschah es bei Cicero, Varro und zum Theil in der Schule der Sextier. (GPh1900:130 = PF1956:203)



Windelbandovo religiozno razdoblje dakle počinje s međusobno povezanim pojavljivanjem *neopitagorejstva, helenističkog* ili *mističkog platonizma* i *židovsko-helenističke filozofije* koja svoj vrhunac ima u Filonu Aleksandrijskom. No što je sa starim pravcima helenističko-rimske filozofije: *stoicizmom, epikurejstvom* i *peripatetizmom*? Da bismo odgovorili na to pitanje moramo se malo podrobnije pozabaviti Windelbandovim pojmom *eklekticizma* ili *sinkretizma* (on te termine upotrebljava sinonimno). *Eklektički platonizam* je samo dio njegovog šireg pojma *eklekticizma* kojemu on, kao i Zeller, početke vidi u *srednjem stoicizmu* čiji su glavni predstavnici Panetije i Posejdonije.

Eklektičko razdoblje

Eklekticizam ili *sinkretizam* je dakle kod Windelbanda pomoćni periodizacijski termin kojim omeđuje jednu veliku i značajnu fazu unutar *helenističko-rimske filozofije* i to tako da jednim dijelom pripada *etičkom*, a drugim *religioznom razdoblju* (v. sliku 1 na str. 58). *Eklekticizam* je po Windelbandu i Zelleru nastao kao reakcija na *novoakademijski*, dakle Karneadov skepticizam, i on se pojavljuje najprije kod stoika sredinom 2. st. PNE s rečenim Panetijem, no postupno su se u toj struji našli i oni koje Windelband naziva *platonistima*, misleći na Filona Larišanina i Antioha Aškalonskog, te i one koje naziva *aristotelovcima*, a da pritom ne spominje nikakva imena iz tog razdoblja. No bez obzira na imena, jasno je da on ta tri pravca vidi povezanim u njihovom teleološkom shvaćanju kozmosa koje se suprotstavlja epikurejskom mehanicizmu. Epikurejstvo je jedini pravac koji u tom razdoblju ostaje sebi dosljednim te ne biva zahvaćen eklekticizmom,[109] dok među stoicima, akademičarima i peripatetičarima dolazi do zbližavanja i međusobnog prožimanja u čemu Zeller i Windelband vide eklektičku tendenciju.

[109] GPh1900:129-130 = PF1956:201-202.

Eklekticizam kod Windelbanda nije dakle u osnovi razdoblje, nego značajka koju dijeli većina pravaca jednog neimenovanog razdoblja i koja je Windelbandu važna za razumijevanje postupnog prijelaza iz *etičkog* u *religiozno razdoblje*. Eklektička faza je završna faza etičkog razdoblja i prva polovica religioznog razdoblja, i ona je zahvatila sve pravce osim epikurejstva i, naravno, skepticizma.

Rimsko epikurejstvo, čiji su glavni predstavnici Filodem i Lukrecije, kronološki pripadaju tom razdoblju, no ne i tipološki: rimsko se epikurejstvo, osobito Lukrecijevo, pokazuje kao prilično vjeran odraz grčkog. Windelband ne spominje više nikakve epikurejce nakon Lukrecija iako su oni, kako se čini prema svjedočanstvu Diogena Laertija, jedini živući predstavnici starih grčkih pravaca sredinom 3. st. NE.[110] To je i razumljivo: budući da je jasno da epikurejci ne mogu biti predstavnici religioznog razdoblja, Windelband nadalje više ni ne misli na njih. Sva sreća da nakon Lukrecija nema povijesno istaknutih imena među njima jer bi se onda našao u problemima. Kako se u *carskom dobu* kao jedino značajno ime pojavljuje Diogen Enoandski, njegovo zanemarivanje *kasnog epikurejstva* nikoga nije moglo osobito zabrinjavati.

Za razumijevanje Windelbandove periodizacije trebamo dakle obratiti pažnju na *stoicizam* i ono što naziva *eklektičkim platonizmom* i *aristotelizmom*, misleći na grčko-rimske *akademičare* i *peripatetičare*. *Stoičare* on dijeli na tri dijela: *starije* koji pripadaju etičkom predsinkretističkom razdoblju, *srednje* koje naziva *sinkretističkim* no koji su još uvijek u okvirima etičkog razdoblja (ali njegove prijelazne faze) i *mlađe* koje svrstava u *religiozno razdoblje*; njima također pridružuje i *rimske kiničare* spominjući kao njihove glavne predstavnike Demetrija, Enomaja i Demonaksa.[111] Mlađi stoici su naravno oni *rimski* i njih Windelband kratko razmatra u uvodnim stranicama poglavlja o religioznom razdoblju, govoreći:

> Ne bez pobuda iz ovih orijentalnih kulturalnih i mentalnih sklopova u carsko je doba i Stoa energičnije istakla religiozne momente svoga svjetonazora tako da je ne samo pooštren antropološki dualizam, nego je i izvorni panteizam škole sve više smjenjivao

[110] DL X 9: ἥ τε διαδοχή, πασῶν σχεδὸν ἐκλιπουσῶν τῶν ἄλλων, ἐς ἀεὶ διαμένουσα καὶ νηρίθμους ἀρχὰς †ἀπολύουσα† ἄλλην ἐξ ἄλλης τῶν γνωρίμων· [La successione dei capi della scuola, mentre quasi tutte le altre sono venute meno, continua senza interruzione e vede succedersi uno dopo l'altro innumerevoli scholarsi fra i suoi discepoli. Diogene Laerzio: *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano: Bompiani 2005.]
[111] GPh1900:132 = PF1956:207.

teistički način predstavljanja. Stoički je nauk po ljudima kao što su *Seneka, Epiktet* i *Marko Aurelije* postao u cijelosti filozofijom spasenja.[112]

Postavši rimskim, stoicizam je dakle po Windelbandu ujedno postao religioznim. Religiozni karakter rimskih stoika istaknuo je već Zeller te je Windelband zacijelo u tome nalazio opravdanje za svoje svrstavanje u *religiozno razdoblje*. No to se nije pokazalo dobrim rješenjem. Da njima nije mjesto u *religioznom razdoblju* vidljivo je iz toga što u narednim poglavljima *rimski stoicizam* i *kinizam* gotovo da nisu došli do izražaja: njima je posvećeno svega par pasusa, koliko i Ciceronu. Tako je sva *rimska filozofija* kod Windelbanda jedna marginalija u povijesti antičke filozofije. To je prilično čudno s obzirom da njegov opći periodizacijski termin glasi helenističko-*rimska* filozofija. Očekivali bismo da će taj termin biti opravdan time što će rimskim filozofima pripasti nekakva značajnija uloga u povijesnom razvoju antičke filozofije, osobito *rimskom stoicizmu*. *Antički stoicizam* nam i jest najpoznatiji preko *rimskih stoika*. No sva je *rimska filozofija* kod Windelbanda prilično podcijenjena i slabo obrađena, bez obzira kojem razdoblju *helenističko-rimske filozofije* pripadala.

Nešto su bolje kod Windelbanda prošli *skeptici* iako je njihovo spominjanje Windelbandu predstavljalo poseban periodizacijski problem. Naime, *skeptici* se, kao ni *epikurejci*, ne uklapaju u religiozno razdoblje, a njihova je aktivnost potrajala sve do oko 200. g. NE. Windelband se tu snašao na koliko zanimljiv toliko i neuvjerljiv način. Budući da je posljednji i spisima najbolje posvjedočen skeptik, Sekst Empirik, po njemu aktivan oko 200. g. NE, što je dva stoljeća nakon svršetka etičkog razdoblja u koje se *skepticizam* kod Windelbanda jedino može periodizacijski uklopiti, nabrajanje *neopironističkih skeptika* morao je okončati tako da njegova periodizacija ne bude dovedena u pitanje. Nakon što se osvrnuo na *akademijski skepticizam* zaključio je osvrt na *skeptike* odlomkom koji valja posebno istaknuti:

> U naredno doba, kada je Akademija skepticizam već odbacila, on svoje pobornike uglavnom nalazi među *empiričkim liječnicima* od kojih već potkraj ovog razdoblja [misli na etičko razdoblje (op. prev.)] treba spomenuti *Enesidema* i *Agripu*. Potpuna

[112] Nicht ohne Anregungen aus diesen orientalischen Lebens- und Gedanken- kreisen hat in der Kaiserzeit auch die Stoa die religiösen Momente ihrer Weltanschauung energischer herausgekehrt, sodass nicht nur der anthropologische Dualismus verschärft wurde, sondern auch dem ursprünglichen Pantheismus der Schule sich allmählich eine mehr theistische Vorstellungsweise unterschob. In Männern wie **Seneca**, **Epiktet** und **Marc Aurel** ist die stoische Lehre völlig zu einer Philosophie der Erlösung geworden. (GPh1900:172 = PF1956:255)

kompilacija skeptičkih učenja iz mnogo kasnijeg doba sačuvana je u djelima *Seksta Empirika*.[113]

Od navedenih imena jedino se Enesidem koji je možda živio u 1. st. PNE uklapa u kronološke okvire njegovog etičkog razdoblja. Agripa djeluje u drugoj polovici 1. st. NE što je već izvan tih okvira, a pogotovu to vrijedi za Seksta Empirika. No, iako je Sekst povijesno najistaknutije ime antičkog skepticizma, kod Windelbanda je zbog neuklapanja u njegove periodizacijske okvire ispao samo kompilator učenja pravih skeptika, onih iz etičkog razdoblja. Stoga se Sekst Empirik kod njega uopće ne pojavljuje kao značajan filozof, nego više kao izvor za antičku filozofiju. Tako je iz periodizacijskih razloga Sekst Empirik kod Windelbanda sveden na doksografa poput Diogena Laertija i kompilatora poput Ivana Stobijca.

Što se tiče *eklektičkih peripatetičara*, koje on naziva *aristotelovcima*, Windelband je jedino spomenuo pseudo-aristotelovski spis *De mundo* koji doista jest značajan primjer spajanja Aristotelovog učenja sa stoičkim,[114] no nakon toga ne spominje više niti jedno ime osim Andronika Rodskog[115] kao urednika Aristotelovog ezoterijskog korpusa i Aleksandra Afrodizijskog kao najpoznatijeg komentatora tog korpusa.[116] Stoga razgraničenje između *etičkog* i *religioznog razdoblja* među *peripateticima* uopće nije provedeno niti je jasno koju ulogu oni imaju u *religioznom razdoblju*, ako uopće imaju neku. Jasno je jedino da mu spis *De mundo* pripada *etičkom razdoblju*.[117]

Kao što vidimo, Windelband se u svom razlučivanju *helenističko-rimske filozofije* na *etičko* i *religiozno* razdoblje suočavao s velikim poteškoćama. Pokazalo se da je prijelaz iz jednog u drugo vrlo složen, postupan i dugotrajan. S time je pokušao izići na kraj usvajanjem Zellerovog pojma *eklekticizma* i određivanjem 1. st. PNE kao prijelaznog razdoblja. Time jest uspio izići na kraj s nekim teškoćama, no s nekima baš i nije. Najlošije je prošla kasna faza starih *helenističko-rimskih* pravaca koja je, kao što ćemo kasnije vidjeti, u stvarnosti potrajala

---

[113] In der Folgezeit, als die Akademie den Skepticismus wieder abstiess, fand er hauptsächlich bei den **empiristischen Aerzten** Anklang, von denen schon zu Ende dieser Periode **Ainesidemos** und **Agrippa** zu nennen sind. Eine vollständige Zusammenstellung der skeptischen Lehren aus viel späterer Zeit ist in den Werken des **Sextus Empiricus** erhalten. (GPh1900:129-130 = PF1956:202)
[114] GPh1900:192 = PF1956:280.
[115] GPh1900:128 = PF1956:201.
[116] GPh1900:130 = PF1956:203. Aleksandar Afrodizijski mu se pojavljuje kao značajan lik tek u kontekstu *Srednjovjekovne filozofije*, kada govori o koncepciji uma kod Averoesa.
[117] Iako ga datira kasnije: u 1. st. NE. (GPh1900:192 = PF1956:280)

sve do sredine 3. st. NE, no koju je Windelband morao zanemariti jer je njegova periodizacija favorizirala samo one pravce koji se dobro uklapaju u *religiozno razdoblje*. *Rimske stoike* i *kinike* je pokušao spasiti tako što ih je proglasio više religioznim nego etičkim filozofima, no to nije mnogo pomoglo, kao što nije niti naročito uvjerljivo. *Peripatetička filozofija* mu igra neku ulogu samo u ranom etičkom razdoblju mada je preko Zellera mogao znati za imena *eklektičkih peripatetika* koja su mu trebala u prijelaznom. Ipak, valja priznati da je *peripatetička helenistička filozofija* tek u novije doba bolje istražena i da je još uvijek slabo poznata izvan užeg kruga stručnjaka i njihovih pažljivijih studenata.[118] No znakovito je da se njezina periodizacija također ne bi mogla dobro uklopiti u Windelbandovu.

Iako je Windelbandovo religiozno razdoblje helenističko-rimske filozofije predstavljeno takoreći u bešavnoj tunici, jasno je da se ono kod njega sastoji od dva dijela: od ranijeg, koje podrazumijeva razvoj onoga što naziva *eklektičkim platonizmom* i *patristikom*, i kasnijeg, koji mu se sastoji samo od *neoplatonizma*. U *Povijesti antičke filozofije* neoplatonizam je izdvojio u zasebno, završno poglavlje. Kršćanski filozofi mu imaju neki značaj samo do pojave neoplatonizma – nakon toga se oni više ne spominju osim što se u *Povijesti antičke filozofije* kao važna imena neoplatonizma slučajno pojavljuju i kršćani, poput Boetija i Ivana Filopona, no čini se da ih Windelband ne smatra kršćanima.[119]

Neoplatonizam

Pojam *neoplatonizma* u Windelbandovoj *Povijesti filozofije* nema funkciju periodizacijskog termina, no kako je to jedini pravac koji mu ostaje na povijesnoj sceni antičke filozofije nakon 220./250. jasno je da se njegovo religiozno razdoblje prešutno dijeli na dva dijela: na ranije, od 70. PNE do 220./250. i kasnije, od 220./250. do 530./570. Počevši od Plotina, Windelband govori samo o *neoplatonizmu*, budući da *patristiku* tog perioda obrađuje (koliko-toliko) u periodizacijskim okvirima *srednjovjekovne filozofije*. Valja nam stoga još obratiti pažnju i na taj prijelaz.

Evo ključnog odlomka iz njegove *Povijesti filozofije*:

---

[118] Odnedavno nakon Wehrlija (v. bilj. 75) raspolažemo s mnogo iscrpnijom i temeljitijom prezentacijom pod uredničkim vodstvom W. Fortenbaugha (v. u popisu literature).

[119] Filoponov kršćanski identitet uopće ni ne spominje, dok za Boetija primjećuje: Although calling himself a Christian, he recognized only the arguments of ancient science in his treatise, *De consolatione philosophies*. (Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons 1924, str. 380) No da ne misli da je Boetije kršćanin vidi se iz toga što za Boetijeve nesumnjivo kršćanske spise navodi kao autora pseudo-Boetija (GPh1900:225 = PF1956:320).

> U staroj se predaji kao osnivač *neoplatonizma* javlja stanoviti *Amonije Saka*; no ništa nije poznato što bi opravdavalo ovaj navod. Njegovim je učenicima pripadao osim *Plotina* i *Origen*, zatim retoričar *Longin* (213-273) kojem se pripisuje knjiga Περὶ ὕψους, te i jedan drugi *Origen*.[120]

U *Povijesti antičke filozofije* osim tih imena spomenuo je još jednog učenika iz Amonijeva kruga, *Erenija*, te je istaknuo zanimljiv podatak da je utemeljitelj neoplatonizma, Amonije Saka, napustio *kršćanstvo* radi *helenstva*.[121] Windelbandova datacija Amonija (175-242) i Plotina (204-269) pokazuje da su kronološki okviri filozofske aktivnosti navedenih imena od o. 200. do o. 270. te ćemo ukratko iznijeti važnije poznate događaje koji su nam relevantni za što je moguće precizniju periodizaciju.

Amonijeva škola

Vrijeme osnutka Amonijeve filozofske škole nije nam točno poznato, no imamo podatak da je njegov učenik Origen, aleksandrijski *wunderkind*, počeo sa svojom učiteljskom aktivnošću u *Aleksandrijskoj katehetskoj školi* oko 203. godine u dobi od 18 godina.[122] Amonije je po Windelbandu stariji od Origena 10 godina, no to je samo pretpostavka: mlađi gotovo sigurno nije bio, stariji vjerojatno jest, no s obzirom da je umro prirodnom smrću 242. godine teško da je bio stariji više od 25-30 godina.[123] Pouzdan je podatak da je bio *kršćanin*[124] i znamo da je

---

[120] Als Begründer des **Neuplatonismus** erscheint in der alten Ueberlieferung ein gewisser **Ammonius Saccas**; doch ist nichts bekannt, was diese Notiz rechtfertigte. Zu seinen Schülern gehörte ausser **Plotin** auch **Origenes**, ferner der Rhetor **Longinos** (213—273), dem das Buch *Περὶ ὕψους* zugeschrieben wurde, und ein anderer **Origenes**. (GPh1900:176 = PF1956:261).

[121] Ancient traditions designate the porter Ammonius (175-242) as the founder of neo-Platonism. He abandoned Christianity for Hellenism, and held impressive lectures in Alexandria. Among his pupils were said to be, besides Plotinus and the Christian Origen, Herennius (Erennius), Origen the Platonist, and the rhetorician and critic Longinus (213-273). Nothing is, however, at all certain about the teaching of Ammonius, and these so-called pupils travel such theoretically different ways that there is no good reason to speak of Ammonius as the founder of the specific philosophy of Plotinus. See W. Lyngg, *Die Lehre des Ammonius* (1874). (Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons 1924, str. 367)

[122] Izvor je Euzebije Cezarejski: HE 6,3,3. Jasno je da nije prije 202. i jasno je da jest malo nakon toga, ali nije jasno koliko je to malo. Čini se godinu ili dvije.

[123] Po Windelbandu, koji slijedi dataciju koja se i danas najčešće sreće, Amonije je umro sa 67 godina. Ako je tako onda je spadao u rijetku skupinu filozofa poput Aristotela i Plotina koji su umrli u šestoj deceniji života. To naravno nije nevjerojatno, no antički filozofi su obično još vrlo aktivni i u svojoj sedmoj, nerijetko i u osmoj deceniji. Sokrat je sa 69 godina bio okružen mnoštvom učenika i pitanje je koliko bi još živio i djelovao kao učitelj da nije bio osuđen na smrt. Origen je također umro „mlad," sa 69 godina, ali treba znati da je za Decijeva progona kršćana, 250. godine kada je imao oko 65 godina, trpio okrutne torture u zatvoru koje su mu ozbiljno narušile zdravlje. Platon je živio 80 godina i to nije bilo ništa neobično: Demokrit je izgleda prešao stotu, no to je već bilo neobično – inače se ne bi govorilo o tome. Stoga nije čudno što se Amonijevo rođenje u starijoj literaturi često datira o. 160. godine (podatak koji se još uvijek gdjekad navodi). U novijoj prevladava 175. vjerojatno pod utjecajem predrasude da je ljudski životni vijek u antičko doba bio kraći nego danas. Nama se čini da bi lako moglo biti da se stara datacija temelji na istraživanjima nekoga tko je mnogo bolje uspio povezati relevantne

Origen prestao pohađati njegova predavanja najdalje 231. godine jer tada odlazi iz Aleksandrije u Cezareju Palestinsku. Iz toga je jasno da je Origen morao pohađati Amonijeva predavanja najkasnije 20-ih godina, što znači da se 220. godina može uzeti kao *gornja granica* početka Amonijeve učiteljske aktivnosti i da je Origen bio među njegovim prvim učenicima u razdoblju do 231. godine.

Upravo te godine Amoniju se pridružuje Plotin koji će ga slušati u Aleksandriji posljednjih 11 godina njegovog učiteljskog djelovanja.[125] Dakle: kada Origen odlazi iz Aleksandrije, Plotin dolazi k Amoniju. Među Amonijevim učenicima bio je i rečeni Erenije o kojem nemamo nikakvih biografskih podataka, potom i Longin kojega je pogubio car Aurelijan 273. godine, te navodno i tzv. *Origen platonist*, onaj za kojeg Windelband kaže: „jedan drugi Origen." Kasnije ćemo vidjeti da čak i ako su bila dva Origena i taj je morao biti stariji od Plotina, što znači da se gornja granica zasnivajuće faze neoplatonizma može staviti u godinu Plotinove smrti, a danas se smatra da je to 270. godina.[126]

Plotin je osnovao svoju školu 244. godine u Rimu te je upravo iz te *aleksandrijsko-rimske škole*[127] prokuljala povijesno najvidljivija struja neoplatonizma. Windelband stoga njega smatra „pravim osnivačem neoplatonizma," no ovdje „pravi" znači: onaj koji je ostavio najvidljiviji i najznačajniji povijesni trag.

Prijelazni karakter ove zasnivajuće faze neoplatonizma očituje se u tome što Windelband miješa elemente o kojima je već govorio, naime pripadnike kršćanske *Aleksandrijske škole*, s novim imenima: čisto *helenskim neoplatonistima*. Origen je naime, zajedno s Klementom, već bio spomenut u sklopu izlaganja *patristike* kao predstavnik *Aleksandrijske katehetske škole* koja kod Windelbanda stoji u nejasnom odnosu s tzv. *eklektičkim platonizmom* i s kojom

---

povijesne događaje od suvremenih istraživača. Naime, kao što ćemo kasnije pokazati, Amonije je po našoj procjeni započeo svoju učiteljsku djelatnost u kasnijoj dobi, nakon svoje 50-e godine. (Vidi bilj. 298)

[124] U tome su složni svi pouzdani antički izvori: Amonije i po Porfiriju i po Euzebiju potječe iz kršćanske obitelji.

[125] Podatak donosi Porfirije (VP 3) koji pedantno naglašava da je riječ o *punih* 11 godina (Porfirije: *O Plotinovu životu*, str. 15). Plotin je krenuo s carem Gordijanom u pohod na Perzijance koncem 242. godine, nakon smrti Amonija iste godine, što znači da je postao njegovim učenikom 231. (a ne 232. kako se ponegdje sreće).

[126] Čini se da je najmlađi član od poznatih imena Amonijeva kruga Longin (213-273).

[127] Windelband Plotinovu školu u Rimu naziva *aleksandrijskom*. To je razumljivo: Plotin u Rimu predaje aleksandrijsku, a ne rimsku filozofiju. Ni Petar u Rimu nije propovijedao rimski, nego kršćanski nauk. Ali kao što kršćane u Rimu možemo nazivati kršćansko-rimskom ili rimokršćanskom zajednicom, tako nam se čini umjesnim i Plotinovu školu u Rimu nazivati *aleksandrijsko-rimskom*. Iako Plotinova filozofija nije rimska, nego aleksandrijska i grčka, njegova škola jest u određenom smislu rimska: po svojoj lokaciji i dijelu svojih članova (među kojima je bio i budući car Galijen).

završava glavni dio *patristike* koji obrađuje u sklopu *helenističko-rimske filozofije*. Jedini patristički filozofi koje navodi nakon Origena jesu Laktancije i Arnobije koji djeluju oko 300. godine, no bez nekog vidljivog pokrića u prezentaciji, te i Grgur Niški (o.335-o.395): njega je u jednoj bilješci spomenuo kao najtemeljitijeg izlagatelja origenovske „idealizacije osjetilnog svijeta“ ili „pretvaranja prirode u psihičke odredbe“ dovodeći tu teoriju i u vezu s gnosticima.[128] Zanimljivo kako je to također i Plotinovo učenje.

Sada nas zanima postoji li i tu kakvo prijelazno razdoblje, analogno onome koje smo ustanovili između etičkog i religioznog. Pitanje je dakle tko su mu posljednji *eklektički platonisti*, a tko prvi *neoplatonisti* te kada žive. Što se tiče imenā koja Windelband izričito spominje kao *eklektičke platoniste* posljednji spomenuti su Celzo, Numenije i Galen, navodeći kako je Celzo napisao svoj spis protiv kršćana oko 180. godine,[129] Numenije djelovao nakon Apuleja za kojeg kaže da je iz doba Antonina, a Galen umro oko 200. godine.[130] Riječ je dakle o trojici čiju aktivnost smješta u posljednje decenije 2. stoljeća što znači da mu *eklektički platonizam* završava oko 200. godine.

U to doba djeluje i Klement Aleksandrijski za kojeg navodi da je umro oko 217. godine.[131] On je pak zajedno s Origenom jedini spomenuti predstavnik tzv. *Aleksandrijske katehetske škole*. Klement i Origen su u *Povijesti antičke filozofije* obrađeni *nakon* eklektičkih platonista (tamo: *mistički platonizam*), a *prije* neoplatonizma te se i u *Povijesti filozofije* pojavljuju kao srednji član. Tamo su predstavljeni kao glavna i takoreći završna riječ *patristike* helenističko-rimskog razdoblja. Evo što je u *Povijesti filozofije* na koncu rekao:

> Nakon svih ovih događaja tek je početkom trećeg stoljeća došlo do zasnivanja pozitivne kršćanske teologije, pojmovno izvedenog sustava dogmatike: to se zbilo u *Aleksandrijskoj katehetskoj školi* kod njenih upravitelja *Klementa* i *Origena*. Osobito

[128] Sehr ausführlich hat diese Idealisirung der Sinnenwelt der bedeutendste der orientalischen Kirchenväter, **Gregor** von **Nyssa** (331-394) nach ganz platonischem Muster behandelt. Seine Hauptschrift ist der λόγος κατηχητικός. Ausgabe der Werke von Morellus (Paris 1675). Eine höchst poetische Darstellung hat diese Umsetzung der Natur in seelische Bestimmungen bei den Gnostikern, insbesondere bei dem geistreichsten darunter, **Valentin**, gefunden. (GPh1900:207 = PF1956:298)
[129] Danas se smatra da je Celzo svoje djelo napisao 168. godine.
[130] Danas se smrt Galena datira oko 215. godine.
[131] Slična datacija je i danas na snazi.

> ovog posljednjeg valja smatrati filozofski najznačajnijim predstavnikom kršćanstva u tom razdoblju.[132]

Rečenica koja potom slijedi posebno je zanimljiva za periodizaciju:

> No uz njega je iz aleksandrijske filozofske škole proizišao čovjek koji se prihvatio toga da težnju filozofije za stvaranjem religije provede samo na helenističkom tlu: *Plotin*, najveći mislilac ovoga razdoblja.[133]

Windelband ovdje misli na Amonijevu školu i želi reći da je iz nje osim Origena proizišao i Plotin koji je, za razliku od Origena, Amonijevo učenje postavio na čisto *helenske* temelje. No to bi značilo da prije Plotina Amonijeva filozofija nije bila zasnovana isključivo na grčkoj filozofskoj tradiciji. Tome međutim proturječi ono što je rekao u *Povijesti antičke filozofije*: da se Amonije obratio s *kršćanstva* na *helenstvo*. Naime, prešutno se podrazumijeva da je to obraćenje posljedica njegovog filozofskog razvoja u kojem je za njega najveći autoritet postao Platon, a ne više Biblija i Krist. Nadalje, koliko se može razabrati iz Plotina, čini se izvjesnim da su uz Platona za Amonija još bili mjerodavni Pitagora, Parmenid, Sokrat te značajnim dijelom i Aristotel. U tome bi se jedino moglo sastojati njegovo navodno obraćenje s *kršćanstva* na *helenstvo* koje Porfirije spominje.

No ako je doista bilo tako, onda je Amonijevo učenje već bilo postavljeno na čisto helenske temelje te nije Plotin morao izvoditi taj pothvat. Stoga je čudno što Windelband tu povijesnu zadaću pripisuje Plotinu. Doduše, on u *Povijesti filozofije* prešućuje Amonijevo obraćenje s *kršćanstva* na *helenstvo*. Znači li to da je u međuvremenu prihvatio ono što kršćanski antički izvori tvrde pobijajući Porfirija: da je Amonije ostao do kraja svog života *kršćanin*? No on to nije rekao. Stvar je dakle nejasna: nije jasno misli li Windelband u svojoj *Povijesti filozofije* da je Amonijeva škola bila kršćanska filozofska škola u kojoj je Plotin kao *Helen* bio u manjini, ili da je to bila helenska škola u kojoj je Origen kao *kršćanin* bio u manjini.[134] No,

---

[132] Erst im Anfange des dritten Jahrhunderts ist es nach allen diesen Vorgängen zur Begründung einer positiven christlichen Theologie, eines begrifflich durchgeführten Systems der Dogmatik gekommen: dies geschah in der **alexandrillischen Katechetenschule** durch ihre Leiter **Clemens** und **Origenes**. Insbesondere ist der letztere als der philosophisch bedeutendste Vertreter des Christenthums in dieser Periode anzusehen. (GPh1900:173-174 = PF1956:256)

[133] Neben ihm aber ging aus der alexandrinischen Philosophenschule der Mann hervor, welcher die religionsbildende Tendenz der Philosophie lediglich auf dem hellenistischen Boden zum Austrag zu bringen unternahm: **Plotinos**, der grösste Denker dieser Zeit.

[134] Windelband je već i u *Povijesti antičke filozofije* ustvrdio (str. 365): The Hellenistic thought that ran parallel to Christian scientific faith was neo-Platonism. Out of the same circles of Alexandrian culture, in which all the

kako je za Amonija ipak izričito ustvrdio da je *helenski filozof* njega moramo svrstati među *helenske neoplatoniste*, što znači da jedino Origen pripada *kršćanskim*.

Windelband uostalom koristi pojam *neoplatonizma* isključivo za *helenske filozofe*. On nikada ne naziva Origena *neoplatonistom*, nego *kršćanskim platonistom*, iako je jasno da je Origen uz Amonija najstariji zastupnik izvornog oblika tog učenja (nazovimo ga sada provizorno *proto-neoplatonizmom*). Razlog tome je što mu je stalo do razlučivanja između *kršćanskih platonista* i *neoplatonista*, odnosno da je jasno koji pripadaju *kršćanstvu*, a koji *helenstvu*.

On u Klementu vidi prije svega *filonovca* te po tome i *platonistă*, no on mu prethodi zasnivajućoj fazi *neoplatonizma*. Znači li to da je Klement *eklektički platonist*? Windelband primjećuje da se Klement *služi* eklektičkim platonizmom, osobito spisima Filona Aleksandrijskoga, no on ga nikada *ne naziva* eklektikom.[135] Windelband Klementa vidi kao anticipaciju Origenovog platonizma kojeg karakterizira kao „znanstveni sustav," što znači da ga izdvaja iz *eklektičkog platonizma* jer za Windelbanda *eklekticizam* ne može biti *znanstveni sustav*.[136] Klement i Origen kod Windelbanda stoje između *eklektičkog platonizma* i *neoplatonizma* pri čemu je Origen predstavnik *proto-neoplatonizma*, a Klement anticipacija toga.

Poteškoća s kojom se Windelband susretao sastoji se u tome što on pod izvornim *neoplatonizmom* misli prvenstveno na Plotina, no istodobno priznaje da se osnivačem tog pravca u antici smatrao Amonije Saka i da je Origen bio njegov slušač prije Plotina te da već kod Filona, Numenija i Klementa postoji anticipacija tog nauka (a to su glavni tekstovi *Aleksandrijske katehetske škole*). Tako kod njega postoje dva početka *neoplatonizma*: najprije učenje Amonija Sake uz kršćansku verziju toga kod Origena,[137] a potom i čisto helensko učenje Plotina koje je za njega pravi *neoplatonizam*.

---

forms of Greek science and all religions met, arose two contemporaneous theories,—the theory of Origen and that of Plotinus. [...] Neo-Platonism and Christian theology had a community of purpose and a common origin. To porijeklo uključuje Filona, Numenija, gnostike i Klementa, a to se sve stječe u školi Amonija i Origena.

[135] Clement's dependence on Philo appears clearly in his teaching. It is *mutatis mutandis* the application of the principles of Philo to Christendom, and it is related to Christendom in exactly the same way as Philo's teaching to Judaism. Although therefore not throughout philosophically independent, Clement has the great significance that through him and the more original form of his theory in Origen, eclectic Platonism, strongly mixed as it was with Stoical elements, was definitely crystallized into Christian dogma. (Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons 1924, str. 361)

[136] Bit eklekticizma je za Windelbanda u besprincipijelnom spajanju različitih učenja, a to znači da nema znanstveni karakter. Ovdje se atribut *znanstveni* upotrebljava u Windelbandovom smislu, a ne u današnjem.

[137] Windelband Origenovo učenje nalazi vrlo interesantnim, no on se nije upuštao u komparaciju s Plotinovim.

Windelband kaže da se iz usporedbe Origenovog i Plotinovog učenja ne može Amoniju pripisati ništa osim općih načela *helenističkog platonizma*. Nadalje, između *eklektičkih platonista* Windelband izdvaja Filona i Numenija kao one koji stoje najbliže *neoplatonizmu*. Pritom primjećuje kako se kod Numenija zapaža utjecaj *gnostika*.[138]

Tako na prijelazu iz *eklektičkog platonizma* u *neoplatonizam* Filon i Numenije imaju donekle sličnu poziciju kao Filon Larišanin i Antioh Aškalonski na prijelazu iz *etičkog* u *religiozno razdoblje*: naime, Filon i Numenije pripadaju dijelu eklektičkih platonista, ali onih koji se kao *preteče neoplatonizma* mogu svrstati u prijelazno razdoblje, baš kao što se Filon Larišanin i Antioh mogu svrstati u prijelazno razdoblje, iako pripadaju etičkom. Pritom je čudno što je Filon Aleksandrijski zapravo stariji od Numenija oko 150 godina, no Filon ima istaknutu ulogu upravo kod Klementa te se *Aleksandrijska katehetska škola* i po tome pokazuje kao prijelazna karika. Klement kod Windelbanda nije ni *eklektički platonist* ni *proto-neoplatonist*, dok Origen već jest *proto-neoplatonist* iako Windelband pazi da ga ne nazove *neoplatonistom*. Origen je tako uz Amonija među prvim članovima novog niza i jedino Klement zauzima čisto srednju poziciju.

No čak i kad bi Klementa Aleksandrijskog ubrojio u *eklektičke platoniste* svejedno ne bi postojao niti jedan *eklektički platonist* koji djeluje istodobno s *neoplatonistima*. Naime, Amonijeva škola počinje s radom sigurno nakon Klementova odlaska iz Aleksandrije 202. godine, a lako moguće i nakon njegove smrti (o. 215.) ili u najboljem slučaju u posljednjim godinama njegova života. Situacija je dakle drugačija nego na prijelazu iz *etičkog* u *religiozno razdoblje*: nema razdoblja u kojem istodobno djeluju i jedni i drugi, tj. nema *prijelaznog razdoblja* u strogom smislu riječi.

Prijelazno razdoblje u širem smislu sastoji se od tri faze: faza pretečā ili anticipatorā neoplatonizma (Numenije i Klement), faza proto-neoplatonistā (Amonije i Origen), te faza zasnivanja plotinovskog neoplatonizma (Plotin). Prva faza traje od 180. do 220., druga od 220. do 250., a treća od 250. do 270.[139] Kako je prva faza zapravo završni čin prethodnog razdoblja koji se ne produžava u novo, proizlazi da *neoplatonističko razdoblje* počinje najprije u razdoblju od 220. do 250. u Amonijevoj i Origenovoj školi, a tek od 250. u obliku koji Windelband vidi „pravim neoplatonizmom“ a što mi nazivamo *klasičnim neoplatonizmom*.

[138] To međutim upućuje da Amonijeva filozofija ipak ima poprilično miješane temelje, a ne čisto helenske.
[139] Sada primjenjujemo tehniku zaokruživanja godina na desetljeća što često najbolje odgovara periodizaciji.

Iako odnos između *kršćanskog platonizma* i *neoplatonizma* uopće nije jasan, kod Windelbanda je barem jasno da Origenov platonizam prethodi plotinovskom, dakle *klasičnom neoplatonizmu*. Najzagonetniji lik je očito Amonije Saka: nejasno je porijeklo njegova učenja i što je od njega sačuvano kod Origena, a što kod Plotina. Nejasno je i da li je ostao kršćanin do kraja života ili nije.[140] Dakle, nejasno je kakav oblik *neoplatonizma* postoji na samom početku: od 220. do 250. godine.

Također je čudan periodizacijski status Origena: iako ga izdvaja iz *eklektičkih platonista* ipak je predstavljen kao glavna i završna riječ prethodnog razdoblja (dakako, patrističkog dijela), a istodobno je ubrojen i među prve članove novog niza filozofa. No kojem onda razdoblju on pripada? Nejasan je nadalje i odnos između ranije i kasnije faze *helenističkog platonizma*: Filon i Numenije se navode kao najbliži *neoplatonizmu*, no o Numeniju nije ništa konkretnije rekao i ne vidi se u kakvom su odnosu ostalī. Plotin je doista bio optužen za plagiranje Numenija te je Porfirije morao braniti svog učitelja od tih optužbi, no u Windelbandovoj koncepciji nije bilo mjesta za takva razmatranja. Zagonetno je i to što se čini da Plotina vidi u sklopu kršćanske *Aleksandrijske filozofske škole* te se postavlja pitanje što Windelband zapravo misli o Amonijevom religijskom identitetu.

No unatoč brojnim nejasnoćama periodizacijsko razgraničenje je oštrije nego između *etičkog* i *religioznog razdoblja*. Nema prijelaznog perioda u strogom smislu riječi, tj. razdoblja u kojem istodobno djeluju i jedni i drugi: *eklekticizam* mu traje do o. 200. godine kada od starih *helenističkih platonista* na sceni ostaje samo kasni Klement nakon kojega odmah počinje *(proto)neoplatonizam*. Nakon Plotinove smrti 270. godine povijest antičke filozofije je samo odjek i razrada onoga što je ustanovljeno u tom razdoblju.[141] Budući da je Windelband istaknuo *neoplatonizam* kao najveće postignuće *helenističko-rimske filozofije*, proizlazi da je vrijeme od 220. do 270. najkreativnije razdoblje od svih devet stoljeća antičke filozofije nakon Aristotela, odnosno da su Amonije, Origen i Plotin tri najveća filozofa postaristotelovske filozofije prema kriteriju originalnosti i kreativnosti.

---

[140] Oko Amonija su se tokom povijesti umnožile najrazličitije pretpostavke, no to sada moramo ostaviti sa strane i držati se samo antičkih izvora i Windelbandove interpretacije.

[141] Ovdje dolazi do izražaja važno razlikovanje za povijest filozofije i njenu periodizaciju, razlikovanje *faze izgradnje* od *faze stanovanja*: upravo je to karakteristično za antičku filozofiju – da u njoj postoje dugotrajne, čak petostoljetne *faze stanovanja*. Helenistički platonizam ima daleko najtrajniju fazu stanovanja u povijesti – to je zdanje u kojem se filozofi i danas nastanjuju. Faza stanovanja se doživljava kao faza dekadencije jer tu nema ničeg osobito novog i zanimljivog, a ona je zapravo znak snage filozofije.

Periodizacija klasičnog helenskog neoplatonizma

Filozofi koje Windelband nakon toga spominje isključivo su neoplatonisti triju škola. Naime, Windelband dijeli *neoplatonizam* na tri faze koji odgovaraju trima neoplatonističkim školama:

1. *Aleksandrijska škola*: Plotin, Amelije i Porfirije [druga polovica 3. st.]

2. *Sirijska škola*: Jamblih, Deksip, car Julijan, Salustije i Temistije [čitavo 4. st.]

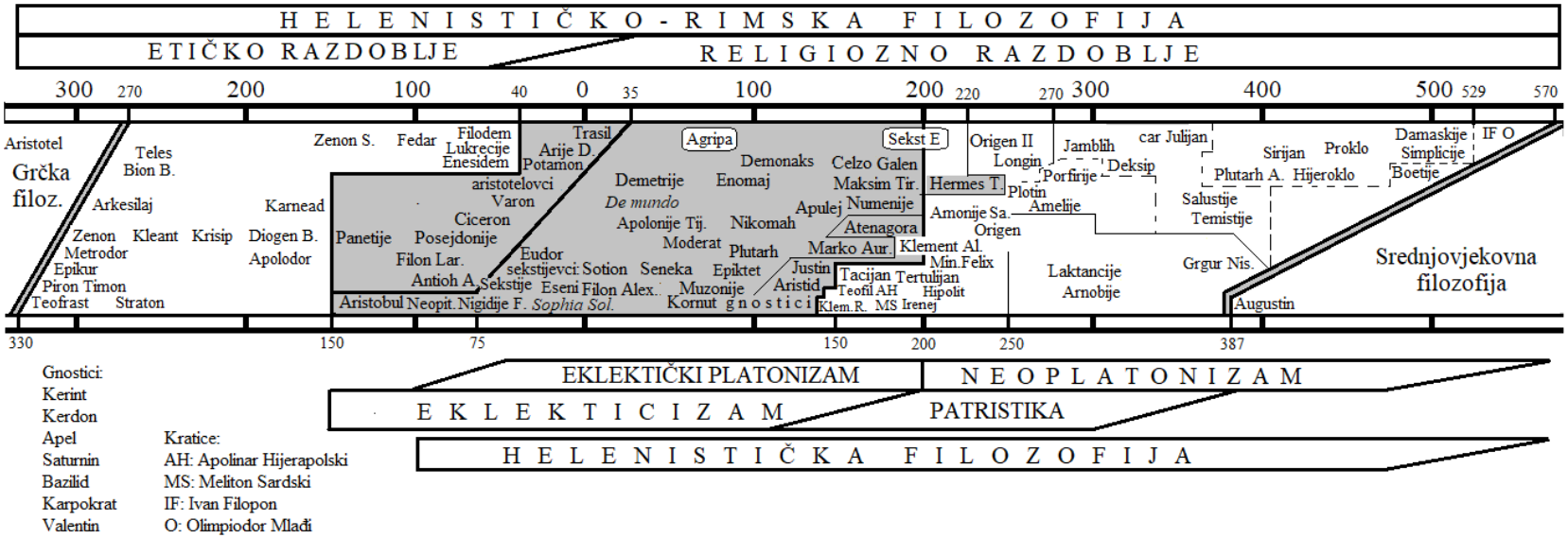
3. *Atenska škola*: Plutarh Atenski, Sirijan, Hijeroklo, Proklo, Damaskije i Simplicije [5. stoljeće i 6. do Justinijanova edikta]

Neoplatonizam je prezentiran uglavnom prema Plotinu – ostala imena imaju znatno slabije pokriće u izlaganju. Od njih je, naravno, najviše istaknuo Prokla čije doba naziva *skolastičkim*, a njega *skolastičarem helenizma*.

Time smo ustanovili cjelovitu periodizacijsku strukturu Windelbandove *helenističko-rimske filozofije*. Iako se ona nominalno dijeli samo na dva razdoblja, *etičko* i *religiozno*, njena je periodizacijska struktura u stvarnosti složenija: čak i složenija od *predhelenističkog razdoblja*. Dodatno je razlučivanje postignuto pomoću kategorije *eklekticizma* koji se javlja u drugoj polovici etičkog razdoblja i prvoj polovici religioznog. Tim su terminom i *etičko* i *religiozno razdoblje* zapravo podijeljeni na dva dijela. *Ranije etičko razdoblje*, koje je predsinkretističko, traje od 330. do 150. PNE, a *kasnije*, sinkretističko, od 150. PNE do 30. NE, pri čemu *epikurejci* i *neopironisti* ne pripadaju sinkretizmu, odnosno eklekticizmu. *Ranije religiozno razdoblje*, koje je eklektičko, traje od 70. PNE do 220., a *kasnije*, neoplatonističko, od 220. (odnosno 250.) do 530. (odnosno 570.). *Neoplatonizam* se pritom dijeli na tri škole: tri faze koje se dobro uklapaju u podjelu na *rani*, *srednji* i *kasni neoplatonizam*. *Rani neoplatonizam* je onaj iz 3. st., *srednji* onaj iz 4. koji stoji u uskoj vezi s pokušajem cara Julijana da *(neo)platonističko helenstvo* uspostavi kao državnu religiju, a *kasni* onaj iz 5. i prve trećine 6. stoljeća koji se naziva *skolastičkim*. Windelband je u svojoj periodizaciji također istaknuo da postoji jedno prijelazno stoljeće iz etičkog u religiozno razdoblje: ugrubo je to 1. st. PNE. Bolji pregled periodizacije postiže se grafičkim prikazom:[142]

[142] To je slika kakva se može izvući iz njegove *Povijesti filozofije* uz minimalnu pomoć iz *Povijesti antičke filozofije*.

Slika 1. Grafički prikaz Windelbandove periodizacije helenističko-rimske filozofije



Jasnoća periodizacijskih termina ovisna je, naravno, najviše o jasnoći njihovih kronoloških okvira, no oni se ne mogu uzimati neovisno o svojim geografskim okvirima – jer povijest se uvijek odvija na konkretnim mjestima. Stoga ćemo se sada ukratko pozabaviti prostornom raspodjelom Windelbandove *helenističko-rimske filozofije*.

B-dio: Prostorna raspodjela Windelbandove helenističko-rimske filozofije

Unutar Windelbandove *grčke filozofije* prijelaz iz kozmološkog u antropološko i sistematsko razdoblje bio je uvjetovan nastankom novog središta filozofske kulture: Atene. Kozmološko razdoblje je imalo svoja središta u jonijskim i italsko-sicilijskim kolonijama. No već posljednji kozmolozi poput Anaksagore i njegovih učenika (Arhelaj) djeluju u Ateni pod patronatom Perikla. U isto to vrijeme pojavljuju se u Ateni i prvi predstavnici antropološkog razdoblja: sofisti. Prvi poznati sofisti su Protagora i Gorgija, no oni također dolaze iz grčkih kolonija: Protagora je iz Abdere koja u to vrijeme pod Leukipom i Demokritom također postaje značajnim filozofskim središtem, dok je Gorgija sa Sicilije i čini se da pripada pitagorejskom krugu filozofa koji odobravaju Parmenidovo učenje i njegove eleatike. U Atenu su se pod Periklom dakle slijevali utjecaji sa svih strana te su padali na tlo jedne demokratske gradske kulture koja je u to vrijeme ionako doživljavala svoj kulturni procvat. To je teritorijalno premještanje centara filozofske kulture s rubnih grčkih područja u samo njeno središte na Atici bilo sudbonosno za razvoj filozofije: *grčka filozofija* jest to što jest upravo zato što je svoje središte imala u otvorenom gradu Atenjana i što je Atena postala najvećim staništem grčke ili panhelenske filozofije. Stoga nije čudno što mnogi stariji povjesničari filozofije dijele grčku filozofiju upravo po geografskom kriteriju.[143]

Windelband nam već u uvodnim stranicama poglavlja o *helenističko-rimskoj filozofiji* kazuje osvrćući se na njenu etičku fazu:

> Ovaj u osnovi etički razvoj filozofije dovršio se još u Grčkoj i to uglavnom u Ateni koja je unatoč svem širenju grčkog obrazovanja na Istok i Zapad još stoljećima bila

[143] Rixner razlučuje *jonijsku fiziku, italsku dijalektiku* i *atičku filozofiju*. Erdmann naziva svoje prvo razdoblje *Nezrelost*, a drugo *Atička filozofija*. Paul Deussen: 1. *Predsokratovska filozofija* 2. *Atička filozofija*. Hans von Arnim: A. *Filozofija Jonijaca i zapadnogrčkih zemalja* B. *Atička filozofija*. Karl Praechter: 1. *Predatička filozofija* 2. *Atička filozofija*. Praechterov termin *predatička filozofija* dobro je pogođen ukoliko se u filozofiji grčkih kolonija vidi samo priprava za grčku filozofiju i ukoliko se misli da je tek atička filozofija u pravom smislu riječi grčka. To nam ujedno govori koliko je geografski kriterij važan za periodizaciju.

> središte znanstvenog života. No ubrzo nastaju – u početku naročito za znanstvena pojedina istraživanja unutar velikih biblioteka i muzeja – i nova središta: na Rodosu, u Pergamu, Aleksandriji, Tarzu, Rimu; kasnije u Antiohiji i Bizantu.[144] Od ovih je osobito važna postala *Aleksandrija* gdje je ne samo uređivačka učenost dosegla tako osebujan razvitak da se čitavo to doba običava po tome nazivati književno-povijesnim (*litterarhistorisch*),[145] već je i filozofsko usmjerenje u tom vremenu doživjelo svoju presudnu promjenu.[146]

U *helenističko-rimskom razdoblju* Atena dakle i dalje ostaje glavnim središtem filozofske kulture i matičnom kućom svekolike filozofije, ali ubrzo se pojavljuju i drugi centri koji se uzdižu upravo s razvojem *helenističke civilizacije*, najprije pod patronatom Aleksandrovih nasljednika, a kasnije i pod patronatom rimskih političara. Windelband ističe te centre i da bi se usput pokazalo kako njegov novi periodizacijski termin ima dobro opravdanje: u tome se povezuje *povijest filozofije* s *političkom poviješću*, do čega je njemu stalo.

Zanimljivo je međutim da premda se s razvojem *helenističke civilizacije* pojavljuju nova središta filozofske kulture na Mediteranu, primat Atene u filozofiji time nimalo ne biva ugrožen. Windelband to posebno naglašava i to zasigurno vrijedi za prijelaz iz *grčkog* u *helenističko-rimsko razdoblje*, pa i za cjelokupno *etičko razdoblje*, no jasno je kako ne misli da to vrijedi i za *religiozno*. Naime, jasno je da do „presudne promjene“ koju spominje, a to je prijelaz iz *etičkog* u *religiozno razdoblje*, nije došlo u Ateni, nego u Aleksandriji. On tome pridaje izuzetnu važnost te Plotinovu školu u Rimu naziva *aleksandrijskom*.

---

[144] Neka važna mjesta prešućuje kao npr. Efez, no najveći je propust izostavljanje Apameje.

[145] Windelband najvjerojatnije misli na aleksandrijske filologe poput Kalimaha, Eratostena Kirenskog, Aristofana Bizantskog (koji je izgleda prvi objavio kritičko izdanje Platonovih djela) i drugih. Njemački filolozi poput Friedricha Ritschla nazivaju njihov rad *litterarhistorisch* što obuhvaća i književna i filozofska djela te bi na hrvatskom najprirodnije bilo reći *filološkim*. Najznačajniji predstavnici toga u filozofiji su Andronik Rodski i Trasil.

[146] Diese wesentlich ethische Entwicklung der Philosophie hat sich noch in Griechenland, zumeist sogar in Athen vollzogen, welches bei aller Ausbreitungder griechischen Bildung nach Ost und West doch noch Jahrhunderte lang das Centrum des wissenschaftlichen Lebens bildete. Bald aber erwuchsen, zunächst namentlich für die gelehrte Einzelforschung, in den grossen Bibliotheken und Museen neue Mittelpunkte, in Rhodos, in Pergamon, in Alexandria, in Tarsos, in Rom, später in Antiochia und Byzanz. Von diesen ist namentlich **Alexandria** wichtig geworden, wo nicht nur die verarbeitende Gelehrsamkeit eine so typische Ausbildung erfuhr, dass dies ganze Zeitalter danach litterarhistorisch benannt zu werden pflegt, sondern wo auch die philosophische Richtung jener Tage ihre entscheidende Veränderung erfuhr. (GPh1900:127 = PF1956:199-200)

Aleksandrija je u etičkom razdoblju, dakle u doba primata Atene u filozofiji, značajna prvenstveno kao glavno središte specijalnih znanosti[147] i velikog razvoja filologije, dok se u filozofiji njen značaj svodi na vođenje glavne riječi u doksografiji.[148] Naime, *aleksandrijski* su *peripatetici* posvećivali veliku pažnju sustavnoj prezentaciji učenja sviju škola i čini se da u Ateni nitko nije njegovao takav povijesni i univerzalistički pristup filozofiji, mada se začeci toga nalaze već kod Aristotela, osobito u prvoj knjizi njegove *Metafizike,* i mada je prvo pravo doksografsko djelo napisao Teofrast.[149] No atenski se peripatetičari nakon Teofrasta izgleda više ne bave time. Najtemeljitije doksografsko djelo cjelokupnog antičkog razdoblja djelo je Sotiona Aleksandrijskog, peripatetika koji je djelovao u prvoj trećini 2. st. PNE. Ono je međutim bilo toliko obimno (čini se 23 knjige) da je već njegov nasljednik, Heraklid Lembski, načinio iz toga jednu sažetu verziju koja je naravno imala mnogo veću upotrebu.

No Aleksandrija ne igra gotovo nikakvu ulogu u oblikovanju rane *helenističko-rimske filozofije*, a jednako vrijedi i za druga velika središta helenističke kulture poput Pergama i Rodosa. U to doba sva filozofska kreativnost i sav autoritet još uvijek obitava u Ateni.[150] Aleksandrija postaje povijesno značajnim obitavalištem filozofije tek u 1. st. PNE, kada dolazi do spomenute „presudne promjene:“ transformacije *etičkog razdoblja* u *religiozno*. Windelband to naravno primjećuje te uvodeći čitatelja u religiozno razdoblje koje nastupa s rehabilitacijom platonističke metafizike, kaže:

> Teritorijalno središte toga nalazimo međutim u onome gradu koji je svojom poviješću te i svojim stanovništvom bio najizrazitiji predstavnik izmiješanosti naroda i religija: u *Aleksandriji*. Ovdje, gdje su se u živom radu Muzejā akumulirala sva blaga grčkog obrazovanja, sve su se religije i oblici kulta sjatile u velikoj vrevi narodā glavnog

[147] The beginning of this specialization in science already existed in the Abderite, the Platonic, and particularly the Aristotelian schools. In the Hellenic period specialization was, however, the more remarkable because the period was wanting in great determining personalities and organizing fundamental principles. This popular impulse for specialization was limited neither to Athens nor to Greece. Rhodes, Alexandria, Pergamus, Antioch, Tarsus, etc., became scientific centres, in which scholarly work by means of great libraries and collections was being systematically carried on. Later Rome, and finally also Byzantium, entered into the competition. (Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons 1924, str. 295-296)

[148] This historiography of philosophy, the so-called doxography, with its commentating and collating, developed enormously in the Alexandrian literature, and had its three philosophical centres in Pergamus, Rhodes, and Alexandria. (Isto, str. 9) Kasnije tako nešto srećemo i kod epikurejaca: kod Filodema i Diogena Laertija.

[149] Među stručnjacima se lome koplja oko toga je li se Teofrastovo djelo zvalo *Nazori fizičara/prirodnjaka* (Φυσικῶν δόξαι) ili *Fizički/prirodnjački nazori* (Φυσικαί δόξαι).

[150] Zanimljivo je međutim primijetiti da stoički skolarsi uglavnom potječu s Orijenta i to najviše iz Tarza (to je zapravo grad na razmeđu Orijenta i Zapada). Tarz jest bio veliko središte stoicizma, no činjenica je da Taržani postaju povijesno vidljivima u antičkoj filozofiji tek kada dođu u Atenu – i postanu skolarsi.

trgovačkog grada tražeći znanstveno objašnjenje za svoj navrli i burni čuvstveni sadržaj.[151]

Windelband s pravom ističe *Aleksandriju*: naime upravo tu započinje ono što naziva *religioznim razdobljem helenističko-rimske filozofije*, no propustio je reći da je to ujedno doba kada i Rim na velika vrata ulazi u povijest filozofije.

Na ovome nam se sada valja malo zadržati jer se u novoj slici antičke filozofije također drži da u tom razdoblju dolazi do velike teritorijalne preraspodjele antičke filozofske kulture što je našlo svoj odraz i u novim periodizacijama. Ta se pojava obično naziva „migracijom filozofa" iz Atene i ona doista stoji u uskoj vezi s političkom poviješću, no ne toliko s tako presudnim događajem kao što je bila bitka kod Akcija 31. godine PNE, nego s jednim manje poznatim: tzv. *prvim mitridatskim ratom*.

Migracije filozofa u doba propadanja grčko-makedonskih monarhija

Valja nam se najprije kratko vratiti još i korak unatrag jer su začeci toga povezani s onim najvećim rimskim osvajanjima koja su kulminirala 146. g. PNE kada je Rim na Zapadu pobijedio Kartagu, a na Istoku razorio Korint te Grčku učinio svojom provincijom. To je dakle s jedne strane doba propadanja grčko-makedonskog imperijalizma, a s druge doba uspona novog imperijalizma: onog rimskog. Glavni junak konačne rimske pobjede nad svojim starim neprijateljem, Kartagom, bio je Scipion Mlađi (ili Emilijan, 185.-129.). Njegov je otac, Scipion Stariji (ili Afrički), prilikom pobjede nad makedonskim kraljem Perzejem 168. PNE, zarobio u Grčkoj Polibija te ga je odveo u Rim da bi ga postavio za učitelja svojih sinova. Kasnije se Scipion Mlađi toliko zainteresirao za stoicizam da je postao učenikom tadašnjeg skolarha: Panetija. Grčka je kultura dakle već sredinom 2. st. PNE počela snažno prodirati u domove rimske aristokracije.

Veliki protivnik rimskog usvajanja grčke kulture bio je Katon Stariji (234.-149.) koji je bio među utjecajnijim članovima rimskog Senata. On se naime bojao štetnih posljedica po Rimljane od te kulture kojom su se oduševljavali njegove kolege u Senatu poput Scipiona. Da

[151] Ihren räumlichen Mittelpunkt aber finden wir in derjenigen Stadt, welche durch ihre Geschichte wie durch ihre Bevölkerung die Mischung der Völker und der Religionen am deutlichsten zum Ausdruck brachte: **Alexandria**. Hier, wo in der regsamen Arbeit des Museums alle Schätze der griechischen Bildung aufgespeichert waren, drängten sich in dem grossen Völkergewühl der Handelshauptstadt alle Religionen und Cultusformen herzu, um die wissenschaftliche Abklärung ihres drängenden und stürmenden Gefühlsinhaltes zu suchen. (GPh-1900:172 = PF1956:254)

je Katonova bojazan opravdana mnogima je postalo jasno 155. godine kada su u Rim došli poslanici iz Atene te su Rimljani prvi put u svom rodnom gradu mogli čuti predavanja tada najvećih filozofa: stoika Diogena Babilonijskog, peripatetičara Kritolaja i akademičara Karneada.[152] Prva su dvojica tada već bila u poodmakloj dobi: Diogen je čini se bio u svojim 70-ima, a Kritolaj vjerojatno imao 82 godine,[153] dok je Karnead bio u svojim 50-ima. Upravo je Karnead izazivao najveće divljenje među mladim Rimljanima, ali i najveći strah među zabrinutim čuvarima tradicije poput Katona te je on izgleda postigao da rimski Senat izglasa odluku da grčki filozofi smjesta napuste Rim.[154] Rim dakle nije za filozofiju. No znamo da Rim nije odolio. Nije čak ni dugo odolijevao.

Vidni izostanak otpora jasno se zamjećuje već na prijelazu iz 2. u 1. st. PNE,[155] osobito nakon *prvog mitridatskog rata* (od 89. do 85.) kada dolazi do spomenute seobe filozofa i stanovite teritorijalne preraspodjele filozofske kulture. Mitridat Veliki je bio pontski kralj koji se pobunio protiv Rima te je i Atenu uvukao u tu pobunu, no čini se da nekim filozofskim školama, akademičarima sigurno, to nije bilo baš po volji. Stoga su mnogi atenski filozofi pobjegli u Rim, među njima i Filon Larišanin i Antioh Aškalonski, koji su već u Ateni među svojim učenicima imali utjecajne Rimljane.[156] Tako je Filon Larišanin od 89. ili 88. godine do

---

[152] Aulo Gelije ovako sažima njihov nastup: Violenta et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta Diogenes et sobria. (Aulus Gellius: *Noctes Atticae*, 6, 14, 10) [Talijanski prijevod: Carneade fece un discorso veemente e trascinante, Critolao fine e tornito, Diogene misurato e sobrio. (Aulo Gellio: *Le notti attiche*, Milano: UTET 2017, str. 589)]

[153] Diogen Babilonijski je bio učitelj Karneada u Stoi prije njegova prelaska akademičarima te se njegova godina rođenja obično datira oko 230. godine. Što se tiče Kritolaja, Ps.-Lukijan u *Macrobii* za njega veli da je živio *više* od 82 godine: uzimajući u obzir ono što se zna o Kritolaju pretpostavljamo da je pisac raspolagao podatkom da je prilikom posjeta Rimu imao toliko. Čini se da je to i Zeller zaključio (usp. Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London: Longmans, Green and Co. 1886, str. 226).

[154] Čini se da Windelband zna i za jedan raniji progon filozofa i retoričara iz Rima: The fear which the stricter Romans entertained that the new learning would undermine the traditional morals of society led to a decree of the Senate in 161 B. C. which banished philosophers and rhetoricians from Rome. But in the middle of this century the flow of Greek philosophy into Roman intellectual life began and went on uninterruptedly. At first the philosophic message came through the Greek teachers in Rome, then through the custom among the younger Romans of perfecting their education in the centres of Greek science, — in Athens, Rhodes, and Alexandria; and, doubtless, not the least of these influences was the embassy of Athenian philosophers, Carneades, Critolaus, and Diogenes (156-155 B. C.). (Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons 1924, str. 339-340)

[155] Važno nam svjedočanstvo pruža Ciceronov *De oratore* gdje vidimo najutjecajnije Rimljane, Licinija Krasa i Marka Antonija, kao slušače atenskih filozofa i to čak akademičara (Klitomah, Harmada i dr.).

[156] Antioha Aškalonskog zatječemo 87. ili 86. u Aleksandriji i stoga neki misle da on nije otišao u Rim nego u Aleksandriju, no on je tada u Aleksandriji jer ga je Lukul tamo odveo sa sobom. Lukul ga je najvjerojatnije upoznao još u Ateni dok je pohađao Akademiju. Naime, Plutarh kaže da se Lukul još u mladoj dobi počeo baviti filozofijom i to najviše akademijskom, a znamo da je rođen 118. godine. Ako je Lukul već 90-ih slušao akademičare u Ateni to bi objasnilo zašto su akademičari pobjegli u Rim kada su Rimljani krenuli na Atenu. Jedan drugi član Akademije, Heraklit Tirski, bio je međutim u Aleksandriji već i prije dolaska Antioha i Lukula. (v. Ciceron, *Lucullus* 2, 8, 11).

kraja svog života 84. ili 83. proveo u Rimu gdje je imao jednog mladog učenika koji će najviše oduševiti Rimljane za zdušno prihvaćanje grčke kulture i filozofije – Cicerona.[157]

Kada je za vrijeme *prvog mitridatskog rata* Sula pokoravao „atenske odmetnike“ učinio je nešto stvarno grozomorno: da bi se domogao debalā potrebnih za izgradnju ratnih strojeva posjekao je Akademijin sveti gaj, možda i razorio slavnu školu do temelja, k tome i stabla peripatetičara te je zaplijenio njihovu knjižnicu.[158] Nekom čudnom koincindencijom knjižnica peripatetika je tada sadržavala najznačajnije bibliotekarsko otkriće u antici: izgubljene ezoterijske spise Aristotela i Teofrasta koje je bogati peripatetik Apelikon oko 100. godine otkupio od nasljednika iz Male Azije. Tako je aristotelovski korpus tekstova dospio kao Sulin ratni plijen u Italiju te su tako značajni događaji za naredni razvoj *helenističkog platonizma* i povijest filozofije kao što je kritičko uspostavljanje teksta Aristotelovih i Teofrastovih školskih spisa i definitivno izdanje Platonovih djela, teritorijalno vezani za Rim.

Vidjeli smo da Windelband ubraja Rim u značajnije centre *helenističko-rimske filozofije,* no kako *rimska filozofija* kod njega nema gotovo nikakav značaj, tako ni seoba atenskih filozofa u Rim nije zadobila pažnju kakvu od povjesničara zaslužuje – ona je postala važna tek s razvojem *nove slike antičke filozofije*. No opisani događaji stoje u uskoj vezi s njegovim isticanjem značaja Aleksandrije za razvoj *helenističkog platonizma* i prijelaz u *religiozno razdoblje*.

Naime, Filonov najistaknutiji učenik, Antioh Aškalonski, u to je vrijeme bio učitelj rimskog vojskovođe Lukula koji ga je 87. ili 86. godine poveo sa sobom u Aleksandriju gdje je Antioh također imao dvojicu svojih vatrenih pristaša, Diona i Aristona, mladih studenata Akademije još iz doba prije mitridatskog rata. Tamo je preko njih osnovao ogranak svoje *Akademije* koju je on nazivao *starom* (Παλαιά), a doksografi iz svoje kritičko-povijesne perspektive *petom,*[159]

---

[157] O dosezima otvaranja tadašnje rimske aristokracije prema grčkoj filozofiji najkonciznije se izrazio medousti (μελίγλωσσος) Klaudije Elijan: Λεύκολλος Ἀντιόχου τι ὤνητο τοῦ Ἀσκαλωνίτου καὶ Μαικήνας Ἀρείου καὶ Κικέρων Ἀπολλωνίου καὶ ὁ Σεβαστὸς Ἀθηνοδώρου. [Engleski prijevod: „Lucullus derived some advantage from Antiochus of Ascalon, Maecenas from Arius, Cicero from Apollonius, and Augustus from Athenodorus.“ (Aelian: *Historical Miscellany*, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1997, 12, 25).] Sve su to imena koja pokrivaju 1. st. PNE.

[158] Plutarh, *Sula* 12. Plutarh ne spominje Licej, no on je morao biti poseban predmet Sulinog bijesa jer je odmetništvo Atene bilo povezano upravo s peripatetičarima te je vjerojatno tadašnji skolarh Erimnej bio pogubljen. Plutarh i drugi to prešućuju, no to je i razumljivo.

[159] To se vidi kod Seksta Empirika. Ciceron je naziva *nova Academia,* no tu *nova*, znači *neo-* pa je prema tome njih najbolje nazivati *neoakademičarima*.

i kasnije je upravo među *aleksandrijskim akademičarima* došlo do zbiljskog povratka Platonu i do razvoja *helenističkog platonizma*.

No izgleda da je Aleksandrija tada već bila i snažnom utvrdom *stoicizma*.[160] Naime, mladi je Oktavijan imao za učitelja Arija Didima, stoika iz Aleksandrije kojega je toliko cijenio da je 31. godine, kada je u bitki kod Akcija pobijedio Marka Antonija i fatalnu Kleopatru, odlučio poštedjeti od razaranja prijestolnicu svojih ljutih neprijatelja samo iz poštovanja prema svom aleksandrijskom učitelju.[161] Sjetimo se kako je Korint stradao 146. godine nakon pobjede Rimljana nad Grcima i zapitajmo se što je nakon Oktavijanove pobjede kod Akcija moglo snaći Kleopatrinu Aleksandriju i kakve bi to posljedice imalo po daljnji razvoj filozofije. Da do toga nije došlo imamo zahvaliti Ariju Didimu. Tako je sjeme koje je u Aleksandriji bilo posijano moglo nesmetano rasti i razvijati se. Arije je jedini stoik iz tog razdoblja od kojeg imamo sačuvan jedan tekst i on nam je vrlo dragocjen jer pruža važno svjedočanstvo ne samo o stoicizmu, nego i o općoj filozofskoj klimi tog razdoblja: naime, u njemu je izložena i peripatetička etika, a vidljiv je i utjecaj platonizma.

Windelband je zacijelo u pravu kada ističe Aleksandriju kao glavno kreativno središte na prijelazu u *religiozno razdoblje*. On je čak imenovao trojicu s kojima *eklekticizam* nakon Antioha Aškalonskog poprima *religiozni* karakter:

> Kao nastavljače Antiohova smjera navesti nam je Aleksandrijce, Eudora, Arija Didima i Potamona.[162]

No ako se iz toga zaključuje da je Aleksandrija tada preuzela ulogu Atene u povijesti antičke filozofije, a Windelband uopće ne ostavlja mogućnost za drugačiji zaključak, onda tu imamo izvrstan primjer kako povjesničar može lažno prezentirati povijest: naime, nipošto ne stoji da je u 1. st. PNE Aleksandrija preuzela vodeću ulogu u povijesti antičke filozofije – i dalje je to Atena.

Strašni Sulin pokolj u Ateni je vjerojatno nešto najgore što joj se dogodilo tokom cjelokupne antičke povijesti, no ona ipak nije time izgubila poziciju glavnog središta filozofske kulture.

---

[160] U Aleksandriji je neko vrijeme djelovao i Apolodor koji je učio najprije kod Diogena, a potom i kod Panetija.
[161] Kasije Dion LI 16.3–4, Plutarh *Ant.* 80.1 i *Praec. gr. reip.* 814 d.
[162] Als Fortsetzer der Richtung des Antiochos werden die Alexandriner Eudoros, Areios Didymos und Potamon genannt. (Windelband, W. *Geschichte der alten Philosophie*, Nördlingen: Beck 1888, str. 311). Eudor mu je platonist, Arija također vidi kao platonista, a za Potamona se zna preko Diogena Laertija koji prenosi kako je on sam svoju školu nazivao eklektičkom. Windelband vjerojatno misli da je riječ o eklektičkom platonistu.

Prekid je bio neobično kratkotrajan. Već 79. godine vidimo u njoj gomilu mladih Rimljana koji su tamo pohrlili na filozofske studije, među njima i Cicerona preko kojeg i znamo najviše o tome. Njegovog su najboljeg prijatelja prozvali *Atičaninom* (Aticcus) jer se toliko oduševljavao atenskom kulturom da je postao veći Atenjanin od samih Atenjana. Ciceron se silno trudio da čuje svakog iole značajnog filozofa svoga doba i nije žalio truda putovati iz Rima do Atene, do Rodosa ili do Male Azije da bi naučio nešto vrijedno, no izgleda da u Aleksandriji nikada nije bio. Za Cicerona Aleksandrija je samo bogata trgovačka metropola od koje Rim ima najviše koristi, ali samo materijalne – Ciceron ne pokazuje ni najmanji interes za aleksandrijsku kulturu i filozofiju.[163]

Je li možda težište filozofske kulture prešlo u Rim? To još manje. Ciceronovo je doba obilježeno intenzivnim povezivanjem Rima i Atene, no nije time težište filozofske kulture prešlo na Rim: i dalje je bilo nezamislivo da bi uopće moglo biti filozofije da nema Atene. Kada je riječ o filozofiji – svi putovi vode u Atenu. Treba razumjeti da je Rimu zapravo stalo da i dalje stvari tako stoje: oni žele uživati sve blagodati gradova koje su osvojili. Kakva korist od Atene ako tamo nema filozofije? Atena već odavno nije osobito bogat grad: tamo se uglavnom živjelo od pružanja intelektualnih usluga.

Znači li to da Windelband pogrešno prezentira povijest antičke filozofije? S određenog se stanovišta može reći da je krivotvori, no s druge strane on čini upravo ono što i jest posao povjesničara: on naprosto zanemaruje ono što je iz neke više perspektive povijesno beznačajno kako bi moglo doći do izražaja ono što je značajno. Njegova periodizacija i jest smišljena za takvu svrhu te mu ona uopće ne dopušta da se bavi filozofijom u Ateni nakon Antioha Aškalonskog. Premda je Atena i dalje glavni grad filozofije, nakon Antioha povjesničar u njoj ne nalazi više ništa važno za ispripovjediti. No razlog je tome više u nedostatku povijesnih izvora, nego u realnom stanju stvari. Stoga nije čudno što se Windelband vraća u Atenu tek koncem 4. stoljeća NE kada dolazi do osnutka *Atenske neoplatonističke škole*. I zato kod njega ispada da sredinom 1. st. PNE Atena iščezava iz povijesti antičke filozofije i da Aleksandrija preuzima njezinu ulogu.[164]

---

[163] Ovo je zapravo vrlo intrigantno pitanje koje bi trebalo posebno istražiti. Ciceronov prijatelj je Nigidije Figul koji je prvi neopitagorejac grčko-rimskog svijeta, a nije jasno gdje je drugdje mogao postati pitagorejcem doli u Egiptu. No u tom slučaju bi bilo čudno ako nije zaintrigirao Cicerona za Aleksandriju.

[164] Zapravo, Atena je sve do Justinijanovog edikta bila neprikosnovenim središtem antičke filozofske kulture, ali točno je da je helenistički platonizam nastao u Aleksandriji, u vrijeme u kojem filozofi u Ateni nisu ostavili

No da je Aleksandrija na početku religoznog razdoblja filozofski značajan grad vidi se samo iz perspektive povjesničara koji uživa stajalište generala poslije bitke (i to ne *neposredno poslije*, nego nakon što su počišćeni ostaci gubitnika i podignuti spomenici pobjednika). Naime, u Aleksandriji je doista tada započelo ono što on smatra povijesno najznačajnijim – *rehabilitacija platonističke metafizike* – i s obzirom da Windelband već unaprijed zna daljnji razvoj povijesti antičke filozofije, njegov se pogled zadržava samo na tome: ostalo ga više ne zanima. No tada je to malo koga zanimalo, ne samo u Ateni, nego i u Rimu. Najvjerojatnije se čak i u samoj Aleksandriji radilo o šačici ljudi koje je to doista zanimalo i koji su to mogli razumjeti. I doista, proći će mnogo vremena prije negoli taj pokret od majušnog izvora preraste u jednu moćnu rijeku povijesti filozofije. A kada do toga dođe opet će glavno središte biti Atena. Kasnije ćemo vidjeti kako se Atena vraća na povijesnu scenu mnogo prije Plutarha Atenskog.

No bez obzira što je Atena i nakon *prvog mitridatskog rata* unatoč rasipanju filozofa sačuvala poziciju glavnog grada filozofije, svakako stoji teza da se u doba nastajanja rimskog imperija uz Atenu uzdižu i drugi centri koji joj se po značaju približavaju: Posejdonije je preselio matičnu kuću stoika iz Atene na Rodos, Aleksandrija je imala bogat kumulativan razvoj koji se pokazao najtrajnijim i povijesno najutjecajnijim te se njen značaj najbolje vidi iz povjesničarske perspektive, no najveći je skok napravio Rim koji još od Panetija pod patronatom Scipiona postaje značajnim centrom filozofske kulture te vidimo da već u doba Cicerona velik broj filozofa živi i djeluje u Rimu.

Među Rimljanima je tada i *epikurejstvo* našlo mladu uzavrelu krv s kojom u spjevu Lukrecija po prvi put nakon Epikura postaje povijesno živim i dojmljivim. No još je važnija bila pojava *sekstijevaca* iz koje će s početkom nove ere proizići Seneka s kojim započinje onaj najznačajniji obol koji je Rim dao filozofiji: *rimski stoicizam*. U Senekino se doba u Rimu nakon dugotrajnog povijesnog izbivanja pojavljuju i *kinici*: među prvima Demetrije kojemu se Seneka osobito divio. Već smo spomenuli da je sredinom 1. st. PNE u Rimu izvršena

vidljivijeg traga u povijesti, te da su ponovno stekli povijesni značaj tek kada su usvojili postignuća aleksandrijskih filozofa i da se Aleksandrija najduže održala kao značajan centar filozofije – sve do 640. godine.

kritička uspostava teksta Aristotelovih i Teofrastovih djela te da je malo kasnije i Trasil, carski astrolog i filozof, objavio svoje izdanje Platonovih djela u formi tetralogija.[165]

Windelband je sve te pojave uredno spomenuo, ali one nisu kod njega našle primjeren povjesničarski tretman, a nisu ni mogle s obzirom na njegovu periodizaciju. Naime, njegova podjela *helenističko-rimske filozofije* na *etičko* i *religiozno razdoblje* nalagala je da počevši od 1. st. PNE sve te pojave minorizira i gotovo svu pažnju usmjeri na ono što je otpočelo u Aleksandriji: *obnova platonističke metafizike*. Time naime započinje *religiozna filozofija* na koju se nadovezuje i *srednjovjekovna* i *renesansna* te je Windelband s pravom procjenjuje povijesno najznačajnijom. To je razlog zbog kojeg se nije mogao podrobnije pozabaviti *rimskim stoicizmom*. No u to je doba *stoicizam* bio glavni filozofski pravac, jednako kao i stoljećima prije toga.

U *novoj slici antičke filozofije* nastoji se dati primjeren prikaz obiju strana, i *etičke* i *religiozne* (ako ćemo prihvatiti Windelbandovu terminologiju), no sada se pokazuje da je prijelaz iz jednog razdoblja u drugo mnogo duži od jednog stoljeća: on traje sve do pojave *neoplatonizma*, dakle do prvih decenija 3. stoljeća kada prema novoj periodizaciji započinje *kasnoantička filozofija*. A to znači da termini *etičko* i *religiozno* nisu baš prikladni za razlučivanje razdoblja, nego eventualno za razlučivanje filozofskih pravaca istog razdoblja: supostojanje *etičke* i *religiozne* helenističko-rimske filozofije zapravo traje toliko dugo da one skupa tvore *jedno razdoblje* – ono koje je po Zelleru i Windelbandu obilježeno miješanjem škola, tj. *eklekticizmom*.[166]

Valja nam međutim primijetiti i da je tu riječ o dvije različite povjesničarske perspektive: nova nastoji stvari promatrati izbliza kako bi slika bila što jasnija, detaljnija i potpunija, dok Windelband stvari promatra s više distance odakle se bolje vidi što je doista povijesnotvorno na duže staze. Windelband bi današnjima rekao da njega ne zanima turističko razgledavanje *prošlosti* antičke filozofije, nego razvojne linije njezine *povijesti*: stoga se u njegovoj konciznoj prezentaciji nužno izgubilo mnogo toga što se u živopisnoj novoj slici smatra neizostavnim dijelovima.

[165] Stoga je iz povjesničarske perspektive u 1. st. PNE i 1. st. NE Rim mnogo značajniji grad za filozofiju od Atene, no to ne znači da je i stvarno tako bilo. Stvarnost je najviše određena tradicijom, a u tom se pogledu Rim nije ni mogao ni htio mjeriti s Atenom.
[166] To je kasnije uvidio Praechter te je helenističko-rimsku filozofiju podijelio na tri dijela.

Windelband je potpuno u pravu kada početak onoga povijesno značajnog vidi u Aleksandriji: ono novo, veliko i sudbonosno u tom razdoblju moglo je nastati i doista je nastalo u toj kulturno najistaknutijoj helenističkoj metropoli Orijenta. On je čak točno uperio prst u onoga s kojim to počinje: *Eudor Aleksandrijski*. Windelband zapravo toliko dobro vidi stvari da i današnji povjesničari imaju što od njega naučiti. No o tome kasnije.

I dalje nas zanima Windelbandova periodizacija antičke filozofije s pripadnom joj terminologijom – naime, još uvijek nam štošta nije jasno u vezi nje. Kao prvo, zašto on pored *helenističko-rimske* koristi i pojam *helenističke filozofije*? Došlo je dakle vrijeme da se izbližega pozabavimo pojmom koji stoji u samom središtu našeg interesa.

Četvrti odjeljak: Windelbandov pojam helenističke filozofije

Već smo napomenuli kako *helenističko-rimska filozofija* nije jedini termin kojim se Windelband služi u kontekstu *postaristotelovske filozofije*, nego da često rabi i naziv *helenistička filozofija*. Pogrešno bi međutim bilo u tome vidjeti samo skraćeni, ekonomičniji izraz za *helenističko-rimsku filozofiju*, jer ta dva pojma za njega nisu baš sinonimi: pokazuje se da on to čini samo u određenim slučajevima i s određenim razlozima. Današnji bi korisnik suženog pojma *helenističke filozofije* vjerojatno pomislio da Windelband taj termin koristi samo za *stoike, epikurejce* i *skeptike* etičkog razdoblja, a da filozofiju kasnijeg razdoblja naziva *helenističko-rimskom*.

Doista se čini da bi takva upotreba bila najprirodnija s obzirom da do Karneada i čuvenog dolaska grčkih filozofa u Rim iz 155. PNE rimska komponenta uopće nije prisutna u povijesti filozofije. Nazivanje filozofije od Aristotelove smrti do legendarnih događaja u Rimu *helenističko-rimskom* nema nikakve osnove. Povijest antičke filozofije tek nakon toga postaje svemediteranskom pojavom povezujući u sebi i Grke i Rimljane i orijentalce, tako da se od tada pa nadalje svi veliki mediteranski gradovi počinju povezivati u *grčkoj kulturi* i *rimskom političko-pravnom sustavu*. Budući da istočna strana Mediterana koja je izrazito *helenistička* pritom ima značajno veći, a i kreativniji udio, prirodno se javlja potreba da se *filozofija rimskog doba* označi i atributom *helenistička*. Stoga se čini da naziv *helenističko-rimska* toliko dobro pristaje filozofiji tog razdoblja da ga uopće ne bi trebalo posebno opravdavati niti objašnjavati.

No začudo, kod Windelbanda stvari stoje upravo obrnuto: on termin *helenističko-rimska filozofija* upotrebljava isključivo u kontekstu ranijeg, etičkog razdoblja postaristotelovske filozofije, dok pojam *helenistička filozofija* primjenjuje samo na *filozofiju rimskog doba*. Čudno da ne može biti čudnije. Windelbanda bi mnogi sada zacijelo priupitali zašto je tako postupio.

No svakako bi se i on silno začudio kad bi otkrio da je danas mnogima potrebno posebno objašnjavati zašto se *filozofija rimskog razdoblja* s pravom može nazivati, a doista i naziva – *helenističkom*. Nama se pak čini da iako tu izlaze na vidjelo slabe strane njegove periodizacije i terminologizacije, ipak se ne može reći da u njegovom služenju kategorijom onog *helenističkog* ima ičega čudnog. Naime, sve ono što Windelband radije naziva *helenističkim* nego *helenističko-rimskim* spada u pojave za koje se tada nicajuća kategorija onog *helenističkog* već koristila i za što je ona uostalom bila i najprikladnija.

Droysen je naime *bit helenizma* vidio u spajanju Istoka i Zapada, u miješanju grčke kulture s autohtonim kulturama Orijenta koje je imperijalizam povezivao u jedno. Pojave koje nisu čisto grčke, nego su plod prožimanja grčke i orijentalne ili bilo koje druge kulture, tadašnji je visokoobrazovani svijet (a pretpostavlja se da je to pod utjecajem Droysena) počeo nazivati *helenističkim* te je Windelband samo usvojio takvu upotrebu tog termina. Stoga Windelband o Filonu, Klementu, Origenu, gnosticima, a posebno o neoplatonistima, uvijek govori kao o *helenističkoj filozofiji* bez obzira što pripada rimskom političkom razdoblju. On čak i jednog Prokla koji politički pripada bizantskom razdoblju naziva *skolastičarem helenizma*.[167]

Takva upotreba dakle nije bila Windelbandova novotarija: već se niz autora prije njega i u njegovo vrijeme služilo odredbom *helenističko* na taj način te on jednostavno prihvaća terminologiju koja u njegovo vrijeme počinje ulaziti u opticaj. Filozofija koja je ponikla u aleksandrijskom ambijentu prožimanja grčke i orijentalne misli počela se nakon Droysena sasvim prirodno i samorazumljivo nazivati *helenističkom* te se i Windelband tako odnosio prema toj pojavi. Budući da je njegovo *religiozno razdoblje helenističko-rimske filozofije*, kao što smo vidjeli, nastalo u Aleksandriji i tamo imalo svoje trajne zastupnike i pobornike, on o tom dijelu *antičke filozofije* gotovo uvijek govori kao o *helenističkoj filozofiji*. No naravno, pritom je jasno da je riječ o pojavi koja pripada okvirima *helenističko-rimske filozofije*.

[167] Scholastiker des Hellenismus. (Windelband, W. *Geschichte der alten Philosophie*, Nördlingen: Beck 1888, str. 335)

Windelband je također jedan od rijetkih tadašnjih povjesničara koji je *patristiku* (doduše, samo predaugustinsku) svrstao u *helenističko-rimsko razdoblje* povezujući tako svoju *Povijest filozofije* s pokrenutom temom o *helenizaciji kršćanstva*. Kršćanski filozofi su se tada uglavnom obrađivali u sklopu *srednjovjekovne filozofije*, izdvojeni od svega *helenističkog* i *antičkog*.[168] Windelband je međutim zamijetio kako *aleksandrijska škola* (kojoj pripada i kršćanska, tzv. *katehetska*) stoji u najtješnjoj vezi s povijesnim probojem *helenističkog platonizma* što je dovelo do toga da je, kako on to shvaća, antička filozofija u svojoj posljednjoj fazi poprimila religioznu formu.

Počevši od Amonija, Origena i Plotina taj se oblik filozofije na jednoj strani naziva *neoplatonizmom*, a na drugoj *kršćanskim platonizmom*. Bez obzira je li smatrao da je Amonije Saka ostao kršćanin do kraja svog života ili da se usljed svog filozofskog razvoja i prosvjetljenja obratio na *helenstvo*, kod Windelbanda je jasno kako je vrelo iz kojeg je potekao *neoplatonizam* prilično hibridnog, a to znači *helenističkog* karaktera te da su aleksandrijski baštinici Filona poput Klementa i Origena bili izravni sudionici toga i najveći zamašnjak u formiranju *kršćanskog platonizma*, a upravo je to nezaustavljivo vodilo *helenizaciji kršćanstva* o kojoj se Adolf von Harnack raspisao u njegovo vrijeme.

Vidimo dakle da je Windelbandova upotreba pojma *helenističke filozofije* sasvim prirodna i razumljiva, pa čak i očekivana za one koji raspolažu povijesnim razumijevanjem stvari. Sada se može shvatiti i pravi razlog zbog kojeg mu je bilo stalo do povezivanja *helenističkog* i *rimskog* političkog razdoblja u jedno – *helenističko-rimsko* razdoblje. Naime, takva mu je periodizacija omogućavala da i u političkim okvirima *rimskog razdoblja* koristi pojam *helenističke filozofije*, odnosno da nastavlja koristiti taj pojam za ono što se u literaturi kojom se služio već tako nazivalo ne opterećujući se općepovijesnom periodizacijom. Windelband međutim nije želio napisati *Povijest filozofije* ne vodeći računa o općepovijesnoj, a to je za njega značilo političkoj periodizaciji, te je čini se smatrao da je sretno rješenje pronašao u upotrebi crtice.

---

[168] Windelbandovo obrazloženje uvrštavanja patristike u antičku filozofiju: Patristics in the general history of philosophy is usually separated from the development of ancient thought, and then is afterwards generally treated as the beginning of Christian philosophy. It is not our purpose to pass judgment upon the propriety and usefulness of the usual arrangement, when we make this sketch deviate from that arrangement, or when we draw the most general outlines of Patristic philosophy. This sketch is made, not only because the Patristic philosophy belongs in its time relations to antiquity, but the principal reason is that in it is to be seen a final development of ancient thought corresponding throughout to neo-Platonism. (Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons 1924, str. 350)

Nema dakle ničeg čudnog u tome što se kod Windelbanda pojam *helenističke filozofije* odnosi na cjelokupno *religiozno razdoblje helenističko-rimske filozofije*. Odredba *helenističko-rimska* kod njega ima širi smisao koji stoji u službi povezivanja *povijesti filozofije* s *političkom poviješću*, dok pojmu *helenističke filozofije* pripada uži i posebniji, *povijesno-filozofski* smisao.

Daleko od toga da mislimo da je njegovo rješenje najbolje, no s njime je stvar započela te smatramo da bi ga trebalo razumjeti. *Helenistička filozofija* u užem i strožem smislu riječi po njemu je filozofija koja je ponikla u Aleksandriji i koju je on okarakterizirao *religioznom* razlučujući je od prethodne *etičke* koja je ponikla u Ateni. I budući da je s ulaskom u novu eru po njemu sva filozofija nadalje *religiozna*, tako mu u posljednjih šest stoljeća antičke povijesti preostaje samo *helenistička filozofija* kao jedan poseban dio *helenističko-rimskog razdoblja*. Kasnije ćemo se kritički pozabaviti tom koncepcijom. Za sada je važno primijetiti kako pojam *helenističke filozofije* kod njega obuhvaća sve ono što se u novoj slici naziva *kasnoantičkom filozofijom*, ali uključujući i onaj prethodni dio koji sadrži *neopitagorejstvo* i *medioplatonizam*, a koji počinje sredinom 1. st. PNE u Aleksandriji.

Filozofija koja se u Windelbandovo vrijeme i naročito s njime počela nazivati *helenističkom* prije toga se obično nazivala *aleksandrijskom*. Pojam *aleksandrijske filozofije* ima vrlo zanimljivu primjenu kod Hegela te se vrijedi kratko osvrnuti i na njegovu upotrebu.[169]

Hegelov pojam aleksandrijske filozofije

Kod Hegela se pojam *aleksandrijske filozofije* pojavljuje u sklopu njegove koncepcije *neoplatonizma* pod kojim on podrazumijeva cjelokupno treće razdoblje antičke filozofije, a kako ono po Hegelu počinje s Filonom Aleksandrijskim, tako njegov pojam *neoplatonizma* obuhvaća i sav predplotinovski platonizam (*medioplatoniste* i *neopitagorejce*) i sav gnosticizam. Dakle, Hegel sve filozofe trećeg, sintetičkog razdoblja antičke filozofije smatra *neoplatonistima*, čak i židovske kabaliste. *Aleksandrijska filozofija* mu se pojavljuje u sklopu toga kao završni, najveći i najvažniji dio tako shvaćenog *neoplatonizma*: onaj koji počinje s Amonijem Sakom i njegovim učenicima i nastavljačima, a završava s Proklom i njegovim nasljednicima u Atenskoj školi. Hegelova je terminologija dakle upravo obrnuta od moderne: *aleksandrijska filozofija* mu je ono što se u modernoj naziva *neoplatonizmom*, dok ono što on

[169] Hegelovu *Povijest filozofije* smo konzultirali u srpskom prijevodu: Hegel, G.W.F. *Istorija filozofije* I-III, Beograd: BIGZ 1975.

naziva *neoplatonizmom* većina, među kojima i Windelband, nazivahu *aleksandrijskom filozofijom*.

Opet dakle mnogi mogu naći materijala za neizmjerno čuđenje jer kad se jednom usvoji određena periodizacija i pripadna joj terminologizacija onda sve što odstupa od toga izgleda jako čudno i neshvatljivo. Daleko od toga da mislimo da je Hegel u ovom slučaju najbolje postupio, no njegova terminologija nije baš tako čudna kako se to danas može činiti. Prefiks *neo-* ispravno se upotrebljava za pokrete povratka nečem starom, u međuvremenu napuštenom ili iskvarenom. Smisao izraza *neoplatonizam* je da upućuje na *povratak Platonu* koji je u međuvremenu napušten, zaboravljen ili krivo shvaćen te se on prirodno odnosi na ono što Windelband naziva *rehabilitacijom platonističke metafizike*.

Stoga izraz *neoplatonizam* prirodno ukazuje na oživljavanje platonizma, na njegovu ponovnu aktualizaciju, a vidjeli smo da do toga dolazi mnogo prije Plotina i to upravo u vrijeme s kojim Hegel započinje svoju treću, *neoplatonističku* fazu antičke filozofije. To što po njemu *neoplatonizam* počinje tek s Filonom Aleksandrijskim rezultat je ili njegova zanemarivanja nevažnoga ili njemu možda nepoznatoga. Naime, imena poput Eudora Aleksandrijskog i drugih platonista prije Filona zadobivaju istaknutije mjesto tek kod kasnijih povjesničara. Vidimo dakle da je Hegelov pojam *neoplatonizma* ispravniji od onog koji se uvriježio u modernoj filozofijskoj historiografiji i na koji smo mi navikli.

Što se tiče pojma *aleksandrijske filozofije* njegova upotreba kod Hegela varira te katkada ima i uobičajeni širi smisao,[170] no kako mu taj smisao pokriva pojam *neoplatonizma* tako ga kao periodizacijski termin uvijek koristi u užem smislu. Hegel dakle naziva *aleksandrijskom filozofijom* ono što vidi kao najtipičniji i povijesno najznačajniji plod aleksandrijske kulture, a to je *neoplatonizam* u našem smislu riječi. Naime, takva je filozofija mogla nastati samo u Aleksandriji, tom najhelenističkijem od svih mediteranskih velegrada u kojem je dolazilo do miješanja svega i svačega sa svime i svačim, no gdje su zahvaljujući *grčkom filozofskom obrazovanju* posebno nadareni pojedinci uspjeli razlučiti i povezati u jedno ono što je uistinu vrijedno, kompatibilno i rasvjetljujuće. Točno je da su neoplatonističke škole djelovale na raznim stranama Rimskog carstva, i na Istoku i na Zapadu, ali sav taj silni razvoj do kojeg

[170] Hegel katkada izjednačuje te nazive govoreći npr. „...neoplatonističke ili aleksandrijske...“ (*srb.* „...novoplatonovske ili aleksandrinske...“ Hegel, G.W.F. *Istorija filozofije* III, Beograd: BIGZ 1975. str. 15).

dolazi nakon Amonija Sake predstavlja samo razradu onoga do čega se došlo u Aleksandriji u ozračju njezine raznovrsne, hibridne, univerzalističke – tj. *helenističke kulture*.

Hegel je to dobro primijetio te napominje kako postanak središnje koncepcije *neoplatonizma* „pada u onaj predio na kojem su se Istok i Zapad hrvali jedan s drugim,“[171] misleći pritom na Aleksandriju. Glavna je ideja *neoplatonizma* prema njegovu tumačenju i izričaju nastala prožimanjem orijentalne slobodne općosti i evropske određenosti te on izričito kaže da je „takav oblik filozofije izgrađen uglavnom u Aleksandriji.“[172]

No pojam *aleksandrijske filozofije* inače nije bio ograničen na *neoplatonizam*, kao kod Hegela, nego se najčešće koristio u Windelbandovom smislu koji osim *platonistā* i *pitagorejaca* obuhvaća i misao *helenističkih Židova* i *kršćana* među kojima posebno mjesto pripada *gnosticima*. U Hegelovo je doba o *aleksandrijskoj filozofiji* u tom smislu pisao August Neander (1789.-1850.), Schleiermacherov učenik koji je prvi sustavno obradio *gnosticizam* te Hegel svoj kratki prikaz gnosticizma temelji uglavnom na njemu.[173] Time se potom bavio i Hegelov učenik Ferdinand Christian Baur (1792.-1860.) koji je tada najtemeljitije pristupio istraživanju razvoja ranoga kršćanstva slijedeći u mnogome poticaje svog znamenitog učitelja.[174] Drugi Hegelov učenik, Eduard Gans (1797.-1839.), a potom i još neki, posebno su se u sklopu toga bavili *židovskom aleksandrijskom filozofijom*[175] – o tome je kasnije s nešto širim interesima pisao Jacob Freudenthal (1839.-1907.), potom s još većim odjekom i Paul Wendland (1864.-1915)[176] – a ponešto se moglo naći i o *Aleksandrijskoj katehetskoj školi*.[177]

To otkrivanje *aleksandrijske filozofske kulture* već je u Windelbandovo doba imalo odjek epskih razmjera. Najviše su o njoj pisali Francuzi, koliko je nama poznato: Jacques Matter

---

[171] Isto, str. 12.
[172] Isto, str. 12-13.
[173] Windelband navodi to djelo. A. W. Neander: *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin 1818.
[174] Baur se time posebno bavi u *Die christliche Gnosis oder Religionsphilosophie*, Tübingen 1835. No Windelband navodi čak pet Baurovih djela kojima se služio spominjući osim spomenute i: *Das manichäische Religionssystem*, Tübingen 1836. Zatim: *Das Christliche des Platonismus*, Tübingen 1837. Također: *Das Christentum der ersten drei Jahrhunderte*, Tübingen 1860. Osim toga i: *Apollonius von Tyana und Christus*, Leipzig 1876.
[175] Gans je radio na reformi židovstva u skladu s Hegelovom filozofijom. Osnovne informacije o Gansu su dostupne na https://www.jewishvirtuallibrary.org/gans-eduard. Od ostalih autora ovdje ćemo spomenuti samo one koje Windelband navodi. A. F. Dähne: *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, Halle 1834. A. F. Gfrörer: *Philon und die alexandrinische Theosophie*, Stuttgart 1835. M. Wolff: *Die philonische Philosophie*, Gothenburg 1858. Windelband ih navodi u 1900:175.
[176] J. Freudenthal: *Hellenistische Studien*, Breslau 1875. P. Wendland: *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, 1895.
[177] C. F. W. Hasselbach: *De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica*, Stettin 1826. Windelband ga navodi.

(1791.-1864.), Jean-Marie Prat (1809.-1891.), Jules Barthelemy-Saint-Hilaire (1805.-1895.), Jules Simon (1814.-1896.), Etienne Vacherot (1809.-1897.) i Ernest Havet (1813.-1889.).[178] Harnack je upravo na tragu tih francuskih istraživanja pronašao svoju dijagnozu kršćanstva u procesu *helenizacije* o čemu je ostavio prilično obiman opus.[179] U Engleskoj jedno djelo o aleksandrijskoj filozofiji bijaše objavio Charles Kingsley (1819.-1875.),[180] no Windelband ga ne spominje nego tek u svojim kasnijim izdanjima navodi dvojicu engleskih autora koji su također pisali o tome: Charles Bigg (1840.-1908.) koji se posebno bavio aleksandrijskim platonizmom i James Drummond (1835.-1918.) koji je najviše bio zaokupljen Filonom.[181] Posebno vrijedan prikaz *aleksandrijske kulture*, no usredotočujući se na mnogo slabije poznato, predcarsko razdoblje, načinio je Nijemac Franz Susemihl (1826.-1901.) koji je 1891.-1892. (dakle istodobno s Windelbandovom *Povijesti filozofije*), objavio dva pozamašna sveska u kojima je prilično detaljno ocrtao općeknjiževnu – tj. filozofsku, književničku, filološku, historiografsku, geografsku, specijalno-znanstvenu, retoričku i sl. – aktivnost razdoblja koje on naziva: *aleksandrijsko doba*.[182] Zanimljivo je da se unatoč takvom naslovu Susemihl nije ograničio samo na Aleksandriju nego je pružio opći prikaz *helenističke kulture* koju je ispratio zalazeći i u doba prvih rimskih careva.

Spomenuli smo najvećim dijelom naslove koji se mogu naći kod Windelbanda iz čega se vidi da je on svoje *religiozno razdoblje helenističko-rimske filozofije* obradio služeći se uvelike tim novim, uzbudljivim istraživanjima *aleksandrijske filozofske kulture*. U mnogima se od njih ono *aleksandrijsko* katkada naziva *helenističkim* te i Windelband na jednom mjestu u

---

[178] Mnogima od tih autora Windelband se služi navodeći u prvom izdanju *Povijesti filozofije* sljedeće (str. 164): Matter: *Essai sur l'École d'Alexandrie* (Paris 1840 ff.), Simon: *Histoire de l'École d'Alexandrie* (Paris 1843 ff.), Vacherot: *Histoire critique de l'école d'Alexandrie* (Paris 1846 ff.). Barthelemy St. Hilaire: *Sur le Concours ouvert par l'Académie, etc., sur l'école d'Alexandrie* (Paris 1845). Nama je osim navedenih još poznat Jean-Marie Prat koji je 1843. objavio *Histoire de l'éclectisme alexandrin, consideré dans sa lutte avec le christianisme* I-II te i crkveni povjesničar Ernest Havet sa svojim *Le Christianisme et ses origines* I-IV, 1871-84. [Tomes I et II : L'Hellénisme. Tome III : Le Judaïsme. Tome IV : Le Nouveau Testament] na kojega se nadovezuju i Harnack i Renan.

[179] Harnack je o tome toliko napisao da ovdje ne možemo sve to navoditi. Spomenut ćemo samo kako Windelband u literaturi za svoje religiozno razdoblje već u 1. izdanju navodi njegovu *Dogmengeschichte* I.

[180] Charles Kingsley: *Alexandria and Her Schools*, Cambridge 1854.

[181] Charles Bigg: *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford / New York 1886. James Drummond: *Philo Judaeus or The Jewish-Alexandrian Philosophy in Its Development and Completion* (2 sv.), London / Edinburgh: 1888. Godine 1895. Bigg je objavio i vrijedno djelo pod naslovom *Neoplatonism* u kojem se taj pojam uzima u širokom Hegelovom smislu. U njemu ima i poglavlje *Hellenism*.

[182] Susemihl, F. *Geschichte der Literatur in der Alexandrinerzeit* I-II, Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner 1891-92.

svojoj *Povijesti antičke filozofije* kaže: „... *aleksandrijskih, tj. helenističkih*...“[183] Stoga i na osnovu toga može biti jasno zašto on prelazeći na svoje *religiozno razdoblje* odjednom prestaje rabiti termin *helenističko-rimska* te sve do kraja nastavlja govoriti samo o *helenističkoj filozofiji*.[184]

No pritom je važno primijetiti kako on taj pojam ne primjenjuje u svim slučajevima na jednak način. Kada je riječ o *patristici* onda se mnogo rjeđe i opreznije služi tim pojmom i stječe se dojam da bi ga nekim kršćanskim autorima na koje se osvrće uskratio (npr. Ireneju i Hipolitu), dok ga u nekim okolnostima koristi bez zadrške, kao u slučaju *gnostika* koji su po Windelbandu tipično *helenistička pojava*. No jasno je da po njemu atribut *helenistička filozofija* najbolje ide uz *neoplatonizam* (dakle, uz ono što Hegel naziva *aleksandrijskom filozofijom*). Naime, *neoplatonizam* najviše zadovoljava kriterije Droysenovog pojma *helenizma* kao pojave koja nastaje miješanjem onog grčkog i orijentalnog, a Windelband *neoplatonizam* vidi upravo u tom svjetlu. To naravno vrijedi i za kršćanske filozofe poput Klementa i Origena. No premda Windelband smatra da je pojam *helenističke filozofije* primjenjiv i na *patristiku*, čini se da je i njemu jasno da nisu svi kršćanski filozofi *helenistički* u istoj mjeri: neki su izrazito helenistički, a neki samo malo ili čak nimalo. To međutim čini odredbu *helenistička* donekle problematičnom u kontekstu *kršćanske antičke filozofije*. Doista, na nekim su mjestima kod Windelbanda pojmovi *hellenistische* i *christliche Philosophie* čak suprotstavljeni jedan drugome.[185] A to znači da je problem zapravo složeniji od onoga kako se u Windelbandovoj periodizaciji pojavljuje.

Razmotrili smo glavne razloge i motive koji pokreću Windelbanda u njegovoj izgradnji i primjeni pojmova *helenističko-rimske* i *helenističke filozofije* te možemo završiti naše razmatranje Windelbandove periodizacije sa sljedećim.

---

[183] Naime, govoreći o gnosticizmu Windelband kaže: Der Dualismus dieser Anschauungen entstammt sichtlich dem alexandrinischen, d. h. dem hellenistischen Gedankenkreise... [Dualizam ovih nazora očito potječe iz aleksandrijskih, tj. helenističkih mentalnih sklopova...] (Windelband, W. *Geschichte der alten Philosophie*, Nördlingen: Beck 1888, str. 322)

[184] U međuvremenu smo pronašli još jedno djelo iz 19. st. koje ćemo radi potpunosti navesti: Lehmann: *Die Katechetenschule zu Alexandrien*, Leipzig 1896.

[185] GPh1800:194, 205 = PF1956:283, 295.

Peti odjeljak: Kritičko sagledavanje Windelbandove koncepcije helenističko-rimske filozofije

Windelbandova koncepcija *helenističko-rimske filozofije* odraz je njegovog nastojanja da udovolji zahtjevima političke periodizacije povijesti, a da istovremeno raspolaže terminom koji dobro odgovara potrebama povijesti filozofije. Naime, čisto politička periodizacija koju Windelband uvažava traži da se upotrebljava naziv *helenističko i rimsko razdoblje* (die hellenistische und römische Zeit). Windelband se na nekim mjestima upravo tako izražava, ali samo kada govori o politički razlučenim razdobljima.

Takav pristup međutim nije prikladan u kontekstu povijesti antičke filozofije, kao ni u brojnim drugim kulturalnim kontekstima u kojima prevladava kontinuitet. Stoga nije čudno što se već i prije Windelbanda javlja termin *helenističko-rimsko razdoblje* koji je izgleda nastao iz potrebe da se razluče i izdvoje dva svijeta koja su se za svijest kasnijeg 19. st. pojavljivala u oštrom kontrastu: na jednoj strani monokulturalni *klasični svijet grčkih polisa* u kojem je njemačka inteligencija tog doba vidjela svoj nacionalni ideal, a na drugoj multikulturalni *helenističko-rimski svijet* koji pruža sliku propasti „čiste“ nacionalne kulture i dekadencije društva. Politička linija razdvajanja koja prati propast makedonske i uspostavu rimske vlasti time je stavljena u pozadinu budući da ometa praćenje kontinuiteta na raznim područjima. Naime, u kulturalnoj povijesti, a to posebno važi za *povijest antičke filozofije,* političke promjene nisu izazvale neki veći prekid kontinuiteta: dapače, stare se utabane staze šire i umrežuju kao nikad prije, a dugo klijajući izdanci na Orijentu počinju rasti i pupati. Dolazi doduše do novih snažnih zamaha, ali ne takvih koji raskidaju s tradicijom, nego onih koji se upravo njome nadahnjuju: čak oživljavaju i davno iščezli filozofski pravci.

U povijesti antičke filozofije pokazuje se mnogo oštrija razlika između *predhelenističke* i *helenističke filozofije* s jedne strane, te *neoplatonističkog* i prethodnog *helenističkog razdoblja* s druge, nego između filozofije *helenističkog* i *rimskog doba*. Istina je da *neoplatonizam* stoji u kontinuitetu s *neopitagorejstvom* i *medioplatonizmom* koji pripadaju *ranom carskom dobu,* ali s *neoplatonizmom* nastupa raskid s najvažnijim i najutjecajnijim filozofskim pravcem tog razdoblja: *stoicizmom,* a i sa svim drugim *starim helenističkim školama,* pogotovu s *epikurejstvom*. Riječ je dakle o razdobljima među kojima prevladava *diskontinuitet,* a ne *kontinuitet*. To i jest razlog zašto se novi periodizacijski termin, *kasnoantička filozofija,* tako

dobro uklopio u povijest antičke filozofije: u 3. st. NE doista nastupa kraj jedne antičke epohe i ulazak u drugu, *kasnoantičku*.

To što se *neoplatonizam* nastavlja na *neopitagorejstvo* i *medioplatonizam* za opću periodizaciju ne znači mnogo jer su to sve do 2. st. NE prilično marginalni pravci – to je naime tadašnja *underground* filozofija i kontrakultura koju je malo tko razumio i koju je malo tko htio razumjeti. Ona je svoje pobornike imala uglavnom među heleniziranim orijentalcima i onima koje je privlačila orijentalna egzotika (poput Nigidija Figula i njemu sličnih).[186] To je podzemnica koja izlazi na površinu tek u 2. stoljeću NE, kada *grčko-rimski svijet* pokazuje veći interes za nju. Plutarh je bio avangarda tog pokreta. Ta je struja za našu svijest istaknuta zbog utjecaja povjesničara, između ostaloga i zahvaljujući Windelbandovoj podjeli *postaristotelovske filozofije* na *etičko* i *religiozno razdoblje*.

Gledano iz povjesničarske perspektive, grčko-makedonski dio povijesti Windelband tretira kao prijelazno razdoblje što svoje opravdanje ima u činjenici da već pobjedom Rimljana u *drugom makedonskom ratu* (od 200. do 197. PNE) pravo vladanja naslijeđeno od Aleksandra Velikog prelazi s Makedonaca na Rimljane. Nadalje je moć Rima nad *helenističkim svijetom* samo rasla te već 146. g. PNE vidimo da *helenistički svijet* stoji čvrsto zahvaćen pandžama Rima. Pritom međutim i Rimljani podliježu neodoljivosti grčke kulture te se može reći da *helenistička civilizacija* postupno postaje *helenističko-rimskom*. Novo spajanje grčkog i ne-grčkog, tj. Istoka i Zapada – a to je po Droysenu bit helenizma – počinje dakle već u 2. st. PNE s naglim širenjem rimske vladavine na Mediteranu. *Helenistička filozofija* je do tada još uvijek u svojoj ranoj fazi: *stoicizam* je naime zadobio svoju završnu tradicionalnu formu tek s Hrisipom (koji je živio otpr. do 205. PNE). Razvoj *srednjeg stoicizma* pada već u *rimsko doba* i to u uskoj povezanosti s Rimljanima.[187]

Iako pojam *helenističko-rimske filozofije* izaziva niz nedoumica, jasno je da je riječ o periodizacijskom terminu koji je Windelbandu dobro odgovarao budući da je on prihvatio

[186] Nigidije Figul nije prvi Rimljanin koji se zanimao za orijentalnu egzotiku. Prvi je Apije Klaudije Slijepi, rimski državnik na prijelazu iz 4. u 3. st. PNE. Potom se pitagorejska učenja javljaju i kod velikog rimskog pjesnika Enija, vjerojatno preuzeta od italsko-sicilskih pitagorejaca. Neka je od njih odobravao čak i Katon Stariji. Nadalje se za pitagorejstvo interesirao i Varon, no on već dolazi nakon Nigidija Figula.

[187] Windelbandov prevoditelj na engleski je ovako objasnio bit njegovog helenističko-rimskog razdoblja: The Fall of the Greek Nation and the Persistence of its Civilization. The 800 years after the death of Aristotle are named the Hellenic-Roman Period, because Greek civilization burst its own national boundaries and became a part of Roman civilization. The Greek nation died; its culture remained. It is no longer pure Greek, but Greek in the environment of the Roman world—it becomes Hellenism. (Cushman, H. E. *A Beginner's History of Philosophy*, vol. I, Cambridge, Massachusetts: The Riverside Press 1918, str. 204-205)

Zellerovu podjelu antičke filozofije po kojoj sva *postaristotelovska filozofija* tvori *jedno* razdoblje – on ga je samo preimenovao usvajajući novi termin: *helenističko-rimska*. Windelband je doduše podijelio to veliko razdoblje na dva dijela, na *etičko* i *religiozno*, no premda se ta podjela kronološki podudara s političkom podjelom povijesti na *helenističko* i *rimsko doba*, on nije smatrao da bi stoga bilo primjereno samo etičku filozofiju nazivati *helenističkom*, jer onda religiozna ne bi mogla imati taj atribut, a ona je taj atribut već imala te ga je Windelband smatrao prirodnim i samorazumljivim.

Religiozno razdoblje postaristotelovske filozofije počinje u Aleksandriji u doba Marka Antonija i Kleopatre. Ono je dakle nastalo u gradu koji je bio najistaknutiji predstavnik *helenističke kulture* te Windelband ističe kako je upravo u njemu najviše bujala potreba da se pronađe „znanstveno objašnjenje za svoj navrli i burni čuvstveni sadržaj,“[188] a to je sadržaj koji svoje korijene ima u religijskim tradicijama Orijenta. Potraga za *znanstvenim objašnjenjem* svoje religiozne tradicije, a Filon je jedan izraziti predstavnik te pojave, mogla se odvijati jedino *grčkim filozofskim sredstvima*, dakle među onima koji su primili *helensko filozofsko obrazovanje*. Taj je proces počeo uzimati maha upravo na prijelazu iz tzv. *doba helenizma* u *doba Rimskog carstva*, no Windelband naravno ni ne pomišlja da bi zbog te političke promjene svoje religiozno razdoblje filozofije nazivao *rimskim*. Politička vlast u Aleksandriji jest *rimska*, ali ne i filozofija koja tamo nastaje.

Pojam rimske filozofije prikladniji je za onaj filozofski razvoj koji se istodobno odvija među samim Rimljanima, koji intenzivnije počinje s Lukrecijem i Ciceronom. No i taj je razvoj plod usvajanja grčke filozofije. Mladi su rimski aristokrati hrpimice odlazili u Atenu kako bi upijali mudrost s čistih grčkih izvora te se rimska filozofija uzdigla do svojih slavnih visina na krilima *rimske helenofilije* (koje je često prelazila i u *helenomaniju*).

Stoga je razumljivo zašto je Windelband upravo u terminu *helenističko-rimska filozofija* vidio zadovoljavajuće rješenje za jednu tako složenu povijesnu situaciju: on mu je dobro došao kao traženi najopćenitiji historiografski pojam kojim može obuhvatiti i *helenske* i *rimske* i *orijentalne filozofe*. Naime, po njemu Zellerov termin *postaristotelovska filozofija* nije ozbiljna historiografska kategorija – on ne izražava pripadnost nikakvoj povijesnoj epohi, odnosno civilizaciji sa svojim političkim okvirima.

[188] GPh1900:172 = PF1956:254.

Helenističko-rimska filozofija je pak termin koji se sastoji od dvije poznate kategorije političke povijesti i mada se Windelband žali da periodizacija političke povijesti ne odgovara uvijek potrebama povijesti filozofije, on je izgleda zadovoljan što je samo upotrebom crtice dobivena kategorija koja njemu odgovara te je sretan što Zellerovu *postaristotelovsku filozofiju* može nazivati *helenističko-rimskom*: naime, takvom se preinakom pokazuje ozbiljnijim povjesničarem.

Osim toga, vidjeli smo kako je pojam *helenizma* i *helenistička kategorija* već imala svoju primjenu u istraživanjima *aleksandrijske kulture* te je brzorastuće usvajanje Droysenove koncepcije *helenizma* Windelbanda neodoljivo navodilo da je primijeni i u svojoj periodizaciji. Također smo vidjeli da je Windelbandu pritom bilo stalo do periodizacijskih termina koji odgovaraju i kategorijama opće ili svjetske, a za njega je to značilo političke povijesti. Naime, to kod spomenutih proučavatelja nije bilo zadovoljeno budući da veći, značajniji i povijesno vidljiviji dio *aleksandrijske filozofske kulture* pripada *rimskom razdoblju*.

No, kao što smo vidjeli, Windelband je smislio rješenje za tu zavrzlamu: on je preuzeo od novijih kulturoloških povjesničara pojam *helenističko-rimskog razdoblja* vidjevši u njemu prikladnu općepovijesnu kategoriju, dakle pojam kojim može najbolje povezati povijest filozofije i opću povijest, i time je stvorio periodizacijski okvir koji mu je omogućavao da *aleksandrijsku filozofiju* u širem smislu riječi naziva *helenističkom*, dakle onako kako su je već nazivali brojni autori čijim se istraživanjima služio.

Windelband dakle ne uvodi nikakve novotarije, nego od onoga što se počelo pojavljivati odabire ono što smatra najprikladnijim, no kako on svoju dvodijelnu periodizacijsku strukturu želi uskladiti s političkom poviješću, nije mogao jednostavno podijeliti antičku filozofiju na predhelenističku i helenističku, nego je za drugi dio rješenje vidio u pojmu *helenističko-rimskog razdoblja*.

Windelbandova opaska kako politička periodizacija nije uvijek prikladna za povijest filozofije sugerira da je on bio svjestan nekih nezgodnih strana tog rješenja. Jedno od očitijih je da mu pojam *helenističko-rimske filozofije* uključuje *predrimsko razdoblje*. Kako nešto *predrimsko* može biti *helenističko-rimsko*? Osim toga, taj se problem uopće ne čini teško rješivim:

dovoljno je bilo da je samo predrimsku helenističku filozofiju nazvao *helenističkom*, a onu iz rimskog razdoblja *helenističko-rimskom*.

Je li Windelband možda razmišljao o tom rješenju teško je znati, no čak i da jest jasno je da mu ne bi bilo prihvatljivo. To bi mu narušilo cjelovitost *postaristotelovske filozofije*: Zellerova *postaristotelovska filozofija* je *jedno razdoblje*, a ne dva, i on nikada tu koncepciju nije dovodio u pitanje. Nadalje, njemu pojam *helenističke filozofije* zapravo više odgovara *aleksandrijskoj filozofiji*, nego predrimskoj. On je najvjerojatnije smatrao da se i predrimsko razdoblje može obuhvatiti pojmom *helenističko-rimske filozofije* zato što je to njen zasnivajući dio, onaj u kojem su nastali pravci koji su kasnije bili usvojeni od Rimljana postavši time *helenističko-rimskim*.

No najvjerojatnije ni on sam nije primijetio da pojam *helenističko-rimske filozofije* gotovo isključivo koristi u poglavljima posvećenima etičkom razdoblju, a to znači u predrimskom kontekstu, te da s prelaskom na *rimsko doba* i *religiozno razdoblje* koje se s njime polako razvija gotovo isključivo koristi pojam *helenističke filozofije*.

Tako mu je filozofija epohe u kojoj Rim praktički nema nikakvog doticaja s grčkom kulturom i filozofijom obuhvaćena pojmom *helenističko-rimske filozofije*, da bi potom u razdoblju koje je po političkoj periodizaciji *rimsko*, filozofija bila *helenističkom*, iako tek u to doba Rimljani imaju značajnu ulogu u povijesti antičke filozofije: naime, *rimski stoici* su povijesno vidljiviji i značajni filozofi od mnogih grčkih.

Stoga se ne može reći da je Windelband u terminu *helenističko-rimska filozofija* pronašao sretno rješenje: on očito izaziva nedoumice. Jednima se postavlja pitanje zašto je povezao *helenističko* i *rimsko razdoblje* u jedno ako prihvaća političku periodizaciju i ako mu se podjela na etičko i religiozno razdoblje čak s njome podudara, dok se drugima – onima kojima se čini opravdanim *aleksandrijsku* ili *religioznu filozofiju* nazivati *helenističkom* – postavlja pitanje zašto onda nije sve nazvao *helenističkom filozofijom*: time bi se izbjeglo da i razdoblje u kojem se još ne pojavljuje rimska komponenta spada u *helenističko-rimsku filozofiju*.

Drugo poglavlje

Odjeci Windelbandovog pojma helenističke filozofije

Početkom 20. stoljeća Windelband je bio jedan od istaknutijih filozofa i mnogi su povjesničari antičke filozofije prihvaćali njegovu periodizaciju i terminologiju unoseći samo stanovite varijacije te je pojam *helenističke filozofije* poprimao značenja ovisno o tome kako je tko riješio spomenute nedoumice.

Prvi odjeljak: Periodizacija antičke filozofije s početka 20. st. u usporedbi s Windelbandovom

Tako Karl Vorländer u svojoj *Povijesti filozofije*[189] dijeli antičku filozofiju na četiri Windelbandova dijela: na kozmološko, antropološko, sistematsko i helenističko-rimsko ili postklasično razdoblje.[190] I on poput Windelbanda dijeli *helenističko-rimsko razdoblje* na dva dijela, no prvo je nazvao *Helenističko razdoblje*, a drugo *Filozofija na tlu Rimskog carstva*.[191] Filozofija mu iz *helenističkog razdoblja* prelazi na *tlo Rimskog carstva* u drugoj polovici 2. st. PNE.

Kao što vidimo, on je crtici u Windelbandovom terminu pripisao samo smisao kronološkog povezivanja dvaju razdoblja političke povijesti, *helenističkog* i *rimskog doba*, tako da mu *helenističko-rimska filozofija* podrazumijeva s jedne strane filozofiju u *doba helenizma* i s druge filozofiju u *doba rimskog imperijalizma*.

To se ne čini baš dobro promišljenim: najprije je filozofiju tih dvaju razdoblja *povezao* Windelbandovim periodizacijskim terminom, da bi ih potom na istom mjestu i *razvezao* čime je isključio prožimanje *rimskog doba* s *helenizmom*, a upravo je to bit crtice u pojmu *helenističko-rimske filozofije*. To je onda naravno rezultiralo značajnom promjenom u odnosu na Windelbanda: Vorländeru atribut *helenističke filozofije* imaju samo *stari stoici* i *epikurejci*

---

[189] Vorländer, K. *Geschichte der Philosophie*, I. Band: *Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit*, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1908. (1. izd. 1903.)
[190] Vierte, hellenistisch-römische Periode oder nachklassische Philosophie.
[191] Die Philosophie auf dem Boden des römischen Weltreichs.

te *pironisti* i *akademijski skeptici*. *Srednji stoici* i *neopironistički skeptici* mu već stoje izvan pojma *helenističke filozofije*, a to naravno vrijedi i za *neopitagorejce* i *neoplatoniste*. No pritom mu se neopazice potkralo da je atribut *helenističke* na par mjesta pripisao *aleksandrijskoj židovskoj filozofiji rimskog doba*.[192] To su jedini slučajevi gdje prisutnost *helenizma* u *rimskom dobu* kod njega dolazi do izražaja, no to nije u skladu s njegovom terminologizacijom.

Sličan pristup, mada mnogo manje ovisan o Windelbandu, nalazimo i kod Hansa von Arnima koji je u sklopu jedne *Opće povijesti filozofije*[193] obradio antičku filozofiju koju je nazvao *Europska filozofija starog vijeka*. On također razlikuje četiri dijela antičke filozofije, ali drugačije: prvi dio posvećen predsokratovcima nosi naslov *Filozofija Jonijaca i zapadnogrčkih zemalja*, drugi je dio, koji počinje sa sofistima i završava s Aristotelom, nazvao *Atička filozofija*, treći *Helenistička filozofija*, a četvrti *Filozofija rimske epohe*.[194]

Razgraničenje između *helenističke filozofije* i *filozofije rimske epohe* je međutim prilično difuzno i konfuzno. Naime, *filozofija rimske epohe* kod njega počinje već s Karneadom, ali budući da je u sklopu *helenističke filozofije* već obradio cjelokupno *epikurejstvo* i *stoicizam*, rimski mu epikurejci i stoici – a to je praktički sva *rimska filozofija* – nisu pripali *filozofiji rimske epohe*, nego *helenističke*. Tako mu *helenistička filozofija* u stvari traje do konca 2. st. NE, iako mu *rimska epoha* počinje već sredinom 2. st. PNE. *Skepticizam* mu je dijelom *helenistička filozofija*, a dijelom *filozofija rimske epohe*. Njegov je pojam *helenističke filozofije* tako s jedne strane širi od Vorländerovog jer obuhvaća *rimske epikurejce* i *stoike*, a s druge uži jer ne obuhvaća *novoakademičare*.

Takvo sužavanje pojma *helenističke filozofije* nalazimo još i kod Diltheya[195] s čijom smo se četverodijelnom podjelom antičke filozofije susreli prilikom izlaganja Heideggerove periodizacije. Naime, Diltheyevo treće razdoblje nosi naslov *helenistička i rimska filozofija*[196] pri čemu *rimsku filozofiju* u podnaslovu predstavlja kao *simbiozu grčke filozofije s rimskim*

---

[192] Na str. 187 i 208.
[193] Wundt, W., Oldenberg, H., Goldziher, I., Grube, W., Inouye, T., Arnim, H., Beaumker, C., Windelband, W. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Berlin / Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner 1909.
[194] Hans von Arnim: *Die europäische Philosophie des Altertums*: A. Die Philosophie Ioniens und Westgriechenlands (6.—5. Jahrhundert v. Chr.), B. Die attische Philosophie (5.—4. Jahrhundert v. Chr.), C. Die hellenistische Philosophie (4.—2. Jahrhundert v. Chr.), D. Die Philosophie der römischen Epoche.
[195] Dilthey, W. *Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann 1949.
[196] Die hellenistische und römische Philosophie.

životnim nazorom.[197] Koncepcija tog trećeg razdoblja odgovara upotpunjenom Windelbandovom pojmu *etičkog razdoblja helenističko-rimske filozofije*, no kod Diltheya su rimski filozofi – Lukrecije, Ciceron, Varon, sekstijevci, Seneka, Epiktet i Marko Aurelije – zadobili istaknutije mjesto i primjereniji tretman. To se treće razdoblje kod Diltheya dakle proteže sve do o. 200. NE (do Marka Aurelija i Seksta Empirika), ali kako njegov pojam *helenističke filozofije* ne obuhvaća *rimsku*, nego samo *grčku filozofiju*, tako mu grčki filozofi *rimske epohe* pripadaju *helenističkoj*, a njihovi rimski suvremenici, koji su često učenici grčkih filozofa, *rimskoj filozofiji*.

Četvrto Diltheyevo razdoblje odgovara Windelbandovom *religioznom razdoblju helenističko-rimske filozofije*, no ono kod njega nosi naslov: *Filozofija u epohi borbe između grčko-rimske vjere, židovstva i kršćanstva*,[198] no on je za razliku od Windelbanda u to razdoblje uključio i Augustina i svu postaugustinsku patristiku. Premda takav Diltheyev postupak predstavlja samo dosljedno provođenje Windelbandove periodizacijske koncepcije – naime, to što je Augustin bio veliki autoritet u srednjom vijeku ne znači da je on srednjovjekovni filozof – zanimljivo da je u tome ostao rijetkom iznimkom. Naime, premda mnogi povjesničari filozofije pokazuju bitnu ovisnost o Windelbandu, gotovo svi su se suprotstavili njegovom uvrštavanju *patristike* u okvire *antičke filozofije*, osjećajući zacijelo da je ona u njoj poput stranog tijela. Dilthey je bio jedan od rijetkih koju su tako postupili.

Što se tiče Diltheyevog razgraničenja između trećeg i četvrtog razdoblja antičke filozofije ono je još difuznije od Windelbandovog jer je treće razdoblje nadopunio cjelokupnom *rimskom filozofijom*. Najstariji filozof iz četvrtog razdoblja je i kod njega židovski peripatetik Aristobul, tako da mu se prijelazno razdoblje između treće i četvrte antičke filozofske epohe proteže od o. 150. PNE do o. 200. NE.

Diltheyevo djelo nije imalo nekakav značajniji utjecaj na razvoj filozofijske historiografije i pripadne joj terminologije, no ne može se reći da njegova periodizacija antičke filozofije nije ostavila nikakvog traga: nalazimo je cjelovito usvojenom u jednom kratkom sažetku povijesti filozofije koji je na prijelazu iz 19. u 20. st. uživao veliku popularnost među njemačkim studentima. Riječ je o jednom praktičnom priručniku iz pera Johanna Christiana Detera koji je prvi put objavljen još 1872. pod naslovom *Kratki nacrt povijesti filozofije*. U tom prvom

[197] Die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit der römischen Lebensansicht.
[198] Die Philosophie in der Epoche des Kampfes zwischen dem griechisch-römischen Glauben, dem Judentum und Christentum.

izdanju *antička filozofija* je bila prezentirana prema Zellerovoj periodizaciji, no kada se 1918. pojavilo 12. izdanje tog korisnog djelca bila je izložena prema Diltheyevoj periodizaciji.[199]

Premda se Vorländerova, von Arnimova i Diltheyeva periodizacija antičke filozofije značajno razlikuju, zajedničko im je to da nedoumice koje izaziva Windelbandova periodizacija i terminologizacija rješavaju tako da *helenističku filozofiju* shvaćaju kao *filozofiju u doba helenizma* određenog prema političkoj povijesti, a to znači kao *filozofiju u doba grčko-makedonskih monarhija*, odnosno kao *filozofiju predrimskog doba*. Pritom se svatko na različit način nosio s poteškoćama u svrstavanju onih filozofskih pravaca *rimskog doba* koji se nastavljaju na prethodne, a to je rezultiralo time da se međusobno i značajno razlikuju u opsegu pojma *helenističke filozofije*.

Nasuprot takvom rješenju nedoumice Wilhelm Wundt je u svom *Uvodu u filozofiju*,[200] u kojemu između ostaloga iznosi svoj prikaz povijesnog razvoja filozofije, političku periodizaciju podredio kulturalnoj, tako da mu *razdoblje helenizma* (Zeitalter des Hellenismus) obuhvaća i *rimsko doba*. Stoga je cjelokupno *postaristotelovsko razdoblje* nazvao jednostavno *helenističkom filozofijom* razlikujući pritom *etičke* i *teozofske pravce helenističke filozofije*. Windelbandov se utjecaj očituje u mnogo čemu, no osobito je vidljiv u tom razlikovanju: naime, ono odgovara Windelbandovoj podjeli na *etičko* i *religiozno razdoblje*.

Wundtova periodizacija predstavlja vrlo rani odjek Windelbandove[201] te u njoj imamo zanimljiv primjer interakcije između dva intelektualna velikana na razmeđu 19. i 20. stoljeća. Wundt je međutim stariji od Windelbanda 16 godina[202] te je zanimljivo kako jedan stariji znameniti kolega prihvaća periodizacijsku koncepciju mlađeg istaknutog predstavnika suprotstavljenog tabora.[203] No Wundt je pritom smatrao potrebnim izvršiti blage korekcije u

---

[199] Deter, Joh. Chr. *Abriss der Geschichte der Philosophie* (Zwölfte neu bearbeitete Auflage), Berlin: Verlag von W. Weber 1918. (1. izd. 1872.)

[200] Wilhelm Wundt: *Enleitung in die Philosophie*, Leipzig 1901. Djelo je do 1922. doživjelo 9 izdanja. (2. izd. 1902., 3. 1904., 4. 1906., 5. 1909., 6. 1914., 7. 1918., 8. 1920., 9. 1922.). Ovdje se služimo nedavno objavljenim hrvatskim prijevodom: Wundt, W. *Uvod u filozofiju*, Zagreb: Demetra 2014.

[201] Wundtov *Uvod u filozofiju* se pojavljuje 1901., dakle 9 godina nakon Windelbandove *Povijesti filozofije* (i 13 nakon *Povijesti antičke filozofije*). Istodobno se javlja i reakcija Diltheya.

[202] Wundt je rođen 16. 08. 1832. godine, a Windelband 11. 05. 1848. No Windelband nije doživio prosječnu starosnu dob te ga je Wundt, koji odlazi 1920., nadživio za 5 godina.

[203] Windelband je kao rani neokantijanac (neokantovski normativist) bio žestoki protivnik pozitivizma i naturalizma koji je u psihologiji nastupio upravo s Wundtom, no čini se ne baš u skladu s njegovim stvarnim filozofskim nazorima. Izgleda da su više neokantijanci vidjeli svog velikog neprijatelja u Wundtu, nego što je

njegovoj periodizaciji i terminologiji. Posebno se zanimljiv moment njegova zahvata sastoji u tome što je političku periodizaciju podredio kulturalnoj čime je napravio presedan, no nama se čini da bi Windelband u Wundtu imao dobrog mentora. Za takav zahvat u kontekstu povijesti filozofije postoji naime doista dobro opravdanje: naime, *povijest filozofije* pripada *kulturalnoj,* a ne *političkoj* dimenziji *povijesti*.

No ni njegov pristup se ne pokazuje sasvim domišljenim. Problem je ostao u razgraničenju *helenističke* i *kršćanske filozofije*. Wundt je za razliku od Windelbanda periodizacijski strogo razlučio *helenizam* od *kršćanstva* stavivši na jednu stranu *filozofiju Grka* (die Philosophie der Griechen) kojoj pripada *helenistička filozofija*, a na drugu *kršćansku filozofiju* (die christliche Philosophie) kojoj pripadaju *patristika* i *skolastika*. Tražeći izlaz iz nevolje što te dvije filozofije koegzistiraju preko pola tisućljeća, Wundt je gornju granicu *helenističkog razdoblja* stavio u 3. st. NE i time sav *postplotinovski neoplatonizam* ostavio izvan granica *helenističke filozofije*. No njegov je prikaz *neoplatonizma* toliko štur i besadržajan da nije ni mogao zamijetiti probleme koji proizlaze iz takve periodizacijske koncepcije. Čini se da je opravdanje za svoje razgraničenje vidio u političkom usponu kršćanstva u 4. st. smatrajući da time *helenističko doba* završava i da ga odmjenjuje *kršćansko*.

Zanimljivo da je prevladao upravo ovaj Wundtov pojam *helenističke filozofije*: kroz veći dio 20. st. njega nalazimo najraširenijem. Postavlja se dakle pitanje zašto je tome bilo tako.

Razlozi prevage šireg pojma helenističke filozofije

Wundt je, kao što znamo, utemeljitelj moderne (eksperimentalne) psihologije te je imao veliki utjecaj na intelektualni razvoj 20. st. Njegova su se djela prevodila i na engleski kojemu je povijest potom dodijelila ulogu glavnog jezika svjetske akademske zajednice, no njegov *Uvod u filozofiju*, u srednjoeuropskom kulturnom svijetu vrlo popularnom, nismo pronašli u engleskom prijevodu.

No čak i da je bio preveden, prilično je nevjerojatno da bi se opća raširenost takvog pojma *helenističke filozofije* imala pripisati utjecaju Wundta. Prije će biti da je to bila prirodna posljedica preuzimanja Windelbandove koncepcije kao uspješnog ili barem prihvatljivog rješenja za periodizacijske poteškoće u postaristotelovskom razdoblju antičke filozofije.

Wundt u neokantijancima vidio svoje. Windelband je također bio protivnik historicizma koji je u Diltheyu imao snažnog pokretača.

Vidjeli smo kako se u njegovoj složenoj koncepciji također naširoko koristi pojam *helenističke filozofije* te je prirodna težnja za jednostavnošću periodizacijske terminologije vodila tome da se njegova *helenističko-rimska filozofija* pretvori u *helenističku*.

Wundt je to učinio svjesno i promišljeno, eliminirajući pojam *helenističko-rimske filozofije* kao nepotreban – iz njegove perspektive loš (metodološki čak i pogrešan) – dok su oni koji samo poslušno preuzimaju to činili nesvjesno, snagom automatizma: za njih je tu bila riječ samo o jednom terminu koji se tiče najmanje važnog razdoblja povijesti filozofije. Hoćemo li ga nazivati *helenističko-rimskim* ili *helenističkim*, takvo se pitanje najčešće nije ni postavljalo. Većina su, jednostavnosti radi, koristili drugi pojam, no nerijetko se pojavljuje i prvi.

Stoga, ne dovodeći u pitanje značaj i veličinu Wilhelma Wundta, smatramo da je glavni epicentar širenja takvog pojma *helenističke filozofije* bio u jednom drugom Wilhelmu: Windelbandu. Naime, njegova je *Povijest filozofije* konstantno nailazila na takvu recepciju da se s pravom može ubrojiti u najutjecajnija djela tradicionalne filozofijske historiografije.[204] Povijesni prikazi Vorländera, Arnima i Diltheya ne mogu se u tom smislu uspoređivati s Windelbandovim. Tek se njegov priručnik nametnuo kao nezaobilazno štivo za potrebe neophodnog povijesnog uvoda u filozofiju te je kroz veći dio 20. st. studij filozofije obično podrazumijevao poznavanje njegove *Povijesti filozofije* – stoga ne čudi što je za gotovo svaku naciju koja drži do filozofije upravo taj priručnik bio prijevodni *sine qua non*.[205] O širokom usvajanju Windelbandove terminologije za postaristotelovsku filozofiju – što izravnom, što posredovanom – svjedoči obimna produkcija povijesno-filozofskih priručnika i radova iz 20. stoljeća.[206]

---

[204] O utjecaju Windelbanda na razvoj filozofijske historiografije, koliko znamo, još nitko nije proveo istraživanje, no kao dobar početak može se preporučiti zbornik radova: Hartung, G. and Pluder, V. (ur.), *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century*, Berlin / Boston: Walter de Gruyter 2015.

[205] Do 2. sv. rata je bilo objavljeno 13 izdanja (1. izd. 1892.). Novija izdanja je sa svojim dopunama i dodacima priredio Heinz Heimsoeth: 14. izdanje je izlazilo 1948., 1949. i 1950. (što svjedoči o Windelbandovu utjecaju u ključnom poslijeratnom razdoblju: to je izdanje prevedeno na japanski 1952., na hrvatski 1956.-57. itd.), 15. izdanje nastupa 1957., 16. 1976., 17. 1980. te 18. 1993. i 1995. (Tübingen: J. C. B. Mohr - Paul Siebeck). Prevedeno je na gotovo sve utjecajnije jezike – jedino čudi odsutnost francuskog prijevoda. Koncem 20. st. počinje zastarijevati no još uvijek je tu i tamo u širokoj upotrebi: Grci su 2001. objavili svoje 4. izdanje (ΑΘΗΝΑ: ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΑΣ), a Kinezi 2016. ne znamo koje svoje pod naslovom: 文德尔班哲学导论-北京联合出版公司·后浪出版公司.

[206] Temeljito istraživanje Windelbandovog utjecaja na tu produkciju bio bi prilično zahtijevan posao, metodološki vrlo problematičan, no što se tiče pojma *helenističke filozofije* taj je utjecaj toliko očigledan da se takvo istraživanje pokazuje suvišnim. Ono što dolazi do izražaja u ovom radu u kojem nas zanimaju samo značajna djela za povijest pojma helenističke filozofije sasvim je dovoljno za naše potrebe.

Da bismo razumjeli tu veliku nadmoćnost Windelbanda nad drugim autorima valja imati na umu da on nije bio samo povjesničar filozofije, nego i veliki filozof koji se između ostalog isticao i po svom ustrajnom nastojanju oko razumijevanja povijesti filozofije, smatrajući da je povijest filozofije neodvojiva od same filozofije. Taj je hegelovski duh u razdoblju velikog pokapanja Hegela najžarče tinjao upravo kod Windelbanda te je njemu jedinom pošlo za rukom shvatiti i izložiti *povijest filozofije* kako povijesno-kronološki tako i sistematsko-problematski.

Kao što smo već ustanovili, Windelbandova je periodizacija složena i ponešto zbunjujuća, no neki su je autori slijedili koristeći prilično vjerno njegovu terminologiju. Tako je i kod nas početkom 20. st. Albert Bazala svoj prikaz antičke filozofije[207] iznio prema Windelbandovoj periodizaciji ne pokazujući nikakvu zbunjenost oko pojma *helenističko-rimske filozofije*. Vrijedi iznijeti njegov kratki osvrt na periodizacijske probleme antičke filozofije koji sadrži važno svjedočanstvo o formiranju tradicionalne filozofijske historiografije:

> U podijeljenju povijesti filozofije grčke ne postupaju svi povjesničari jednako. Najobičnija je razdioba, kako ju je već postavio **Brandis** (*Gesch. d. Entwicklungen d. griech. Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche* 2. sv., Berlin 1862. 1864.), a drže je se i **Zeller** i **Schwegler**;[208] po toj se razdiobi dijeli povijest grčke filozofije u tri razdoblja: 1. Filozofija prije Sokrata; 2. od Sokrata do Aristotela; 3. filozofija poslije Aristotela. No čini se zgodnije podijeliti je u dva velika odjela: povjest narodne grčke filozofije i povjest filozofije helenističko-rimske.[209]

[207] Bazala, A. *Povijest filozofije* I-III, Zagreb: Matica Hrvatska 1906-1912. Bazala je u prvom svesku obradio filozofiju do Aristotela, a u drugom helenističko-rimsku filozofiju.

[208] Ovaj podatak nije sasvim na mjestu budući da je Zeller prvo izdanje svoje *Die Philosophie der Griechen* objavio još 1844.-1852., a u njoj ne spominje Brandisa u vezi periodizacije. Tko je prvi odredio tu periodizaciju, Brandis ili Zeller teško je reći. Brandis jest nešto stariji od Zellera, no to ne znači da se Zeller u tome ugledao na njega. Ali čak i da jest, po našem mišljenju ona je najviše zahvaljujući trajnom utjecaju Zellera tako presudno odredila tradicionalnu sliku antičke filozofije. Stoga mi u ovom radu tu periodizaciju katkada nazivamo Zeller-Brandisovom, ali češće Zellerovom ili celerovskom (kad je u nekoj varijanti primjećujemo kod drugih). Što se tiče Schweglera v. bilj. 37. Nama se Bazalino spominjanje Brandisa, Zellera i Schweglera pokazuje vrlo zanimljivim: tu dolaze do izražaja stvarni počeci moderne filozofijske historiografije.

[209] Bazala, A. *Povijest filozofije* I, Zagreb: Matica Hrvatska 1906, str. 305.

Bazala se dakle opredjeljuje za Windelbanda[210] i doista je u svemu slijedio njegovu periodizaciju zanemarivši jedino podjelu *helenističko-rimske filozofije* na etičko i religiozno razdoblje, no zadržavajući njegovu strukturu tog razdoblja iz kojeg je, poput većine, samo patristički dio prebacio u *srednjovjekovnu filozofiju*. Tako se Windelbandova periodizacija kod nas pojavila još za Windelbandova života iako je njegova *Povijest filozofije* na hrvatski prevedena tek 1956.-1957. godine (te je imala tri izdanja: 2. 1988. i 3. 1990.).[211]

Nas ovdje zanimaju samo povijesno značajni usvajatelji Windelbandovog pojma *helenističko-rimske filozofije*, a od takvih se početkom 20. st. posebno ističu dvojica: August Schmekel (1857.-1934.) i Karl Praechter (1858.-1933.). Oni su se u to doba najviše bavili onim od čega su nakon Zellera i Windelbanda gotovo svi zazirali: *postaristotelovskom filozofijom*. Obojica su istraživali filozofiju u čitavom rasponu tog gotovo tisućljetnog razdoblja, no Schmekel je veću pažnju usmjerio na onaj dio postaristotelovske filozofije u kojem dominiraju stoici i skeptici, a Praechter na kasnije razdoblje koje nastupa s rehabilitacijom platonizma. Zaokupljenost tim razdobljem ih je naravno činila neprivlačnim glavnom toku interesa za antičku filozofiju te se njihova djela nisu prevodila na svjetske jezike kao što je bio slučaj s Zellerom i Windelbandom, no na duže staze njihov trud ipak nije bio uzaludan, osobito Praechterov čije se djelo sada čak pokazuje prijelomnim te ćemo na njega obratiti posebnu pažnju.

---

[210] U to se doba Windelbandova periodizacija tek počela nametati i vidjeli smo da je imala snažne konkurente koji su predlagali drugačija rješenja. Stoga je zanimljivo kako se Bazala opredijelio upravo za onoga koji će se tek kasnije pokazati najutjecajnijim. Nama se čini da je to bila vrlo sretna okolnost za oblikovanje pojma helenističke filozofije na našim prostorima.

[211] Windelbandovu periodizaciju antičke filozofije kod nas potom preuzima i Branko Bošnjak, no on je *helenističko-rimsku filozofiju* ograničio na uže političke okvire te je Plotina i sav neoplatonizam izdvojio iz tog pojma (v. Bošnjak, B. *Filozofija od Aristotela do renesanse*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske 1983.) Pa ipak, u povijesno-filozofskim radovima hrvatskih autora Plotin se najčešće tretira kao helenistički filozof, čak i kod samog Bošnjaka: naime, on je u Hrvatskoj najviše pisao o utjecaju helenizma na kršćanstvo uključujući pod tim i neoplatonizam. Bošnjak se tako tu pokazuje više pod utjecajem Windelbandove periodizacije nego svoje koja je plod njegove korekcije Windelbanda prema kriterijima političke povijesti. Stoga ne čudi što je kasnije u svojoj trosveščanoj *Povijesti filozofije* promijenio koncepciju: tamo se naime čini da mu helenistička filozofija traje sve do konca antike (v. Bošnjak, B. *Povijest filozofije: razvoj mišljenja u ideji cjeline* 1, Zagreb: Školska knjiga 2019. (1. izd. 1993.) Suženi pojam helenističke filozofije u Hrvatskoj se počeo pojavljivati prilično kasno, sa zbornikom: Gregorić, P., Grgić, F. i Grgić, M.-H. (ur.), *Helenistička filozofija – Epikurovci, stoici i skeptici*, Zagreb: Kruzak 2005. (koji slijedi anglo-američku periodizaciju).

Drugi odjeljak: Odjeci Windelbandovog pojma helenističko-rimske filozofije kod Schmekela i Praechtera

Schmekelovo najznačajnije djelo, koje ni do dan-danas nije nadmašeno, svakako je *Filozofija srednjeg stoicizma*.[212] To je djelo s kojim je pojam *srednjeg stoicizma* i ušao u periodizaciju *helenističke filozofije*. No s obzirom na svrhu ovoga rada nama je zanimljivije ono koje je objavljeno tek nakon njegove smrti i predstavljeno kao *Istraživanja filozofije helenizma*.[213] Riječ je o istraživanjima samo onoga što je pomalo zbunjujuće nazvao *pozitivnom filozofijom* te je objavljeno što je stigao napraviti do svoje smrti. Tri su tematske jedinice od kojih se sastoji to očitō parcijalnō istraživanje tzv. pozitivne filozofije u *doba helenizma*:

I. Astronomsko-metafizičko viđenje svijeta

II. Razmatranja o Sekstu Empiriku

III. Istraživanje logike i spoznajne teorije[214]

Astronomsko-metafizičke nazore započinje s kasnim Platonom i helenističkim znanstvenim radom od Euklida do Klaudija Ptolomeja – taj dio završava sa stoičkom metafizikom (kao otklonom od Platonove); potom se detaljno bavi Sekstom Empirikom dovodeći ga u vezu i s drugim skepticima, osobito Karneadom i Enesidemom; u trećem dijelu se bavi stoičkom logikom i spoznajnom teorijom istražujući njene odjeke kod Varona, Cicerona, Galena, Klementa Aleksandrijskog, Augustina, Marcijana Kapele, Boetija i Kasiodora.

Shvatimo li da se tu pod *filozofijom helenizma* misli samo na razdoblje do zamiranja stoicizma i skepticizma (do Seksta Empirika), onda mu *doba helenizma* traje do oko 200. NE, no ništa ne priječi ni da se shvati tako da dopire sve do Marcijana Kapele, Boetija i Kasiodora, dakle do sutona antike – tada se to moglo i tako shvatiti. No bilo kako bilo, jasno je da se i tu *doba helenizma* shvaća tako da obuhvaća i *rimsko doba*, pri čemu Schmekel vjerojatno misli samo na *ranije carsko doba*.

---

[212] Schmekel, A. *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin: Weidmannshe Buchhandlung 1892.

[213] Schmekel, A. *Die Positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Band. *Forschungen zur Philosophie des Hellenismus*, Berlin: Weidmannshe Verlagbuchhandlung 1938. Djelo je iz rukopisne ostavštine svog oca objavio Johannes Schmekel.

[214] I. Das astronomisch-metaphysische Weltbild (pogl. 1-14); II. Untenrsuschungen zu Sextus Empiricus (pogl. 15-28); III. Forschungen zur Logik und Erkenntnistheorie (pogl. 29-38).

Schmekel je nadalje i autor jednog prikaza *postaristotelovske filozofije* koji se pojavio u sklopu višeautorskog izdanja pod naslovom *Veliki mislioci* urednika Ernsta von Astera.[215] Schmekel je naravno od Astera dobio zadatak da popuni onaj dekadentni prostor između Aristotela i Augustina koji je malo koga zanimao. Njegov sažeti prikaz uključuje u prvom dijelu stare stoike, Epikura i ranije skeptike, a u drugom novoakademijske i neopironističke skeptike, srednje i rimske stoike, potom i neopitagorejce, medioplatoniste, židovske heleniste te na koncu i neoplatoniste. Riječ je dakle o cjelokupnom Windelbandovom sadržaju *helenističko-rimske filozofije* izuzev patrističkog dijela. Ako se tko pita koji su periodizacijski termin Schmekel i von Aster izabrali za taj dio evo pod kakvim se naslovom javlja: *Die hellenistisch-römische Philosophie*. U literaturi su od malobrojnih imena naravno navedeni Zeller i Windelband.

Schmekel je bio temeljitiji i prodorniji od Zellera u svojim istraživanjima postaristotelovske filozofije te su njegovi radovi privukli pažnju stručnjaka,[216] no radilo se o vrlo uskom krugu koji nije mogao šire utjecati na povijesno razumijevanje antičke filozofije.

Karl Praechter je već druga priča. Premda se i on najviše bavio postaristotelovskim filozofima njegovo se djelo duboko tiče cjelokupne antičke filozofije te je imalo širu recepciju (iako je i ono bilo i još uvijek je dostupno samo na njemačkom). S obzirom na prevladavanje *tradicionalne slike antičke filozofije* koja sugerira da poslije Aristotela nema gotovo ničeg značajnog, Praechter se pokazuje kao veliki inovator i širitelj vidika koji je otišao daleko ispred svog vremena. On je svoja filološko-filozofska istraživanja provodio na razmeđu 19. i 20. stoljeća, a koncepcija antičke filozofije koju je potom izložio u svom velikom djelu iz 1920. počela se snažnije probijati u akademskom svijetu tek na razmeđu 20. i 21. stoljeća. Stoga njemu moramo posvetiti posebnu pažnju.

Praechterova periodizacija antičke filozofije

Praechterov se utjecaj na razvoj filozofijske historiografije prvo zamjećuje po tome što je s njime nastupila velika promjena u prezentaciji antičke filozofije unutar vrlo cijenjenog Ueberwegovog *Ōcrta*. Prvi se Ueberwegov nasljednik, Max Heinze, koji je u razdoblju od 1876. do 1907. objavio pet novih proširenih izdanja, vjerno držao izvorne periodizacije Friedricha Ueberwega. Ona se, kao što smo vidjeli, bitno razlikovala od većine koja se radije

[215] Aster, E. von (ur.), *Grosse Denker* I, Leipzig: Verlag Quelle & Meyer 1912.
[216] Kao što je npr. Susemihl koji u svom predgovoru zahvaljuje Schmekelu.

povodila za Zellerom. Praechter je 1907. postao novi zaposlenik za održavanje visoke utjecajnosti Ueberwegovog *Ōcrta* te je za svoga života objavio tri nova izdanja antičke filozofije. Čini se da prvo izdanje iz 1909. još nije predstavljalo nekakav značajniji otklon od prethodnih, no njegova su naredna filološko-filozofska istraživanja iznijela na vidjelo nešto sasvim novo te je smatrao potrebnim izvršiti velike promjene u periodizaciji – takve s kojima se Ueberwegova približila Zellerovoj i Windelbandovoj.[217]

Do tog je priklanjanja Zelleru i Windelbandu došlo smanjivanjem drugog Ueberwegovog razdoblja koje je obuhvaćalo sve od sofista do posljednih stoika i skeptika: Praechter ga sada također završava s Aristotelom. Preostali je dio spojio s trećim razdobljem koje se time izjednačilo s Zellerovom *postaristotelovskom filozofijom*. No ujedno je nastupio i značajan događaj u recepciji Windelbandovog pojma *helenističko-rimske filozofije*. Naime i Praechter je smatrao da je *postaristotelovsku filozofiju* bolje označavati tim terminom. Evo kakva je na koncu bila njegova podjela antičke filozofije:

> *Prvo razdoblje*: **Predatička filozofija** | od oko početka 6. do sredine 5. st. PNE [=Windelbandovo *kozmološko razdoblje* s dodatkom Demokrita]
>
> *Drugo razdoblje*: **Atička filozofija** | od oko sredine 5. do konca 4. st. PNE [=Windelbandovo *antropološko* i *sistematsko razdoblje* bez Demokrita]
>
> *Treće razdoblje*: **Helenističko-rimska filozofija** | od oko konca 4. st. PNE do sredine 6. (u Aleksandriji 7. st.)[218] [=Windelbandova *helenističko-rimska filozofija*, ali mnogo potpunije izložena]

Temeljitost i originalnost njegova pristupa dolazi do izražaja u sva tri dijela, no najveću je novinu predstavljala velika rehabilitacija *postaristotelovske filozofije*[219] – njoj je posvetio gotovo jednak prostor kao i *klasičnoj grčkoj filozofiji*: omjer stranica triju razdoblja u završnom izdanju (iz 1926.) iznosi 72 : 293 : 258.[220]

---

[217] Obaziremo se na posljednje, 12. izdanje (iz 1926.). Ukoliko citiramo prema 11. izdanju (iz 1920.) tada je to posebno naznačeno.

[218] Erste Periode: **Die vorattische Philosophie** etwa von Anfang des 6. bis Mitte des 5. Jahrhunderts vor Chr. Zweite Periode: **Die attische Philosophie** etwa Mitte des 5. bis Ende des 4. Jahrhunderts vor Chr. Dritte Periode: **Die hellenistisch-römische Philosophie** etwa von Ende des 4. Jahrhunderts vor bis gegen Mitte des 6. (in Alexandreia des 7.) Jahrhunderts nach Chr. (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. XI-XIV)

[219] To je na svoj način već bio poduzeo August Döring u svojoj *Geschichte der griechischen Philosophie* I-II, (Leipzig 1903), u jednoj dosta osebujnoj periodizaciji koju je Praechter diskvalificirao.

[220] U prethodnom, 11. izdanju, taj je omjer bio 75: 302 : 260.

Praechter koristi i pojam *helenističke filozofije*, no za razliku od Windelbanda bez neke specifične razlike spram *helenističko-rimske*, tako da se to kod njega doima samo kao jednostavniji ili opušteniji izraz za *helenističko-rimsku filozofiju*. Tako npr. koristi i pojam *helenističko-židovske filozofije*, u jednakom opsegu kao kod Windelbanda, pa ipak o Filonu katkada jednostavno govori kao o *helenističkom* filozofu.[221]

No postoji i značajna razlika spram Windelbanda i njegova uzora Zellera: naime, Praechter to razdoblje smatra izuzetno značajnim te izražava nezadovoljstvo nad činjenicom da se toliko zanemaruje. Upravo je to ono što bi on htio promijeniti. Tako je predstavljajući svoje djelo u uvodnom dijelu rekao:

> Glavni je udio otpao na Platona i helenističku filozofiju. U razlici spram još uvijek nipodaštavajućeg tretmana u najnovijim priručnicima, nastojao sam pripomoći ovom drugom u zadobivanju pravā koja su, s obzirom na njegov neizmjeran značaj, od važnosti ne samo za kasnu antiku, već i za srednjovjekovni i novovjekovni kulturni život.[222]

Pod *helenističkom filozofijom* se ovdje misli na cjelokupnu filozofiju postaristotelovskog razdoblja, ali s naglaskom na Windelbandovo *religiozno razdoblje helenističko-rimske filozofije*. Naime, upravo je ono, doživjevši svoj najveći procvat u kasnoantičkom razdoblju, presudno odredilo povijest zapadne filozofije i kulture: najprije u postantičkim svjetovima Orijenta, Bizanta i srednjovjekovne Europe gdje dolazi samo do raznih odjeka *kasnoantičke filozofije*, a koji se potom u svojoj punoj snazi pojavljuju u doba renesanse, kako je srednjovjekovna Europa postajala spremnom za potpuniju recepciju antičke filozofije. Pojava renesansnih platonista kao što su Kuzanski, Pleton, Ficino, Mirandola, Petrić, Bruno i slični, rezultat je upravo njihovog oduševljavanja *helenističkim platonizmom*. No u doba renesanse vrlo se brzo javio veliki interes i za starije helenističke pravce, stoicizam, epikurejstvo i

---

[221] Tako npr. kaže: Obwohl nun dieser Synkretismus auf dem Wege liegt, der zu Philon führt, so ist doch Aristobulos von der spezifischen Formung hellenistischer Philosophie, die uns bei Philon erhalten ist, noch weit entfernt. (Isto, str. 571)

[222] Der Hauptanteil entfiel dabei auf Platon und die hellenistische Philosophie. Der letzteren suchte ich im Gegensatze zu ihrer immer noch stiefmütterhchen Behandlung in den meisten neueren Handbüchern zu dem Rechte zu verhelfen, das ihr angesichts ihrer immensen Bedeutung nicht nur für das spätantike, sondern auch für das mittelalterliche und neuzeitliche Kulturleben zukommt. (Praechter, K. *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn 1920, str. viii)

skepticizam te dolazi do pojava kao što su *renesansi neostoicizam* (Lipsije), *neoepikurejstvo* (Gassendi) i *neoskepticizam* (Montaigne, potom i Pierre Bayle).

Upravo je u tom *neohelenističkom* ozračju renesanse došlo do velike smjene epoha i snažnog zamaha novovjekovne filozofije i kulture. Znamo da se taj razvoj ne može razumjeti bez utjecaja antičke filozofije, no pritom se najčešće previđa da je renesansna slika antičke filozofije bila mnogo potpunija od naše tradicionalne, utemeljene na Zelleru. Renesansna je naime bila presudno određena upravo recepcijom onog njenog dijela koji Praechter ovdje naziva *helenističkom filozofijom*. Stoga je on svakako u pravu kada ističe njen značaj i za život novovjekovne kulture (no pritom nije jasno koliko time obuhvaća i suvremenu).

To ga je uvjerenje onda razumljivo potaknulo da se usput kritički osvrne na „klasicističku uskovidnost našeg obrazovnog programa“ (der klassizistischen Beschränktheit unseres Schulkanons). Praechter je međutim bio samo jedan marljivi povjesničar filozofije i filolog, ne i istaknuti filozof čija je riječ mogla odjeknuti poput Windelbandove. Stoga su te njegove riječi padale na gluhe uši ostajući sve do sada nezapažene.

Budući da Praechterova prezentacija *postaristoteloske filozofije* predstavlja tako značajan iskorak u razvoju filozofijske historiografije i da nam se upravo on pokazuje glavnim pretečom u izgradnji *nove slike antičke filozofije*, valja nam pažljivije pristupiti razmatranju njegovog prikaza *postaristotelovske filozofije*. Time međutim mnogo dublje zadiremo u središnji problem našeg istraživanja: kako nam valja shvatiti pojam *helenističke filozofije* i kakva bi mu periodizacijska funkcija trebala pripasti u *novoj slici antičke filozofije*?

Treće poglavlje

Praechterov pojam helenističke filozofije i njegove implikacije

Najprije nas zanima na kakvim se temeljima zasniva Praechterovo prihvaćanje pojma *helenističko-rimske* ili *helenističke filozofije*.[223] U tome imamo dosta sreće, jer se on, svjestan peripetija koje su nastale oko periodizacije i terminologizacije *postaristotelovske filozofije*, svoju potrudio dobro obrazložiti. Kako je to prava rijetkost, priznajemo da nas to veoma raduje: naime, stalo nam je do dobre teorijske zasnovanosti pojma *helenističke filozofije*.

Prvi odjeljak: Praechterov pojam helenizma u usporedbi sa suvremenim

Kako je u Praechterovo vrijeme bila na cijeni već spomenuta *Opća povijest filozofije* – u sklopu koje je *antičku* obradio Hans von Arnim koji, kao što smo vidjeli, *postaristotelovsku* razdvaja na *helenističku* i *filozofiju rimskog doba* – on je nastojao ukazati na postojanje *helenističkog kontinuiteta* i u *rimsko doba* te je skrbeći za općepovijesno razumijevanje tog razdoblja kazao:

> U doba *poslije Aristotela* filozofija poprima jedan novi pečat pod utjecajem *helenističke kulture* što se od Aleksandrovih perzijskih pohoda i osnivanja dijadoških carstava proširila diljem Orijenta, koja se od prve polovice drugog stoljeća nove ere sve više širila prema zapadnim stranama i postala jednom proširenom – *helenističko-rimskom*.[224]

Praechter ovdje razmatra razvoj filozofije u općepovijesnom kontekstu i premda njegova namjera nije bila da zadire u probleme općepovijesne periodizacije, nehotice je izrekao stvari koje nam se za nju čine itekako relevantnim te ćemo sada iskoristiti priliku da se osvrnemo na

---

[223] Kao što smo rekli, Praechter ta dva termina koristi kao istoznačna te ih za sada i mi tako tretiramo. Kasnije će se pokazati naš konačni stav o tome.

[224] In der Zeit **nach Aristoteles** empfängt die Philosophie ein neues Gepräge unter dem Einfluß der seit Alexanders Perserzuge und der Gründung der Diadochenreiche über den ganzen Orient verbreiteten **hellenistischen Kultur**, die sich seit der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts mehr und mehr auch westwärts erstreckt und zu einer **hellenistisch-römischen** erweitert. (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 34)

jedan od glavnih periodizacijskih problema koji se tiče ne samo *povijesti filozofije*, nego i *opće povijesti*.

Vidimo da on spominje poznatu priču o *helenističkom razdoblju* govoreći kako ono nastaje s Aleksandrovim osvajanjem Orijenta i konačnom podjelom osvojenih područja među njegovim nasljednicima koji će se potom pokazati velikim političkim promotorima grčke kulture, no njegova se priča potom odvija sasvim drugačijim tokom od onoga na koji smo u kontekstu opće povijesti navikli, a to drugačije se tiče razdoblja koje počinje sredinom 2. st. PNE.

Naime, povjesničari su nas naučili da sredinom 2. st. PNE počinje faza uzmicanja *helenističkog doba* pred *rimskim* i da se taj proces definitivno okončava bitkom kod Akcija 31. g. PNE. Stoga je upravo ta godina odabrana kao točka razgraničenja između *helenističkog* i *rimskog doba*. S pobjedom Oktavijana *doba helenizma* završava te nastupa *doba Rimskog carstva*. To je konvencionalna periodizacija na kojoj se zasniva i von Arnimovo razdvajanje *helenističke filozofije* od *filozofije rimskog doba*. Na njoj se zasniva i suženi pojam *helenističke filozofije* koji se koristi u *novoj slici antičke filozofije*.

Praechter međutim govori o neprestanom širenju *helenizma* koje se ne zaustavlja ni s rimskim osvajanjima, nego se dapače, upravo zahvaljujući njima sve više širi prema Zapadu tako da dolazi do velikog kulturno-povijesnog proširenja koje on smatra primjerenim nazivati *helenističko-rimskim*. Pojam *helenističko-rimske kulture* se u tom smislu doista upotrebljavao već neko vrijeme,[225] čak i prije Windelbanda, te je Praechter svakako u tome nalazio uporište za svoju upotrebu.

Netko bi možda prigovorio da u gornjem tekstu Praechter ne misli na kulturu u cijelosti, nego samo na filozofiju.[226] Iako se nama takvo čitanje ne čini uvjerljivim, smatramo da to ne mijenja mnogo na stvari: filozofija je u antici bitan segment kulture, a kultura glavni dio

[225] U godini kada je Praechter postao zaposlenik Ueberwega upravo se bila pojavila jedna zanimljiva knjiga Paula Wendlanda pod naslovom *Die hellenistisch-römische Kultur* (Tubingen, 1907.) u kojoj se obilno koristi pojam *helenističko-rimske* ili *helenističke filozofije*.

[226] Njegovo *die sich* (*koja se*) prirodno se odnosi na *hellenistische Kultur* uz što neposredno stoji, no moglo bi se shvatiti i da se odnosi na prethodno spomenutu postaristotelovsku filozofiju. Uzmemo li tako, to bi značilo da on ne govori o širenju kulture u cijelosti, nego samo o širenju filozofije. Mi smo pokušali u prijevodu zadržati tu dvosmislenost (što smo platili nezgrapnošću prijevoda), no nama se čini da on na tom mjestu ipak govori o kulturi u širem smislu, obuhvaćajući njome i filozofiju.

civilizacije te se čak i pod tom pretpostavkom njegov tekst može čitati i s općepovijesnim interesom.

Naime, ako ne samo politička, nego i civilizacijska dimenzija povijesti stoji u središtu povijesne znanosti, onda treba obraćati pažnju ne samo na vojna osvajanja, nego i na kulturalna. Civilizacija naime nije samo stvar promjene političke vlasti, nego prvenstveno stvar širenja kulture, a pod tim naravno podrazumijevamo i filozofiju i religiju i znanost. A da je upravo s rimskim imperijalizmom nastupilo daljnje širenje *helenističke kulture*, uključujući *helenističku filozofiju*, *religiju* i *znanost*, te da je upravo to presudno odredilo svu daljnju povijest, ne može zanijekati nitko tko zna nešto o povijesti.

To ne znači da je konvencionalna periodizacija pogrešna. Ona očito odražava važne političke promjene u povijesti, ali ona ne odražava i neke druge, povijesno ništa manje važne procese. Stoga bi bilo pogrešno Praechterovo viđenje povijesnog razvoja pobijati pozivajući se na političku periodizaciju, a isto tako i obratno: jer niti se može zanijekati da je s rimskim osvajanjima Mediterana nastupilo *rimsko doba*, niti se može zanijekati da je Rim podlegao *grčkoj* i *helenističkoj kulturi* narodā koje je osvojio.

Dakle, iako se tu radi o dva različita pristupa povijesti, tê dvije perspektive nisu u sukobu nego su komplementarne. Ako nas zanimaju velike političke promjene u povijesti, a one povjesničara naravno zanimaju, onda ćemo vidjeti kako s rimskim osvajanjima u povijesti nastupa *rimsko doba* i kako *prethodno doba* pred njim uzmiče te s bitkom kod Akcija definitivno završava, no kako je Praechter povjesničar kojeg prvenstveno zanima povijest filozofije i ona dimenzija povijesti kojoj filozofija pripada, on onda vidi nešto savim drugo: da se *helenističko doba* – konkretno kao *helenistička filozofija i kultura* – nastavlja i u *rimsko doba* te da s Rimskim carstvom dolazi do velikog proširenja *helenizma*. To je razlog zašto smatramo da je Wundt bio u pravu kada je za svrhe povijesti filozofije političku dimenziju povijesti podredio kulturalnoj.

Da bi stvar bila što jasnija navest ćemo još jedan važan odlomak u kojem dolazi do izražaja ta Praechterova povijesna perspektiva. Bacajući pogled na sveukupni povijesni razvoj filozofije u doba poslije Aristotela, on kaže:

> Tlo na kojem se razvija grčka filozofija u trećem razdoblju, pored matične domovine u Grčkoj, prije svega je Istok koji se natapao grčkim bićem još od Aleksandra Velikoga i

> Dijadoha – grčka filozofija postaje dio "helenističke" kulture – ali se zatim produžava kao rezultat sve intenzivnijih odnosa između Rima, Grčke i Orijenta, čak i preko Italije i zemalja kojima su vladali Rimljani da bi konačno obuhvatili čitavo područje civilizirane Ekumene.[227]

Prekid kontinuiteta u političkoj dimenziji povijesti dakle uopće ne podrazumijeva i prekid kontinuiteta u drugim važnim civilizacijskim dimenzijama. Politička periodizacija dakle nije toliko pogrešna, koliko jednostrana i parcijalna – no veliki je problem ako se ona pogrešno upotrebljava, a Praechter očito misli da je kod Arnima to na djelu.

Praechter se tako doima mnogo svjesnijim od Windelbanda da konvencionalna općepovijesna periodizacija koja se temelji na političkoj povijesti ne odgovara dobro potrebama povijesti filozofije i stoga ne pristaje na Arnimovo rezanje postaristotelovske filozofije prema napuklinama političke povijesti, nego primjerenije rješenje vidi u Windelbandovom cjelovitom pojmu *helenističko-rimske filozofije*.

Već smo zacijelo primijetili da se kod Praechtera povijesni smisao pojma *helenističko-rimske* ili *helenističke filozofije* u bitnome podudara s onim koji smo ustanovili kod Windelbanda: ni Praechter pod tim ne podrazumijeva samo mehaničko spajanje helenističkog i rimskog političkog razdoblja, kao što je to Vorländer shvatio, nego smisao crtice vidi u prožetosti Rimskog carstva *helenizmom*, odnosno u naznačavanju da kontinuitet *helenističke kulture* ne prestaje s rimskim imperijalizmom i konačnom uspostavom Rimskog carstva; jer *helenizam* nije posustao s rimskim osvajanjima nego je zahvatio i Rim, baš kao što je već Horacije primijetio: Rim jest osvojio Grčku, no time je grčka (i helenistička) kultura osvojila Rim.[228]

Praechter je dakle do svog zaključka da je za cjelokupnu *postaristotelovsku filozofiju* najprimjereniji Windelbandov termin došao uviđajući da filozofija tvori važan dio *helenističkog* kulturno-povijesnog kontinuiteta. Stoga nije čudno što on, premda se u mnogo čemu slaže s von Arnimovim prikazom, ima potrebu istaknuti da se od njega razlikuje po

---

[227] Der Entwicklungsboden der griechischen Philosophie in der dritten Periode ist neben dem griechischen Mutterlande zunächst der seit Alexander dem Großen und den Diadochen mit griechischem Wesen durchtränkte Osten — die griechische Philosophie wird zu einem Teile der „hellenistischen" Kultur —, erstreckt sich aber alsdann infolge der immer intensiver werdenden Beziehungen Roms zu Griechenland und dem Orient auch über Italien und die römisch kultivierten Länder und umfaßt schließlich das gesamte Gebiet der zivilisierten Oikumene. (Isto, str. 33)

[228] Horacije je točno kazao: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*. (*Epist*. II, 1, 156-157)

tome „što ne odvaja filozofiju rimske epohe od helenističke filozofije.“[229] Isto tako nije čudno što o filozofiji rimske epohe kaže:

> Ono što ove pojave vezuje za Rim samo je taj izvanjski moment da padaju u vrijeme kada je Rim obnašao svjetsku vlast..“[230]

Po Praechteru se dakle Arnimova podjela na *helenističku filozofiju* i *filozofiju rimskog doba* temelji na jednoj izvanjskoj i za povijest filozofije nebitnoj okolnosti. On mu dakle zamjera što povijesti filozofije nameće njoj izvanjske podjele. Nadalje primjećuje:

> Osim toga, Arnimovo razdvajanje helenističkog i rimskog razdoblja presijeca neraskidivi kontinuitet akademijskog skepticizma: granična linija pada – i teško se može postaviti drugačije – između Arkesilaja i Karneada.[231]

Praechter ne kritizira Arnimovo *razlikovanje* dvaju razdoblja *postaristotelovske filozofije* – naime, i on sam razlikuje unutar nje više razdoblja – nego kritizira njegovu terminologizaciju koja odražava političku dimenziju povijesti, dok on smatra da povjesničar filozofije mora iznaći terminologiju koja bolje odgovara njegovim potrebama: tă termini imaju važnu ulogu u oblikovanju opće slike povijesti filozofije.

Praechterovo preuzimanje Windelbandovog pojma *helenističko-rimske* ili *helenističke filozofije* nipošto nije bila stvar njegovog poštivanja konvencije koja se s Windelbandovim autoritetom sve više nametala, nego je bilo temeljito promišljeno i zasnovano na određenim načelima. On je u cjelokupnom postaristotelovskom razdoblju filozofije vidio jedan veliki *helenistički kontinuitet* koji s *rimskim dobom* ne samo da nije prekinut, nego je upravo s njime dobio svoj najveći zamah.

Sada se možemo okrenuti spomenutom razlikovanju više razdoblja unutar *helenističke filozofije*. Koliko je Praechter slijedio Windelbanda i u njegovoj nutarnjoj periodizaciji?

---

[229] ...daß sie die Philosophie der römischen Epoche von der hellenistischen Philosophie nicht abtrennt. (Isto, str. 49)

[230] Was diese Erscheinungen mit Rom verbindet, ist nur das äußerliche Moment, daß sie in die Zeit fallen, in der Rom die Weltherrschaft übte,... (Isto, str. 49-50)

[231] Dazu kommt, daß v. Arnims Scheidung der hellenistischen und der römischen Periode die unlösbare Kontinuität der akademischen Skepsis zerschneidet: die Fuge fällt — und sie kann kaum anders gelegt werden — zwischen Arkesilaos und Karneades. (Isto, str. 39)

Drugi odjeljak: Praechterova periodizacija postaristotelovske filozofije

Kod Praechtera nema Windelbandove podjele na *etičko* i *religiozno razdoblje* i budući da je u njegovoj prezentaciji slika *helenističko-rimske filozofije* postala mnogo sadržajnijom, nutarnja podjela nije izvedena u dva, nego u tri dijela. Naime, pošto je iznio svoje razloge protiv Arnima, Praechter zaključuje:

> Ja stoga helenističko-rimsko razdoblje radije ostavljam nepodijeljenim, ali ga iznutra, kao što je gore učinjeno, razdvajam na tri odsječka prema aspektima nutarnjeg razvoja.[232]

Iako kaže da ta tri dijela razlučuje prema kriteriju nutarnjeg razvoja, on nije smislio nikakve posebne termine za njih poput Windelbanda, nego ih naprosto razlikuje kao *prvi*, *drugi* i *treći dio* (*Abschnitt*, dosl. odsjek). Evo te njegove nutarnje periodizacije:

> *Prvi dio*: **Borba između stoicizma, epikurejstva i skepticizma. Eklekticizam** od oko konca 4. do sredine 1. st. PNE
>
> *Drugi dio*: **Eklekticizam i obnovljena ortodoksija, znanstvena zaokupljenost djelima osnivača škole, religiozna mistika** od oko sredine 1. st. PNE do sredine 3. st.
>
> *Treći dio*: **Vladavina neoplatonizma** od oko sredine 3. st. NE do sredine 6. (u Aleksandriji 7. st.[233]

Drugom je dijelu posvećen nešto veći prostor, dok su prvi i treći dio približno jednaki: omjer stranica u završnom izdanju iznosi 76 : 104 : 72. Svaki se od ta tri dijela *helenističko-rimske filozofije* pokazuje toliko sadržajnim i vremenski opsežnim da se doimaju kao tri zasebna razdoblja jedne goleme filozofske i povijesne epohe: trećem razdoblju, opsegom najmanjem, posvećen je jednak broj stranica kao i predatičkom (predsokratovskom). Da je Praechter kao i Windelband svoju periodizaciju izvršio na dvije razine, njegova je šema također mogla biti na

---

[232] Ich ziehe es deshalb vor, die hellenistisch-römische Periode unzertrennt zu lassen, innerhalb ihrer aber, wie es oben geschehen ist, nach Gesichtspunkten der inneren Entwicklung drei Unterabteilungen zu sondern. (Isto, str. 50)

[233] *Erste Abschnitt*. **Kampf zwischen Stoizismus, Epikureismus und Skepsis. Eklektizismus** etwa von Ende des 4. bis zur Mitte des 1. Jahrhunderts vor Chr. *Zweiter Abschnitt*. **Eklektizismus und erneute Orthodoxie, gelehrte Beschäftigung mit den Werken der Schulbegründer, religiöser Mystizismus** etwa von der Mitte des 1. vorchristlichen bis zur Mitte des 3. christlichen Jahrhunderts. *Dritter Abschnitt*. **Die Herrschaft des Neuplatonismus** etwa von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 6. (in Alexandreia des 7.) Jahrhunderts nach Chr. (Isto, str. XV-XVIII)

višoj razini dvodijelna, a na nižoj peterodijelna, no Praechterova bi struktura bila obrnuta od Windelbandove, 2 : 3 umjesto 3 : 2.

S obzirom da nam se Prechter sa svojom prezentacijom postaristotelovske filozofije pokazuje velikim pretečom u izgradnji *nove slike antičke filozofije* vrijedi nam malo izbližega razmotriti njegovu perodizaciju i terminologizaciju.

Treći odjeljak: Praechterova terminologizacija u usporedbi s Windelbandovom

Najprije valja obratiti pažnju kako se Praechter razilazi s Windelbandom po tome što on ne dijeli *antičku filozofiju* najprije na *grčku* i *helenističko-rimsku*, nego na *predatičku*, *atičku* i *helenističko-rimsku*. To nije bez razloga. Naime, Windelbandova terminologizacija sugerira da s *helenističko-rimskom* filozofijom *grčka* prestaje. Baš kao što periodizacija opće povijesti na *doba helenizma* i *rimsko doba* sugerira da s nastupom *rimskog doba helenizam* prestaje, tako i Windelbandova periodizacija sugerira da s *helenističko-rimskom* filozofijom *grčka* prestaje, a to naravno nije slučaj niti Windelband tako misli: on naime nastavlja govoriti o *grčkoj filozofiji* i u doba *helenističko-rimske*.

Nije dobro dakle periodizacijski suprotstavljati *grčku* i *helenističko-rimsku filozofiju* jer tako pojam *grčke filozofije* obuhvaća samo *grčku predhelenističku filozofiju*. Lako je moguće da je Windelband bio svjestan tog problema, ali ga je odlučio zanemariti nalazeći opravdanje u tome da je *grčka filozofija* u užem smislu samo ona iz slavnog doba grčke samostalnosti. On je izgleda htio eliminirati preostali, dekadentni dio iz pojma *grčke filozofije* za što se pozvao na Brandisa koji je rekao da je to „samo iscjedak grčke filozofije u doba helenizma i Rimskog carstva.“ No čak i ako *helenistička filozofija* jest iscjedak, povjesničar nema pravo da je na osnovu toga isključuje iz pojma *grčke filozofije*. Zeller je također smatrao da je *postaristotelovska filozofija* dekadentna faza koja je u svemu bitnom ovisna o prethodnom razdoblju, no kod njega je jasno da je to ipak dio *grčke filozofije*.

Nadalje, Windelband je izgleda opravdanje vidio u tome što u *helenističko-rimskom razdoblju* ne postoji više *čista* grčka filozofija, smatrajući da ona biva kontaminirana orijentalnim utjecajem koji posebno dolazi do izražaja u *neoplatonizmu*. No ako tako gledamo onda bismo morali postaviti i pitanje je li Pitagorina filozofija – ili čak općenito filozofija predsokratovaca

– grčka. A tako bi se na koncu jedino Sokrat pokazao pravim grčkim filozofom. No kao što povjesničar nema prava da na osnovu toga što mu se neka grčka pojava čini dekadentnom odstranjuje taj dio od onog grčkog, tako nema prava ni da na osnovu toga što su Grci u početku usvojili neka znanja od kulturno razvijenijih naroda ili što su se i u *helenističkim vremenima* našli pod utjecajem drugih tradicija, dovodi u pitanje je li njihova filozofija *grčka*. To je puristički pojam *grčke filozofije* koji je pogrešan i neupotrebljiv. *Grčko* je ne samo ono što je izvorno grčko, nego i sve ono što su Grci usvojili i razvili u skladu sa svojom prirodom.

Praechter je za razliku od Windelbanda izbjegao tu zamku te je kod njega jasno da je pojam *grčke filozofije* nadređen pojmovima *predatičke*, *atičke* i *helenističko-rimske,* odnosno da su sve to dijelovi *grčke filozofije* (die Philosophie der Griechen). Ako nam se neki od tih dijelova ne sviđa, to ne znači da ne pripada *grčkoj filozofiji*.

Kao najviša periodizacijska kategorija kod njega stoji *antička filozofija* (die Philosophie des Altertums).[234] Naime, budući da u *helenističko doba antike* ne postoji samo *grčka,* nego i *rimska* i *orijentalno-helenistička filozofija*, pokazuje se potreba za pojmom koji je nadređen i pojmu *grčke filozofije*. Tu međutim postoji jedna poteškoća: naime, niti se *grčka filozofija* u *helenističkim vremenima* može shvatiti bez *rimske* i *orijentalno-helenističke,* niti se *rimska* i *orijentalno-helenistička* mogu shvatiti bez *grčke*. To i jest bitno obilježje *helenističke epohe* i *helenističke filozofije*.

No ako je tako, to znači da je u jednom smislu pojam *grčke filozofije* nadređen pojmu *helenističke*, dok je u drugom podređen (odnosno, da je pojam *helenističke* nadređen pojmu *grčke*). Naime, kada se *grčka antička filozofija* promatra u svojoj cjelini, onda se pokazuje da se ona dijeli na svoj *predhelenistički* i *helenistički* dio. Ali kad se *helenistička filozofija* promatra u svojoj cjelini onda se pokazuje da ona obuhvaća ne samo *grčku,* nego i *rimsku* i *orijentalno-helenističke filozofije*. Na tome se zasniva Praechterova potreba da nad svojom trodijelnom periodizacijom ima dva nadređena termina: kako *grčku* tako i *antičku filozofiju*.

Sada možemo ukratko izvidjeti vanjske Praechterove okvire *helenističko-rimske filozofije*.

[234] Precizno prevodeći *filozofija antike,* a kad bismo doslovno prevodili to bi bila *filozofija starog vijeka,* no kako mi pravimo veliku razliku između pojmova *antike* i *starog vijeka,* koristimo onaj izraz koji odgovara smislu i značenju, a ne pukoj riječi: naime, *antika* uglavnom obuhvaća staru europsku kulturu, dok *stari vijek* uglavnom obuhvaća povijest starog Orijenta.

Četvrti odjeljak: Vanjske granice Praechterove helenističko-rimske filozofije

Najprije da ustanovimo donju granicu. Razgraničenje između *atičke* i *helenističko-rimske filozofije* bitno se razlikuje od Windelbanda po tome što Teofrasta i ostale stare peripatetike (Eudema, Aristoksena, Dikearha i Demetrija Faleranina) svrstava u *atičku filozofiju*, dakle u *predhelenističko razdoblje*. Mi smo već kritizirali Windelbanda pokazujući da je bio nedosljedan kada je stare akademičare ostavio u sistematskom razdoblju grčke filozofije, a stare peripatetike prebacio u *helenističko-rimsko*. Nadalje smo primijetili da je i sama njegova prezentacija zahtijevala da granicu postavi između starih peripatetika i Stratona. Praechter je upravo tako postupio: počevši od Stratona, peripatetici kod njega pripadaju razdoblju *helenističko-rimske filozofije*. Što se tiče akademičara, *helenistički* mu naravno, kao i kod Windelbanda, počinju sa srednjim akademičarima: s Arkesilajem.

Kako je Straton na čelo Peripata stupio o. 287. PNE, a Arkesilaj na čelo Akademije o. 267., to se kod njega pokazuju najisturenijim granicama *predhelenističke grčke filozofije*. Najstariji predstavnik *helenističke filozofije* kod njega je Piron što znači da se smjena epoha i kod njega odvija otprilike između 330. i 270. godine.[235]

Kod Praechtera su međutim posebno zanimljive gornje granice. On naime postavlja dva svršetka *helenističko-rimske*, a time i *antičke filozofije*: jedan se tiče atenskih neoplatonista, a drugi aleksandrijskih. Konac prvoga po njemu pada otprilike u sredinu 6. st., a konac drugoga u sredinu 7. On dakle pravi stanoviti odmak od konvencionalnih granica kojih se pridržava Windelband, svjestan da svršetak *antičke filozofije* nije nastupio s Justinijanovim ediktom. Jer čak su i *atenski neoplatonisti* koji su izravno bili pogođeni time uspjeli zadržati svoju povijesno vidljivu filozofsku aktivnost: naime, veći dio obimnog opusa Simplicija, kao i povijesno značajan filozofski sukob između njega i Filopona, potječe iz razdoblja nakon Justinijanova edikta. Isto vrijedi i za sačuvano Priscijanovo djelo koje pruža važno svjedočanstvo o aktivnosti *atenskih neoplatonista* u Perziji.[236]

---

[235] To što se u povijesti filozofije prijelaz iz 4. u 3. st. pokazuje epohalnim, ne znači da uzroke tome treba tražiti u političkoj dimenziji povijesti. Tu se radilo o paralelnom, a ne kauzalnom procesu – riječ je dakle o povijesnoj koincidenciji, a ne o kauzalitetu. Ta koincidencija međutim ne znači da ne postoji nikakva međuovisnost.

[236] Kritičko izdanje sačuvanih tekstova Priscijana objavio je Ingram Bywater: *Prisciani Lydi quae extant: Metaphrasis in Theophrastum et solutionum ad Chosroem liber* (Supplementum Aristotelicum. sv. I i II), Berlin 1886.

Windelband je u svom konciznom prikazu mogao samo spomenuti Simplicija, dok se kod Praechtera nakon Justinijanovog edikta pojavljuje čitav niz filozofa o kojima on ima nešto važno za reći. No mnogima može biti zbunjujuće što se pokazuje da su mu posljednji predstavnici *grčke helenističke filozofije* najvećim dijelom *kršćani*. Naime, ako u *posljednje antičke filozofe* ubrojimo samo one koji pripadaju postjustinijanskom razdoblju, onda po Praechterovom prikazu taj epitet mogu ponijeti samo petorica: Olimpiodor Mlađi, Ivan Filopon, Ilija, David i Stjepan Aleksandrijski. Od njih samo Olimpiodor Mlađi nije bio kršćanin.

No to što su preostala četvorica bili kršćani ne znači da se njihovi filozofski tekstovi značajno razlikuju od Olimpiodorovih ili tekstova posljednjih *atenskih neoplatonista* – zapravo se na osnovu samih tekstova najčešće ne može ni primijetiti da su ih pisali kršćani. Riječ je o tekstovima koji pripadaju istoj filozofskoj kulturi kojoj i tekstovi posljednjih *atenskih neoplatonista*. Filozofski tekstovi kasnog neoplatonizma imaju svoj prepoznatljiv karakter koji je vidljiv i kod jednih i kod drugih te se oni ne mogu dijeliti prema religijskom kriteriju. Ilija je čini se bio Olimpiodorov učenik i nasljednik u Aleksandriji. O Iliji i Davidu se samo na osnovu imenā i društveno-povijesnih okolnosti zaključuje da su bili kršćani, no to nije sasvim sigurno te neki iznose pretpostaku da su kršćanska imena možda ubačena naknadno, kako bi tekstove *helenskih aleksandrijskih neoplatonista* učinili podobnima.[237] To međutim nije sada naša tema.[238]

Tema je periodizacija, a za periodizaciju povijesti filozofije posebno je važno pitanje tko je prvi, a tko posljednji predstavnik određenog filozofskog pravca ili razdoblja. Jasnoća koju imamo o kronološkim okvirima *grčke predhelenističke filozofije* posljedica je toga što smatramo da ona počinje s Talesom, a završava s Aristotelom. Kada bismo istu stvar znali i o *postaristotelovskoj filozofiji* onda bi nam i cjelokupni okviri *antičke filozofije* bili jasniji, a to je za periodizaciju od presudne važnosti: naime, ne možete nešto dijeliti dok ne vidite gdje je tome početak, gdje sredina, a gdje kraj.

[237] Tako se naime argumentira u *Uvodu* knjige: Elias and David: *Introductions to Philosophy* / Olympiodorus: *Introduction to Logic*. London: Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle) 2017, str. 3.
[238] To pitanje je prilično nebitno izuzev što bi nam sigurnost oko toga pomogla da uvidimo je li antička filozofija izdahnula s platonistima kršćanskog ili helenskog religijskog identiteta. No zanimljivo da je u slučaju posljednjih antičkih filozofa upravo to sasvim svejedno.

Vidjeli smo da Praechterova *helenistička filozofija* počinje s Pironom za kojeg znamo da je bio dijelom filozofske pratnje Aleksandra Velikog, no s kime završava? Tko je konačno po Praechteru bio posljednji antički filozof i kojem povijesnom kontekstu on pripada? To je naravno onaj posljednji iz navedenog niza: *Stjepan Aleksandrijski*. Od njega imamo sačuvan vrlo zanimljiv opus koji između ostaloga sadrži nekoliko komentara na Aristotela od kojih trenutno najveću pažnju uživa onaj na *De interpretatione* (odnedavna dostupan i u engleskom prijevodu).[239]

Stjepan Aleksandrijski je svoje filozofsko obrazovanje stekao u Aleksandriji (koja bi s obzirom na to kako se naziva mogla biti njegov rodni grad), u platonističkoj školi čuvenog Amonija Hermijina koju je u njegovo vrijeme morao već voditi nasljednik Olimpiodora Mlađeg (u.o.570.), Amonijeva učenika, a čini se da je to bio spomenuti Ilija.[240] No njegova se povijesno vidljiva filozofska aktivnost odvija u Carigradu gdje je 610. godine bio pozvan od novookrunjenog cara Heraklija. Teško je precizno datirati svršetak Stjepanove predavačke aktivnosti u Carigradu, no čini se da se ugrubo poklapa s koncem Heraklijeve vladavine koja je nastupila njegovom smrću 641. godine.

Kako je to ujedno i godina arapskog osvajanja Aleksandrije, tako se kronološki okviri Praechterove *helenističke filozofije* pokazuju podudarnima s cjelokupnom *antičkom*, odnosno *helenističkom* poviješću Aleksandrije. Naime, to je grad koji je Aleksandar Veliki osnovao neposredno prije svog pohoda na Orijent, 331. godine, a to znači da *helenistička* povijest Aleksandrije traje gotovo čitavo tisućljeće, točnije: 971 godinu. Vrijedilo bi dakle razmisliti je li možda pad Aleksandrije 641. godine – a to je i godina smrti cara Heraklija – prikladniji izbor od Justinijanovog edikta za povijesno-simboličko označavanje svršetka *antičke filozofije*.

Unutar tê gotovo tisućljetne povijesti *helenističkog* razdoblja *antičke filozofije* Praechter razlikuje tri dijela te ćemo sada ukratko razmotriti i razgraničenja između njih. Naime, u kontekstu *nove slike antičke filozofije*, posebno nas zanimaju kriteriji za nutarnja razgraničenja *postaristotelovskog razdoblja*: to je ono što je još uvijek nejasno i sporno.

[239] Objavljeno u ediciji Richarda Sorabjija, Ancient Commentators on Aristotle: Philoponus: *On Aristotle On the Soul*; Stephanus: *On Aristotle On Interpretation*. London: Bloomsbury 2013. (1. izd. 2000)

[240] Od Ilije su sačuvani komentari na niz Aristotelovih logičkih spisa, kao i na Porfirijeve *Isagoge* koji je djelomično dostupan i u engleskom prijevodu u sklopu djela navedenog u bilješci 237. Povijesno su ti tekstovi dragocjeni prozori s kojih se pruža pogled na uvod u filozofiju u aleksandrijskoj neoplatonističkoj školi.

Praechter kaže da se u svojoj podjeli *helenističko-rimske filozofije* držao kriterija *nutarnjeg razvoja,* a upravo je to kriterij kojemu mi dajemo prednost pred ostalim. Stoga nam valja što podrobnije izvidjeti granična područja: ono što se pokaže moglo bi imati važne implikacije po *novu sliku antičke filozofije*.

Peti odjeljak: Razmatranje nutarnjih granica Praechterove helenističko-rimske filozofije

Budući da smo maločas govorili o samom svršetku *helenističke* i *antičke filozofije* počet ćemo od kraja: od trećeg dijela koje je periodizacijski najmanje sporno. Naime, vidjeli smo da Praechter treći dio naziva *vladavinom neoplatonizma*, a budući da se u modernoj filozofijskoj historiografiji pojava *neoplatonizma* vezuje za Plotina, ona je u kronološkom smislu dovoljno jasna da oko toga još od Zellera nije bilo nikakvih nesuglasica.[241]

Novouvedena periodizacijska kategorija *kasnoantičke filozofije* također se najčešće vezuje za razdoblje koje počinje u 3. st. NE. Stoga je riječ o razgraničenju koje se bitno tiče periodizacijskih problema u *novoj slici antičke filozofije*.

A-dio: Granica između drugog i trećeg razdoblja helenističke filozofije

Kasnoantička filozofija po spomenutom kembričkom priručniku urednika Lloyda Gersona počinje oko 200. NE, a čini se da se i najnovija Ueberwegova periodizacija s time slaže.[242] Praechter je naveo da početak *trećeg dijela* helenističko-rimske filozofije pada *oko sredine 3. st.* Pojava nove povijesne faze je uvijek postupna te je to najpreciznije što je u tako kratkoj naznaci mogao reći. U razmatranju Windelbandove periodizacije vidjeli smo da prijelaz iz jednog razdoblja u drugo ima svoj početak i kraj te da do pojave *neoplatonizma*, uže gledano,[243] dolazi u razdoblju od oko 220. do 250. godine: kada Amonije vodi svoju školu u Aleksandriji iz koje su potom izišli, najprije Origen koji 231. osniva svoju školu u Cezareji, a

[241] No Hegelov nam pojam *neoplatonizma* pokazuje da je tih nesuglasica itekako lako moglo biti.
[242] Najnoviji Ueberweg povezuje kasnoantičku filozofiju s filozofijom carskog doba, no čini se da je kasnoantički dio sadržan u 2. i 3. svesku i da započinje malo prije 200. god: s hermetičkom, orfičkom i kaldejskom tradicijom kao uvodom u neoplatonizam.
[243] *Uže gledano* znači da ne uzimamo u obzir one u kojima Windelband vidi anticipaciju neoplatonizma, Filona, Numenija i Klementa, nego započinjemo sa samim utemeljiteljem te filozofije.

potom i Plotin koji 244. osniva svoju u Rimu. To je glavna trojka na kojoj se zasniva povijesna pojava *neoplatonizma*.

No kako se pod *neoplatonizmom* uglavnom podrazumijeva samo ona struja koja je potekla iz Plotinove škole, tako je uloga Origena u povijesti filozofije ostala prilično nejasnom te se čak i Amonija često izostavlja ili ga se samo spomene kao učitelja Plotina o kojem se ne može više ništa reći. No ako sva daljnja povijest *helenističkog platonizma* – a to je gotovo sva daljnja antička filozofija – ima svoje korijene u Amonijevoj školi, takve nejasnoće onda predstavljaju prilično veliku smetnju za povijesno razumijevanje *kasnoantičke filozofije*.

Iako se Windelband nije ni osvrnuo na taj problem, pažljivi je čitatelj to kod njega barem mogao primijetiti, a to je omogućila upravo njegova *periodizacija*: naime, on je u *helenističko-rimsku filozofiju* uključio i *predaugustinsku patristiku* te je od patrističkih filozofa najviše govorio o Origenu. Pritom su došle do izražaja stvari koje sugeriraju da je on možda čak bio svjestan tog problema, ali da se u okvirima svog priručnika time jednostavno nije mogao baviti. Kako se taj problem ticao razdoblja koje je u Windelbandovoj slici povijesti filozofije irelevantno, tako se on nakon obavljenog posla nije više htio na to vraćati.

Praechterova je pak periodizacija bitno određena time što je on isključio *patristiku* iz *helenističke filozofije* te je kod njega taj problem skriven. On doduše tu i tamo spominje Origena, ali za razliku od Windelbanda, podatak da je Origen slušao Amonija smatra dvojbenim. Da Origen kojeg Porfirije spominje kao Amonijeva učenika možda nije kršćanski Origen, nego neki drugi, počelo se sumnjati još u 17. stoljeću[244] te je taj problem i danas predmetom napetih rasprava. Vidjeli smo da i Windelband spominje dva Origena, ali on smatra da su obojica slušala Amonija. Praechter se tu oslanja na Ueberwega te kaže:

> Od Amonijevih su učenika pored Plotina, najvažniji Origen neoplatonist, Erenije i Longin filolog. Dvojbeno je da li je i kršćanski crkveni pisac Origen (Adamant) slušao Amonija Saku.[245]

[244] Prvi je izrazio sumnje Henri de Valois godine 1659. u bilješkama svome izdanju Euzebijeve *Crkvene povijesti*. O tome i koječemu drugome piše Marco Zambon (v. Zambon, M. „Porfirio e Origene, uno status quaestionis," u: *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*: un siècle de recherches, nouvelles questions: actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne / Sébastien Morlet (ed. lit.), Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2011, str. 115.).

[245] Von den Schülern des Ammonios sind neben Plotin die bedeutendsten Origenes der Neuplatoniker, Herennios und Longinos der Philologe. Ob auch der christliche Kirchenschriftsteller Origenes (Adamantios) den

Amonijev krug

Isključivši Origena iz posvećenikā u učenje tajnovitog Amonija Sake, kod Praechtera se prva pojava *neoplatonizma* zbiva s Amonijem, Erenijem i drugim Origenom, no kako je ta faza neoplatonizma povijesno slabo vidljiva, to su mu samo nejasni počeci. Veliki povijesni početak trećeg razdoblja kod njega nastupa s Plotinom – otuda formulacija *oko sredine 3. st.* Praechterovo spominjanje Amonija i njegova kruga pokazuje da mu donja granica trećeg razdoblja ipak pada u početak Amonijevog učiteljskog djelovanja i da se prema tome kronološki poklapa s Windelbandovom. Pritom on dopušta da je Amonije već oko 210. godine bio aktivan kao učitelj filozofije. Naime, on kaže:

> Kršćanski je Origen (185./186-254./255.), ukoliko je Porfirijeva izjava o njegovoj vezi s Amonijem Sakom kod Euzebija točna, mogao pohađati njegovu školu oko 210. godine.[246]

Dakle, ako je kršćanski Origen bio u učeničkom odnosu s Amonijem Sakom, onda je to bilo 20-ak godina prije Plotina, kad je imao oko 25 godina. Praechter ne sugerira koliko je dugo Origen možda slušao Amonija, no jasno je da je to moglo trajati sve do njegovog odlaska iz Aleksandrije 231. godine kad je imao oko 45 godina. Naša se datacija početka Amonijeve učiteljske djelatnosti u 220. godinu zasnivala na procjeni gornje vjerojatne granice. Praechter se čini ovisan o Ueberwegu koji kaže: *oko 212. godine*.[247]

Takva precizna datacija impresionira: netko se očito dobro potrudio, no nama nije poznato na čemu se zasniva. Ako se između ostaloga slučajno vodilo računa o tome da bi u to vrijeme Amonije imao oko 40 godina što je uobičajeno vrijeme kada se postaje učiteljem, onda bismo mi sugerirali da ima i iznimaka od toga i da je stoga sigurnije vjerojatni početak smjestiti oko 220. godine. Pretpostavljamo međutim da se ona temelji na nečemu što mi ne znamo. No razlike nisu velike i ako Praechter spominje 210. godinu kao vjerojatnu povijesnu točku početka Amonijeve učiteljske aktivnosti, onda moramo u nju smjestiti donju granicu početka

---

Ammonios Sakkas gehört hat, ist zweifelhaft. (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 594) Da su dva Origena jedan te isti smatrao je Georg Heigl koji je bio dobro upućen u Plotina, u svom radu: *Der Bericht des Porphyrius uber Origenes*, Regensburg. 1835.

[246] Der Christ Origenes (geb. 185/6, gest. 254/5 nach Chr.) könnte, falls die Angabe des Porphyrios bei Eus. Hist. eccl. 6, 19, 5 f. über sein Verhältnis zix Ammonios Sakkas richtig ist, dessen Schule um 210 besucht haben. (Isto, str. 595)

[247] Origen the Christian (185-254 A. D.) appears to have attended the school of Ammonius in about the year 212. (Ueberweg, F. *History of Philosophy*, vol. I, New York: Charles Scribner's Sons 1889, str. 240)

njegovog trećeg razdoblja helenističko-rimske filozofije. No kako kod njega stoji stvar s prijelaznim razdobljem?

U razmatranju Windelbandovog razgraničenja između neoplatonizma i prethodnog razdoblja ustanovili smo da kod njega nema prijelazne faze u užem smislu, jer nije spomenuo nijednog predstavnika prethodnog (eklektičkog) razdoblja koji bi još bio aktivan i u doba Amonijevog učiteljskog djelovanja. Kako je Praechterova prezentacija mnogo potpunija, kod njega se u drugom razdoblju pojavljuje nekoliko imena koji ulaze u kronološke okvire trećeg – i to značajno. Naime, on spominje Kalcidija i Nemesija, platoniste koji su bili aktivni mnogo iza granice koju je postavio između drugog i trećeg razdoblja. No budući da oni po Praechteru pripadaju *medioplatonizmu*, filozofskom pravcu na koji se *neoplatonizam* nadovezuje i s kojim tvori jednu neprekinutu tradiciju, ta nas imena sada ne zanimaju. Naime, za svrhe periodizacije najvažnije je utvrditi odnos između starih i novih povijesnih snaga.

Postavlja se dakle pitanje spominje li Praechter u svom *drugom dijelu* helenističke filozofije kakve predstavnike starih helenističkih pravaca koji ulaze u kronološke okvire *trećeg* (ili *kasnoantičkog*) razdoblja, dakle: *peripatetike, stoike, epikurejce* i *skeptike*. Jer to su snage kojima se *platonizam* helenističkog doba – uz veliku pomoć *neopitagorejaca* – suprotstavlja.

Vidjeli smo da se kao posljednji predstavnik te starije *helenističke filozofije* kod Windelbanda pojavljuje Sekst Empirik čije djelo datira oko 200. godine. Praechter međutim Seksta datira oko 150.,[248] ali on pritom spominje još i Saturnina kao njegovog učenika i nasljednika. Po Praechteru dakle aktivnost Seksta Empirika teško može prelaziti 180. godinu, što bi značilo da Saturnin teško može biti aktivan u doba Amonijeve škole (o.212.-242.).

Datacija Seksta Empirika je dakle sporna i ona ni do dan-danas nije riješena. Gornja se granica dugo činila jasnom na osnovu toga što se negdje oko 230. g. njegovim djelom služi Hipolit Rimski, no pokazano je da se tekstualne razlike između Hipolita i Seksta mogu objasniti jedino tako da su se obojica služila nekim zajedničkim izvorom.[249] Pokušamo li onda gornju granicu ustanoviti na osnovu toga što Diogen Laertije piše barem 30-ak godina nakon njegove smrti problem je što donja datacija Diogena ovisi upravo o dataciji Seksta.

---

[248] Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 583.

[249] To je pokazao Karel Janáček u svom kratkom članku o Hipolitu i Sekstu Empiriku (v. Janáček, K. „Hippolytus and Sextus Empiricus“ u: Janáček, K. *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*, Berlin / New York: de Gruyter 2008).

To što Praechter Seksta datira u sredinu 2. st. pokazuje da zanemaruje činjenicu da Galen u svojim brojnim osvrtima na empirike i pironiste njega nigdje ne spominje, a često spominje njegovog učitelja Herodota, dok Windelbandova datacija to uzima u obzir te Sekstovo djelo smješta u vremenski tjesnac između Galena i Hipolita. Nama se također čini malo izglednim da nigdje kod Galena ne bismo pronašli Sekstovo ime da je bio aktivan u njegovo vrijeme ili prije njega. Odsutnost tragova postojanja Seksta Empirika kod Galena, kao i svih drugih pisaca prije eventualno Hipolita, upućuje da njegovo vrijeme nije nastupilo prije konca 2. st., a kako ništa ne priječi da je Sekst bio suvremenik Hipolita, nama se čini da je početak 3. st. najuvjerljivija datacija procvata njegove učiteljske karizme. [250] To onda znači da aktivnost Saturnina najvjerojatnije pada nakon 220. godine. Diogen Laertije je živio nakon njega što sugerira da svoje djelo najvjerojatnije ne piše prije 250. godine.

Datacija tih triju imena je od izuzetne važnosti za periodizaciju antičke filozofije, naime za bolje razumijevanje prijelaza iz 2. u 3. st., a to je prijelaz u novu, *kasnoantičku epohu*. Sva su trojica predstavnici starih povijesnih snaga koje s jačanjem platonizma – kako helenskog tako i orijentalno-helenističkog – iščezavaju iz povijesti filozofije. Praechter upravo i smatra bitnim obilježjem *trećeg* ili *kasnoantičkog razdoblja helenističko-rimske filozofije* to da *neoplatonizam* apsorbira u sebe gotovo sve prethodne filozofske pravce te da se njihovi predstavnici nadalje skoro više i ne pojavljuju. Stoga najveći dio njegovog trećeg dijela odlazi na *neoplatoniste* (grčke i latinske) i tek se na kraju izlaganja osvrće i na rijetke predstavnike drugih pravaca: na posljednje antičke *peripatetike* i *kinike*.

Vidjeli smo da se kao posljednje ime antičkog skepticizma kod Praechtera nakon Seksta Empirika pojavljuje Saturnin, no što je s predstavnicima ostalih pravaca, najprije onih starijih s kojima su se skeptici stalno borili?

Stari helenistički pravci u Amonijevo doba

Što se tiče *stoikā*, Praechter – kao ni Windelband – ne navodi imena onih koji su bili aktivni nakon Marka Aurelija: *stoicizam* dakle kod njega završava oko 180. NE.

Stoicima bliski *kinici* su dugo bili odsutni iz povijesti filozofije, no oni se ponovno javljaju u rano carsko doba: povijesno vidljiva prisutnost nastupa s Demetrijem koji je aktivan u doba

[250] Na to upućuju i neke druge stvari o kojima govorimo u članku „Datacija Seksta Empirika i Diogena Laertija“ (u pripremi).

Seneke. Od tada pa nadalje *kinike* (ili *neokinike*) viđamo diljem Rimskog carstva, no s njima je jedna stvar vrlo neobična.

U *trećem razdoblju* Praechterove *helenističke filozofije* jedini predstavnici antičke filozofije koji nisu platonisti su, uz peripatetike, *kinici* te im Praechter posvećuje jedno zanimljivo poglavlje na kraju. Znači li to da je tradicija *kinizma* imala kontinuitet sve do konca antičke filozofije? To je teško reći. Posljednji spomenuti kinik prethodnog razdoblja je *Peregrin* koji je poznat samo zato što se našao na meti šaljivdžije Lukijana (o.115.-o.190.) koji ga je ismijao u svom Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς.[251] Praechter međutim nije spomenuo još jednog neokinika, Krescencija, no ni taj nije nadživio Lukijana. Tako za povjesničara filozofije *neokinizam* završava ne samo prije *skepticizma*, nego i prije *stoicizma*. Prvi sljedeći neokinik se pojavljuje tek u 4. stoljeću. Razlog je tome vjerojatno što su kinici 3. stoljeća povijesno nevidljivi, no kako se periodizacija povijesti filozofije ne može zasnivati na nepoznatom, tako smo prisiljeni reći da na prijelazu iz Praechterovog drugog u treće helenističko razdoblje nema ni *kinika*.[252]

Što se tiče *epikurejaca*, vjekovne opozicije *stoika* i *kinika*, Praechter u drugom dijelu obrađuje samo Diogena Enoandskog i Diogenijana ne baveći se spornim pitanjem njihove datacije koja se ugrubo smješta u 2. stoljeće. No potom spominje i dva svjedočanstva mnogo kasnije prisutnosti epikurejstva: jedan s prijelaza iz 4. u 5. st.,[253] a drugi iz doba cara Zenona (474.-491.). Posebno je zanimljiv ovaj drugi slučaj u kojem je riječ o nekome tko je „pod utjecajem epikurejstva u kombinaciji s astrološkim pretpostavkama, negirao Božje stvaranje i upravljanje svijetom.“[254] Ovi su primjeri zanimljivi jer pokazuju da Epikurova filozofija nije potpuno izgubila privlačnost ni u *kasnoj antici* i da su se simpatizeri Epikura tu i tamo suprotstavljali *kršćanskim* i *helenskim platonistima*.[255]

---

[251] Na hrvatski prevedeno u: Lukijan: *Djela*. Zagreb: Matica Hrvatska 2002.

[252] Richard Goulet ima tri kinika iz 1. st. PNE, deset iz 1. st. NE, osam iz 2. st., jednog i 3. st., deset iz 4. st. i jednog iz 5. stoljeća. Nismo uspjeli izvidjeti tko je taj jedan iz 3. st.

[253] ...daß — wie hier anhangsweise bemerkt sei — noch um die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts der Epigrammendichter Palladas einen stark eklektisierenden Epikureismus bekundete... (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 580)

[254] ...unter dem Einflüsse eines mit astrologischen Annahmen kombinierten Epikureismus die Erschaffung und Leitung der Welt durch Gott leugnete. (Isto, str. 581)

[255] O tome imamo svjedočanstvo i kod Laktancija (*Božanske ustanove* III 17, 3-6.) Car Julijan pak spominje spaljivanje epikurejskih knjiga što pokazuje da epikurejci u 3. i 4. st. nisu pobijeđeni samo filozofskim, nego i političkim sredstvima.

No periodizacija *epikurejstva* se ne može zasnivati na sporadičnim tragovima simpatizera Epikura te iz Praechterova prikaza proizlazi da s Diogenom Enoandskim i Diogenijanom *epikurejstvo* iščezava s povijesnog horizonta te da zalazi u svoju povijesno nevidljivu i beznačajnu fazu. Kada onda djeluju posljednji Praechterovi epikurejci?

Novija su istraživanja pokazala da pronađeni kameni ostaci u koje su uklesani epikurejski tekstovi Diogena Enoandskog potječu iz doba cara Hadrijana (117.-138.),[256] dok što se tiče Diogenijana, materijal je previše škrt da bi se moglo ustanoviti kada je živio, no pretpostavlja se da ne pripada znatno kasnijem razdoblju. Tako se kod Praechtera pokazuje da ni *epikurejstvo* nije trajalo dulje od *skepticizma*.

Skepticizam se na koncu drugog razdoblja helenističke filozofije dakle pokazuje vitalnijim od *epikurejstva* i *stoicizma*, a to je znak da je staro doba pri kraju i da se sprema nova filozofska epoha. Jer u povijesti filozofije *skepticizam* nikada ne može biti dominantan pravac – on uvijek mora biti u manjini. Naime, to je nužna posljedica zauzimanja kritičkog stava spram svih vladajućih doktrina.

No Praechterova slika sugerira da filozofske snage starije *helenističke epohe* jenjavaju već u drugoj polovici 2. st. Njegova je niska datacija Seksta Empirika rezultirala time da mu čak i *skepticizam* iščezava već koncem 2. st. No s obzirom na njegovo razgraničenje *drugog* i *trećeg* razdoblja helenističko-rimske filozofije, prirodnije bi bilo da do toga dolazi tek sredinom 3. st. Postoji dakle jedna čudna praznina između propadanja staroga i uzdizanja novoga. Stare i nove povijesne snage obično egzistiraju jedne pored drugih, katkada i jako dugo (kao što smo mogli vidjeti u razmatranju prijelaza iz Windelbandovog etičkog u religiozno razdoblje). Kod Praechtera se novo razdoblje pojavljuje tek nakon što je staro iščezlo, i to značajno: oko pola stoljeća.

No mi zapravo nismo do kraja izvidjeli što sve postoji u Praechterovom *drugom* i pravcima najbogatijem razdoblju *helenističko-rimske filozofije*. Još nam ostaju predstavnici onih pravaca koji u povijest filozofije ulaze u 1. st. PNE. To su najprije obnovljeni peripatetici koji s Andronikovim izdanjem novootkrivenog aristotelovskog korpusa izlaze iz sjene ostalih pravaca i postaju povijesno mnogo vidljivijima i značajnijima. Praechter ih naziva jednostavno *peripateticima*, no kako bismo ih razlikovali od peripatetika prethodne, slabo

[256] Prije toga se dugo smatralo da je Diogen živio koncem 2. st.

vidljive i bitno drugačije faze, mi ćemo ih nazivati *neoperipateticima*: naime, s njima započinje pokret povratka izvornom ili starom *peripatetizmu*. Kod Praechtera se oni razlikuju tako što ih je izdvojio u *drugo razdoblje helenističke filozofije*: to su oni od Andronika Rodskog do Aleksandra Afrodizijskog.

To su nadalje i oni s kojima Windelband započinje svoju priču o *aleksandrijskoj ili helenističkoj filozofiji*, a za koje smo ustanovili da u povijesti počinju ustajati o. 70. PNE. Ovdje valja spomenuti i jednu zanimljivu koincidenciju: naime, negdje u to vrijeme najvjerojatnije započinje i karijera Andronika Rodskog kao 11. peripatetičkog skolarha.[257] No time već prelazimo na nove helenističke pravce.

Novi helenistički pravci u Amonijevo doba

Kod Windelbanda smo pronašli da su najstariji predstavnici *aleksandrijske filozofije* neopitagorejci i židovski helenisti:[258] s njima mu započinje *religiozno razdoblje*. Praechter koristi slične pojmove: vidjeli smo da se u podnaslovu tog dijela pojavljuje izraz *religiozna mistika*, no on kod njega nema tako istaknutu peridizacijsku funkciju kao kod Windelbanda.

I on započinje svoj prikaz religiozno-mističkog dijela s *neopitagorejcima*, dok je *židovsko-helenistička filozofija* ona s kojom izlaganje tog dijela završava. No kako Praechter nastoji biti iscrpan, kod njega je taj dio mnogo bogatiji.

Zajedno s *neopitagorejcima* Praechter je obradio još *Hermetičke spise* i *Kaldejska proroštva*, povijesno-filozofski izuzetno značajne tekstove. Datacija *Hermetičkih spisa* je prilično problematična, dok se za *Kaldejska proroštva* zna da su nastala u doba Marka Aurelija.

Potom mu naravno dolaze *platonisti*. Windelband je muku mučio s time kako nazivati *helenističke platoniste* prije Plotina i upravo je Praechter smislio termin koji će se unatoč

[257] Datacija Andronika Rodskog nije sasvim jasna. Po jednima njegova aktivnost počinje tek 40-ih godina te izdanje aristotelovskog korpusa pada u vrijeme između 40. i 20. PNE, dok je po drugima Andronik aktivan u prvoj polovici 1. st. PNE: Friedrich Littig u svojoj disertaciji *Andronikos von Rhodos* (Munchen 1890) čak precizira kako je on bio skolarhom od 78. do 47. PNE. Bilo kako bilo, njegovo se izdanje aristotelovskog korpusa moralo pojaviti negdje između 70. i 30. PNE (po našem nedovršenom istraživanju ne nakon 45.), a kako je logičnije da je do toga došlo pri kraju njegove karijere tako mi ozbiljno uzimamo dataciju Littiga: nama se također čini da početak njegove znanstvene karijere pada u 70-e godine i da najvjerojatnije nije mlađi od Cicerona. Andronik je uveo pojam metafizike u povijest filozofije. Filon Aleksandrijski kaže da je Bog izvan svijeta: u metakozmičkom mjestu (τόπος μετακόσμιος).

[258] Pod *židovskim helenistima* podrazumijevam sve židovsko-helenističke filozofe, dakle uključujući i židovske neopitagorejce.

brojnim kritikama najviše nametnuti i koji se i dan-danas koristi: *medioplatonisti* (*Mittelplatoniker*).[259]

Sljedeći u nizu su *neoperipatetici* o kojima smo već dovoljno rekli. Takav je raspored čudan jer se ne nastavlja na prethodno, a nakon toga slijedi ono što je mnogo povezanije s prethodnim: *sekstijevci* i *Potamonova eklektička škola*.[260] Praechter ukazuje na bliskost *sekstijevaca* s *neopitagorejcima* ali smatra da su ipak bliži *stoicima* i *kinicima*. Njihovo mjesto djelovanja je Rim, no učenje nedvojbeno potječe s Orijenta, najvjerojatnije iz Aleksandrije.

Potamon je jedini antički filozof koji je svoju školu nazivao *eklektičkom*, no prisutnost takvog filozofskog usmjerenja se u filozofskoj kulturi antike ne nazire. Praechter ga datira u doba cara Augusta što znači da prihvaća enciklopedijski podatak bizantske Sude, a ne onaj Diogena Laertija po kojem je Potamon živio malo prije njegova vremena. Suda ga naziva Potamonom Aleksandrijskim, no Praechter ne kaže da je djelovao u Aleksandriji. Možda ga je smatrao previše bliskim grčko-rimskom svijetu...

Nakon toga Praechter se ponovno vraća na Orijent: naime, kao što smo rekli, posljednji koji pripadaju religiozno-mističkom dijelu drugog dijela su *židovski helenistički filozofi* koji su mahom vezani za Aleksandriju. To poglavlje završava s Filonom Aleksandrijskim.

Njegov je raspored možda bio motiviran željom da ne razdvaja helenističku filozofiju *grčko-rimskog* i *orijentalnog svijeta* jer su one doista bile povezane i utjecale su jedna na drugu, no *neoperipatetici* ne pokazuju nikakvu sklonost orijentalnim mudrosnim tradicijama te nam se čini da mu oni kvare nit izlaganja. Bolje bi bilo da je neoperipatetike obradio prije neopitagorejaca.

Interludij o značaju Praechtera

Ovdje izdvojeni dio drugog dijela Praechterove *helenističko-rimske filozofije* predstavlja njegov najznačajniji doprinos razvoju filozofijske historiografije. No unatoč tome što je

[259] Doslovno, *srednji platonisti*. Kasnije ćemo objasniti zašto na hrvatskom radije koristimo oblik *medioplatonisti*.
[260] Redoslijed je u 11. izd. drugačiji: 70. Medioplatonizam; 71. Peripatetici; 72. Neopitagorejci. Hermetizam i Kaldejska proroštva. 73. Sekstijevci. Potamon. 74. Židovsko-helenistička filozofija.

Praechter u tako ranoj fazi 20. st. iznio pred svjetsku akademsku zajednicu[261] vrstan prikaz tog neobično raznovrsnog filozofskog razdoblja, u kojem su čak i najiscrpniji i najbolji povjesničari do tada vidjeli samo egzotično grčko-orijentalno zanesenjaštvo čiji se značaj iscrpljuje u tome što čini povijesno shvatljivim nastanak *neoplatonizma*, njemu nije pošlo za rukom uvjeriti takoreći niti jednog povjesničara filozofije da taj dio uvrsti u svoj prikaz *postaristotelovskog razdoblja*. Štoviše, u *tradicionalnoj slici antičke filozofije* upravo je to onaj dio koji je izbačen. Naime, i Zeller i Ueberweg su posvećivali stanovitu pažnju tom dijelu. Zeller ga u svom *Ōcrtu* naziva *Preteče neoplatonizma* (Die Vorlaufer des Neuplatonismus), a Ueberweg njime započinje svoje treće razdoblje čija prva poglavlja naziva *Židovsko-aleksandrijska filozofija* i *Neopitagorejstvo i eklektički platonizam*.[262]

Praechter je svojim prikazom, iza kojeg stoji veliko filološko znanje i ogroman trud, zacijelio želio podići na višu razinu poznavanje tog, po njemu s nepravom omalovaženog dijela *helenističke filozofije*. Riječ je naravno o vrlo specifičnom dijelu filozofije koja prethodi *kasnoantičkoj* i kojoj je doista najduže trebalo da zadobije širu pažnju akademske zajednice.[263] No zanimljivo je da u *novoj slici antičke filozofije* tom segmentu pripada toliko važna uloga da se mnogima, pa i nama samima, čini najuzbudljivijim područjem novootkrivenih uzbuđenja postaristotelovske filozofije. No osvrćući se sada unatrag, pokazuje se da je u 20. stoljeću upravo s Praechterom započela sustavna filozofsko-filološka analiza tog najzanemarenijeg dijela tada već dobrano zanemarene *postaristotelovske filozofije*.

U tom dijelu najznačajnija uloga pripada *neopitagorejcima* i *medioplatonistima*. Oni su povijesno toliko isprepleteni da ih se često prezentira kao pripadnike jednog te istog pravca: *medioplatonizma*. Stoga se termin *medioplatonisti* vrlo često koristi u širem smislu,[264] takvom koji pojam *neopitagorejaca* čini izlišnim ili barem znatno suženim. Vidjeli smo da Praechter terminološki razlučuje jedne od drugih te ih čak prezentira u odvojenim poglavljima. Noviji se istraživači vraćaju takvoj terminologizaciji, a kako se nama to također čini potrebnim, ovdje se pod *medioplatonistima* misli samo na *medioplatoniste*.

---

[261] Možda bi mi netko prigovorio da Praechter nije bio preveden na niti jedan svjetski jezik. No tada je jezik svjetske akademske zajednice bio njemački.

[262] Ueberweg, F. *History of Philosophy*, vol. I, New York: Charles Scribner's Sons 1889, str. 222-238.

[263] Danas je taj dio helenističke filozofije na najcjelovitiji način prezentiran u: Boys-Stones, G. *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press 2018.

[264] Takav se običaj proširio s Dillonovim prijelomnim djelom posvećenom tom razdoblju: Dillon, J. *The Middle Platonists*, New York: Cornell University Press 1996 (1. izd. 1977).

Sada bismo htjeli izvidjeti kako stoji stvar s ovim predstavnicima *helenističko-rimske filozofije* na graničnom prijelazu u kasnu antiku.

Povratak novim helenističkim pravcima u Amonijevo doba

Pitanje je jednostavno: tko od kod njega spomenutih *neopitagorejaca* i *medioplatonista* prelazi najdonju točku sljedećeg razdoblja, a vidjeli smo da je to kod Praechtera otprilike 210. godina? Kratak odgovor je: *gotovo nitko*!

No čemu to *gotovo* nitko? Postoje naime oni koje možda prelaze, no svi ti slučajevi imaju problem s datacijom. To smo već spomenuli u vezi *Hermetičkih spisa*.

Hermetičke spise Praechter prezentira kao bogatu mističku literaturu koju širokopotezno datira *u prva stoljeća nove ere*. Koliko mu taj izraz dopušta ulazak u 3. st. vjerojatno ni on sam ne bi znao reći, no čini se nimalo ili beznačajno: naime, on ističe kako u njima nema neoplatonističkih tragova nego pokazuju *obilježja prijelazne epohe*,[265] misleći pritom na svoje *drugo razdoblje helenističke filozofije* koje je najbogatije filozofskim pravcima, uključujući osobito onaj koji se javlja na Orijentu s *neopitagorejcima* i njima bliskim *gnosticima*.[266] No iako po Praechteru nastanak *Hermetičkih spisa* vjerojatno ne prelazi 200. godinu, datacija koja se s vremenom uobičajila pretpostavlja taj prelazak: naime, obično se dopušta da su ti spisi nastajali i u 3. st. NE te da najraniji tekstovi ne datiraju prije konca 1. st. To je datacija koja je prevladavala u 20. stoljeću. Noviji proučavatelji hermetičke literature međutim smatraju da barem glavna jezgra učenja sadržanog u tim spisima pripada mnogo starijoj tradiciji te da bi uobičajena datacija lako mogla biti prekasna.[267] Ovdje se naravno ne možemo baviti time. Nas zanima samo ulaze li ti spisi već u Amonijevo doba i čini se da je odgovor – ne.

No što je s *medioplatonistima*? Oni bi barem trebali prelaziti: tă njihov je pokret imao silan razvoj u drugoj polovici 2. st. i *neoplatonizam* nije ništa drugo doli povijesno uspjeli nastavak *medioplatonizma*. No začudo, Praechter ne spominje niti jednog *medioplatonista* koji djeluje

---

[265] Charakter der Übergangsepoche. (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 523)

[266] Sie ist aine Übergangsperiode, reich durch ein großes Erbe philosophischer Gedanken und Strömungen. (Isto, str. 36)

[267] Najsažetije o tome govori Gilles Quispell u svom predgovoru novom prijevodu hermetičkih spisa: *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*, Rochester, Vermont: Inner Traditions 2000, str. 9-11.

u 3. stoljeću.[268] Kod njega se zapaža prisutnost velikog broja *medioplatonistā* u doba Marka Aurelija, ali nakon toga mu neobično naglo iščezavaju. Od *medioplatonista* koji bi možda mogli biti aktivni oko 200. godine spominje jedino Severa, poznatog kao komentatora *Timaja*. Datacija Severa međutim ni do danas nije riješena, a ni Praechter ga ne pokušava datirati, nego ga samo obrađuje pri samom kraju svoje prezentacije medioplatonista iz čega se stječe dojam da on spada u posljednje predstavnike. No za Severa znamo da se čitao u Plotinovoj školi, pa je najvjerojatnije tako bilo i u Amonijevoj, a to znači da ni on gotovo sigurno ne ulazi u njegovo doba.

Što se tiče *židovskih helenističkih filozofa* posljednji kod Praechtera je Filon Aleksandrijski čija karijera završava oko 50. NE pa o njima nema smisla sada govoriti. Ostaju nam dakle još samo *neopitagorejci*. S njima je stvar započela: je li možda i završila? Doista postoje naznake da bi se moglo tako reći. No krenimo redom.

Neopitagorejci se pokazuju značajnima u svim glavnim fazama *medioplatonizma* te se na samom koncu pojavljuju i kao najznačajnije preteče *neoplatonizma*. Kod Praechtera jasno dolazi do izražaja da *neoplatonizam* ima važnije prethodnike u *neopitagorejcima*, nego u *medioplatonistima*.[269] Plotin nije bez razloga bio optužen za plagiranje Numenija. Numenije je pitagorejac iz Apameje u Siriji koji se često spominje u paru s Kronijem te već kod njih imamo razrađeno metafizičko učenje o tri prvobitno emanirajuće hijerarhijske hipostaze u čemu se danas obično prepoznaje Plotinovo učenje i čvrsta jezgra neoplatonizma. Znamo da su se obojica proučavala u Plotinovoj (i Origenovoj) školi, no nije jasno je li Kronije Numenijev učenik i nasljednik ili istaknuti suputnik.[270]

Datacija Numenija nije pobliže jasna, no jasno je da djeluje u vrijeme one velike ekspanzije *medioplatonista* koja se zapaža u doba Marka Aurelija te ga Praechter ugrubo datira u drugu

---

[268] Richard Goulet ima devet medioplatonista iz 3. i jednog iz 4. st. No također i trinaest platonista iz 3., jedanaest iz 4. i šest iz 5 st.

[269] Ein weiteres Erbe des alten Pythagoreismus ist die religiöse Stimmung, die jetzt durch die allgemeine Zeitrichtung verstärkt wird: *Offenbarungsglaube* und *Mystik* sind hervorstechende Kennzeichen der wiedererweckten Schule. Ihre wichtigsten Vertreter sind der gelehrte Mystiker **Nigidius Figulus** (in der ersten Hälfte des letzten Jahrh. vor Chr.), der Wundermann und Pythagorasprophet **Apollonios von Tyana** (im ersten Jahrh. nach Chr.), die Zahlensymboliker **Moderatos aus Gades** (im gleichen Jahrh.) **und Nikomachos aus Gerasa** (um 140 nach Chr.), sowie **Numenios aus Apameia** (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh.), einer der nächsten Vorläufer des Neuplatonismus und Urheber der Lehre von den drei... (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 513)

[270] Što se čitalo u Plotinovoj školi navodi Porfirije: ... zabilježbe/komentare (hypomnemata) Severa, Kronija, Numenija, Gaja i Atika... (VP gl. 14)

polovicu 2. stoljeća. Znamo međutim da ga oko 200. godine citira Klement Aleksandrijski (*Stromati*: I 22, 150) te ako se s pravom kod njega zapažaju aluzije na *Kaldejska proroštva* koja se na grčkom pojavljuju oko 170. godine, onda mu aktivnost mora padati u posljednju trećinu 2. stoljeća. Kronije je najvjerojatnije njegov bliski suradnik (spominje se kao ἑταῖρος, a ne kao μαθητής ili ἀκουστής), no ako aktivnost Numenija ne ulazi u 3. stoljeće, onda čak i da je njegov istaknuti učenik teško može biti značajnije aktivan u vrijeme Amonijevog učiteljskog djelovanja. Obično se njih dvojicu smatra posljednjim *neopitagorejcima* što bi značilo da i *neopitagorejstvo* zamire koncem 2. stoljeća.

No postoji jedan povijesno vrlo značajan *neopitagorejac* kojeg Praechter spominje, a koji je aktivan upravo u Amonijevo doba: to je Filostrat (o.170.-o.250). Kako je za dobru periodizaciju najvažnije imati jasnu sliku o prijelaznim razdobljima, njemu sada moramo posvetiti stanovitu pažnju.

Filostrat i Apolonije Tijanski

Filostrat[271] je jedini *neopitagorejac* od kojega imamo sačuvan relativno obiman opus, no on je samo dijelom pitagorejski – naime, dijelom je i sofistički. On se danas najčešće vidi kao značajan predstavnik tzv. *druge sofistike* (ili *neosofistike*), no Praechter ga uvrštava među *neopitagorejce* što je u kontekstu povijesti filozofije po našem mišljenju važnije naglasiti: naime, sofistika nije filozofski pravac – tă i sam Filostrat razlučuje filozofe od sofista.[272]

Filostrat se kao neopitagorejac najviše pokazuje svojim djelom *Život Apolonija Tijanskog* koje je objavljeno oko 217. godine,[273] dakle u Amonijevo doba. Djelo je od njega naručila politički najviše pozicionirana osoba Rimskog carstva, Julija Domna (o.170.-217.), žena Septimija Severa (193.-211.) i majka careva Gete (209.-211.) i Karakale (211.-217.),[274] čini se u doba kad je već bila udovica. Stoga nije čudno što je imalo uistinu veliki odjek, ne samo u grčko-rimskom svijetu, nego i na Orijentu gdje je doživjelo žučnu reakciju među kršćanima.

Apolonije je znameniti pitagorejac iz 1. st. NE koji ni kriv ni dužan kod Filostrata neobično nalikuje Isusu Nazarencu. Naime, svrha je Filostratova djela bila da dojmljivo ocrta lik jednog

[271] Puno ime je Lucius Flavius Philostratus (Φλάβιος Φιλόστρατος).
[272] Vidi sam početak njegovog *Života sofista* (Βίοι Σοφιστῶν). Mi se služimo izdanjem: Filostrato: *Vite dei sofisti*, Milano: Bompiani 2002.
[273] Za dataciju v. *Introduction* (str. vii) u: Philostratus: *The Life of Apollonius of Tyana* I-II, London / New York: Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1912.
[274] S Karakalom se prekida dinastija Severa i započinje doba kratkotrajnih careva koje obilježava tzv. *krizu 3. st.*

filozofa koji se po moćima smatrao ravnim Nazarencu, ali je kao pripadnik *helenističke filozofske kulture* bolje odgovarao grčko-rimskom mentalitetu, iako mu se kao orijentalcu štošta i zamjeralo. Naime, Apolonija je u grčko-rimskom svijetu napadao neki peripatetik zbog njegovog navodnog služenja magijom te se Filostrat osobito trudio da ga obrani od takvih objeda i tako učini prihvatljivim *grčko-rimskom svijetu*. U Tijani je već dugo postojao hram posvećen njemu i kult koji se oko toga razvio te je iz toga lako mogao nastati religiozni pokret koji se za razliku od kršćanstva ne bi ograđivao od helenstva. Carskom je dvoru naravno tako nešto bilo mnogo prihvatljivije jer je isključivost velikog dijela kršćana uzrokovala ozbiljne društveno-političke probleme.

Iako Filostratovo djelo nije toliko filozofsko koliko biografsko, ono je vrlo značajan dokument za povijest filozofije: svjedoči o društvenom statusu neopitagorejstva, a time i medioplatonizma, u prvoj polovici 3. stoljeća. To je filozofija za koju su naročito velik interes pokazivali tako utjecajni likovi s carskog dvora kao što je Julija Domna. To nam pokazuje da su na filozofskoj sceni prve polovice 3. stoljeća ti pravci još uvijek dominantni. To što čak ni tako iscrpni povjesničari filozofije kao što je Praechter ne spominju imena onih koji pripadaju toj filozofskoj sceni nešto je sasvim drugo. Praechter s pravom tako postupa jer u priručnik povijesti filozofije ne može ući svako ime. Njima je mjesto u specijaliziranim priručnicima, rječnicima i enciklopedijama. No čak je i najpotpuniji rječnik antičke filozofije, kakav je sada onaj Richarda Gouleta koji popisuje oko 3000 imena, daleko od toga da predstavlja stvarno stanje na antičkoj filozofskoj sceni. Mi sasvim sigurno ne znamo za mnoga imena koja su bitno utjecala na povijesni tok antičke filozofije, osobito za ona na Orijentu od o. 300. PNE do oko 300. NE. Netko je procijeno da mi znamo za otprilike 10% od onoga što je stvarno bilo.

No da je u Filostratovo doba medioplatonizam još bio, pa i dugo ostao prisutan na filozofskoj sceni, jasno je iz toga što se čak i u doba *vladavine neoplatonizma* javljaju platonisti koji ne dijele *neoplatonističko*, nego *medioplatonističko* shvaćanje *platonizma*. Praechter je, kao što smo vidjeli, obratio posebnu pažnju na dvojicu takvih: Kalcidija i Nemesija Emeškog.

Kalcidije i Nemesije

Kalcidije nam je poznat samo zahvaljujući tome što mu se djelomično sačuvao latinski prijevod *Timaja* s njegovim komentarom, djelo na kojem se najviše temeljilo srednjovjekovno

poznavanje Platona. Praechter to djelo datira u početak ili sredinu 4. stoljeća.[275] Novija istraživanja dopuštaju čak i kasniju dataciju, no nikakav konsenzus nije postignut. Kalcidijev platonizam je povijesno zanimljiv po tome što se nastavlja na tradiciju platonizma iz 2. st. NE. To se može objasniti jedino time da pripada školi koja ne stoji u tradiciji Amonijeve, Origenove ili Plotinove škole, nego neke starije, dakle *medioplatonističke*. To što je on *kršćanski platonist* sugerira ili da je riječ o kristijaniziranoj medioplatonističkoj školi ili pak o takvoj u kojoj Heleni i kršćani zajedno proučavaju Platonovu filozofiju. Ovo drugo je mnogo vjerojatnije jer su u kasnoj antici platonističke škole uglavnom i bile takve.

Što se tiče Nemesija Emeškog također je riječ o *kršćanskom platonistu* koji nam je poznat samo jednim svojim djelom: *O prirodi čovjeka*.[276] Nemesije je bio biskup Emese na prijelazu iz 4. u 5. stoljeće te ga Praechter datira oko 400. godine, no on podrobnije o njemu govori u sklopu *trećeg, neoplatonističkog* dijela *helenističke filozofije*, primjećujući kako je njegova filozofija „neoplatonizam kršćanski modificiran i aleksandrijski obojen.“[277] Nemesije dakle nije *medioplatonist*, ali kako neka poglavlja kod njega pokazuju veliku ovisnost o medioplatonističkim tekstovima, odlučio ga je na tom mjestu kratko spomenuti i kao kasnoantičkog nastavljača medioplatonizma.

Nemesije nesumnjivo posjeduje temeljito filozofsko-znanstveno obrazovanje svoga vremena te se njegovo djelo temelji uglavnom na *helenskim platonistima*, a to sugerira da je bio učenik neke helenske platonističke škole koju su pohađali i kršćani. Činjenica da je u nekim stvarima ovisan o *medioplatonističkim* autorima samo svjedoči o tome da *medioplatonisti* još uvijek tvore nastavni program tê po svemu sudeći neoplatonističke škole. No da je tako bilo sve do konca antike u to nema nikake sumnje: to znamo i preko drugih kasnih neoplatonista, preko Prokla i Simplicija.

Medioplatonizam se dakle ipak na povijesno nevidljiv način nastavlja i u *kasnoantičkoj filozofiji*, no jedini poznati filozof koji je predstavnik te tradicije je Kalcidije.

---

[275] Chalcidius, der im Anfang oder gegen Mitte des vierten Jahrhunderts einen uns erhaltenen Kommentar zum platonischen Timaios... (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 649)

[276] *Nemesii Emeseni de Natura Hominis*, de Gruyter 1987.

[277] Nemesios philosophische standpunkt ist ein christlich modifizierter Neuplatonismus alexandrinischer Färbung. (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 646)

Ostaje nam popuniti još jednu prazninu. Naime, vidjeli smo da Praechter prezentaciju *neoperipatetika* u svom središnjem dijelu helenističke filozofije završava s Aleksandrom Afrodizijskim.

Aleksandar Afrodizijski i drugi peripatetici

Aleksandar je doista najznačajniji filozof na prijelazu u kasnu antiku, a nama je periodizacijski posebno zanimljiv zato što stoji u vremenskoj točki dodira s Amonijem Sakom. Naime, slavna učiteljska aktivnost Aleksandra na *Atenskom filozofskom sveučilištu* pada u doba Septimija Severa (193.-211.) i Karakale (198.-217.) čijom je milošću izgleda preuzeo funkciju učitelja peripatetičke filozofije: naime, to je sveučilište bilo državno financirano te su Rimski carevi tamo mogli postavljati koga hoće. To je moralo biti 198. godine ili malo nakon toga, no kako je tada već morao biti u poodmakloj dobi[278] teško da je predavao mnogo nakon smrti Septimija Severa, a gotovo sigurno njegova karijera završava prije smrti Karakale. Vidjeli smo da je to ujedno najvjerojatnije vrijeme *početka* Amonijeve učiteljske karijere u Aleksandriji. Dakle, ako se tradicija peripatetičke škola nastavlja i nakon Aleksandra Afrodizijskog, onda je jasno da oni pripadaju Amonijevom dobu. Postavlja se pitanje ima li kod Praechtera peripatetika koji dolaze nakon Aleksandra.

Praechter u svom *drugom dijelu helenističke filozofije* ne spominje nijednog peripatetika nakon Aleksandra, međutim u *trećem, kasnoantičkom dijelu*, on obrađuje trojicu koje smatra potrebnim izložiti u poglavlju o kasnoantičkom peripatetizmu: *Anatolija Aleksandrijskog, Temistija* i *Dorosa*. Temistije je bio aktivan u drugoj polovici 4. st. kada se proslavio svojim parafrazama Aristotela, no je li bio peripatetik ili neoplatonist to je i danas predmet rasprava.[279] Doros je samo kratko spomenut kao onaj koji je neko vrijeme bio aristotelovac dok pod utjecajem Izidora (o.450.-o.520.) nije postao vatreni pristaša platonizma.[280] To su svakako zanimljivi likovi, ali nâs sada najviše zanima Anatolije Aleksandrijski: on je jedini iz 3. stoljeća i bio je vršnjak nekih istaknutih Amonijevih učenika.

---

[278] Moraux je dokazao kako je Aleksandar bio učenik Aristotela Mitilenskog kojeg Galen spominje kao svog pacijenta. (Moraux, P. *L'Aristotelismo presso i Greci*, II-1, str. 384).

[279] Nama se čini da bolje argumente imaju oni koji smatraju da je bio neoplatonist. Inna Kupreeva ga vidi pripadnim neoplatonističkoj tradiciji koja postulira sklad između Platona i Aristotela (v. Kupreeva, I. „Themistius," u: Gerson, L. P. (ur.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* I, Cambridge: Cambridge University Press 2010.).

[280] Doros, ein Araber, der sich nach Damaskios bis in seine reifen Jahre lediglich an Aristoteles hielt und Piaton fernblieb, dann aber von Isidoros zur enthusiastischen Richtung des Neuplatonismus bekehrt wurde. (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 658)

Praechter nam predstavlja Anatolija kao jednog od Jamblihovih učitelja kojemu su, prema Euzebiju,[281] zbog njegovog izvrsnog poznavanja grčke filozofije i znanosti, građani Aleksandrije sredinom 3. st. predlagali da drži peripatetička predavanja.[282] Je li Anatolije pristao na takav prijedlog nije nam poznato, no čak i da jest, to nije moglo značajnije potrajati budući da je oko 268. godine postao biskupom Laodiceje Sirijske (danas Latakija): naime, Anatolije nije bio *Helen*, nego učeni *kršćanin*. No kako se njegova učenost zasnivala na pripadnosti *helenskoj* aleksandrijskoj kulturi, tako se može reći da je u kulturalnom smislu bio *Helen*. Oni koji po svom religijskom opredjeljenju i identitetu ne pripadaju *helenstvu* (koje smatramo neumjesnim nazivati *poganstvom*), nego *židovstvu* ili *kršćanstvu*, a ipak imaju *helensko* obrazovanje te pripadaju *helenskoj* kulturi, katkada se nazivaju *helenistima* (Ἑλληνιστής).[283] Anatolije dakle nije *Helen* nego *helenist*, a to znači da je *helenistički kršćanin*. Anatolije je u Siriji među svojim učenicima imao i Helenā među kojima je bio i mladi Jamblih kojega je između ostaloga podučavao matematiku, a kod Anatolija je to uključivalo i simboliku brojeva: to je tema koja zauzima vrlo značajno mjesto u Jamblihovoj filozofiji.

Anatolije je kršćanski svetac koji je prema crkvenoj tradiciji umro 283. godine (navodno 3. srpnja), a kako se sve što o njemu znamo s time slaže nemamo razloga sumnjati u to. Ne zna se međutim u kojoj je dobi umro. Ukoliko je proživio prosječni ljudski vijek od 72-76 godina[284] to bi značilo da je pripadao generaciji Longina i Plotina. Ne znamo zašto neki kažu da je rođen o. 220. godine: to bi značilo da je bio malo mlađi od Longina. Bilo kako bilo, on nam se pokazuje kao značajan lik *helenističke filozofske scene* u doba Amonija i Origena, vremenski najpodudarniji s Plotinom i Longinom.

Praechter u svom poglavlju o *kasnoantičkim peripateticima* obrađuje samo Anatolija, Temistija i Dorosa, no potom na samom kraju dodaje još četiri imena, tri koja je pronašao u jednom Longinovom izvještaju o filozofskoj sceni njegova vremena[285] i jednog, po imenu Prosen, kojeg je pronašao kod Euzebija (PE X 3,1). Trojica Longinovih peripatetika su

---

[281] Euzebije: *Crkvena povijest* VII 32,6.

[282] Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 656

[283] Tako je već u NZ. Mi ovdje nazivamo helenistima one koji po svom religijskom opredjeljenju nisu Heleni pa ipak *aktivno* sudjeluju u helenskoj kulturi, naročito ako su ostavili iza sebe doprinose koji svjedoče o tome.

[284] Izvore koji spominju njegovo mučeništvo treba odbaciti jer teško da bi Euzebije to propustio spomenuti.

[285] Longinov izvještaj nam je sačuvan kod Porfirija, u 20. poglavlju *Vita Plotini* (=Porfirije: *O Plotinovu životu i poretku njegovih spisa*. Zagreb: Breza 2004, str. 51-57).

Heliodor Aleksandrijski te Amonije i Ptolomej. Posljednja dvojica su izlagala samo usmeno, a Heliodor i pismeno. Svu trojicu Longin navodi kao imena iz doba njegove mladosti kada je filozofska scena bila jako bogata, za razliku od kasnijeg doba kada je strašno opustjela.

Za Longina se zna da ga je pogubio car Aurelijan 273. godine, i ako je antički podatak da je tada imao 60 godina točan, to znači da je rođen 213. ili 214. godine. Kada on spominje neobično raznovrsnu i uzbudljivu filozofsku scenu iz doba svoje mladosti tada je riječ o razdoblju od o. 200. do o. 250. godine, dakle upravo onome koje nas ovdje najviše zanima i koje nam se do sada pokazalo povijesno najslabije vidljivim. Naime, on je već od malih nogu sa svojim roditeljima posjećivao filozofske škole Rimskog carstva te je postao najupućenijim i najutjecajnijim kritičarem filozofske scene svoga vremena. Iz njegovog je izvještaja jasno da sredinom 3. st. dolazi do velike promjene: naime, on od onoga što je od nekadašnje bogate scene preostalo nalazi vrijednim spomenuti samo trojicu: Plotina, Amelija i Porfirija (njegovog nekadašnjeg učenika).

Podatak da nakon Amonijeve i Origenove smrti najveći filozofski kritičar svoga vremena nalazi vrijednim spomenuti samo trojicu filozofa Plotinove škole u Rimu, po našem je sudu od prvorazrednog značaja za periodizaciju antičke filozofije. To nam pokazuje da Praechterovo razgraničenje između kasnoantičke faze helenističkog platonizma i one prethodne nije tek odraz slobovidne ili čak krivovidne povjesničarske perspektive, nego da ona odražava stvarni povijesni razvoj. Ona nam osim toga pokazuje da Praechterova periodizacija nije stvar neke proizvoljne konvencije koju bismo mi nadalje morali kao poslušni papagaji samo ponavljati, nego da vjerno odražava i sažima povijesna zbivanja. Eto zašto od 3. st. pa nadalje nema više *medioplatonista* i *neopitagorejaca*: medioplatonističke škole su mahom prihvaćale ono tumačenje Platonove filozofije koje se širilo preko Amonijevih učenika.

No Praechterovoj periodizaciji ipak imamo zamjeriti jednu stvar, a to je što on zanemaruje *prijelazno razdoblje*. Po našem mišljenju ključ dobre periodizacije leži u razumijevanju prijelaznih razdoblja. Nama se prijelazno razdoblje, u užem smislu riječi, ovdje pokazalo upravo onom bogatom filozofskom scenom iz doba Longinove mladosti, dakle od o. 200. do o. 250. godine. To je vrijeme slabljenja *stare helenističke filozofije* i jačanja *nove*, što znači da je u povijesti antičke filozofije upravo to doba smjene filozofskih epoha, doba koje se može usporediti s prijalaznim razdobljem iz *predhelenističkog* u *helenističko razdoblje*. Praechter

naravno nije imao razloga da tako promatra stvar jer su stare filozofske škole u tom razdoblju povijesno gotovo nevidljive, no da je pažljivije promotrio sva imena koja je pronašao mogao je uočiti da su te stare povijesne snage doista postojale. Naime, kod njega je prilično jasno da *vladavina neoplatonizma* u *kasnoantičkom razdoblju* ima svoje ishodište u Amonijevom shvaćanju Platonove filozofije, i kako on Amonija vidi aktivnim već oko 210. godine mogao je zaključiti da je upravo on sa svojim učenicima izveo preokret i da se taj preokret odvija u prvoj polovici 3. stoljeća.

Zanemarivši tu prijelaznu fazu on nam podastire sliku koja je neprirodna i stoga sumnjiva: naime, njemu se *nova helenistička filozofija* pojavljuje više od pola stoljeća nakon što su *stare helenističke škole* isparile s povijesne scene. No povijest nikad ne funkcionira tako: novo se uvijek uspinje samo ako vodi borbu sa starim. Windelband je pod utjecajem Hegela to dobro razumio.

Gersonov kembrički priručnik, koji još temeljitije obrađuje Praechterovu *treću helenističku fazu* (koristeći za nju pojam *kasnoantičke filozofije*), daje nešto drugačije kronološke okvire, naime: od 200. do 800. NE. Gornja nas granica sada ne zanima, no što se tiče donje smatramo da je takvo razgraničenje bolje od Praechterovog: o *starim helenističkim pravcima* se ionako malo što ima reći nakon 200. godine, a takvim se okvirima obuhvaća ne samo konačni početak koji nastupa s Plotinom, nego i oni uzbudljivi počeci u Amonijevoj školi koji se unatoč svojoj slaboj povijesnoj vidljivosti i zagonetnosti, u ozbiljnom prikazu neoplatonizma ne bi smjeli prešutjeti.

Mi ćemo sada posebno razmotriti *peripatetike prijelaznog razdoblja*, dakle one od Aleksandra Afrodizijskog do Amonija i Ptolomeja, uključujući i nesuđenog peripatetika Anatolija. Najprije bi valjalo izvidjeti može li se nekako dokučiti mjesto njihovog učiteljskog djelovanja. Jedan od njih bi svakako trebao biti Aleksandrov nasljednik u Ateni. Naime, nezamislivo je da bi nakon takvog učitelja peripatetičko učiteljsko mjesto *Atenskog filozofskog sveučilišta* ostalo upražnjenim. Ipak je tu riječ o glavnoj (i jedinoj?) službenoj katedri za filozofiju Rimskog carstva. Longin Heliodora naziva Aleksandrijskim te on teško može biti taj, a za Amonija se podrazumijeva da je Aleksandrijski. Stoga se Ptolomej čini najvjerojatnijim kandidatom za nasljednika Aleksandra Afrodizijskog u Ateni,[286] no ukoliko

[286] Ukoliko je Micheal Frede u pravu kada pretpostavlja da Sekst Empirik spominje upravo tog Ptolomeja (v. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, 2005, str. 794), a naša datacija Seksta dopušta takvu mogućnost,

je to doista bio Ptolomej, onda po Longinovu svjedočanstvu Aleksandrov nasljednik nije ostavio iza sebe pisanih rasprava.

No nasljednika je iza sebe čini se ostavio: Prosin kojeg spominje Euzebije je najvjerojatnije atenski peripatetik. Peripatetika je oduvijek bilo mnogo u Aleksandriji i čini se da su Heliodor i Amonije aleksandrijski peripatetici. Međutim, Kasije Dion nas izvještava o Karakalinom mahnitom ponašanju u Aleksandriji 215. godine kada je pogubio oko 2000 Aleksandrijaca pri čemu su posebna meta Karakalina bijesa bili peripatetici: naime, netko je proširio glasine kako je njegov idol Aleksandar Veliki bio otrovan po nalogu samog njegovog učitelja Aristotela.[287] Heliodor i Amonije su očito preživjeli taj pokolj te su nakon 215. godine vjerojatno bili jedini koji su u Aleksandriji mogli držati peripatetička predavanja. To što su Aleksandrijci sredinom 3. st. nagovarali Anatolija da se prihvati peripatetičkih predavanja svjedoči o nedostatku sposobnog kadra. Po svemu sudeći, nakon smrti Heliodora i Amonija više nitko nije držao peripatetička predavanja u Aleksandriji.

Vidjeli smo da kada Longin spominje peripatetike koji za razliku od Heliodora samo usmeno izlažu, onda Amonija i Ptolomeja navodi u paru, a za to je morao postojati neki motiv. No ako je jedan u Ateni, a drugi u Aleksandriji onda bi bilo prirodnije da ih ne spominje u paru. Ali ako su tada to jedina dva takva peripatetička učitelja od kojih je jedan u Aleksandriji, a drugi u Ateni, onda je to razumljivo: Atena i Aleksandrija su prema njegovom životnom iskustvu dva najznačajnija kulturna grada Rimskog carstva te su se u tome mogli sastojati psihološki razlozi za parno grupiranje tih imena. To dakle ne potkopava našu pretpostavku da je Ptolomej bio Aleksandrov nasljednik u Ateni, a Amonije djelovao u Aleksandriji. Zagonetka Ptolomeja za nas međutim nije toliko važna – nas zanima Amonije. Postavlja se pitanje je li možda riječ o Amoniju Saki?

Amonije platonist i Amonije peripatetik

Longin je bio slušač Amonija Sake te on u svom prikazu filozofske scene u dva navrata spominje ime *Amonije*: prvi put kad nabraja *platoniste,* Amonija i Origena, domećući kako je on često zalazio k njima i kako su se oni *mudrošću dosta uzdizali iznad ljudi svoga vremena,* a drugi put kada nabraja *peripatetike,* Amonija i Ptolomeja, domećući kako su *obojica učeni*

onda je također vjerojatnije da je Ptolomej bio predavač u Ateni, nego u Aleksandriji. Naime, sasvim je jasno da Sekstova škola nije locirana u Aleksandriji, nego ili u Rimu, ili, što mi držimo mnogo vjerojatnijim, u Grčkoj.

[287] O tome vidi Plutarh, *Aleksandar* 27.

ljudi svoga vremena, osobito Amonije – naime, ne postoji nitko tko mu je bio ravan po učenosti.[288] Da je Amonije fascinirao ljude širinom svoga obrazovanja svjedoči nam i Filostrat koji se u jednom trenutku, bez ikakve potrebe za spominjanjem Amonija, odjednom sjetio njega kao najučenijeg čovjeka kojega je ikada slušao.[289] Longin međutim *Amonija platonista* spominje kao onog koji se *mudrošću* izdizao iznad svih drugih, a *Amonija peripatetika* kao onog koji se nad drugima izdizao svojom *učenošću*. Nema sumnje da se ta učenost odnosi na poznavanje grčke filozofije i znanosti, no to ne znači da možda nije uključivala i posjedovanje znanjā koja pripadaju drugim tradicijama. No je li riječ o jednom te istom Amoniju ili o dvojici? Naime, Amonije Saka je osim temeljitog helenskog obrazovanja kao *aleksandrijski kršćanin egipatskih korijena* (bez obzira je li se obratio na helenstvo ili ne) morao imati čak i mnoga druga znanja koja pripadnici grčko-rimske kulture obično nemaju.

Amonije peripatetik je mogao imati zapažena peripatetička predavanja samo ako je slušao Aleksandra Afrodizijskog. Naime, onaj tko u svome području ne stoji na znanstvenoj razini svoga vremena ne može privući pažnju takvih intelektualaca grčko-rimskog svijeta kao što su Filostrat i Longin, a znanstvenu razinu u tumačenju Aristotela je u to vrijeme postavio Aleksandar Afrodizijski. Stoga je nezamislivo da je Amonije peripatetik stekao svoje razumijevanje Aristotela igdje drugo doli kod Aleksandra Afrodizijskog. Ukoliko je taj Aleksandrov slušač upravo Amonije Saka koji je bio Aleksandrijac i koji je potom osnovao svoju školu u Aleksandriji, onda je on za Aleksandrova života morao biti u Ateni, a kako se takve učitelje kao što je bio Aleksandar obično sluša dokle god mogu suvislo govoriti to bi značilo da je boravio u Ateni sve do konca njegove karijere. Možemo li ustanoviti kada točno počinje učiteljska aktivnost Amonija Sake u Aleksandriji?

Mi smo gornju granicu smjestili oko 220. godine; Friedrich Ueberweg prihvaćajući rezultate nečijeg istraživanja kaže da je Origen postao Amonijev učenik oko 212.; Praechter kaže da je to bilo oko 210. godine, vjerojatno samo zaokružujući ionako aproksimativan podatak svog velikog prethodnika. Već smo izrazili našu fascinaciju onim tko je to tako precizno procijenio i ne sumnjamo da je mnogo temeljitije istražio stvar od nas, no mi bismo rado vidjeli na čemu se to zasniva. Za sada možemo samo primijetiti kako se vrijeme između 210. i 215. pokazuje

[288] Porfirije: *O Plotinovu životu i poretku njegovih spisa*. Zagreb: Breza 2004, str. 53.
[289] Filostrat, VS II, 27: ... Ἀμμώνιον τὸν ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, ἐκείνου γὰρ πολυγραμματώτερον ἄνδρα οὔπω ἔγνων. (Talijanski prijevod: ...Ammonio peripatetico, do cui non ho ancora conosciuto uomo piu erudito. Filostrato: *Vite dei sofisti*, Milano: Bompiani 2002, str. 329)

kao najvjerojatniji vremenski okvir u kojem se na filozofskoj sceni pojavljuje jedna nova filozofska karijera, ona koja će se pokazati povijesno sudbonosnom, a kako u antici takve karijere u pravilu otpočinju tek nakon svršetka karijere njihovog posljednjeg učitelja koji u pravilu također biva povijesno značajan lik, a Aleksandar Afrodizijski više nego što je potrebno zadovoljava takve uvjete, onda se nameće pitanje je li možda Amonije peripatetik zapravo Amonije Saka koji se potom vratio u Aleksandriju gdje je osnovao svoju školu. Jasno je da se to ne može sa sigurnošću tvrditi, no za sada vidimo barem to da kronološki okviri neobično dobro odgovaraju toj mogućnosti.

Sada bi trebalo izvidjeti *postoji li mogućnost* da Longin pod *Amonijem platonistom* i *Amonijem peripatetikom* misli na jednu te istu osobu: on je uz Origena jedini lik čije ime ne može spomenuti a da usput ne izrazi svoje divljenje prema njoj. Razlog zašto ga je Longin spomenuo dva puta lako bi mogao biti taj što je prvi put imao u vidu one koje su bili tumači Platonove, a drugi put one koji su bili tumači Aristotelove filozofije: tako je Amonija jednom mogao spomenuti kao *platonista*, a drugi put kao *peripatetika*. Kad je Amonije držao predavanja o Platonovoj filozofiji tada su ga njegovi slušači, pa i kritičari kao što je Longin, svrstavali u kategoriju *platonista*, a kad je tumačio Aristotela, svrstavali u kategoriju *peripatetika*. Nisu svi koji su dolazili na njegova peripatetička predavanja morali dolaziti i na platonistička. Mnoge je možda zanimao samo Aristotel, a za njih je on mogao biti samo *Amonije peripatetik*. Takva mogućnost dakle postoji.

No kako se ono što znamo o Amoniju Saki uklapa u sve to? Čini se sasvim dobro. Znamo da su se u Plotinovoj školi proučavali komentari Aleksandra Afrodizijskog[290] i znamo da je upravo Amonije Saka postao glasovit kao onaj tko je dokinuo vjekovnu svađu unutar *medioplatonista* i *neopitagorejaca* o filozofskoj relevantnosti Aristotela za božanskog Platona. Neoplatonizam se od prethodeće faze platonizma između ostaloga razlikuje po tome što Platona i Aristotela smatra kompatibilnim. Teza o skladu između Platonove i Aristolove filozofije bitno je obilježje neoplatonizma i u antici je dugo postojala svijest da je takvo uvjerenje nastupilo upravo s Amonijem Sakom. O tome nam svjedoče i Hijeroklo i Nemesije.[291]

[290] Vidi Porfirijev *Vita Plotini*, pogl. 14 (hrv. izd. str. 39).
[291] Hijeroklo apud Photii *Bibl.* 214 i 251, a Nemesije u *De nat. hom.* pogl. 2 i 3.

No kako bi Amonije uspio uvjeriti svoje dobro potkovane slušače da su Platon i Aristotel kompatibilni ako u poznavanju Aristotela nije bio na znanstvenoj razini svoga vremena, a to znači ako nije slušao Aleksandra Afrodizijskog? Još su Proklo i Simplicije čitali djela Lucija i Nikostrata koji su se žestoko obrušavali na Aristotela te su se ratovi oko toga vodili sve do pojave neoplatonizma. No tko je mogao pomiriti zaraćene strane osim onoga tko je dobro poznavao ne samo Platonovu nego i Aristotelovu filozofiju?

Nama se stoga čini da je vjerojatnije da su *Amonije platonist* i *Amonije peripatetik* kod Longina jedna te ista osoba, upravo ona kojoj se on najviše divi. Pretpostavka o dva Amonija nam se stoga čini nepotrebnom: uzroci se ne umnažaju bez potrebe, nego treba težiti jednostavnijem rješenju. Međutim, neki su smislili da su bila ne samo dva Amonija nego čak tri: *kršćanski Amonije* koji je bio učitelj Origena kršćanskog, *Amonije Saka* koji je bio učitelj Origena helenskog i *Amonije peripatetik*. To bi značilo da su bila *tri Amonija* i *dva Origena* koja su živjela u isto vrijeme te da su sva petorica spadali u najslavnije filozofe svoga vremena i da su na tako velikom prostoru kao što je Rimsko carstvo bili u kontaktu s više-manje istim ljudima. Pa kad smo u povijesti antičke filozofije imali tako nešto? Tako se nešto ne može pronaći među filozofima čak ni u predhelenističko vrijeme Atene koja je tada vrvjela ljudima istih imena koji su se motali oko filozofa i sofista.

Filozofska scena koju Longin opisuje ipak se ne doima baš toliko bogatom da bi se istodobno tako lako našla tri istaknuta Amonija i dva slavna Origena. Sva su druga imena koja Longin spominje grčka: dakle, udio istaknutih orijentalaca na filozofskoj sceni prve polovice 3. st. nije bio tako visok. To što sredinom 3. st. Aleksandrijci nagovaraju Anatolija da drži peripatetička predavanja svjedoči o nedostatku tako sposobnog učiteljskog kadra. Interes je očito postojao, ali jedno je interes, koliko god on bio širok, a drugo sposobnost tumačenja takvog filozofskog korpusa kao što je Aristotelov: tako nešto je morala biti izuzetna rijetkost ako su Aleksandrijci jednom *kršćanskom filozofu* predlagali da drži peripatetička predavanja u njihovom gradu. Aleksandrija je glavna kulturna metropola Rimskog carstva, grad koji je čuven po svojoj tradiciji njegovanja *helenske kulture*. Čak je i u Ateni bilo teško naći čovjeka koji može u javnosti tumačiti Aristotela, unatoč tome što je tamo postojala katedra za peripatetičku filozofiju na kojoj je sve do oko 210. godine predavao jedan Aleksandar Afrodizijski. Jedini kandidat za atenskog peripatetičkog učitelja nakon Aleksandra je Ptolomej, nakon Ptolomeja Prosen. Mogućnost da su Ptolomej i Prosen atenski peripatetici

nama se čini velikom, no ne bismo se usudili reći da su sigurno tamo predavali. Što ako su i Ptolomej i Heliodor peripatetički učitelji negdje drugdje, u Maloj Aziji: u Pergamu ili Efezu?

No između mogućnosti da su *Amonije platonist* i *Amonije peripatetik* dvije osobe i da je jedna nama se čini da postoji velika razlika. Da su dvije postoji mala mogućnost, a da je kod Longina oba puta riječ o Amoniju Saki, mi bismo rekli da je to *vrlo vjerojatno*. Jer upravo je Amonije Saka onaj učitelj čije ime on ne može izustiti a da ga pritom ne uzveliča i prije će netko tko je već postao vrstan u poznavanju Platonove filozofije moći s razumijevanjem slušati Aleksandra Afrodizijskog i uz njega postati vrstan poznavatelj Aristotela nego onaj kojemu takvo znanje nedostaje. Amonije Saka je vjerojatno odlazio u Atenu na peripatetička predavanja jer ga je mučio vjekovni spor: jesu li Platon i Aristotel kompatibilni ili se njihova filozofija ne može pomiriti? U Aleksandriji je mogao postati dobro upućen samo u tajne Platonove filozofije, dok je za Aristotela morao pronaći jednog takvog učitelja kao što je Aleksandar Afrodizijski.

Problem tri Amonija i dva Origena izuzetno je značajan za povijesno razumijevanje nastanka kasnoantičke filozofije – stav o tome bitno utječe na to kako će povjesničar prikazati taj razvoj. Razlog je tome što je nedvojbeno *Amonijev krug* bio taj koji je izazvao veliki preokret u povijesti antičke filozofije: nakon Amonija i njegovih najistaknutijih učenika – Erenija, Origena, Longina i Plotina – ništa više nije kao što je bilo. No koliko se god mišljenja o tome razlikovala jedna se stvar pokazuje prilično jasnom: razgraničenje *kasnoantičke filozofije* od prethodne filozofske epohe nije plod nekakve proizvoljne konvencije, nego plod *povijesnog razumijevanja razvoja antičke filozofije*. Kod Praechtera je to vidljivo zato što se on koliko-toliko trudi oko iscrpnog navođenja imena i što pritom nastoji periodizacijski misliti.

Sabiranje rezultata

Sada nam valja sabrati rezultate da vidimo koliko u konačnici filozofā Praechterovog prijelaznog razdoblja djeluje u vrijeme Amonijeve škole. Prema Praechterovu prikazu vrlo malo: Aleksandar Afrodizijski je u to doba stari učitelj peripatetičke filozofije koji najvjerojatnije djeluje samo u prvom desetljeću kada je po našem mišljenju Amonije njegov slušač u Ateni; vrlo živahnim se pokazuje neopitagorejac Filostrat koji svugdje putuje i koji je imao prilike čuti Amonija ostavši zabezeknut nad njegovom učenošću; najaktivniji je Longin

ali kako on pripada *krugu Amonijevih učenika* ili *slušača*, on nije filozof prijelaznog razdoblja nego pripada novom nizu filozofa. I to bi bilo sve.

Otkrili smo međutim da Praechter u *trećem, kasnoantičkom dijelu helenističke filozofije* spominje još neka imena koja pripadaju tom razdoblju, i to četiri peripatetika: Heliodor Aleksandrijski, Amonije i Ptolomej te Prosen. Prva trojica sigurno djeluju u vrijeme Amonijeve škole, no mi u Amoniju peripatetiku vidimo Amonija Saku, dok je Prosen peripatetik kojeg spominje Euzebije te bi on lako mogao biti nasljednik Ptolomeja u Ateni. Praechter ne spominje nijednog medioplatonista nakon Severa i nijednog stoika nakon Marka Aurelija iz čega proizlazi da stoicizam završava oko 180. godine, a medioplatonizam oko 200. No Longinov prikaz filozofske scene iz doba njegove mladosti sadrži ne samo peripatetike, nego i stoike i platoniste. Praechter ih nije spomenuo jer su to puka imena o kojima se teško nešto može reći. Stoga da bismo popunili Praechterovu sliku moramo obratiti pažnju i na ta imena.

Filozofska scena iz doba Longinove mladosti

Što se tiče *stoikā* Longin spominje čak osmoricu koje smatra vrijednim spomena: od onih koji su ostavili za sobom stoičke spise, Temistoklo i Febion te Anije i Medije, a od onih koji samo usmeno izlagahu stoičku filozofiju, Hermin i Lisimah te Atenej i Muzonije.

Što se tiče *platonista*, a to mogu biti samo *medioplatonisti*, navodi petoricu: od pismenih Euklid, Demokrit i Proklin, a od usmenih Teodot i Eubul.

To su samo oni koje je Longin smatrao vrijednim spomena u svom kratkom osvrtu. Za njega je razumljivo da nije smatrao vrijednim spomena epikurejce, kinike i skeptike, a po našoj je procjeni u to doba skepticizam sa Sekstom Empirikom bio u naponu snage.[292] Gotovo je sigurno da je i epikurejstvo još uvijek u modi: naime, vidjeli smo kako Diogen Laertije kaže da su u njegovo vrijeme skoro sve škole izumrle osim epikurejske.[293]

Velika zastupljenost stoika i prisutnost epikurejaca jasno pokazuje da je *stara helenistička filozofija* još uvijek snažno prisutna na filozofskoj sceni prve trećine 3. stoljeća. Stoga nisu u pravu oni koji misle da Sekst Empirik u tom razdoblju nije imao razloga ulaziti u tako oštru

[292] Richard Goulet ima jednog *kinika* iz 3., deset iz 4. i jednog iz 5. st; trinaest *stoika* iz 3. (dakle, postoji još sedam imena!) i jednog iz 4. stoljeća; tri *peripatetika* iz 3. i jednog iz 4. stoljeća; tri *epikurejca* iz 3., tri iz 4. i dva iz 5. stoljeća. Tome treba pridodati i neodređen broj peripatetika koje je 215. godine smaknuo Karakala.
[293] Vidi bilj. 110.

borbu sa stoicima, jer stoicizam navodno nije važan filozofski pravac tog razdoblja. Oni su zavedeni slikom povjesničara koji svojim odabirom onoga što smatraju povijesno značajnim nužno karikiraju povijest, osobito ako se pritom služe pogrešnim datacijama. U prvoj polovici 3. st. vjerojatno je malo tko primjećivao da dolazi do neke ozbiljne promjene na filozofskoj sceni te je Sekst Empirik imao itekako dobre razloge za poduzimanje svoje kritike stoicizma i svekolikog helenskog obrazovanja.

No kako povjesničari uživaju povlaštenu perspektivu generalā poslije bitke, svakako su u pravu kada sugeriraju da već koncem 2. st. stoicizam i epikurejstvo postaju povijesno beznačajnima, a platonisti izuzetno značajnima. Neopitagorejac Filostrat je pripadao onima koji su se zalagali za prevagu novih filozofskih snaga i čini se da je čak carski dvor radio na tome – Julija Domna i Julija Mamea sasvim sigurno. Filostrat je međutim bio samo jedan od mnogobrojnih kulturnih radnika svoga vremena, a to je nesumnjivo vrijeme u kojem dolazi do miješanja grčko-rimske kulture i mudrosne tradicije orijentalnih religija u jednu bogatu i raznovrsnu filozofsku kulturu: *helenističku*. Za nas je značajno to što je Praechter u tome vidio samo veliko proširenje *helenističke kulture* koja je još od sredine 2. st. PNE počela zahvaćati Rim da bi na koncu osvojila i čitavo Rimsko carstvo.

Helenistička kultura Rimskog carstva

Praechterov je pojam *helenističke filozofije* dakle takav da ga smatra ne samo primjerenim nego i prijeko potrebnim upotrebljavati i u kontekstu Rimskog carstva. Naime, terminološko prikrivanje *helenističke dimenzije rimskog doba* po njemu predstavlja tipično arnimovsku grešku u periodizaciji: grčka je kultura i u rimsko doba bila prestižnom te se *helenizacija* (Hellenisierung) nastavila s nesmanjenim intenzitetom kao i u doba Ptolomejevića. *Rimska helenofilija* je tom procesu dala još i veći zamah.

U njegovom periodizacijskom razgraničenju do sada smo ustanovili da pati jedino od te slabosti što zanemaruje prijelaznost početka tog razdoblja. *Drugo razdoblje helenističke filozofije* mu završava sredinom 3. st. NE kada mu ujedno otpočinje *treće* ili *kasnoantičko razdoblje*. Međutim on osim Filostrata ne obrađuje nikoga tko bi djelovao *do* sredine 3. stoljeća. Od epikurejaca, stoika i skeptika ne spominje nikoga iz tog razdoblja. Seksta Empirika je datirao u 150. godinu, što znači da čak ni njegov nasljednik Saturnin ne može

značajnije ulaziti u 3. stoljeće. Mi pak mislimo da posljednji empirik Saturnin djeluje još dva-tri desetljeća nakon Seksta, dakle od o. 235. do o. 255.

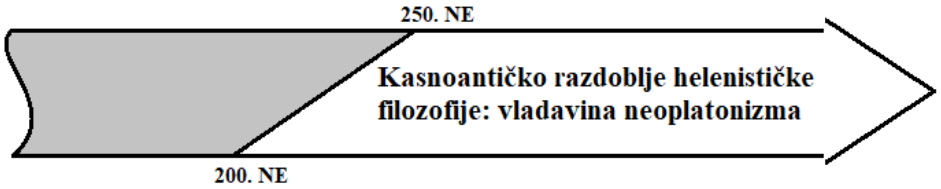
Grafički prikaz periodizacije

Praechterov je periodizacijski postupak međutim sasvim razumljiv: periodizacija povijesti se uobičajeno prikazuje na vremenskom pravcu i kako mu je Filostrat posljednji filozof drugog dijela, a Plotin onaj s kojim je *neoplatonizam* povijesno nastupio u svom klasičnom obliku, razgraničenje između *drugog* i *trećeg dijela* na vremenskom pravcu jasno pada u sredinu 3. stoljeća. On je dakle teško mogao postupiti drugačije nego što je postupio.

Budući da je Filostrat značajan lik filozofske scene Praechterovog *drugog helenističkog razdoblja* (kojeg on u sklopu cjeline smatra *prijelaznim*) jasno je da je dobro postupio što mu je granicu postavio u sredinu 3. stoljeća. Značajna aktivnost predstavnika *starih helenističkih pravaca* koju smo naknadno ustanovili potvrđuje da su stvarne povijesne granice tog razdoblja doista na tom mjestu.

No zašto bismo sada početak narednog razdoblja morali staviti na isto mjesto? Zato što se periodizacija povijesti uvijek prikazuje na vremenskom pravcu. Ali zašto se prikazuje na vremenskom pravcu? Ako postoje *prijelazna razdoblja*, a Praechter govori o tome, onda vremenski pravac nije pogodno vizualno sredstvo za periodizaciju povijesti, jer se na vremenskom pravcu prijelazno razdoblje ne može prikazati. Prijelazno razdoblje se može prikazati tek na vremenskoj traci.

Ako se služimo vremenskom trakom onda novo razdoblje ne moramo započeti tamo gdje staro završava, nego tamo gdje stvarno počinje, a to je uvijek prije toga. Naime, smjena epoha nikada ne nastupa prije velike borbe. Ako početak *kasnoantičke faze helenističke filozofije* stavimo oko 200. godine, unatoč tome što smo svršetak prethodnog razdoblja stavili oko 250., onda postaje jasno da razdoblje između 200. i 250. predstavlja aproksimativne vremenske okvire velike borbe, one zahvaljujući kojoj je nastupila smjena epoha i koja prema tome predstavlja prijelazno razdoblje u užem smisli riječi. A na vremenskoj traci to nije nikakav problem prikazati:



Budući da vremenska traka za razliku od pravca ima dvije dimenzije, na njoj se svršetak starog i početak novog razdoblja ne mora poklapati. Praechterova jednodimenzionalna periodizacija prikriva vrlo važnu pretplotinovsku fazu tog razdoblja u kojoj je povijesno jako važan utjecaj Aleksandrovog shvaćanja Aristotela na Amonija: naime, susret Amonija i Aleksandra je susret *aleksandrijskog platonizma* i *atenskog peripatetizma* koji s Amonijem postaje i dijelom aleksandrijskog. Čim se Amonije vratio u Aleksandriju, odjednom *Aleksandrijska filozofska škola* postaje povijesno značajnijom od *Atenske*, no povjesničari su nakon Zellera i Windelbanda sve više zanemarivali tu školu.

Vidjeli smo da je još Windelbandu to bilo potpuno jasno. Praechter također obraća pažnju na čitav istaknuti dio Amonijeva kruga, ali on ga svojom periodizacijom prikriva počinjući novo razdoblje tek s Plotinovom školom u Rimu. Windelband uzima ozbiljno prethodno razdoblje te i Plotinovu školu u Rimu naziva *aleksandrijskom*. Kod njega je ta orijentalna faza istaknutija zato što on periodizacijski naglašava religiozni karakter helenističke filozofije, a vidjeli smo da on tu promjenu pripisuje utjecaju Orijenta i to sasvim konkretnih škola: *Aleksandrijske filozofske škole* koju vodi Amonije Saka i *Aleksandrijske katehetske škole* koju vodi Origen, a koja se nakon 231. seli u Cezareju gdje biva aktivnom sve do 250. kada Decije tog njenog previše utjecajnog kršćanskog učitelja baca u tamnicu.

Origen nakon Decijevih progona

Decijevi progoni prestaju 251. i Origen je prema Euzebiju još poživio najmanje 3 godine,[294] no njegova aktivnost vjerojatno nije više bila na razini prethodne. Pa ipak 253. godine, prilikom krunidbe jednog do tada povijesno nezamjetivog Plotinovog učenika koji od tada postaje zamjetiv kao car Galijen (253.-268.),[295] pojavljuje se jedan Origenov filozofski spis

[294] Praechter navodi da je Origen živio od 185./186. do 254./255. Takva je datacija plod nečije pomne analize izvora, osobito relevantnih Euzebijevih odlomaka njegove HE. Naime, neki su brzopletim čitanjem nepažljivog engleskog prijevoda došli do zaključka da je Origen umro za vrijeme Decijevih progona 251. godine u čemu su pronašli krunski dokaz da Origen platonist mora biti neki drugi Origen, no Euzebijev izraz na grčkom to ne podrazumijeva.
[295] Galijen je od 253. do 260. bio suvladar Rimskog carstva sa svojim ocem Valerijanom.

posvećen Galijenu. Origen je Galijena morao upoznati barem prilikom njegova posjeta Plotinovoj školi u Rimu o kojem nas Porfirije izvještava[296] te je razumljivo ako se 22. listopada 253. godine, povodom tako svečanog događaja kao što je krunidba njemu bliskog pristaše Platonove filozofije, na koncu svog života osjetio ponukanim napisati još jedan kratki spis u kojem je pokušao izraziti svoje shvaćanje jednog od najtežih problema platonizma, u čemu se on donekle razilazio s Plotinom, i uputiti ga mladom caru kao svoj skromni dar povodom njegovog ustoličenja. Upravo je Galijen car koji će, čim postane jedinim vladarem Carstva, svojim ediktom iz 260. godine dokinuti progone kršćana zbog čega ga je Euzebije toliko uzveličao.

Najznačajniji su tragovi tog spisa sačuvani kod Prokla i stoga povjesničari filozofije obično odriču mogućnost da bi kršćanski Origen mogao biti njegov autor, nego radije prihvaćaju pretpostavku o postojanju Origena helenskog kao vjerojatnijeg autora tog spisa. Mi ovdje tog Origena smatramo izmišljenim likom. To ne znači da problem dvaju Origena smatramo definitivno riješenim, ali kako ovdje prihvaćamo ono što je vjerojatnije, nadalje ćemo pod Origenom podrazumijevati samo jednog Origena,[297] praveći međutim razliku između Origena kao platonista i Origena kao patrističkog pisca. Naime, sačuvani Origenov opus pripada patrističkoj, a ne *(proto)neoplatonističkoj filozofiji*. Iz Longinovog prikaza je jasno da je Origen platonist svoju filozofiju iznosio samo usmeno i da je napisao tek dva kratka filozofska spisa koja nisu sačuvana. Kad bi se ta dva spisa nekim čudom pronašla njih bi trebalo izdvojiti od ostalih Origenovih spisa kao one koji pripadaju *(proto)neoplatonističkoj*, a ne *patrističkoj filozofiji*.

Praechterova periodizacija skreće pogled s te orijentalne faze protoneoplatonizma na Plotina što je i razumljivo: jedino su Plotinovi tekstovi sačuvani. Predplotinovska faza jest zagonetna i teško dokučiva, no ako se ona takvom periodizacijom prikrije, onda se lako zaboravlja da je to stvar koju bi trebalo razmotriti i vidjeti može li se u njoj što razabrati. Plotin je naime posljednji izdanak Amonijeve škole. Promjena kakva je u povijesti antičke filozofije nastupila

[296] Porfirije, VP 14.

[297] Da je to vjerojatnije pokazuje i sljedeće: neoplatonist Hijeroklo u svom djelu *O providnosti i sudbini* govori o Amoniju kao učitelju Plotina i Origena, no on bi kao Helen morao dati do znanja da nije riječ o kršćanskom Origenu, jer tada je (u 5. stoljeću) ime *Origen*, bez ikakve dodatne oznake, nedvojbeno upućivalo na kršćanskog Origena. Da ga je on razlikovao od kršćanskog Origena, Fotije bi to sigurno napomenuo jer za njega postoji samo jedan Origen. (v. Fot. *Bibl.* 214) Nadalje, kad god Porfirije ili Proklo, kao i bilo tko drugi, spomene Origena nikada ne osjeća potrebu da ga razlikuje od kršćanskog iako je kršćanski Origen bio mnogo poznatiji od navodnog helenskog.

s Amonijevom školom ne može se objasniti samo utjecajem Plotina, nego je jasno da je u tome sudjelovao čitav Amonijev krug, osobito njegovi najistaknutiji učenici. Zato mislimo da je početak *kasnoantičke filozofije* bolje određen u Gersonovom kembričkom priručniku prema kojem to filozofsko razdoblje počinje oko 200. godine. Nažalost, ni tamo nije posvećena potrebna pažnja Amonijevom krugu.

Zaključak o razgraničenju između drugog i trećeg razdoblja helenističke filozofije

Razdoblje od o. 200. do o. 250. pokazuje se kao doba smjene epoha u najužem smislu riječi. Naime, upravo se to doba, kojem pripada filozofska scena iz doba Longinove mladosti, pokazuje kao ono u kojem dolazi do finalne borbe između predstavnika *starih helenističkih pravaca* i onih koji su se zauzimali za rehabilitaciju pitagorejsko-platonističke metafizike: *neopitagorejaca* i *medioplatonista*. Mi smo već pokazali da je prva faza tog razdoblja (o.200.-o.230.) najvjerojatnije vrijeme znamenite aktivnosti Seksta Empirika, a njegova je sveobuhvatna kritika grčke filozofije zacijelo kod mnogih morala dovesti u pitanje temelje na kojima počiva cjelokupno zdanje *stare helenističke filozofije*, osobito ono stoičkog usmjerenja koje je dominiralo *starom helenističkom filozofijom* i bilo posebnom metom Sekstove kritike. Tako je upravo *neopironistički skepticizam empirikā* pripremao teren za veliki preokret koji se nezaustavljivo, mada za većinu neprimjetno zbivao.

Praechterov povijesni prikaz jasno pokazuje da već od doba Marka Aurelija *stari helenistički pravci* postaju povijesno slabo vidljivima i da dolazi do značajnog širenja *novih pravaca*. Stoga se prijelazni period u širom smislu najviše pokazuje razdobljem od smrti Antonina Pia do smrti Amonija Sake, dakle od 161. do 242.[298] Naime, za prijelazna je razdoblja karakteristično upravo to da u njima zajedno egzistira staro i novo te da se odnos među njima usljed borbe novoga sa starim brže ili sporije mijenja. Marko Aurelije je najveći predstavnik stare filozofske kulture svoga vremena, dok su njegovi podanici na Orijentu poput Numenija i Kronija bili veliki predstavnici novijih bujajućih povijesnih snaga koje se zalažu za povratak Platonu i Pitagori. S ulaskom u 3. st. predstavnici *starih helenističkih pravaca* postaju

[298] Ove bi brojke sasvim lako mogle odgovarati stvarnim kronološkim okvirima Amonijeva života. Naime, ako smo bili u pravu kada smo poistovjetili Amonija Saku s Amonijem peripatetikom, onda je jasno da je Amonije dosta dugo slušao učitelje svoga doba želeći usvojiti znanja iskusnih učitelja dok ih se još može čuti. To objašnjava zašto je bio toliko učen da je time zadivljavao Longina i Filostrata. Stoga mislimo da je on u nešto kasnijoj dobi počeo sa svojom učiteljskom djelatnošću: ne prije svoje 50-e godine. On bi dakle mogao biti rođen negdje u vrijeme svršetka vladavine Antonina Pia i početka vladavine Marka Aurelija što bi značilo da je možda dosegao starosnu dob svog najvećeg filozofskog uzora Platona.

povijesno nevidljivima i beznačajnima, dok se nabujali potoci *neopitagorejaca* i *medioplatonista* šire da bi se tokom prve polovice 3. st. slili u jednu moćnu rijeku na čijoj je desnoj obali procvao *neoplatonizam*, a na lijevoj *kršćanski platonizam*. (U 4. st. će se oblik rijeke tako promijeniti da će se na desnoj obali rijeke rascvasti *kršćanski platonizam*, a na lijevoj *helenski*.)

Analizom Praechterove periodizacije došli smo do sličnih rezultata koje smo već ustanovili prilikom analize Windelbandove. Ona nam je pokazala da se daju razlučiti tri faze: jedna prethodeća ili pripremna koja intenzivnije počinje u posljednjim dekadama 2. st., u Apameji s Numenijem i Kronijem, a u Aleksandriji s Klementom, i druge dvije koje su se pokazale najpovijesnotvornijima:

1) faza *protoneoplatonizma* koji se mogao čuti u školama Amonija i Origena (o.210.-o.250.) i

2) faza zasnivanja *klasičnog neoplatonizma* koji se mogao čuti u Plotinovoj školi (o.250.-270.).

Gornje granice *kasnoantičke filozofije* u Gersonovom su priručniku stavljene u 800. godinu, dok se kod Praechtera, kao što smo vidjeli, poklapaju s padom Aleksandrije oko 640. godine, budući da on nakon Stjepana Aleksandrijskog više ne nalazi filozofa koji pripadaju živoj tradiciji neoplatonizma (u Europi). Antičko doba neoplatonizma već se počinje gasiti sredinom 6. st. kada dolazi do velikog okršaja između Simplicija i Filopona da bi se na koncu potpuno ugasilo s posljednjim izdahom Stjepana Aleksandrijskog i njegovog političkog zaštitnika, cara Heraklija. U *Uvodu* smo objasnili kako suvremeni pojam *kasnoantičke filozofije* obuhvaća ne samo *grčku*, nego i *kršćansku antičku filozofiju* te se u Gersonovom priručniku znatna pažnja posvećuje i *patrističkim filozofima*. Otuda razlika u gornjoj granici između Gersona i Praechtera.

Kasnoantička faza helenističke filozofije kod Praechtera u svojim širim okvirima obuhvaća prema tome razdoblje od o. 200. do o. 640. godine, dok u svojim užim traje od o. 250. do o.550. godine, dakle puna tri stoljeća.

Sada možemo prijeći na razmatranje Praechterovog *drugog dijela helenističke filozofije* obraćajući posebnu pažnju na njegovo razgraničenje s prethodnim. Naime, jasno je da bi

Praechterova tri dijela trebala biti *razdoblja helenističke filozofije* jer je rekao da ih je razgraničio prema *kriteriju nutarnjeg razvoja*.

B-dio: Granica između prvog i drugog razdoblja helenističke filozofije

Naslovni opis drugog razdoblja je: *Eklekticizam i obnovljena ortodoksija, znanstvena zaokupljenost djelima osnivača škole, religiozna mistika*. Kronološki okviri su: *od oko sredine 1. st. PNE do sredine 3. st. NE*.

Već smo vidjeli da je to *helenističko razdoblje* najbogatije filozofskim pravcima što je i razumljivo: njega karakterizira upravo to što se u njemu svi *stari helenistički pravci* nastavljaju, a istodobno se javljaju i *novi*: oni s kojima u 3. st. dolazi do smjene epoha. Iz Praechterovog rasporeda poglavlja čini se da on pravi razliku između *starih* i *novih helenističkih pravaca* no to nije sasvim jasno. On najprije obrađuje *kasni stoicizam* nakon kojeg prelazi na *kinizam* što je logično: takav je raspored prirodan jer je *kasni stoicizam* nastavak jedne stare helenističke filozofije koja je obrađena u prethodnom dijelu, a neokinizam se javlja kao rehabilitacija kinizma koji je stariji brat stoicizma. No čudno je što onda sljedeći u nizu nisu epikurejci i skeptici – to bi naime bila logična posljedica grupiranja prema kriteriju razlikovanja *starih* i *novih helenističkih pravaca* – nego *neopitagorejstvo*.

Moglo bi se reći da kao što je *neokinizam* stari filozofski pravac, budući da je riječ samo o obnovi još starijeg pravca od stoicizma, tako je i *neopitagorejstvo* stari filozofski pravac, budući da s njime dolazi do obnove još starijeg, čak najstarijeg filozofskog pravca: naime, antička filozofija samo na jednoj strani započinje s Talesom i Anaksimandrom – na drugoj s Pitagorom.

To međutim nije isto. Treba praviti veliku razliku između obnove *starih helenističkih* pravaca i obnove *predhelenističkih* pravaca. *Neopitagorejstvo* ne predstavlja obnovu starog *helenističkog* pravca, nego *predhelenističkog*. Naime, *pitagorejstvo* iščezava iz povijesti antičke filozofije još u doba starih peripatetičara.[299] *Neokinici* su dakle drugi slučaj: oni kod Praechtera predstavljaju obnovu jednog *starog helenističkog* pravca te mu u kontekstu helenističke filozofije ne mogu predstavljati neku novu filozofiju: Praechter se naime u prvom

[299] Aristoksenovo spominjanje posljednjih pitagorejaca sugerira da su u njegovo vrijeme već bili pokojni.

dijelu helenističke filozofije bavi i *kinicima*. Da li s pravom ili ne, u to sada ne ulazimo. Ali jasno je da bi *neokinike* Praechter mogao smatrati novim helenističkim pravcem jedino ukoliko se u nečemu bitno razlikuju od starih kinika te su po tome bliži novim helenističkim pravcima. No to sada ne možemo ispitivati. *Neopitagorejci* mu očito ne predstavljaju obnovu *starog helenističkog* pravca, već u razvoju helenističke filozofije predstavljaju sasvim *novu* pojavu. *Neopitagorejstvo* je prema tome nesumnjivo *novi helenistički pravac*, bez obzira što nastaje iz obnove još starijeg filozofskog pravca.

Ista stvar vrijedi i za *medioplatonizam*: iako to jest određeni pokušaj obnove Platonove filozofije, znamo da Platon nije helenistički filozof, pa *medioplatonizam* ne može biti *stari helenistički* pravac, nego je očito *novi*. *Stari helenistički pravci* kod Praechtera mogu biti samo *stoički*, *kinički*, *epikurejski*, *skeptički* i *peripatetički* – naime to su pravci koje je on obradio u *prvom razdoblju helenističke filozofije*, i svi pravci koji se u drugom razdoblju na njih nastavljaju, bez obzira stoje li s njima u kontinutetu ili se javljaju kao *neo*-izmi, spadaju u *staru helenističku filozofiju*. To što *neokinizam* ne stoji u izravnom kontinuitetu s *kinizmom*, ne znači da je on *novi helenistički pravac*: kod Praechtera je tu riječ o obnovi jednog *starog helenističkog pravca*. S druge strane, premda su *neopitagorejstvo* i *medioplatonizam* također *neo*-izmi (*medio*-platonizam je samo uvodna faza *neo*-platonizma te je i on prikriveni *neo*-izam),[300] oni su u kontestu helenističke filozofije sasvim nova pojava. Kao što znamo, ta su dva pravca povijesno usko isprepletena te Praechter sasvim očekivano nakon *neopitagorejaca* prelazi na *medioplatoniste*.

No sljedeći na redu su mu *neoperipatetici*. Ali spadaju li *neoperipatetici* u stari ili novi helenistički pravac? *Neoperipatetici* stoje u kontinutetu samo s *peripateticima* koje je obradio u predhelenističkoj grčkoj filozofiji i vidjeli smo da Praechter ne razlikuje terminološki jedne od drugih: on samo govori o peripateticima. Zašto smo mi onda dodali prefiks *neo*-? Ako taj prefiks označava obnovu nekog iščezlog pravca, onda dokle god postoji kontinuitet nema potrebe za njim – a kontinuitet očito postoji.

Točno je da *neo-izmi* najčešće nastaju nakon što je prethodeći *izam* iščezao iz povijesti – tako je npr. *neokantijanizam* nastao iz odbacivanja Hegela pod parolom *natrag na Kanta* koji u međuvremenu nije imao filozofski relevantnih pristalica. Slično je i s drugim *izmima*: *neoplatonizam*, *neostoicizam* (renesansni i moderni), *neotomizam* itd. No to ne znači da

[300] Sjetimo se Hegelovog pojma *neoplatonizma* koji obuhvaća i ono što se danas naziva *medioplatonizmom*.

pojava *neo-izma* nužno zahtijeva povijesno iščezavanje prethodećeg *izma*, jer ona se može pojaviti i unutar živog *izma*: usljed pokreta povratka njegovom izvornom obliku. A takav je slučaj upravo s peripateticima Praechterovog *drugog helenističkog razdoblja*: otkriće izgubljenih spisa Aristotela i Teofrasta dovelo je unutar peripatetičke škole do pokreta povratka izvornom peripatetizmu, a to znači da od tada pa nadalje treba govoriti o *neoperipatetizmu*.

Ako sada upitamo, pa je li doista s Andronikom Rodskim nastupila obnova izvornog peripatetizma, onda kažemo da za sam pojam *neoperipatetizma* to nije bitno: bitno je da je došlo do *pokreta povratka*. Je li taj pokret doista rezultirao povratkom, to je pitanje. Kad bismo smatrali da je Andronik Rodski doista vratio peripatetike na izvorne filozofske pozicije Aristotela, onda bismo ga radije nazvali *neoaristotelovcem* i govorili o pojavi *neoaristotelizma*, dok pojam *neoperipatetizma* ne izražava da je s tim pokretom zaista došlo do obnove Aristotelove filozofije. Pokret obnove ne mora rezultirati obnovom: oni koji obnavljaju neku zgradu često od nje naprave nešto što nema veze s prvobitnom iako su to silno željeli. No bilo da je s Andronikom došlo do obnove izvornog peripatetičkog učenja ili ne, svakako je riječ o *pokretu povratka* izvornim peripatetičkim tekstovima, a to znači da je riječ o *neoperipatetizmu*. Andronika smo prema tome s pravom nazvali *neoperipatetikom*. Je li on ujedno i *neoaristotelovac*, to nas trenutno ne zanima. Za sada je važno samo to što vidimo da bi i nadalje valjalo razlikovati *peripatetike* od *neoperipatetika*, iako mi pritom ne mislimo da *neoperipatetici* nisu *peripatetici*. Odnos između tih pojmova nije isključujući.[301]

Naše je pitanje bilo jesu li neoperipatetici *stari* ili *novi helenistički filozofi*. Ako s njima nastupa nešto bitno novo, a to je povratak izvornim peripatetičkim tekstovima onda bi trebali biti novi, no to je još uvijek izvanjski kriterij razlikovanja starog i novog. Da bismo ustanovili jesu li stari ili novi prema nutarnjem, filozofskom kriteriju – a to je valjda taj Praechterov *kriterij nutarnjeg razvoja* koji bi u periodizaciji povijesti filozofije trebao biti najvažniji – morali bismo ustanoviti u kakvom odnosu stoji njihovo učenje sa starom i novom helenističkom filozofijom. Naime, možda okretanje novootkrivenim spisima Aristotela i Teofrasta nije rezultiralo takvim promjenama u stavovima neoperipatetika da su postali

[301] Ukoliko nekoga zbunjuje što je ovdje rečeno možda će mu stvar biti jasnija ako obrati pažnju da slično vrijedi i za termine neoplatonisti i platonisti. Da odnos između tih pojmova nije isključujući jasno je iz toga što su svi neoplatonisti, već samim time što su neoplatonisti, nužno i platonisti, naime, helenistički platonisti. A kad bismo htjeli biti još određeniji mogli bismo umjesto *neoplatonisti* reći i *kasnoantički helenski (ili grčki) platonisti*: naime, uz takva popratna određenja prefiks neo- postaje suvišan.

novom helenističkom filozofijom: možda njihovi stavovi i dalje stoje u okvirima *stare helenističke filozofije*. I to je dakle važno pitanje koje sada ostavljamo otvorenim.

Nakon *neoperipatetika* Praechter prelazi na *sekstijevce* i Potamonovu *eklektičku školu*. Praechter jasno daje do znanja da su sekstijevci bliski *neopitagorejcima* i *medioplatonistima* što bi značilo da oni spadaju u *novu helenističku filozofiju*, no kako ih vidi mnogo bližim *stoicima* i *kinicima* to znači da više pripadaju *staroj*. Očito da je to također problem koji sada ne možemo rješavati.

Nakon toga mu je na redu *židovsko-helenistička filozofija* koja i kulminira i završava s Filonom. Budući da je Filon vrlo sličan *neopitagorejcima* i *medioplatonistima*, *židovsko-helenistička filozofija* bi nedvojbeno trebala biti *novohelenistička*. No kako je tu riječ o filozofskoj tradiciji koja postaje povijesno vidljivom već s peripatetikom Aristobulom, tako ne mora biti da cjelokupna ta tradicija pripada *novoj helenističkoj filozofiji*, jer moguće je da joj Aristobul i stariji židovski helenisti ne pripadaju. Budući da je Aristobul peripatetik iz sredine 2. st. PNE bilo bi jako čudno kad bi on spadao u novu helenističku filozofiju, jer svi peripatetici tog razdoblja pripadaju staroj. Stoga je mnogo vjerojatnije da su židovski helenisti započeli kao pripadnici stare helenističke filozofije i da su se tek kasnije našli na pozicijama nove koju vidimo kod Filona. Dakle, i to je nešto što treba tek ispitati.

Vidimo da je Praechter započeo svoje izlaganje *drugog razdoblja helenističke filozofije* najprije sa starim helenističkim pravcima, *stoicizmom* i *kinizmom*, da bi potom prešao na nove, *neopitagorejstvo* i *medioplatonizam*, a pravci koje obrađuje nakon toga mogu se s razlogom smatrati novim iako tu postoje i teške dvojbe koje nismo ni pokušali riješiti. No nakon *židovsko-helenističke filozofije* Praechter se ponovno vraća prezentaciji starih helenističkih pravaca: *epikurejstva* i *skepticizma*.

Jasno je da je on tako postupio jer je želio zadovoljiti ne samo kriterij tipološkog razlikovanja starog i novog, nego i kronološkog. Naime, epikurejci drugog helenističkog razdoblja djeluju tek u 2. st. NE: kronološki dakle dolaze nakon glavnine prethodno prezentiranih pravaca. Skeptici drugog helenističkog razdoblja, a to su oni neopironistički, javljaju se već na samom početku, sredinom 1. st. PNE, no jasno je zašto je njih ostavio za kraj: neopironistički skepticizam nastupa kao kritika svekolike stare helenističke filozofije i znanosti. Stoga je u ovom slučaju slijedio *kriterij logičnog rasporeda izlaganja*.

Razmatranje granica

Sada možemo konačno prijeći na razmatranje graničnog područja za koje smo vidjeli da pada u sredinu 1. st. PNE kada dolazi i do velikih promjena u političkoj dimenziji povijesti: s jedne strane do kraha dinastije Ptolomejevića, tih najvećih političkih zaštitnika i promotora grčke kulture, a s druge do skorog okončanja rimskog građanskog rata i prijelaza iz republikanskog u carsko doba što nije spriječeno ni ubojstvom Julija Cezara u kojem su sudjelovali i neki rimski filozofi. Julije je malo prije toga uspio provesti reformu kalendara te se od 1. siječnja 45. g. PNE i samo vrijeme počelo računati po novom, julijanskom kalendaru.

Vidjeli smo da prijelaz u kasnoantičko razdoblje helenističke filozofije nije bio praćen tako značajnim promjenama u političkoj dimenziji povijesti, no ovdje po Praechteru postoji jedna zanimljiva povijesna koincidencija: prijelaz iz *prvog* u *drugo razdoblje helenističke filozofije* odvija se u doba velikih političkih promjena, takvih koji idu u red najznačajnijih u cjelokupnoj antičkoj povijesti te je zanimljivo da su bili praćeni i reformom kalendara što se u periodizaciji povijesti ne može tek tako zanemariti. Sasvim je dakle jasno da je riječ ne samo o prijelaznom razdoblju u povijesti filozofije, nego i o općepovijesnom ili svjetsko-povijesnom prijelaznom razdoblju.

Početak kasnog stoicizma

Praechter u svom prethodnom dijelu završava prikaz stoicizma s Posejdonijem koji je uz svog učitelja Panetija najznačajniji predstavnik *srednjeg stoicizma* te navodi da je rođen oko 135. a umro u 84 godini života, dakle oko 51. PNE. Stoike koji su aktivni nakon Posejdonija Praechter naziva *kâsnīm* (*spätere Stoa*) te ih smješta u drugo razdoblje gdje stoje u kontinuitetu s *rimskim stoicima* koji mu, kao što znamo, završavaju s Markom Aurelijem. Sada nas zanimaju samo počeci te ćemo navesti prvu generaciju kasnih stoika, a to su po Praechteru: Atenodor Taržanin (=Kordilion), Antipater Tirski, Apolonid, Diodot, Apolonije Tirski i Katon Mlađi (=Utički).

Atenodor Kordilion je bio upravitelj pergamske knjižnice koji se 60-ih godina 1. st. PNE javlja u društvu Katona Mlađeg (praunuka Katona Starijeg), no kada je već bio u poodmakloj dobi. Praechter se pri datiranju također osvrće na aktivnost Antipatera Tirskog govoreći kako je umro malo prije 44. g. kao učitelj Katona Mlađeg koji je 46. PNE izvršio samoubojstvo (u

dobi od 48 godina).[302] Apolonid je bio Antipatrov prijatelj, a njihov je suvremenik morao biti i stari Diodot koji je živio kod Cicerona u Rimu gdje je umro još 59. PNE. Svi su oni dakle umrli prije Cicerona budući da su bili suvremenici njegova učitelja Posejdonija te se kronološki bolje uklapaju u srednje stoike nego u kasne.

Razlog zašto ih Praechter svrstava u kasne je u njihovim sponama s Katonom. Katon je naime nakon svog samoubojstva ušao u povijest kao uzorni lik rimskog stoicizma koji će kasnije u Seneki i Epiktetu naći svoj klasični oblik te je Praechter zacijelo u tome nalazio opravdanje za svoju periodizaciju. O njihovom učenju ne govori jer nema na osnovu čega. Spominje tek kao zanimljivost da je Apolonije Tirski napisao jedan povijesni prikaz stoicizma.

Nakon stoičkih učitelja republikanca Katona, kod Praechtera slijede dvojica učitelja cezaristă Oktavijana: Arije Didim i Atenodor Sandonov (=Kananit). Arije Didim mu je nakon pobjede nad Markom Antonijem još bio savjetnik 20-ak godina, a Atenodor Kananit sve do 7. g. NE. No jedini filozof tog razdoblja od kojeg imamo nešto sačuvano je Arije Didim. Praechter u njegovim tekstovima vidi pokušaj izlaganja stoičkog sistema te zamjećuje izraziti eklekticizam duhovno srodan Antiohu Aškalonskom. Već smo vidjeli kako su postojale nesuglasice oko toga je li Arije stoik, peripatetik ili platonist: naime, on se obilno služi peripatetičkim i platonističkim tekstovima, baš kao što je to slučaj i s Antiohom Aškalonskim kojega je Praechter obradio u prethodnom, *prvom razdoblju helenističke filozofije*. Budući da je takav bio i Posejdonije jasno je da to ne može biti razlog za njegovo razdvajanje *kasnih stoika* od *srednjih*. Čini se da mu je i ovaj put razlog u jednoj vanjskoj okolnosti: budući da je riječ o učiteljima rimskih povijesnih ličnosti, ovaj put onog koji uskoro postaje rimskim carem, njih je izdvojio u naredno razdoblje u kojemu dolazi do procvata rimskog stoicizma. Ali još nema niti jednog *rimskog stoičkog filozofa*: sve su to političari koji bivaju samo učenicima *grčkih stoika*, no to je pojava koju viđamo još od doba Scipionā.

Prvi rimski stoički filozof je Seneka (o.4.PNE-65.NE) koji postaje filozofski aktivan u doba Tiberija (14.-37.).[303] Periodizacijski je zanimljivo to što u to doba u Rimu djeluje još jedan znameniti stoik, Kornut, koji je bio gotovo Senekin vršnjak,[304] a po filozofiji se ipak značajno

[302] Samoubojstvo Katona Mlađeg je vrlo važan događaj za periodizaciju opće povijesti: naime, on je ostao upamćen kao najveći simbol propasti Rimske republike.
[303] Periodizacijski važan podatak je da Tiberije protjeruje sekstijevce i sve orijentalce 19. godine te Seneki ostaje jedino biti stoikom!
[304] Seneka umire 19. travnja 65. g. NE u svojim kasnim 60-ima te se uzima da je rođen između 4. i 1. godine PNE (v. Reale, G. „Sulla vita e sulle opere di Seneca," u: Seneca, *Tutte le opere*, Milano: Bompiani 2000. str.

razlikuju: Kornut naime stoji u tradiciji stoičkog alegorijskog tumačenja mitova koje zapažamo i kod njegovog suvremenika ili možda neposrednog prethodnika, Heraklita Alegorista.[305] Nakon Heraklita, Kornuta i njima sličnog Heremona Aleksandrijskog[306] više ne viđamo takvih stoika: Kornut je po opsegu svojih interesa dosta nalik Posejdoniju. S Heraklitom i Kornutom dakle jedna tradicija stoicizma završava, dok sa Senekom otpočinje nova: ona koja je karakteristična za *rimski stoicizam*. Seneka Stariji je od filozofa svog vremena najviše cijenio stoika Atala te je svog darovitog sina njemu i dao na poduku, no čini se da ga je Seneka Stariji najviše cijenio zbog njegove rječitosti i učenosti. Čime se sve Atal bavio ne znamo, ali Seneka Mlađi navodi jedan njegov spis o grmljavini što blago sugerira da bi također moglo biti riječi o tipičnom pripadniku srednjeg stoicizma koji se bavi svim i svačim.

Stoga se nama čini da nova faza stoicizma, ona u kojoj je rimski duh najbolje došao do izražaja, počinje tek sa Senekom. Uostalom i Praechter se počinje baviti izlaganjem učenja kasnog stoicizma tek počevši od Seneke: iako je prethodno kod Arija Didima primijetio izlaganje stoičkog sustava, nije ga ni pokušao prezentirati. Stoga nas nije uvjerio da od prethodno nabrojanih barem Arije Didim stoji bliže Senekinom stoicizmu nego Posejdonijevom. Dapače, sve što je rekao upućuje da Arije stoji bliže Posejdoniju. Miješanje

---

xiv), dok se za Kornuta zna da ga je Neron upravo te 65. ili možda 67. godine protjerao iz Rima, no ne zna se u kojoj dobi. Obično se uzima da je rođen negdje 20-ih godina 1. st. NE (v. *Uvod* Boys-Stonesa u: Cornutus, L. Annaeus: *Greek Theology, Fragments, and Testimonia*. Atlanta: SBL Press 2018, str. 2), no to je prekasno: filozofi u svojim 40-ima tek započinju svoju učiteljsku djelatnost. Pretpostavljači njegovog mogućeg vremena rođenja nisu obratili pažnju da raspolažu izvorom na osnovu kojeg se može saznati točna godina, pa čak i dan i sat rođenja Kornuta. Naime, njegov učenik Perzije Flak u svojoj *5. satiri* (*Isto*, str. 204) navodi položaj planeta u trenutku svog rođenja koji doista odgovara ionako poznatom danu njegova rođenja: 4. 12. 34. g. NE. Taj je odlomak iz Perzija klasičnim filolozima jako dobro poznat, no nije se izgleda obratila pažnja da on navodi upravo one astrološke podatke po kojima se njegov horoskop podudara s horoskopom njegova učitelja Kornuta. Jedan od tih podataka je i konjukcija Jupitera i Saturna. Budući da se konjukcija Jupitera i Saturna ponavlja svakih 20 godina, Kornut mora biti stariji od Perzija ili 20 ili 40 godina. No budući da Perzije uspoređuje Kornuta sa Sokratom to znači da sebe vidi u ulozi Platona, a Sokrat je bio stariji od Platona oko 40 godina. Stoga je jasno da je Kornut rođen za one konjukcije Jupitera i Saturna iz 7. g. PNE (poznate po tome što mnogi u njoj vide betlehemsku zvijezdu) i to 4. 12. malo prije zalaska Sunca. Name, Perzije kaže da im se poklapaju dan rođenja, a približno i vrijeme. Kornut je dakle rođen 7. PNE, a umro poslije 68., vjerojatno u Rimu jer je te godine umro Neron pa se mogao vratiti iz progonstva. Jonathan Barnes pretpostavlja da je Kornut bio učenik Atenodora Kananita (v. Barnes, J. „Aristotle and Stoic Logic," u: Ierodiakonou, K. (ur.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1999.), no ako je točan podatak da je Atenodor umro 7. NE onda mu je učenik mogao biti jedino kao dječak (no ako je nakon Atenodora Kananita bio još jedan Atenodor stoik, kako neki pretpostavljaju, onda bi mu taj mogao biti učiteljem). Kornutovi učenici su osim Perzija bili još i pjesnik Lukul te vjerojatno i Italik.

[305] Od Heraklita imamo sačuvano djelo *Homerika problemata* koje povjesničari filozofije obično zaobilaze smatrajući kako je zanimljivije za književnost, nego za filozofiju.

[306] Heremon je također stoik koji se proslavio svojim alegorijskim tumačenjima. Aktivan u doba Nerona. Origen je prema Porfiriju primijenio Kornutovu i Heremonovu alegorijsku metodu na Bibliju (v. apud Euseb. HE VI, 19, 2 itd. Ili Porfirio: *Contro i cristiani*, Milano: Bompiani 2009, str. 253).

peripatetičkih i platonističkih doktrina prepoznatljivo je obilježje *srednjeg stoicizma*. Kod Cicerona se često može čuti kako je razlika između peripatetičkog i stoičkog učenja više terminološke nego stvarne prirode. Antioh Aškalonski je isto smatrao i za platonizam te nije čudno što se njegov „platonizam“ u malo čemu razlikovao od stoicizma. Sve što je Praechter rekao o Ariju upućuje na to da je njemu mjesto u tom izrazito eklektičkom razdoblju. Nema nikakvih naznaka da s njime nastupa neka nova faza.

Seneka bi se mogao nazvati *eklektikom* jedino zato što je miješao učenja stoika, kinika i sekstijevaca, no takav pojam eklekticizma ne bi bio primjeren. Seneka je vidljivo najviše bio zaokupljen etičkom dimenzijom filozofije, a u tome se stoici, kinici i sekstijevci prilično dobro slažu i nadopunjuju. Oni se ne slažu oko drugih stvari kojima Seneka ne pridaje toliku važnost. Kada Seneka spominje platonističko učenje o idejama, onda on to ne vidi kompatibilnim sa stoicizmom, poput Antioha Aškalonskog i većine filozofa prethodnog razdoblja. Naravno da se i srednji stoici dosta bave etikom, ali ni izdaleka tako usredotočeno kao Seneka.[307] Posejdonije nas najviše podsjeća na Aristotela: on se temeljito bavio svim dijelovima filozofije te je često zalazio i u vanfilozofijska područja: u povijest, geografiju itd. Njegov je opus raznovrstan i obiman skoro kao i Aristotelov.

Vidimo da u slučaju stoicizma Praechter zapravo nije slijedio kriterij nutarnjeg razvoja, nego neke druge kriterije koji su razvoju filozofije izvanjski, a upravo je to ono što je zamjerio von Arnimu. Kriterij nutarnjeg razvoja ne zahtijeva da faza kasnog stoicizma započne s onima s kojima on započinje: čak mu se i Kornut bolje uklapa među srednje stoike, nego među kasne. Njegov prikaz sugerira da počinje sa Senekom, negdje 30-ih godina 1. st. NE.[308] Stoici nakon Posejdonija jesu povijesno beznačajni, ali Arije Didim i Kornut zaslužuju mnogo veću pažnju nego što im je Praechter posvetio, a da je to učinio vjerojatno bi primijetio da politička periodizacija ni tu ne odgovara dobro potrebama povijesti filozofije, barem ne u slučaju stoicizma. Sada nam valja izvidjeti odgovara li drugim pravcima.

---

[307] Jedino filozofsko djelo iz Senekina opusa koje izlazi iz okvira etike su njegova *Prirodnjačka pitanja* (*Questiones naturales*). To su razmatranja koja svakako pokazuju da on pripada dugoj tradiciji stoicizma, no to ne znači da u Senekinoj filozofiji fizici pripada onakav značaj kakav ima kod starih i srednjih stoika. Seneku povezuje sa srednjim stoicima jedino to što je pisao tragedije. Naime, i kod Kornuta je vidljiva aktivnost vezana za grčko-rimsko pjesništvo.

[308] Za ovakvu dataciju oslanjam se na Realeov prikaz „Sulla vita e sulle opere di Seneca“ u: Seneca, *Tutte le opere*, Milano: Bompiani 2000. Te bi se godine mogle nazvati ludima, jer su najviše obilježene pojavom Kaligule.

Prvi neokinici

Praechter nakon stoika prelazi na *kinike*, a prvi kinik mu je Demetrije koji je imao snažan utjecaj na Seneku. O njemu ne bismo znali skoro ništa da Seneka nije na nj obratio pažnju. Čini se da Demetrije također stupa na povijesnu scenu negdje 30-ih godina 1. st. NE te se one i u ovom slučaju pokazuju stvarnim početkom novog razdoblja: naime, s Demetrijem započinje povijesno vidljiva obnova kinizma koji je iščezao još u doba formiranja starih helenističkih pravaca. Riječ je dakle o *neokinizmu* i čini se da postoji ne samo kronološka nego i tipološka razlika između *kinizma* i *neokinizma*: Praechter kaže da je taj kinizam prilično religiozno obojen te nije čudno što je Windelband smatrao da se dobro uklapa u njegovo religiozno razdoblje helenističke filozofije. To ukazuje da se neokinizam možda čak bolje uklapa među nove nego među stare helenističke pravce. Imena kiničara prije Demetrija vjerojatno nam nisu poznata zato što nisu povijesno vidljiva, no postoje naznake da se neokinizam javlja već ranije, kada i njima bliski sekstijevci: svevidni Goulet zna za tri kinika iz 1. st. PNE.

Prvi neopitagorejci i medioplatonisti

Početke neopitagorejaca i medioplatonista smo već utvrdili. Helenistički pitagorejci su aktivni na Orijentu najkasnije oko 150. PNE, ali povijesno značajnima postaju tek 70-ih godina 1. st. PNE kada prodiru u grčko-rimski svijet. Odmah nakon Nigidija Figula javljaju se u Rimu sekstijevci, a u Aleksandriji medioplatonisti: Kvint Sekstije je u Rimu povijesno vidljiv 40-ih godina 1. st. PNE, a 56. PNE započinje učiteljska aktivnost Eudora u Aleksandriji. Riječ je dakle o vrlo postupnom razvoju, no u ovom slučaju se sredina 1. st. PNE doista pokazuje prijelomnim vremenskim okvirom: u njemu se rađaju upravo one snage koje će nabujati u drugoj polovici 2. st. NE nakon čega dolazi do velike borbe i smjene epoha. No nas sada ne zanimaju te nove snage, nego želimo izvidjeti Praechterovu periodizaciju starih helenističkih pravaca.

Problem je međutim što mi još nismo utvrdili koji sve predstavljaju stare, a koji nove helenističke pravce. Stari helenistički pravci su uz stoicizam sasvim sigurno epikurejstvo i skepticizam pa ćemo najprije izvidjeti kako je Praechter razgraničio njihove razvojne faze.

Razgraničenje s kasnim epikurejcima

O kasnim epikurejcima smo već sve izvidjeli: u to mu razdoblje ulaze samo Diogen Enoandski i Diogenijan koji pripadaju 2. st. NE što je već konac drugog razdoblja. No kada mu onda završava prethodna faza epikurejstva? Prethodno razdoblje epikurejaca kod njega završava s rimskim epikurejcima iz Ciceronova doba: Lukrecijem i Filodemom. Lukrecije je svoj poznati ep ispjevao oko 55. PNE, no čini se da pjesnik umire na vrhuncu svoje slave, mlad: u svojim 40-ima. Filodem se negdje 70-ih preselio iz Atene u Italiju gdje je bio aktivan do oko 30. PNE. Tako konac prethodne faze epikurejstva doista pada u sredinu 1. st. PNE. No kako to da se epikurejci potom pojavljuju tek u 2. st. NE?

Razlog je tome jedino u nedostatku izvora. Windelband nakon Lukrecija i Filodema više ne spominje nijednog epikurejca, Praechter samo dvojicu. No znamo da su se epikurejci po svjedočanstvu Diogena Laertija održali čak i nakon što su svi drugi pravci iščezli.[309] Pa ipak ni Praechter nije imao što o njima reći u razdoblju između Filodema i Diogena Enoandskog. Stoga se ne čini mogućim drugačije periodizirati epikurejce doli onako kako je to Praechter učinio. Ni najnoviji Ueberweg koji je prilično enciklopedijski nastrojen ne spominje imena epikurejaca nakon Ciceronova doba – osvrće se samo na njihovu trajnu prisutnost, ne i na nešto na osnovu čega bi se mogao razabrati nekakav nutarnji razvoj. Za epikurejce je karakteristično upravo to što su trajali preko 500 godina a da nisu prolazili kroz nikakve razvojne faze. Stoga se njih ne može dijeliti po kriteriju nutarnjeg razvoja. Kod njih se mogu primjenjivati samo vanjski kriteriji: u kojem stoljeću i gdje, na kojem jeziku i sl.

Neopironistički skepticizam

Što se tiče skeptika oni se kod Praechtera najbolje uklapaju u njegovu periodizaciju. Nakon akademijskog skepticizma dolazi do nove faze koja počinje s *neopironistima*, a prvi poznati *neopironist* je Enesidem za kojeg se smatra da djeluje negdje sredinom 1. st. PNE; drugi je Agripa koji pripada sredini 1. st. NE te se njihova povijest u antici završava sa Sekstom Empirikom i Saturninom. Po Praechteru to biva koncem 2. st. NE, dok po nama njihova aktivnost najvjerojatnije pada u prvu polovicu 3. stoljeća. Tako se pokazuje da neopironistički skepticizam ispunjava Praechterovo drugo razdoblje helenističke filozofije od početka do kraja, mada samo s tri značajna imena.

---

[309] Vidi bilj. 110.

Prvi neoperipatetici

Ostaje nam još izvidjeti periodizaciju peripatetika za koje se međutim postavlja pitanje pripadaju li staroj ili novoj helenističkoj filozofiji. Praechterovo započinjanje nove faze peripatetika s Andronikom Rodskim sasvim je razumljivo i njegova aktivnost doista pada u sredinu 1. st. PNE. No kada i kako mu završava prethodna faza?

Posljednji od peripatetičkih skolarhā koje je prethodno spominjao bio je Diodor Tirski kojeg je predstavio kao nasljednika Kritolaja, onog koji nam je poznat kao jedan od tri atenska filozofa koji su 155. PNE imali svoje dojmljive nastupe u Rimu. To znači da i u slučaju peripatetika postoji jedna praznina u povijesti: naime, između Diodora i Andronika Rodskog moralo je proći barem pola stoljeća. Praechter je znao da je nasljednik Diodora Erimnēj: naime, njega je također naveo u svom popisu skolarha (Anhang I) datirajući ga oko 100. PNE, odmah nakon Diodora, no nije ništa rekao o njemu. Danas se o njemu više zna ili barem više govori, pa ćemo sada iznijeti koliko je dovoljno za našu svrhu ovdje.

Veliki povijesni značaj Erimnēja sastoji se u tome što je bio skolarh u vrijeme kada se zbio najznačajniji događaj u povijesti *antičkog peripatetizma*, a to je otkriće dijela stare peripatetičke knjižnice koja je sadržavala one tekstove Aristotela i Teofrasta kojima mi danas jedino i raspolažemo, a koji su bili odneseni iz Liceja oko 287. godine kada je Straton bio izabran za trećeg skolarha. Kada je točno došlo do spomenutog otkrića?

Andronik Rodski je ušao u povijest kao konačni urednik pronađenih Aristotelovih i Teofrastovih spisa, no sami su tekstovi otkriveni značajno prije Andronika: negdje na razmeđu 2. i 1. st. PNE, a otkrio ih je Erimnejev učenik Apelikon, veliki bibliofil među peripateticima. Apelikon je naravno objavio svoje izdanje tog korpusa prije Andronika, oko 100. PNE ili negdje 90-ih godina jer se čini da je umro za vrijeme mitridatskog rata, po Plutarhu prije nego što je Sula 86. PNE pokorio Atenu i odnio Apelikonovu knjižnicu u Italiju kao svoj ratni plijen, dok se donja granica Andronikova izdanja ne može pomaknuti prije 70. g. PNE. Pitanje je međutim je li Apelikonovo izdanje korpusa postojalo samo u jednom prijepisu ili ih je bilo više te je možda netko došao u posjed jednoga od njih. Ako je tako onda su neki mogli čitati ezoterijska djela Aristotela već i prije Andronikova izdanja, unatoč tome što je Sula odnio Apelikonove izvornike u Italiju.

Bilo kako bilo, aristotelovski korpus je neko vrijeme krasio police Suline knjižnice u njegovoj vili, južno od Napulja (Cuma), da bi tek nakon njegove smrti 78. PNE konačno bio prebačen u Rim gdje je dopao u ruke jednom znalcu koji je prionuo radu na prijepisu oštećenog teksta: taj znalac nije bio Andronik, nego pismenjak (γραμματικός) Tiranije kojega Strabon prezentira kao rimskog *bibliotekara i ljubitelja Aristotela*.[310] Tiranija je 72. PNE zarobio Lukul te ga je kao slavnog pismenjaka, učenika Dionizija Tračanina (o.170.-o.90.),[311] dopremio iz Male Azije u Rim gdje je postao velikim učiteljem Rimljana, između ostalih i Strabona.

Glavninu posla je i prema Plutarhu[312] obavio Tiranije, no on je izgleda u jednom trenutku morao prekinuti svoj rad, najvjerojatnije zbog bolesti zglobova koja mu se na koncu toliko pogoršala da je postao nepokretan. Andronik je preuzeo od Tiranija ono što je do tada napravio te je dovršio posao i priredio katalog s detaljnim opisom korpusa (*Pinax*). Kako je bio peripatetičkim skolarhom ponosno je objavio to epohalno otkriće koje će se pokazati sudbonosnim po daljnju povijest filozofije.

S obzirom da je Andronikovo izdanje Aristotelovih ezoterijskih djela predstavljalo najveću atrakciju na grčko-rimskoj filozofskoj sceni, prilično je čudno da Ciceron ništa ne govori o tome. Stoga mnogi zaključuju da je do toga došlo nakon njegove smrti 43. godine PNE. No gornja granica teško može prelaziti 30. g. PNE jer izgleda da je Andronik izabran za skolarha negdje 70-ih, a to znači da je tada imao barem 40 godina.[313] Osim toga, komentatorska aktivnost među aleksandrijskim peripateticima počinje već 30-ih, ako ne i prije (Ariston Aleksandrijski). Lako je moguće da Andronikovo izdanje pada malo prije smrti Cicerona, jer on je posljednje godine svog života bio povučen te njegovi posljednji spisi ne odražavaju aktualna zbivanja. Najvjerojatnijom datacijom se nama stoga čini o. 45. PNE, u posljednjim godinama Ciceronova života.

Sada se postavlja pitanje počinje li nova faza peripatetizma, ona koju nazivamo neoperipatetizmom, s Andronikom ili već i ranije? Ono što nastupa s Andronikom zacijelo bi

---

[310] Strabon XIII 1,54.

[311] Dionizije Tračanin je autor najstarijeg sačuvanog udžbenika grčke pismenosti pod naslovom τέχνη γραμματική, kod nas prevedeno kao *Gramatičko umijeće* (Zagreb: Latina et Graeca 1995.).

[312] Plutarh, *Sula* 26.

[313] Svoje razloge za to podastirem u članku *Kronologija peripatetičkih skolarha* (u pripremi). Za problem datacije Andronika vidi: Moraux, P. *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. I, Milano: Vita e pensiero 2000, str. 41-101. Vidi također bilješku 257.

se moglo nazvati *početkom*. No jasno je da *počeci* toga sežu oko pola stoljeća ranije. Ključni događaj u cijeloj priči je Apelikonovo otkriće i izdanje aristotelovskog korpusa koje se zbilo na samom početku 1. st. PNE. Ako fazu neoperipatetika započnemo s Andronikom, onda smo periodizacijski prikrili jedan uvodni dio bez kojeg nije jasno kako je do toga došlo. Bez Apelikona i Tiranija ne bi bilo ni Andronika, pa onda početke nove faze peripatetika treba staviti u početak 1. st. PNE.

Apelikon je kao prvi izdavač Aristotelovih dugoskrivenih djela *prvi neoperipatetik*.[314] Točno je da konačnō izdanje nastupa tek s Andronikom, no nas u perodizaciji zanima kada i kako stvar započinje. Ako započinje Apelikonovim otkrićem i izdanjem onda se pokazuje da je razgraničenje između neoperipatetika i prethodnih peripatetika bolje staviti u Apelikona: time se stvaraju okviri u kojima i pothvat Andronika postaje jasnijim, dok je bez toga nejasan. Mogli bismo možda razlikovati Apelikona kao *protoneoperipatetika* od Andronika kao *neoperipatetika*, no to nema mnogo smisla. Pojam *protoneoplatonizma* je imao smisla zato što se učenje Amonija i Origena moglo u koječemu razlikovati od Plotinova. Uostalom, Origenov tekst napisan za Galijena sugerira da se njegov platonizam razlikovao od Plotinovog oko jednog prilično važnog pitanja. No mi ne znamo ništa ni o učenju Andronika, a kamoli Apelikona te ne možemo praviti nikakvu razliku između neoperipatetizma i njegovog pretpostavljenog proto-oblika. O Apelikonu se nema što mnogo govoriti te je jasno na koji način neoperipatetizam započinje s njime: samo s fizičkim činom otkupa biblioteke i prvim izdanjem koje nije slavno završilo. Isto je tako jasno da konačni početak nastupa tek s Andronikom.

Praechter u nekoliko navrata spominje Tiranija, ali ne i Apelikona iako mu je sasvim sigurno poznata priča Strabona i Plutarha o njegovom otkriću. Ako to prešućuje jer mu se ne uklapa u njegovu periodizaciju, tim gore po periodizaciju. Da konačni početak neoperipatetizma pada u sredinu 1. st. PNE nama se ne čini spornim, no da i prije toga postoji značajna faza preko koje se u povijesnom prikazu razvoja peripatetizma ne bi smjelo prijeći, nama se čini jednako očitim.

[314] Možda će se netko pitati treba li možda kao prvog označiti njegovog učitelja Erimneja. Kome pripada prvenstvo teško je znati, no lako je moguće da je Apelikon zapravo bio stariji od tadašnjeg peripatetičkog skolarha ako je točno da je umro neposredno prije Sulinog osvajanja Atene: jer to sugerira da je umro prirodnom smrću (v. Plutarh, *Sula*). O smrti Erimneja nemamo nikakvih podataka, no kao što je spomenuto u bilj. 158, njega je Sula vjerojatno smaknuo kao odmetnika. Ukoliko je Apelikon u to vrijeme još uvijek bio živ njega je morala snaći ista sudbina.

Rezime

Vidjeli smo da Praechterov početak *drugog helenističkog razdoblja* pada u doba velikih političkih promjena sredinom 1. st. PNE i pokazalo se da se on doista kod nekih pravaca s time podudara, no s nekima baš i ne. U takvu se periodizacijsku šemu najbolje uklapa skepticizam koji unatoč malom broju imena ima vrlo važnu kritičku ulogu u povijesti *stare helenističke filozofije*. Potom mu se prilično dobro uklopilo i epikurejstvo zahvaljujući tome što nakon Lukrecija i Filodema postaje povijesno nevidljivim sve do doba Hadrijana.

No neki se pravci ne uklapaju dobro u tu šemu, a među njima je i stoicizam. Kako je stoicizam dominantno usmjerenje stare helenističke filozofije to nije mala stvar. Osim toga se pokazalo da bi i neoperipatetizam bolje bilo započeti pola stoljeća ranije, no još nismo ustanovili spada li neoperipatetizam u staru helenističku filozofiju ili novu. Ako spada u novu onda to nije ni bitno, jer staro i novo ne može pripadati istom razdoblju po kriteriju nutarnjeg razvoja. Već smo ustanovili da je supostojanje starog i novog znak prijelaznog razdoblja i vidimo da se ono u ovom slučaju pokazuje neobično velikim. Praechter svoje *drugo razdoblje helenističke filozofije* doista naziva *prijelaznim* (Übergangsepoche) i očito je da se on mnogo bolje nosi s periodizacijskim problemima tog razdoblja od Windelbanda, no nama se čini da ni on nije uspio iznaći zadovoljavajuće rješenje. Nije mu pošlo za rukom držati se samo kriterija nutarnjeg razvoja: on to katkada zanemaruje slijedeći neke druge kriterije.

Tanneryjeva perodizacija

Kojih se drugih kriterija Praechter pridržavao pokazuje nam on sam kada svoju periodizaciju uspoređuje s onom koju je izložio Paul Tannery još 1887. godine, govoreći:

> Treba spomenuti da se ovdje dana periodizacija u većini prekretnica koje pretpostavlja dijelom podudara, a dijelom blisko dodiruje s onom Tanneryja u *Pour l'histoire de la science hellene* (str. 1 itd.) kojoj Gomperz aplaudira (*Grčki mislioci* I, str. 420 itd.), a koja se za grčku znanost općenito preporučuje.[315]

[315] Daß sich die hier gegebene Periodisierung in den meisten der von ihr angenommenen Wendepunkte mit der von Tannery, *Pour l'histoire de la science hellene*, p. 1 ff., unter dem Beifall von Gomperz, *Griechische Denker* I, S. 420 f. für die griechische Wissenschaft überhaupt empfohlenen teils deckt, teils nahe berührt, sei erwähnt. (Praechter, K. *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn 1920, str. 50)

Tannery je u uvodu spomenute knjige[316] posvetio stanovitu pažnju problemu periodizacije antike te je on u njoj razlučio *četiri* razdoblja. *Prvo razdoblje*, koje naziva dobom *grčke znanosti*, traje oko 3 stoljeća: od svršetka legendarnih vremena Grka do gubitka samostalnosti u doba Filipa Makedonskog. U tom razdoblju se grčka znanost razvila takoreći od ničega do razine koju je medicina doživjela s Hipokratom, a ostale znanosti s Aristotelom. S Aleksandrom Velikim nastupa *doba helenizma* koje on shvaća kao *razdoblje svjetske vladavine grčke znanosti*. No Tannery dijeli tako zamišljeno doba helenizma na tri dijela: antičko *drugo razdoblje*, a *prvo helenističko*, naziva *aleksandrijskim* (kao i Susemihl) te primjećuje da i ono traje oko 3 stoljeća: do propasti Ptolomejevića. Tannery potom zapaža da s Augustom dolazi do novog značajnog kulturnog razvoja i da stoga s njime započinje *treće razdoblje* koje naziva *grčko-rimskim*, a koje također traje oko 3 stoljeća: naime do Konstantina Velikog. Prelazeći na grčko-rimsko doba Tannery ne prestaje koristiti pojam *helenizma*, nego primjećuje da je helenizam još dosta vitalan i u prvom stoljeću narednog, *četvrtog razdoblja* koje također traje oko 3 stoljeća: do smrti cara Heraklija. To *četvrto antičko*, a *treće helenističko* razdoblje Tannery smatra dekadentnim, ali kako po njemu helenizam traje dokle god traje vladavina grčke znanosti, tako se pokazuje da barem u svom dekadentnom oslabljenom obliku traje sve do pada Aleksandrije 641. godine.

Tanneryjev matematički obrazovan um zamjećuje dakle u povijesti jednu zanimljivu simetriju: antičko doba se sastoji od *četiri* podjednaka razdoblja: svako traje oko *tri* stoljeća što sveukupno daje *dvanaest* stoljeća antičke, odnosno grčke i helenističke povijesti. Tannery tim razdobljima pridaje općepovijesnu valjanost: naime, oni po njemu dobro odgovaraju ne samo političkoj, nego i kulturalnoj povijesti.

Tanneryjevom je periodizacijom bio zadivljen Theodor Gomperz koji je na prijelazu stoljeća počeo pisati svoju povijest antičke filozofije namjeravajući je isprva prikazati u cijelosti, da bi na koncu postaristotelovsko razdoblje ostavio neobrađenim.[317] No kada Gomperz prepričava i preporučuje Tanneryjevu periodizaciju onda on pravi zanimljive preinake. On drugo razdoblje nije nazvao *aleksandrijskim*, nego *helenističkim* čime je promijenio Tanneryjev pojam

[316] Tannery, P. *Pour l'histoire de la science helene*, Paris: Felix Alcan 1887.
[317] Djelo je dostupno i u engleskom prijevodu: Gomperz, Th. *The Greek Thinkers – A History of Ancient Philosophy* I-IV, London: William Cloves and Sons Ltd. 1964 (7. izd.) [izv. Griechische Denker - Eine Geschichte der antiken Philosophie I-III. 1896-1909.]

helenizma.[318] Naime, ako nakon *helenističkog* razdoblja dolazi *grčko-rimsko* doba, onda *grčko-rimsko* više ne može biti *helenističko*, a Tannery čak i četvrto razdoblje vidi helenističkim iako ga smatra njegovom dekadentnom fazom. Nadalje, Gomperz je „ispravio" Tanneryjev prekasni svršetak antike te ga je pomaknuo u doba Justinijana: time je ne samo odsjekao važan završni dio antičke filozofije, nego je i narušio simetriju koju je Tannery istaknuo.

Praechterova periodizacija u usporedbi s Tanneryjevom

Vidjeli smo da Praechter nije slijedio Gomperza u njegovim „popravkama" Tanneryja, nego je zadržao svih 12 stoljeća antičke filozofije nastojeći je i dijeliti poput njega. Prvo Tanneryjevo razdoblje uglavnom odgovara Praechtorovoj *predatičkoj* i *atičkoj filozofiji* za koju on nije smislio neki nadređeni termin, no jasno je da tvore jednu cjelinu. Što se tiče helenističkog dijela antičke filozofije, Praechter kaže da se s Tanneryjem dijelom podudara, a dijelom blisko dodiruje. Podudara se u svojim vanjskim okvirima, donekle i u razgraničenju između prvog i drugog dijela, a blisko se dodiruje u razgraničenju između drugog i trećeg dijela. Naime, vidjeli smo da Tannery treći dio počinje s Konstantinom, dakle početkom 4. st., dok Praechterova *vladavina neoplatonizma* počinje pola stoljeća prije tog velikog političkog zaokreta. Također, Praechter *drugo helenističko razdoblje* počinje više u doba Julija Cezara nego Augusta kako hoće Tannery, no to nije neka razlika: Tanneryjeva periodizacija nema tako striktne nego prijelazne konture. Početak carskog doba bi se s dobrim razlogom mogao smjestiti u 45. g. PNE kada Julije Cezar postaje apsolutni vladar Carstva i kada uostalom proglašava važećim julijanski kalendar: naime, Julije Cezar je za Rimljane bio prvi rimski car, dok je Oktavijan bio samo prvi august – kao car (*caesar*) je bio drugi.

Tanneryjeva je periodizacija najupotrebljivija u kontekstu svjetske povijesti jer je vezana za najznačajnije bitke i likove koji su nakon njih preuzimali kormilo političke povijesti te se čini da bi se i kulturalna povijest mogla dobro uklopiti u tu periodizaciju. No Praechterova razgraničenja među razdobljima pokazuju da čak ni takva periodizacija ne odgovara uvijek dobro potrebama povijesti filozofije, a naša analiza sugerira da su razlike čak i veće nego što to kod Praechtera dolazi do izražaja. No unatoč razlikama spram Tanneryja, njegova je simetrija kod Praechtera više-manje očuvana:

[318] Valja primijetiti da je Windelbandov pojam helenizma vrlo sličan Tanneryjevom, no on u vrijeme pisanja svoje *Povijesti antičke filozofije* nije mogao već pročitati njegovo spomenuto djelo jer je ono izišlo 1887. kada je Windelband svoje već dovršavao.

Prvo razdoblje se sastoji od predatičke i atičke filozofije te stavimo li poput Johna Burneta početak u čuvenu Talesovu pomrčinu iz 585. godine, a kraj u nestanak aristotelovskog korpusa iz Liceja prilikom izbora Stratona oko 287. godine, vidimo da je trajalo tri stoljeća. *Drugo razdoblje*, koje je Praechterovo *prvo razdoblje helenističke filozofije*, počinje s Pironom koji stupa na povijesnu scenu oko 330. godine i završava s Ciceronom 43. g. PNE: dakle, također oko tri stoljeća. *Treće razdoblje*, Praechterovo *drugo helenističko*, počinje s Enesidemom oko 50. PNE i traje do smrti Filostrata 250. – dakle, opet obuhvaća oko tri stoljeća. *Četvrto razdoblje*, Praechterovo *treće helenističko*, ima dva svršetka te najprije računamo od Plotina do Simplicija i Filopona (oko 550.) što opet daje tri stoljeća, no ovaj put kod Praechtera postoji i jedan rep ili produžetak koji se proteže do smrti Stjepana Aleksandrijskog što su završne scene povijesti filozofije koje padaju u doba sumraka antike.[319]

Sve su Praechterove prijelomne točke zadivljujuće povezane s ključnim imenima i događajima s kojima svako razdoblje počinje i završava, no mi bismo htjeli ispitati kakvu periodizaciju povijesti helenističke filozofije nalaže njegov *kriterij nutarnjeg razvoja* koji se ne obazire na nikakve filozofiji izvanjske kriterije, uključujući i kriterij simetrije.

Šesti odjeljak: Kritičko razmatranje i korekcija Praechterove periodizacije

Prvo pitanje koje se postavlja je zašto mu *prvo razdoblje helenističke filozofije* obuhvaća i stare i srednje stoike, i srednje i nove akademičare. Jer jasno je da mu s Karneadom počinje nova faza skepticizma i da mu odmah potom s Panetijem počinje nova faza stoicizma. Čini se da je Arnim tu postupio bolje od Praechtera, jer on je upravo Karneada uzeo kao granicu između helenističkog i rimskog razdoblja. Vidjeli smo da je Praechter uputio Arnimu sljedeći prigovor:

[319] Mi pravimo razliku između pojmova *sumrak antike* i *suton antike*: *suton antike* počinje već početkom 5. stoljeća, a *sumrak antike* s Justinijanovim ediktom. No *novohelenistička filozofija* je svoj najveći procvat doživjela u 5. st., dakle u sutonu antike.

> (...) Arnimovo razdvajanje helenističkog i rimskog razdoblja presijeca neraskidivi kontinuitet akademijskog skepticizma: granična linija pada – i teško se može postaviti drugačije – između Arkesilaja i Karneada.[320]

Arkesilaj i Karnead su dva glavna imena *akademijskog skepticizma* te Praechteru smeta što Arnim svojom podjelom narušava taj kontinuitet, no činjenica da su još antički povjesničari pravili razliku između Arkesilajevog i Karneadovog skepticizma pokazuje da su smatrali da Karnead pravi određeni odmak od prethodnog skepticizma što znači da u povijesti dolazi do stanovitog prekida kontinuiteta: naime, do prekida kontinuiteta *arkesilajevskog skepticizma*. To što se akademijski skepticizam i dalje nastavlja u Karneadovoj verziji ne znači da ne postoji nikakav prekid kontinuiteta: očito da dolazi do nove faze kad nas se poziva da pravimo razliku između *srednjih* i *novih akademičara*. Skepticizam novoakademičara se u koječemu razlikovao od onog srednjih akademičara.

Arnim dakle nije pogriješio što je razlučio jedne od drugih. Jer tako bi se moglo reći i da je Praechter narušio kontinuitet skepticizma kad je neopironistički razdvojio od akademijskog, no kod njega je jasno da je i neopironistički skepticizam helenistički, što znači da ga je očuvao zahvaljujući boljoj terminologizaciji. Praechterova kritika Arnima je opravdana u pogledu njegove terminologizacije, ali ne i same periodizacije: s Karneadom doista nastupa kako nova faza skepticizma tako i nova faza helenističke filozofije.

Naime, pojava srednjeg stoicizma je usko povezana upravo s Karneadovim zaokretom u Akademiji. Srednji stoicizam nastaje kao *reakcija* na Karneadov ublaženi, no još uvijek sa stoicizmom nepomirljivi skepticizam:[321] Panetije i Posejdonije uzvraćaju udarac novoakademičarima tako što im pokazuju da su se oni više udaljili od izvorne akademijske filozofije od njih. Stoici su naime isprovocirani Karneadom počeli ozbiljnije proučavati Platona i stare akademičare (u koje su oni ubrajali i Aristotela) i mada im njihova idealistička ontologija nije bila prihvatljiva, čini se da su mnogim stvarima bili oduševljeni. Izgleda da su postali njihovim omiljenim filozofima i na svoje su veliko veselje ustanovili da oni sami zapravo stoje bliže izvornoj Akademiji od svojih nabrušenih kritičara iz nove Akademije. To

[320] Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 39.
[321] Karneadov ublaženi skepticizam otvara vrata za *probabilizam* koji će u Akademiji nastupiti s Filonom Larišaninom.

je rezultiralo s jedne strane približavanjem stoika Platonu i Aristotelu (zbog čega im Zeller pripisuje *eklekticizam*), a s druge narednim zaokretom u povijesti helenističke filozofije.

Naime, nakon što su Panetije i Posejdonije otvorili oči akademičarima za njihovo udaljavanje od izvornog akademijskog učenja, među njima dolazi do pokreta povratka izvornoj Akademiji. To je među akademičarima pokrenuo Filon Larišanin koji je skolarhom postao oko 110. g. PNE. Ono što je potom uslijedilo već smo iznijeli: čini se da je najvatreniji pristaša Filonovog pokreta povratka korijenima bio Antioh Aškalonski, no između njih je s vremenom došlo do razilaženja jer Filon nije htio odbaciti skeptičku fazu Akademije kao otpadništvo od izvornog učenja, nego je u njoj vidio samo stavljanje naglaska na njenu također prisutnu skeptičku dimenziju, dok je Antioh smatrao da je učenje starih akademičara nespojivo sa skeptičkim stajalištem, i Arkesilajevim i Karneadovim. Antički povjesničari su Filona i njegove pristaše nazvali *četvrtom Akademijom*, a Antioha i njegove *petom*.

Sve nam to pokazuje kako je Karnead pokrenuo lančanu reakciju zaokreta u svim starim helenističkim pravcima osim epikurejstva: u svim ostalim dolazi do neke nove faze, a kako se one ne zbivaju istovremeno, tako je to razdoblje helenističke filozofije nemoguće razgraničiti tako da svima odgovara ista prijelomna točka na vremenskom pravcu. To je razlog zašto oko razgraničenja tog razdoblja još uvijek postoje značajna razilaženja.

Gornje granice helenističke filozofije u novijim priručnicima

U *novoj slici antičke filozofije* gornjim se granicama razgraničuje *helenistička filozofija* od *filozofije rimskog doba*. Utjecajno djelo A. A. Longa, *Helenistička filozofija*,[322] obrađuje stoicizam, epikurejstvo i skepticizam od Pirona do Cicerona što odgovara Praechterovom *prvom razdoblju helenističke filozofije*. No njegov se prikaz prvenstveno bavi razdobljem *prije* Karneada: razdoblje od Karneada do Cicerona je kratko prikazano u završnom poglavlju pod nazivom: *Kasniji razvoj helenističke filozofije*. No to se više čini kao dodatak knjizi, nego kao njezin bitan dio.[323]

[322] Long, A. A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley / Los Angeles: University of California Press 1986 (1. izd. 1974).
[323] Long je zajedno sa Sedleyem priredio značajan dvosveščani priručnik izvornih tekstova *helenističke filozofije*. Prvi svezak sadrži tekstove u engleskom prijevodu, a drugi u izvorniku (grčkom ili latinskom): Long, A. A. & Sedley, D. N. *The Hellenistic Philosophers* I-II, Cambridge. Cambridge University Press 2012 (1. izd. 1987).

Helenistička filozofija u najnovijem Ueberwegu drži se istih kronoloških okvira, no tamo se razdoblje od Karneada do Cicerona ne javlja kao dodatak, nego kao drugi značajan dio *helenističke filozofije*. Tu se dakle helenistička filozofija čini dvodijelnom, no drugi dio je samo kratki odjek prvog.

Kembrička *Povijest helenističke filozofije* iz 1999., trenutno najtemeljitiji povijesno-problemski priručnik, smatra da je potrebno još više ograničiti vremenske okvire helenističke filozofije: njegovi ugledni priređivači smatraju da helenistička filozofija završava oko 100. PNE. Novoakademijski skepticizam dakle pripada helenističkoj filozofiji, ali ne i Filonovi i Antiohovi neoakademičari. Srednji stoicizam samo dijelom ulazi u te okvire te se tu i tamo razmatraju Panetije i Posejdonije, ali ne kao vitalan dio *helenističke filozofije*. Oni više pripadaju *filozofiji rimskog doba*.[324]

No gdje treba povući granicu, kada počinje *filozofija rimskog doba*: s Karnedom kako je to učinio von Arnim, s Filonom i Antiohom kako smatraju priređivači kembričkog priručnika, nakon Cicerona kako smatraju A. A. Long i novi Ueberweg ili sa Senekom i Demetrijem kako se nama za sada čini? Zanimljive su te kronološke dileme: prva se granica kreće oko 150., druga oko 100., treća oko 50. PNE i četvrta 30-ih NE.

Sve one imaju svoje snažne simboličke slike s kojima su povijesno vezane te kad bi se snimao kakav film na temu *Filozofija rimskog doba*, za svaku bi se varijantu početka tog razdoblja mogle pronaći dojmljive scene.

U prvom slučaju film bi mogao počinjati s plovidbom atenskih filozofa i njihovim ulaskom u vječni grad uz naznaku: *Rome 155 BC*. Karnead je tada bio u svojim 50-ima te bi trebalo posebno istaknuti njegov nastup: kako je s jedne strane užasavao tvrdo lice Katona Starijeg i konzervativnu elitu Rima, a s druge izazivao znatiželju Scipiona i oduševljenje nekolicine mladih Rimljana – naravno, u kontrastu sa zbunjenim pogledima većine. Stoički učitelj Diogen i peripatetički Kritolaj bili su tada već starci te je upravo Karnead ostavljao na Rimljane najsnažniji dojam, i pozitivan i negativan. Kad bi Karneada glumio netko kao npr.

[324] Michael Frede je napisao poseban dio (*Epilogue*), izuzetno koristan za povijesno razumijevanje prijelaza u filozofiju rimskog doba, kako bi pokazao da granicu treba povući oko 100. PNE, a ne kasnije kako većina misli (Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (ur.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, str. 771-797).

Ian McKellen mislim da bismo mogli dobro razumjeti kako fasciniranost rimske mladeži Karneadovom pameću i rječitošću, tako i zazor i strah na licima rimske stareži.

Kad bismo se odlučili za drugu varijantu teško bismo mogli pronaći tako dojmljiv filmski početak za širu publiku, no za onu filozofijski obrazovanu našao bi se možda čak i dojmljiviji: prva scena bi mogla prikazivati Akademijin gaj u kojem Filon Larišanin, možda šećući sa svojim učenicima uzvodno uz rijeku, zagovara *povratak izvornoj Akademiji* izlažući nekakav svoj program *obnove Platonove filozofije* što izaziva posebno oduševljenje na licu mladog Antioha. Negdje u to vrijeme sprema se i veliki događaj u Peripatu. Strabonov i Plutarhov izvještaj ostavlja dvojbe oko toga je li se Apelikon sâm dao u potragu za izgubljenim blagom peripatetika ili su oni koji su ga dobili u nasljedstvo stupili u kontakt s Apelikonom i ponudili mu da otkupi dragocjene svitke. No ako bismo se odlučili za prvu varijantu onda bi se kamera iz Akademije, prelijećući preko atenske Akropole, zaustavila na suprotnoj strani zidina ulazeći u Licej gdje bi zatekla Erimneja i Apelikona kako, naravno šećući stazama parka, razgovaraju o tome kako postoje neki spisi Aristotela koje je Nelej odnio iz Liceja prije 180 godina i kako oni možda nisu zauvijek izgubljeni ako su pohranjeni na nekom sigurnom mjestu. Nakon toga Apelikon plovi prema Troji te dolazi u Skepsu gdje se raspituje za Nelejeve potomke da bi na koncu u mraku podruma Nelejevih potomaka našao u zaključanom kovčegu svitke stare skoro dva stoljeća. Te bi se scene mogle odvijati recimo 101. g. PNE i tko bi mogao zanijekati da upravo tada započinje novo razdoblje helenističke filozofije, ono u kojem je došlo do povratka Platonu i Aristotelu.[325]

Treća varijanta također nudi efektan početak *filozofije rimskog doba*. Kamera bi se trebala zaustaviti na ruci Cicerona koji nakon što se povukao iz političkog života vrijeme provodi pišući svoja filozofska djela. Rad na njegovom izgubljenom dijalogu *Hortenzije* bio bi dobar izbor: to je naime djelo koje je najviše uspijevalo potaknuti mlade Rimljane da prigrle grčku filozofiju. Katonovski zazor prema grčkoj filozofiji još je uvijek bio snažan u Rimu te bi se lako mogao naći neki zahvalan lik koji bi pravio dobar kontrast helenofilskim nastojanjima Cicerona i Lukrecija. I tko bi mogao sporiti da *filozofija rimskog doba* počinje upravo helenofilijom takvih izuzetnih pojedinaca, i tko se ne bi složio da je upravo s Ciceronom započeo onaj priliv grčkog genija u rimski krvotok koji je stvorio temelje za mogućnost nečega takvog kao što je rimska filozofija?

[325] Ova bi varijanta dakle dala za pravo kembričkom priručniku: Michael Frede u završnom poglavlju pokušava pokaziti da se upravo počevši od o. 100. PNE filozofija počinje kretati novim smjerovima.

No povijesno gledano, Ciceron bi se ipak mnogo bolje uklopio u završne scene filma o predcarskom razdoblju filozofije. No to bi već više bio povijesni spektakl, nego popularno-obrazovni film. Osobito bi spektakularne mogle biti završne scene koje bi nam prikazivale filozofe u dramatičnim političkim okolnostima u kojima su oni itekako uzimali učešća: urota rimskih stoika i republikanaca protiv Cezara koja završava njegovim *Zar i ti sine Brute*, uvjerljivo bi pokazala kako su Tannery i Praechter bili u pravu kada su upravo u sredini 1. st. PNE vidjeli prijelomno razdoblje ne samo povijesti antičke filozofije, nego i opće povijesti.

Iz redateljskog kuta teško bi bilo odlučiti što da se izabere od mnoštva povijesnih scena koje s tim stoje u uskoj vezi. Mogla bi se povezati egzekucija nad Ciceronom po nalogu Marka Antonija kojeg bismo potom vidjeli kako desetak godine kasnije pogiba u bitki kod Akcija, nakon koje bismo zatekli i Kleopatru kako u očaju otvara košaru iz koje plazi ljutica koja joj spremno prikraćuje muke. Povezanost tih događaja s poviješću filozofije mogla bi se istaknuti time što bi se prikazalo kako nakon toga učitelj Oktavijana, Arije Didim, moli velikog rimskog pobjednika da poštedi Aleksandriju od razaranja: stoička filozofija je u tome morala imati važnu ulogu, a znamo i da je upravo aleksandrijski ogranak Antiohovih akademičara odgovoran za nastanak medioplatonizma. Prema tome, riječ je bila o sudbinskoj povijesnoj odluci.

Budući da s tim događajima završava predcarsko razdoblje filozofije, ono što nakon toga slijedi moralo bi se nazvati *filozofijom carskog razdoblja* (kao užim pojmom od *filozofije rimskog doba*). Upravo se tako postupa u novom Ueberwegu. Međutim, iako je s Augustom zaista došlo do velikog kulturnog razvoja, osobito rimske književnosti koja upravo s njime ulazi u svoje tzv. zlatno doba (Vergilije, Ovidije, Horacije), u povijesti filozofije ne može se pronaći tako uvjerljiv početak novog razdoblja: ono što se kod Praechtera spominje više nalikuje manje značajnim ostacima prethodnog razdoblja. Zlatno doba rimske filozofije kasni za zlatnim dobom rimske književnosti: ono nastupa tek sa Senekom kada u rimskoj književnosti imamo tzv. srebrni vijek (14.-117. NE).[326] Seneka sa svojim tragedijama stoji na samom početku srebrnog vijeka rimske književnosti, no zacijelo svojim filozofskim opusom stoji na samom početku *zlatnog doba rimske filozofije*.

[326] Prema Vladimiru Vratoviću (v. Vratović, V. „Rimska književnost," u: *Povijest svjetske književnosti* 2, Zagreb: Mladost 1977, str. 266).

Stoga bi se i ona naša, četvrta varijanta, mogla uvjerljivo prikazati kao početak nove razvojne faze u povijesti antičke filozofije: one u kojoj su najviše došli do izražaja rimski stoici. Prikazali bismo Seneku u doba njegova odrastanja kada je bio okružen raznim učiteljima, sekstijevcima i stoicima, te bismo ga kasnije našli zadivljena ali ne i privučena strogim kiničkim životom Demetrija. Njegova učitelja Atala bismo prikazali kao sugestivnog govornika strogih načela. Kamerom bismo ga naravno obavezno uhvatili kako svojim prodornim očima promatra munje. Kao kontrast Seneki moglo bi se prikazati rječitog i veleučenog Kornuta kao predstavnika stoika stare srednje faze: kako je više bio zaokupljen mladim pjesnicima i alegorijskim tumačenjem mitova, negoli mukotrpnim samousavršavanjem čemu je Seneka pridavao mnogo veći značaj. To je naime razlog zašto sa Senekom počinje faza u kojoj stoici počinju više nalikovati Zenonovom učeniku Aristonu, nego Panetiju i Posejdoniju. Ariston Hijski se suprotstavio Zenonu jer je smatrao da čovjek sve snage mora usmjeriti na svoju moralnu izgradnju, a ne se toliko zaokupljati problemima logike i fizike: no to je tendencija koja obilježava upravo rimski stoicizam koji počinje sa Senekom, dok je njegov suvremenik Kornut posljednji predstavnik veleučenog stoicizma Panetija i Posejdonija.[327]

Kako je prepoznatljivo obilježje prijelaznog razdoblja u najužem smislu riječi to što paralelno postoje snažni predstavnici starog i novog, nama se čini da upravo 30-e godine 1. st. NE pripadaju okviru u kojem dolazi do manje smjene epoha u povijesti stare helenističke filozofije.

Točno je da to važi samo za stoicizam, na kako starom helenističkom filozofijom dominiraju upravo stoici, to nije mala stvar. Epikurejci se ionako ne mogu periodizirati po kriteriju nutarnjeg razvoja, a skeptici pripadaju starohelenističkoj filozofiji kao pobočni kritičari, distancirani od svega što drugi starohelenistički pravci zastupaju, a to je kod neopironista još i mnogo naglašenije.[328] Stoga se čini da u periodizaciji stare helenističke filozofije najveću pažnju treba obraćati na stoike. Bitno je obilježje eklektičke faze stare helenističke filozofije

[327] Postoji još jedan podatak koji sugerira da su Senekin i Kornutov stoicizam bili bitno različitog karaktera. Naime, iz *Životopisa Perzija Flaka*, rimskog pjesnika koji je od svoje šesnaeste godine slijedio Kornuta (o kojem s udivljenjem pjeva u svojoj *Petoj satiri*), doznajemo da je kasnije upoznao i Seneku, dakle u doba kada je ovaj bio na vrhuncu slave, no životopisac kaže da ga nije privukao njegov duh (*sed non ut caperetur eius ingenio*). (Cornutus, L. Annaeus: *Greek Theology, Fragments, and Testimonia*. Atlanta: SBL Press 2018., str. 198)

[328] *Neopironisti* su bili usko povezani s liječničkom školom *empirika* te ih se na filozofskoj sceni doživljavalo kao marginalce – izvan središta filozofskih zbivanja. Oni iz središta su u njima mogli vidjeti samo puka zanovijetala.

to što dolazi do velikog zbližavanja između stoika, akademičara i peripatetika. To je bilo jasno već od Zellera i to je razlog zašto njegovo *eklektičko razdoblje* ima tako važnu periodizacijsku funkciju kod Ueberwega, Windelbanda i Praechtera. No ako uzmemo da je važno obilježje stare helenističke filozofije nakon Karneada *eklekticizam,* onda time epikurejce i skeptike promatramo kao pobočne pravce: u središtu te faze starohelenističke filozofije mogu stajati samo srednji stoici, neoperipatetici i neoakademičari, osobito oni Antiohovi koji su se u malo čemu razlikovali od stoika, dok se epikurejci i neopironistički skeptici nalaze sa strane kao oni koji ne sudjeluju u eklektičkim tendencijama tog razdoblja.

Gdje se dakle stara helenistička filozofija prelama ako obraćamo pažnju samo na kriterij njenog nutarnjeg razvoja? Jasno je da do toga dolazi najprije s Karneadom, i ako je naša percepcija Seneke i Kornuta ispravna, onda se ta faza završava tek u njihovo doba. U tih 180-ak godina stare helenističke filozofije imamo neprestani niz obrata koji jasno pokazuju da je riječ o jednom velikom prijelaznom razdoblju, a Praechter svom *drugom helenističkom razdoblju* pripisuje upravo takvu funkciju u sklopu cjeline.

Vidjeli smo da je i Windelband kazao kako je 1. st. PNE prijelazno i pokazalo se da su precizniji vremenski okviri tog razdoblja u užem smislu između 70. PNE i 30. NE. No šire gledano doista se cijelo razdoblje koje počinje s Karneadom pokazuje prijelaznim, jer svi pravci doživljavaju neki raskid sa svojim prethodnim fazama i ulazak u neku novu fazu – i to jedan za drugim.

Stoga se čini da je Praechterovo razgraničenje između prvog i drugog razdoblja u raskoraku s njegovim kriterijem nutarnjeg razvoja. Naime, značajna promjena na filozofskoj sceni počinje mnogo prije 50. PNE, čak čitavo stoljeće, a naša analiza sugerira da tom novom razdoblju pripadaju također Arije Didim kao treći eklektik među stoicima te Heraklit, Heremon i Kornut kao najznačajniji alegoristi. Time se dobiva razdoblje kojemu je glavno obilježje upravo *prijelaznost*, a *eklekticizam* tog razdoblja se pokazuje kao rezultat niza lančanih reakcija koje je pokrenuo Karnead, a koji su rezultirali zaokretima u svim starim helenističkim usmjerenjima osim kod epikurejaca. No kako i epikurejci u tom razdoblju ulaze u svoju rimsku fazu te s Lukrecijem dobivaju i veliko rimsko ime u svojoj povijesti, tako se pokazuje da ta prijelazna faza u određenom smislu čak i njih pogađa.

Da je doista riječ o razdoblju koje počinje s Karneadom može se također razabrati iz djela najznačajnijeg sudionika tog razdoblja u njegovoj kasnoj fazi – Cicerona. Ciceronova nam djela općenito služe kao najveći prozor s kojega se pruža pogled na to razdoblje, a čini se da Ciceronu i njegovim suvremenicima upravo Karnead predstavlja veliku među u povijesti filozofije, jer kad god spominje filozofe prije Karneada, onda su ti njegovi spomeni obično tako šturi da je teško iz toga rekonstruirati njihovu filozofiju, dok kad govori o Karneadu, Panetiju, Posejdoniju, Filonu Larišaninu i Antiohu Aškalonskom onda je on toliko izobilan u tome da mi danas uglavnom na osnovu Ciceronovih djela uspijevamo rekonstruirati njihova učenja. To pokazuje da se za njega povijest filozofije dijeli na doba prije i nakon Karneada, odnosno da on pripada filozofskom razdoblju koje počinje s Karneadom.

Dakle, ako ćemo se držati samo Praechterovog kriterija nutarnjeg razvoja, onda se pokazuje da bi drugo razdoblje trebalo započeti s Karneadom i završiti s Kornutom. Takva se periodizacija ne zasniva na nikakvim drugim, filozofiji izvanjskim kriterijima. No jesmo li možda time narušili simetriju do koje je Praechteru pod utjecajem Tanneryja također bilo stalo? Možemo sada i to izvidjeti.

Simetrija trodijelne podjele starohelenističke filozofije

Prvo razdoblje bi trajalo od Pirona do čuvenog posjeta atenskih filozofa Rimu, dakle od oko 330. do 155. PNE što iznosi oko 175 godina. Pritom bi Karneadove kolege na tom putu, stoik Diogen Babilonijski i peripatetik Kritolaj, bili predstavnici prethodne faze stare helenističke filozofije, a sam Karnead predstavnik naredne, što pokazuje da su upravo 150-e godine bile prijelazno razdoblje u najužem smislu riječi. *Drugo razdoblje* bi trajalo od Karneada do Kornuta, dakle od oko 150. PNE do oko 30. NE kada je Kornut po svoj prilici postajao znamenitim u Rimu,[329] što iznosi oko 180 godina. I treće razdoblje bi trajalo od Seneke do Seksta Empirika, dakle od 30-ih godina 1. st. NE do oko 200. godine što je najvjerojatnije vrijeme Sekstovog postajanja znamenitim: a to iznosi oko 170 godina. Cjelokupno to razdoblje iznosi punih pet stoljeća koji se pokazuju podijeljenima na tri približno jednaka dijela. Tako se *starohelenistička filozofija* može simetrično podijeliti na svoju *ranu*, *srednju* i *kasnu* fazu. Hans von Arnim bi također mogao biti zadovoljan: srednji akademičari spadaju u ranu starohelenističku filozofiju, dok novoakademičari i srednji stoici pripadaju srednjoj.

[329] Za Kornutovu dataciju v. bilješku 304.

Sada smo vjerojatno izgubili onu Tanneryju i Praechteru dragocjenu podudarnost s političkom poviješću. To nije ono na što bi po našem mišljenju *povjesničar filozofije* trebao obraćati pažnju: ako se u prikazima povijesti novovjekovne filozofije ne obaziremo na granice političke povijesti, zašto onda smatramo da tako treba postupati u slučaju antičke?

Naravno, Hegel se s ovim ne bi složio, no razlog je tome što njemu nije važna samo *povijest filozofije* nego i *filozofija povijesti*. Praechter bi sasvim sigurno rekao da je to ipak važno, s time bi se složio i Tannery, Gomperz bi tome aplaudirao, Windelband bi također značajno kimnuo glavom... Pa ako je tako možemo onda izvidjeti i postoji li kakva podudarnost s političkom dimenzijom povijesti.[330]

Podudarnosti između dijelova starohelenističke filozofije i opće antičke povijesti

Početak naravno mora koincidirati jer i nama pada u doba Aleksandra, no čini se da nam i početak srednje starohelenističke filozofije koincidira: on naime pada u doba Scipiona s kojima tek započinje rimsko doba u punom smislu riječi, jer nakon njihovih pobjeda nad Kartagom i osvajanja Grčke i Makedonije ništa više nije moglo zaustaviti dominaciju Rima nad Mediteranom. Naime, već sredinom 2. st. PNE europska područja i sjeverna Afrika ulaze u *rimsko doba* koje potom s Augustom postaje i *carskim dobom*.

Početak kasne faze nam očito ne koincidira s onim burnim političkim prevratima iz sredine 1. st. PNE, ali izgleda da i on ima svoju značajnu koincidenciju u općoj povijesti. Naime, on pada u doba Tiberija, a čini se da bi konačni početak *carskog doba* trebalo staviti upravo u doba Tiberija: naime, rimska povijest tek s njime dobiva konačnu potvrdu da je nastupilo *carsko doba*.

Da je Tiberije, ili prije tko drugi, slučajno poželio vratiti Rim njegovim još uvijek vrućim republikanskim idealima, danas se možda ne bi govorilo o Augustu kao prvom rimskom caru, nego možda tek kao o velikom državniku Rimske republike, ovisno o tome kako bi se dalje povijest razvijala. Jer u čemu se sastojala velika politička mudrost Oktavijanova? Upravo u tome da su i republikanci i pristaše carstva (što je orijentalna politička koncepcija, strana rimskoj tradiciji) smatrali da su s njime uglavnom dobili ono do čega im je bilo stalo. Da su

[330] Igor Mikecin kaže: „Povijest mišljenja ne razvija se odvojeno od svjetske povijesti.“ (Mikecin, I. „Etičko opravdanje rimskog imperija,“ *Sociologija sela* 2003, 41/1-2, 131-146.)

pristaše Cezara to tako shvaćali nije potrebno posebno objašnjavati, ali kako su republikanci mogli misliti da je Oktavijan uglavnom udovoljio njihovim idealima?

Pogrešno je zamišljati Oktavijana kao cara kakvi su carevi do tada bili, Seleukidi i Ptolomeji. Careve su odluke u podijeljenom grčko-makedonskom imperiju bile neprikosnovene i on je bio iznad zakona. To je ono na što republikanci nipošto nisu mogli pristati. Zar će Rimska republika prihvatiti cara i prometnuti se u takvo orijentalno despotstvo? Zato je došlo do ubojstva Julija Cezara: on se prema Rimljanima ponio poput orijentalnog monarha. Oktavijan se nije postavio kao car u tom smislu: on je nastojao očuvati političku tradiciju rimske republike pozicionirajući sebe u Senatu samo kao *prvog među jednakima* (princeps Senatus) od kojih nitko nije iznad rimskog prava i zakona.[331] Republikanci su time bili zadovoljni i pitanje je jesu li oni bili svjesni da je došlo do prijelaza iz republikanskog u carsko doba. To je samo povjesničarska perspektiva generala poslije bitke.

Tek je s Tiberijem postalo jasno da je riječ o jednoj specifično rimskoj verziji carstva. S Tiberijem je institucija *cezara, augusta* i *imperatora* u jednoj osobi, caru, postala političkim naslijeđem Rimskog carstva koje nakon njega više nitko nije dovodio u pitanje. Taj će se politički ustroj promijeniti tek s Dioklecijanom koji će Augustov *principat* preustrojiti u *dominat*. No da je carsko doba počelo na taj način već s Augustom, rimski građanski rat bi se lako ponovno razbuktao. Oktavijan je uspio zaustaviti građanski rat upravo zato što je pronašao način kako da udovolji i republikancima i masovnim pristašama carstva. Pristaše carstva su u njemu vidjeli konačnog ostvaritelja političkog ideala Julija Cezara te su ga smatrali njegovim bogoodabranim nasljednikom, a republikanci su u njemu vidjeli onoga koji je u zadovoljavajućoj mjeri spriječio ostvarenje Cezarevih proturimskih političkih ciljeva.

Ako se tako gleda onda se pokazuje da je prijelaz iz republikanskog u carsko doba bio vrlo postupan, a Augustovo se doba pokazuje prijelaznim u najužem smislu riječi. To je doba koje je istovremeno i republikansko i carsko, i tek se Tiberijevo doba pokazuje *čisto carskim* što znači da tek s njime nastupa *konačni početak* carskog doba.

Počeci carskog doba su već u prvom trijumviratu iz 60. PNE koji potom jačaju u drugom iz 43.[332] iz kojeg kao pobjednik izlazi Oktavijan. Premda se s pravom kaže da carsko doba

[331] Kada je Julije Cezar prešao Rubikon, on se time stavio iznad rimskog prava i zakona. Toga je naravno bio svjestan zbog čega i jest izjavio *Kocka je bačena*.
[332] Prvi trijumvirat čine Kras, Pompej i Cezar, a drugi Marko Antonije, Marko Emilije i Oktavijan.

počinje s Oktavijanom – a već smo objasnili zašto mi mislimo da bi *carsko doba* bilo još bolje početi 45. PNE (naime, za većinu Rimljana je Julije Cezar bio *prvi rimski car*)[333] – to još nije bio definitivan početak: *konačni početak* carskog doba nastupa tek s Tiberijem. Dakle, razdoblje od prvih trijumvira do Tiberija je jedno prijelazno stoljeće i u političkoj dimenziji povijesti.

Naš početak *kasne starohelenističke filozofije* pada dakle u vrijeme *konačnog početka* carskog doba. No mi se ovdje ne bavimo filozofijom povijesti, nego poviješću filozofije. Ako kažemo, kao što Praechter kaže, da naša periodizacija helenističke filozofije odgovara njenim razvojnim fazama, onda je metodološki pogrešno bacati pogled izvan same povijesti filozofije da bismo ustanovili njezinu periodizaciju. Je li Hegel sa svojom filozofijom povijesti bio u pravu ili u krivu može se ustanoviti tek nakon što se povijest filozofije periodizira prema sebi usutnim kriterijima: tek nakon toga se gleda kako se to uklapa u periodizaciju opće ili svjetske povijesti. No onda bi to trebalo razmotriti i u slučaju povijesti novovjekovne filozofije. To međutim nije naša tema.

Vratimo se Praechterovoj periodizaciji. Bitno je uočiti da njegov *kriterij nutarnjeg razvoja* podrazumijeva da u periodizaciji povijesti filozofije treba vladati *načelo autonomije* i nas stoga ne bi trebala zanimati ni politička ni bilo koja druga povijest – barem dok ne periodiziramo povijest filozofije kako treba, a to znači prema filozofiji usutnim kriterijima.

Razvojne faze starohelenističke filozofije

Mi smo ustanovili da u okvirima Praechterovog prvog i drugog helenističkog razdoblja postoje ne dvije, nego tri faze starohelenističke filozofije. One ne obuhvaćaju sav sadržaj Praechterovog drugog razdoblja jer on u tom dijelu zajedno prezentira i stare i nove pravce. No obraćamo li pažnju samo na stare, pokazuje se da se njihovo doba može dobro podijeliti na *ranu, srednju* i *kasnu starohelenističku filozofiju*.

Budući da smo već ustanovili da bi periodizacija trebala voditi računa o prijelaznim razdobljima valja nam izvidjeti kako je tekao prijelaz iz rane u srednju starohelenističku filozofiju na čemu temeljimo našu korekciju Praechterovog razgraničenja između prvog i drugog helenističkog razdoblja. Ako smo se složili oko toga da samo treba pratiti kada u

[333] Upravo 45. Cezar postaje apsolutni diktator i tada je u vezi s caricom Kleopatrom. Iste godine počinje julijansko računanje vremena.

svakom od pravaca dolazi do ulaska u novu fazu, onda nam se pokazuje da je svaki imao sljedeće vremenske okvire u kojima je pripadao ranoj starohelenističkoj filozofiji (navodeći samo prve i posljednje skolarhe):

a) skeptici: Piron i Timon kao pironistički, a akademijski od Arkesilaja do Hegesina (o.330.-o.160.)

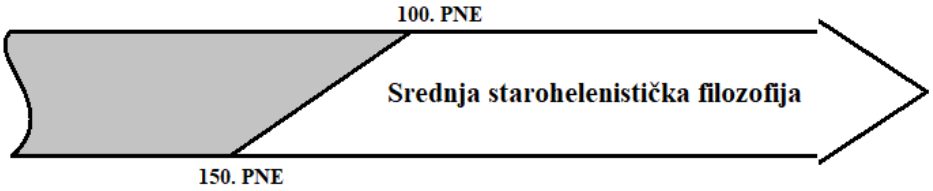
b) stoici od Zenona Kitijskog do Antipatera Taržanina (o.300.-o.130.)

c) epikurejci: od Epikura do Apolodora (o.305.-o.110.)

d) peripatetici: od Stratona do Diodora Tirskog (o.287.-o.100.)

Kao što se može vidjeti, prvi ulaze u srednju fazu starohelenističke filozofije skeptici, jer je Karnead pokretač nove filozofske epohe. Nakon njega stoici s Panetijem ulaze u fazu srednjeg stoicizma, potom oko 110. i epikurejci sa Zenonom Sidonskim koji je prvi poznati epikurejski učitelj Rimljana i na koncu peripatetici s Erimnejem i Apelikonom oko 100. PNE kada (barem iz povjesničarske perspektive) postaju neoperipatetici. Zenon Sidonski je bio epikurejski skolarh u doba mladog Cicerona i Atika koji je čak bio njegov učenik. Riječ je dakle o fazi epikurejstva koja se od prethodne razlikuje po tome što je grčko-rimska.

Pokazuje se dakle da su približni okviri prijelaznog razdoblja iz rane u srednju starohelenističku filozofiju od o. 150. do o. 100.



Za sva usmjerenja *srednje starohelenističke filozofije* karakteristično je da imaju svoje rimske učenike: kao što Zenon Sidonski ima Atika, tako i Panetije ima Scipione, Karnead svoje oduševljene rimske mladiće, Filon Cicerona, Antioh Lukula i Varona; čak se može reći i da su Erimnej i Apelikon imali Sulu, jer premda nije došao u Atenu radi filozofske poduke, uzeo je od njih aristotelovski korpus i time neoperipatetizam učinio grčko-rimskom filozofijom. Rana starohelenistička filozofija nije grčko-rimska: to je razdoblje u kojem Rim još ne sudjeluje u grčkoj filozofskoj kulturi.

Sada nam preostaje ustanoviti kada dolazi do nove faze, do prelaska iz srednje u kasnu starohelenističku filozofiju. Za stoicizam smo to već ustanovili – pokazalo se da je doba Seneke i Kornuta prijelazno u najužem smislu riječi. Sada bi dakle trebalo istu stvar ustanoviti i za druge starohelenističke pravce, no postoji teškoća koju još nismo riješili: mi samo djelomično znamo koji su stari helenistički pravci. Ne znamo treba li neoperipatetike i neoakademičare pripojiti staroj ili novoj helenističkoj filozofiji, a nismo to još utvrdili ni za sekstijevce. Čak je pitanje jesmo li prenaglili s pretpostavkom da su neokinici barem pripadnici stare, jer Praechter kod njih zapaža naglašen religiozni karakter što znači da su možda bili bliži neopitagorejcima nego starim kinicima, a neopitagorejci, kao i medioplatonisti, nesumnjivo spadaju u novu helenističku filozofiju.

Neopitagorejci se, osim po svojim doktrinalnim osobenostima, najlakše raspoznaju po svom osebujnom načinu života koji karakterizira religiozna čistoća: odijevanje u čistu bijelu halju, uzdržavanje od mesa i zavjet šutnje – to su stvari po kojima bi se odmah vidjelo da je netko pitagorejac. Također su bili prepoznatljivi po privrženosti svom religijskom kultu, no to je vjerojatno bilo naglašenije kod orijentalnih neopitagorejaca.

Neokinici su se izgleda dosta na njih uglēdali u načinu života kad se i kod njih zapažaju religiozni tonovi, jer to nije nešto što su mogli imati ugledajući se samo na stare kinike: Diogena i Kratesa. Bit kinizma se sastoji u krajnjoj jednostavnosti života i zazoru spram užitaka, a upravo su im neopitagorejci u tome pružali sugestivne primjere. Stoici nisu ni izdaleka vodili tako strog život kao neopitagorejci i sekstijevci: zanemarimo li nauk, kinici stoje bliže pitagorejcima nego stoicima. Činjenica da su se nazivali kinicima jasno upućuje da su sebe smatrali obnoviteljima filozofije Antistena, Diogena i Kratesa, no oni su izgleda usvajali ponešto i od onog što su kod pitagorejaca nalazili uzornim i spojivim s kinizmom. No teško da su usvajali što i od pitagorejskog nauka, jer on je toliko osebujan da bi onda radije bili pitagorejci nego kinici.

Njima slični bili su i sekstijevci koji su odigrali veliku ulogu u formaciji Seneke. Seneka je sa tradicijom stoicizma povezan preko svog učitelja Atala, ali na njega su jednako snažan utjecaj imali i sekstijevci, Sotion i Papirije Fabijan, te kinik Demetrije. No budući da su sekstijevci rimski izdanak neopitagorejaca, onda je za očekivati da bi i po svome nauku morali biti slični neopitagorejcima.

Upravo je to ključna stvar u razgraničenju između stare i nove helenističke filozofije: u novu mogu spadati samo *oni koji svojim naukom raskidaju s temeljnom starohelenističkom paradigmom*. Jer novi helenistički pravci nisu oni s kojima je u razvoju helenističke filozofije nastupila samo neka nova faza – vidjeli smo da je nova faza često nastupala: s Karneadom, Panetijem, Filonom i Antiohom – nego oni s kojima je nastupilo nešto toliko drugačije od svega starog da se s njime više nije moglo spojiti nego samo s vremenom odmijeniti. Novi su dakle oni filozofski pravci s kojima su stari nakon uspona novih postali zastarjeli.

Antički su povjesničari pravili razliku između *staroakademičara* i *novoakademičara*: naime, jasno im je bilo da je Karneadova filozofija tako preplavila Akademiju da u njoj više nije bilo mjesta za učenje starih akademičara. Stara Akademija je dakle s Karneadom postala zastarjelom. No ne može se reći da nakon Karneada više nije bilo mjesta za učenja srednjih akademičara: i dalje je u Akademiji vladao skepticizam, samo u koječemu drugačiji od Arkesilajevog. Je li učenje staroakademičara već s Arkesilajem postalo zastarjelim u Akademiji predstavlja drugi problem u koji sada ne možemo ulaziti, no jasno je da je u novoj Akademiji doista bilo tako: inače ne bi Filon i Antioh poduzimali obnovu izvorne Akademije.

Sličan je odnos između stare i nove helenističke filozofije. Kada je stara helenistička filozofija postala zastarjelom već smo ustanovili: s pojavom neoplatonizma. Epikurejci, skeptici i stoici s kojima Sekst Empirik vodi bitku početkom 3. st. pripadaju onoj helenističkoj filozofiji koja će nakon Seksta i Amonijeva kruga ući u ropotarnicu povijesti. Nakon Plotina poviješću helenističke filozofije više ne odzvanjaju glasovi stoika, epikurejaca i skeptika.

Windelband je jasno uočio povijesni uzrok tom velikom preokretu: on ga je nazvao *rehabilitacijom platonističke metafizike*. Akademičari su barem od Karneada, ako ne već od Arkesilaja, jednako skeptični i prema doktrinama svog utemeljitelja i njegovih neposrednih nasljednika (nejasno je kakav su oni imali stav prema tekstovima kao što su *Fedon*, *Fileb* ili *Timaj*). Akademičari se tek s Filonom i Antiohom počinju okretati tom naslijeđu čime postaju *neoakademičari*. *Neopitagorejci* su sudjelovali u tome jer su oni u tome vidjeli i *rehabilitaciju Pitagorine filozofije*: Platon je za njih bio *nasljednik* (διάδοχος) Pitagore. Dakle, oni pravci koji sudjeluju u *rehabilitaciji pitagorejsko-platonističke metafizike* pripadaju *novoj helenističkoj filozofiji*.

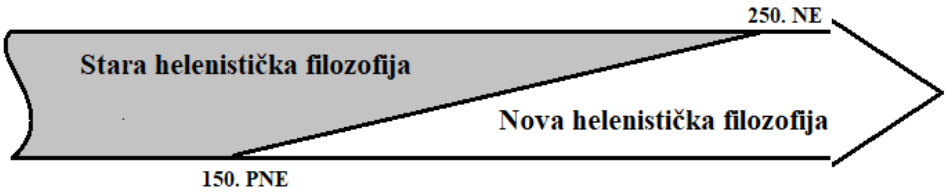
Kod Windelbanda su to oni koji spadaju u njegovu *aleksandrijsku filozofiju*, dakle: *neopitagorejci*, *židovsko-helenistički filozofi*, *gnostici*, *eklektički platonisti* (koje je Praechter preimenovao u *medioplatoniste*) i *neoplatonisti*. Gdje spadaju *neoperipatetici*, *neoakademičari*, *sekstijevci* i *neokinici* – oko toga nam Windelband ne može pomoći.

To je dakle još jedina nejasnoća. No ona se tiče vrlo bitnog razgraničenja. Naime, staro i novo ne može pripadati *istom* filozofskom razdoblju, nego samo *istodobnom*. Prijelazno razdoblje nije *jedno* filozofsko razdoblje, nego *dva* – samo istodobna. Naime, prijelazno razdoblje se prepoznaje po istodobnoj prisutnosti starog i novog.

Helenistička filozofija – jedno ili dva filozofska razdoblja?

Windelbandova i Praechterova periodizacija antičke filozofije podrazumijeva da sva postaristotelovska filozofija predstavlja *jedno filozofsko razdoblje*, što je Zellerova periodizacijska paradigma kojom se on suprotstavio Hegelu, međutim ono što se i kod Windelbanda i Praechtera pokazuje jest da se postaristotelovska filozofija sastoji od dva filozofska razdoblja.

Kod Windelbanda su ta dva razdoblja jasnije razlučena jer on dijeli helenističko-rimsku filozofiju na etičko i religiozno razdoblje ističući kako je 1. st. PNE prijelazno. Praechter je pak od prijelaznog dijela napravio zasebno središnje razdoblje helenističke filozofije i kako je bio temeljitiji od Windelbanda pokazao je da ono traje sve do sredine 3. st. NE. Tako se kod Praechtera pokazuje da staro i novo u helenističkom razdoblju koegzistira kroz jako dugi vremenski period. Prvi se helenističko-pitagorejski tekstovi mogu datirati u sredinu 2. st. PNE što znači da se najširi vremenski okviri prijelazne faze protežu kroz čak 4 stoljeća:



Zanimljivo da nam se početak prijelazne faze pokazuje podudarnim s našim početkom srednje starohelenističke filozofije. Dakle, sredinom 2. st. PNE nije došlo samo do nove razvojne faze stare helenističke filozofije, nego se istodobno javljaju i prve naznake *nove helenističke filozofije*. No teško su te dvije pojave mogle biti povezane: kakve bi veze mogla imati pojava

neopitagorejaca na Orijentu s učenjem Karneada u Ateni? Riječ je dakle samo o zanimljivoj koincidenciji.

Budući da Praechter u svom drugom razdoblju helenističke filozofije zajedno prezentira i stare i nove helenističke pravce, pri čemu je samo djelomično jasno koji su stari, a koji novi, on je uvođenjem tog dijela stvorio privid jednog cjelovitog filozofskog razdoblja: helenističko-rimskog. No njegova prezentacija ne pokazuje da je to razdoblje cjelovito. Pokazuje se da ono sadrži jednu neobičnu pukotinu (vizualizirajući ga na vremenskoj traci), neobičnu jer se proteže kroz 4 stoljeća. Praechter nakon okončanja te pukotine prelazi na dio helenističke filozofije koji naziva *vladavinom neoplatonizma*. No, ako se i složimo da se to može nazivati trećim dijelom *helenističke filozofije*, ne možemo se složiti da je to treći dio *jednog* filozofskog razdoblja: njegova *helenistička filozofija* se očito sastoji od dva.[334] Od svega prethodnog što je izložio u sklopu helenističke filozofije, jedino se neopitagorejstvo i medioplatonizam čine sigurno povezanim s trećim dijelom. Epikurejstvo, stoicizam i skepticizam se nipošto ne mogu smatrati prethodnim dijelovima filozofskog razdoblja koje se u povijesti uzdiže s vladavinom neoplatonizma. A gdje spadaju neoperipatetici i neoakademičari to tek trebamo ustanoviti.

Pokazuje se dakle da Praechterov pojam *helenističke filozofije* obuhvaća dva filozofska razdoblja, a ne jedno. Stoga je pogrešno u sklopu cjeline antičke filozofije prezentirati *helenističku filozofiju* kao *jedno* od tri ili više glavnih razdoblja antičke filozofije. Samo se *stara helenistička filozofija* može prezentirati kao *jedno filozofsko razdoblje*. To razdoblje toliko dugo traje da se pokazuje jednom velikom filozofskom epohom: vladavina epikurejaca, stoika i skeptika traje od oko 300. PNE do oko 200. NE, dakle punih pet stoljeća. U razdoblju između 200. i 250. NE dolazi do velikog preokreta: započinje vladavina neoplatonizma koja traje do oko 550. godine, dakle puna tri stoljeća. No kako vladavina neoplatonizma ima svoju prethodnicu u neopitagorejcima i medioplatonistima, tako se pokazuje da to filozofsko razdoblje ne traje manje od prethodnog. Ako se složimo da je, ako ne sam početak medioplatonizma u Aleksandriji, onda barem Trasilovo objavljivanje Platonovih spisa, predstavljalo konačni početak tog velikog filozofskog razdoblja u kojem je došlo do velikog

[334] U novoj slici antičke filozofije jasno dolazi do izražaja da je tu riječ o dva bitno različita filozofska razdoblja, no to ne ugrožava Praechterov pojam *helenističke filozofije*, nego samo Praechterovu pretpostavku da se taj pojam odnosi na jedno filozofsko razdoblje.

povratka Platonu, onda bi i ono trajalo najmanje pet stoljeća: Trasil je naime objavio Platonova djela u doba Tiberija.[335]

Jasno je dakle da, vizualizirajući periodizaciju na vremenskoj traci, najveća pukotina u povijesti antičke filozofije prolazi upravo kroz helenističko-rimsko razdoblje. Veliki kontrast između predhelenističke i helenističke filozofije pojavljuje se zato što se učenje stoika, epikurejaca i skeptika uspoređuje s Platonovom i Aristotelovom metafizikom, a ne s etikom i učenjem sokratovskih škola i atomista. Epikurejstvo međutim stoji u kontinuitetu sa starim atomistima i kirenaicima, a stoicizam sa heraklitovcima i kinicima, u etici i sa starim akademičarima (Zenon je dugo slušao Polemona). Između stare i nove helenističke filozofije ne postoji tako obilan kontinuitet.[336]

No da bismo mogli jasno razlučiti staru i novu helenističku filozofiju moramo još malo razmotriti Praechterov prikaz helenističke filozofije. Da njegov pojam helenističke filozofije ne obuhvaća samo jedno filozofsko razdoblje, nego dva, to je u novoj slici antičke filozofije potpuno jasno. I novi kembrički i novi Ueberwegovi priručnici obrađuju postaristotelovsku filozofiju u dvije zasebne knjige od kojih se samo prva naziva *helenističkom filozofijom*, no još uvijek postoje brojne periodizacijske nejasnoće u prijelazu iz jednog razdoblja u drugo. Stoga je za našu svrhu od posebne važnosti upravo razlučivanje između starih i novih pravaca postaristotelovske filozofije.

Budući da je jasno da svaki helenistički pravac ima svoje vrijeme kada u njemu dolazi ili do nove faze ili do velikog raskida sa svojim starim oblikom, mi ćemo najprije izvidjeti kakvu periodizaciju svaki pravac nalaže sam po sebi, držeći se dakle samo glavnog Praechterovog kriterija: kriterija nutarnjeg razvoja svakog pravca. Pri tom ćemo pokušati ustanoviti jesu li neoperipatetici, neoakademičari, sekstijevci i neokinici stari li novi helenistički pravci.

[335] Trasil postaje carskim astrologom 4. NE i umro je godinu prije Tiberija, dakle 36. te je njegovo izdanje Platona vjerojatno objavljeno negdje 20-ih godina: naime, to nije mogao obaviti u kratkom vremenu.
[336] Neki kontinuitet ipak postoji, naime u stoičkoj etici i njihovom učenju o logosu, no diskontinutet je ipak mnogo izraženiji.

Sedmi odjeljak: Razmatranje Praechterove periodizacijske strukture helenističkih pravaca

Kod Praechtera je svaki pravac helenističke filozofije podijeljen na svoje razvojne faze te ćemo najprije razmotriti periodizacijsku strukturu svakog pravca praveći i nadalje primjedbe koje nam se učine relevantnim i unoseći naše korekcije ukoliku se pokažu potrebnima.

Praechterov prikaz helenističke filozofije može počinjati samo sa starim helenističkim pravcima te ćemo najprije izvidjeti periodizacijsku strukturu starih.

A-dio: Stari helenistički pravci

Stoicizam

Prvi je starohelenistički pravac kod Praechtera stoicizam. Kriterij dakle nije kronološki, jer se čini da je Epikur malo prije Zenona osnovao svoju školu, o. 306. godine, dok je Zenon počeo s učiteljskom aktivnošću o. 300. godine, par godina prije ili poslije. Osnutak dvije velike starohelenističke škole na prijelazu iz 4. u 3. st. uvjerljivo pokazuje kako se na prijelazu stoljeća uistinu prelamala povijest grčke filozofije u dva bitno različita razdoblja: predhelenističko i helenističko.

Praechter počinje sa stoicima zato što želi početi s glavnim: u narednom filozofskom razdoblju dominiraju stoici. Kad Rim bude usvajao grčku filozofiju onda će stoicima dati za pravo više od svih drugih. Skeptici nisu mogli steći znatnije simpatije među praktično nastrojenim Rimljanima, a epikurejci su jedino u predcarsko doba nalazili značajnih rimskih sljedbenika. Pri susretanju Rima s grčkom filozofijom, kako je vrijeme odmicalo najčešće su njihov palac gore dobivali stoici. Stoicizam su s vremenom toliko usvojili da su čak dali i nekoliko svojih istaknutih filozofa u povijesti antičke filozofije. Kako je povijest najviše bila naklonjena upravo spisima rimskih stoika, tako nama danas pojam stoicizma više priziva sliku Rimljanā, nego Grkā što je naravno plod iskrivljene povjesničarske perspektive.

Praechter usvaja Schmekelov pojam *srednjeg stoicizma* te uključujući i preostalu fazu dobiva podjelu na *staru, srednju* i *kasnu Stou* (die alte Stoa – die mittlere Stoa – die spätere Stoa). Ova podjela ni do dan-danas nije dovedena u pitanje osim što razgraničenje između srednjeg i

kasnog stoicizma varira, no kako se blisko podudara s carskim dobom, kasni stoici obično pripadnu početku *filozofije carskog doba*. Hoće li se Augustovi učitelji Atenodor Kananit i Arije Didim naći s ove ili s one strane granice to je najčešće stvar proizvoljne odluke, no Kornut se, budući da je bio suvremenik Seneke i učitelj Nerona, najčešće svrstava u kasne, i to rimske stoike.[337]

Kasni stoicizam uglavnom i obuhvaća rimske stoike, no to nisu istoznačni termini: znamo imena mnogih kasnih stoika koji nisu bili rimski nego grčki. Od jednoga od njih, Hijerokla, sačuvano je dovoljno materijala da se njegovo učenje može prezentirati i kontrastirati s učenjem rimskih stoika. *Rimski stoicizam* dakle potpada pod pojam *kasnog stoicizma* te je uži od njega. No kako su skoro svi sačuvani tekstovi kasnog stoicizma rimski, tako se u praksi pojam *kasnog stoicizma* najčešće može zamijeniti pojmom *rimskog*.

U periodizaciji stoicizma dolazi međutim do stanovitog terminološkog razmimoilaženja. Katkada se umjesto pojma *kasni stoicizam* radije upotrebljava termin *neostoicizam*, kao ekonomičniji izraz od *kasnog* ili *rimskog stoicizma*.[338] No to bitno mijenja smisao prethodnih pojmova, a onda i čitave periodizacije. Naime, *neostoicizam* ne može biti posljednja faza stoicizma, jer *neo-izmi* uvijek raskidaju s neposredno prethodećom fazom. *Neo-izam* podrazumijeva obnovu nečega što je napušteno te ako prihvatimo da je stoicizam u rimskom stoicizmu doživio svoju obnovu, to bi značilo da se suprotstavio srednjem stoicizmu i napravio zaokret kojim se želio vratiti starom. Međutim, ništa ne pokazuje da je to bio slučaj: Seneka, Epiktet i Marko Aurelije ne djeluju kao kritičari Posejdonija i Panetija koji se žele odmaknuti od njih i vratiti se izvornom stoicizmu: onom Zenona, Kleanta i Hrisipa. Riječ je naprosto u rimskom usvajanju neprekinute tradicije stoicizma te se njihov stoicizam razlikuje od srednjeg samo zato što je u pragmatičnom rimskom mentalitetu našao drugačije tlo. Hijeroklo se također ne pokazuje nekakvim *neostoikom*. *Neostoicizam* je pogodan izraz za renesansni stoicizam Justa Lipsija (*Justus Lipsius*) i za suvremeni stoicizam, dok u kontekstu antičke filozofije takav termin nema nikakvog smisla.

---

[337] U novom Ueberwegu prikaz stoicizma carskog doba započinje upravo s Kornutom. (I. sv. str. 140-143)

[338] Taj se termin javlja uglavnom kod talijanskih autora, a to je zato što se na talijanskom pridjev *novo* (nuovo) ne koristi kao prefiks, tako da njihov prefiks *neo-* katkada odgovara i upotrebi prefiksa *novo-* u hrvatskom (npr. neogreco = novogrčki, neonato = novorođenče, neotestementario = novozavjetni). Zašto ni govornici hrvatskog jezika često ne razlikuju *neo-* i *novo-* ne možemo sada razmatrati.

Čak ni oni koji upotrebljavaju termin *neostoicizam* ne smatraju da je s njim došlo do povratka starom stoicizmu, nego neoprezno koriste prefiks *neo-* misleći da time kazuju samo da je to nova faza stoicizma, različita od prethodne. Termin *neostoicizam* međutim ne izražava novu fazu stoicizma, nego obnovu starog, u međuvremenu napuštenog. Kad bismo to sad išli prepravljati u *novostoicizam*, rezultat bi bio još i gori, jer prefiks *novo-* izražava bitnu razliku spram *starog*. *Novoakademičari* imaju prefiks *novo-* zato što stoje u velikom filozofskom raskoraku sa *starim akademičarima*. Međutim Seneka i Epiktet se ipak ne razilaze toliko s prethodnim stoicima da bi se mogli nazivati *novostoicima*.

U ovome je sadržana jedna važna pouka za terminologizaciju. Postoji naime velika periodizacijska razlika u šemi *staro-srednje-novo* i *staro-srednje-kasno*. Jer koje značenje ima srednji termin ovisi upravo o tome koji se javlja na kraju: ako je na kraju *kasnō*, onda *srednje* stoji u kontinuitetu sa *starim*, a ako je na kraju *novō*, onda *srednje* ne stoji u kontinuitetu sa *starim*. U kontekstu povijesti antičke filozofije to nije osobito teško uočiti jer znamo da *srednja Akademija* ne stoji u kontinuitetu sa *starom Akademijom*, dok *srednji stoicizam* stoji u kontinuitetu sa *starim stoicizmom*. No bilo da umjesto termina *kasni stoicizam* koristimo *neostoicizam* ili *novostoicizam*, u oba slučaja griješimo: jer sugeriramo da nema kontinuiteta.

Praechterova periodizacijska struktura stoicizma je dakle trodijelna pri čemu granica između starog i srednjeg pada u dolazak Panetija, dakle oko 130. PNE, a granica između srednjeg i kasnog u odlazak Posejdonija, dakle oko 50. PNE. Naše je razmatranje pokazalo da takvo razgraničenje između srednjeg i kasnog stoicizma nije u skladu s njegovom prezentacijom te smo sugerirali da bi ga bolje bilo staviti u Senekino vrijeme. Budući da nam njegov suvremenik Kornut više nalikuje srednjim stoicima koje, osim učenosti i naglašenog eklekticizma, obilježava i snažan interes za alegorijsko tumačenje mitova, a Kornut je prvenstveno po tome značajan filozof, to ukazuje da je doba Kornuta i Seneke prijelazno.

Nama je dakle Kornut posljednji značajan predstavnik srednjeg stoicizma, a kako vrhunac njegove karijere pada u sredinu 1. st. NE (on se gubi s povijesnog vidika sredinom 60-ih godina), tako bi nam razdoblje srednjeg stoicizma trajalo oko 180 godina: od o. 130. PNE do o. 50. NE. To znači da bismo imali četiri značajna srednja stoika: Panetija, Posejdonija, Arija Didima i Kornuta.

Što se tiče kasnih stoika njihovi bi glavni predstavnici i kod nas bili: Seneka, Muzonije, Epiktet i Marko Aurelije te i Hijeroklo kao jedini izvan kruga rimskih stoika. No kasni stoicizam ne završava s Markom Aurelijem, jer treba voditi računa o velikom Sekstovom obračunu sa stoicizmom početkom 3. st. NE. Imena posljednjih stoika znamo preko Longina. Vrijeme od Seneke do Seksta Empirika iznosi između 170 i 190 godina. Kako povijest stoicizma traje punih 5 stoljeća tako se pokazuje da je naša podjela uravnoteženija od Praechterove i vremenski i sadržajno:

RANI STOICI	SREDNJI STOICI	KASNI STOICI
Zenon, Kleant, Hrisip... Diogen B.	Panetije, Posejdonije, Arije, Kornut	Seneka, Epiktet, Marko A., Hijeroklo

300. PNE 130. PNE 50. NE 220. NE

Rani stoici se često nazivaju *starim stoicima*. Tako ih je naime nazvao već Hans von Arnim koji je prvi sakupio fragmente starih stoika i objavio ih pod naslovom *Stoicorum veterum fragmenta* (SVF).[339] To ništa ne mijenja na stvari – samo treba paziti da se onda *kasni* ne nazovu *neostoicima* ili *novostoicima* jer to onda potpuno mijenja smisao periodizacije. Bitno je da terminologija izražava da povijest stoicizma obilježava kontinuitet, a to je najjasnije izraženo kad se podijele na svoju *ranu*, *srednju* i *kasnu fazu*.

Kinizam

Nakon stoika Praechter prelazi na kinike ili kiničare. U prvo razdoblje helenističke filozofije uvrštava 6 kiničara od kojih 5 pripadaju 3. st. PNE. Prvi mu je Bion Boristenski koji djeluje u prvoj polovici 3. st., a posljednji Meleagar koji je aktivan početkom 1. st. PNE. No Meleagar je epigramski pjesnik koji se tu i tamo spominje kao simpatizer kinizma te on ne može pripadati nizu *filozofa* u povijesti kinizma: on je dakle nebitan za periodizaciju. Prije Meleagra posljednji od spomenutih je Menedem kojeg datira u drugu polovicu 3. st. PNE, dok je za Telēsa prethodno rekao da djeluje oko 240. što znači da vjerojatno nestaje s filozofske

[339] Ioannes ab Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta* I-IV, Bibliotheca Teubneriana 1964 (1. izd. 1903-1905). Zbirka je dostupna i u talijanskom dvojezičnom izdanju: Radice, R. (ur.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano: Bompiani 2002.

scene oko 220.[340] Menedema i Diogen Laertije navodi kao posljednjeg kinika. Stoga se čini da se stari kinici gase oko 220. PNE. Ni danas nismo ništa pametniji po tom pitanju.

Praechter izričito napominje da je riječ o nastavku kinizma iz predhelenističkog razdoblja,[341] dakle o drugoj kiničkoj fazi koja dolazi nakon Zenonovog učitelja: Krâtesa. Oni se dakle razlikuju po svojoj pripadnosti različitim razdobljima: na jednoj su strani predhelenistički, a na drugoj helenistički kiničari. No kriterij podjele mu nije samo kronološki, nego i tipološki: helenistički kiničari se bitno razlikuju od predhelenističkih po tome što su veseljaci. Helenističku fazu kinika Praechter stoga naziva *hedonističkim kinizmom* (hedonischen Kynismus).[342]

To nije zanemariva razlika: kinizam se suprotstavlja kirenaičkom hedonizmu jer on glavni uzrok ljudske patnje vidi u zadovoljavanju prirodne težnje za uživanjem (ἡδονή). Pojam *hedonistički kinizam* se međutim čini kao oksimoron: kako je moguć hedonizam kod onih čije temeljno filozofsko geslo glasi *Klonimo se uživanja*?

Praechter kaže da je pokretač tog oblika kinizma Bion Boristenski. Bion je najprije slušao staroakademičare, ali nije prihvatio njihovo učenje te se okrenuo kiničarima, izgleda Kratesu. Kad je međutim čuo kirenaika Teodora Ateista postao je teodorovac, no potom je ipak prešao Teofrastovim peripatetičarima.[343] On dakle postaje aktivnim oko 300. godine i čini se da djeluje negdje do 250. Njegova znamenitost vjerojatno počinje 80-ih kada Teofrast odlazi. Vremenski je dakle idealan da se s njime započne helenističko razdoblje kinika.

Praechter je doista sakupio imena kinika koja se doimaju jednom homogenom družinom veseljaka koji se s visoka izruguju sa svime. Nije međutim dobro u tome vidjeti hedonizam, osim ako se pod tim ne podrazumijeva uživanje u ruganju. Primjerenije bi bilo govoriti o *satiričkom kinizmu* i *satiričkim kinicima*.

No to nije toliko važno koliko pitanje spadaju li oni uopće u helenističku filozofiju. Kinici prirodno tvore kontinuitet s kinicima. Zašto ih onda dijeliti na predhelenističke i helenističke? To što je prva faza kinizma ozbiljna i stroga, a druga zafrkantska govori da su i kiničari imali

---

[340] Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 434-435.
[341] Isto, str. 432.
[342] Isto, str. 432.
[343] O Bionu vidi kod Diogena Laertija IV 52.

svoje razvojne faze, ali to su faze filozofskog pravca koji se razvio unutar škole Sokratovog učenika Antistena te nije jasno na osnovu čega bi to bio helenistički filozofski pravac. To što se on nastavlja i u 3. st. PNE koje je helenističko ne znači mnogo: jer nije riječ o novoj pojavi na filozofskoj sceni.

Stari kinici pripadaju filozofskoj sceni kojoj i pripadnici svih drugih pravaca koji su proizišli iz sokratovskih škola: kirenaici, megarici, elidaici itd. Svi ti pravci imaju svoje korijene u školama Sokratovih neposrednih učenika i povijest svih tih škola prelazi granicu 3. st. – samo što su se kinici izgleda održali malo duže od drugih – čini se jednu generaciju filozofa. Ostali se pravci gase ranije: uglavnom prije sredine 3. stoljeća. Stoga se 220. g. PNE pokazuje najisturenijom granicom predhelenističke filozofije, no ugrubo se i kompromisno može reći da grčka predhelenistička filozofija traje do oko 250. PNE: ono što prelazi tu granicu je povijesno beznačajno i stoga zanemarivo.

Jasno je da je riječ o prijelaznom razdoblju, a unutar prijelaznog razdoblja uvijek treba razlučiti što je nastavak starog, a što početak novog. Satirički kiničari se nipošto ne čine početkom nečeg novog, nego završnom fazom starog. Stoga Praechter nije dobro postupio što je njih uvrstio u helenističku filozofiju.

Uostalom, kiničare malo tko ubraja u helenističke pravce. Oni se razmatraju najčešće u sklopu sokratovskih škola kao što je i prirodno: riječ je o filozofskoj sceni koja je bila aktivna zajedno s Platonovim akademičarima i Aristotelovim peripatetičarima, a ona se proteže u 3. st. PNE bez nekog velikog zaokreta. Veliki zaokret se dešava samo kod akademičara i peripatetičara: kod akademičara s Arkesilajem, kod peripatetičara sa Stratonom. S Epikurom i Zenonom doista počinje nešto novo, iako se prvi nadovezuje na atomiste i kirenaike, a drugi na kiničare i akademičare. No prvi s kojim počinje nešto uistinu novo je Piron. On je začetnik helenističkog skepticizma i stoga to što kod Praechtera Piron stoji na samom pragu helenističke filozofije počiva na dobrim osnovama.

Starim kinicima se dakle ne treba baviti u okviru helenističke filozofije. Kinici u povijesnom prikazu dolaze prije stoika budući da se stoicizam nadovezuje na riječi i djela Zenonovog učitelja, Kratesa Tebanskog koji bijaše učenik Diogena Sinopljanina.

Ostaju nam dakle samo *neokinici*. No sad kad smo eliminirali stare kiničare iz okvira helenističke filozofije, neokiničari više ne predstavljaju oživljavanje jednog starog

helenističkog pravca, nego predhelenističkog, isto kao i neopitagorejci i medioplatonisti. Znači li to da bi ih onda ipak trebalo svrstati u *novohelenističku filozofiju*? Već smo pokazali da su oni mnogo sličniji neopitagorejcima, nego starim kinicima, osobito ne jednom Bionu Boristenskom koji se izrugivao sa svime, pa i sa samim grčkim bogovima. Religiozni karakter neokinika je neupitan, a to se bolje uklapa u novu helenističku filozofiju nego u staru.

Mi smo međutim ustvrdili da je glavni kriterij u nauku: *novi* su oni koji raskidaju sa starom helenističkom paradigmom. A neokinici ne raskidaju. Oni nisu ni mogli raskinuti: kinizam je naime izrazito nemetafizičan i protumetafizičan pravac. Kiničare je oduvijek karakterizirao prezir prema svakoj spekulaciji i teoriji, osobito prema platonističkoj metafizici. Novi helenistički pravci su oni koji se temelje na platonističkoj metafizici. Stoga, koliko god u etici naginjali novim pravcima, neopitagorejcima i medioplatonistima, ipak pripadaju staroj helenističkoj filozofiji, u neposrednoj blizini stoičara. Oni idu ruku pod ruku s kasnim stoicima. Nije slučajno to što je Demetrije poznat upravo preko Seneke.

Praechter u drugom dijelu helenističke filozofije navodi 5 neokinika od kojih je prvi Demetrije, a posljednji Peregrin Protej. Već smo vidjeli da Demetrijeva aktivnost započinje 30-ih godina 1. st. NE. Čini se da je bilo kiničara i prije njega, ali o njima bi danas jedino Richard Goulet mogao nešto reći. Peregrin Protej je – budući da je bio predmetom Lukijanovog satiričkog prikaza u njegovom Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς – ušao u povijest kao znameniti kinik iz doba Marka Aurelija. Riječ je dakle o kinicima koji su aktivni između 30. i 180. NE. Nakon Marka Aurelija, u 3. stoljeću nemamo poznatih kiničkih imena, samo naznakā da su bili aktivni, da bi se u 4. i. 5. st. opet pojavilo par istaknutih: Maksim Aleksandrijski i Salustije Emeški. Praechter ih naravno obrađuje u sklopu trećeg razdoblja helenističke filozofije.[344]

Maksim se dosta kretao u kršćanskim krugovima te se susreo sa Grgurom Nazijanskim koji je njime bio toliko oduševljen da mu je uputio jedan svoj panegirik, no poslije je došlo do ozbiljnih tenzija među njima: Maksim se pokušao proglasiti biskupom od Grgurovih protivnika u Carigradu – naravno da nije dobro završilo.[345] Maksima se tako može smatrati kršćanskim kinikom, no s druge strane bojišne crte crkvenih otaca.

[344] Isto, str. 659-662.
[345] Dudley, D. R. *A History of Cynism*, London: Methuen & Co. Ltd. 1937, str. 203-205.

Salustije Emeški je posljednji helenistički kinik i on nam je zanimljiv ne samo zato što kinizam s njime nestaje iz povijesti antičke filozofije, nego i što je njegova aktivnost djelomično vezana i za naše krajeve: naime, boravio je u Dioklecijanovoj palači kada je u njoj stolovao Marcelin, upravitelj Dalmacije čija je povijesna aktivnost vidljiva od 454. do 468. godine.[346]

Salustije je Sirijac koji je barem neko vrijeme filozofiju studirao kod Prokla u Ateni,[347] no čini se da je zaključio kako je smrtnicima platonistička filozofija ne samo odveć naporna, već i nemoguća te se okrenuo kiničkom usmjerenju kritizirajući platonistički.[348] Čini se da je kao kinik bio na glasu kad je bio pozvan u carsku palaču u Dalmaciji. Antički izvori sugeriraju da je imao dar čitanja sudbine gledanjem u oči:[349] naime, u njima se navodi kako je tom metodom Marcelinu prorekao skoru pogibiju koja se doista i desila u kolovozu 468. godine. Marcelin je naime stradao u ratu protiv Vandala na Siciliji, no izgleda ne od samih Vandala, nego od ruke nekog rimskog urotnika.[350] Religiozni tonovi helenističkih kiničara očuvali su se dakle sve do posljednjeg.

Salustijeva aktivnost vjerojatno nije zašla i u 6. stoljeće, ako i jest nije mogla značajno. Viđali su ga često u društvu neoplatonista Izidora, no čini se da je bio stariji od njega. Tako se neokinizam gasi malo prije Justinijanovog edikta – kao da je znao što se sprema.

Periodizacija *helenističkih kinika* ili *neokinika* je dakle vrlo jednostavna te se teško može izvesti drugačije. Postoje samo dvije faze: rana, oni iz 1. i 2. st. NE i kasna, oni iz 4. i 5. stoljeća, Maksim i Salustije: oni nesumnjivo pripadaju kasnoantičkom svijetu za razliku od prethodnih. Budući da je to razdoblje dominacije neoplatonista i kršćanskih platonista, oni izvrsno popunjavaju sliku povijesti antičke filozofije svjedočeći kako u njoj postoji kontinuitet od Sokrata do pred sam konac u doba Justinijana. Oni pripadaju kasnoantičkoj

[346] Marcelin je bio ujak Julija Nepota, posljednjeg priznatog vladara Zapadnog Rimskog carstva.
[347] Tako se naime dade zaključiti iz šturih podataka o Salustiju u *Sudi* (u natuknici pod Ἀθηνόδωρος).
[348] Osim *Sude* o Salustiju nešto znamo i preko Damaskijeva *Životopisa Izidora* (u *Photii Bibl.* cod. 242, 343.) Usp. i Dudley, D. R. *A History of Cynism*, London: Methuen & Co. Ltd. 1937, str. 208.
[349] Damaskije apud Fotii *Bibl.* (cod. 242).
[350] O tome dokumentirano govori Vladimir Posavec u knjizi *Dalmacija u vrijeme Marcelina i Julija Nepota* (na str. 37-38, 54 i 168).

filozofiji, ali ne i novohelenističkoj, jer kinizam je protumetafizički pravac. Spadaju međutim u istu grupu u koju i mnogi monasi.[351]

Epikurejstvo

U prvom dijelu helenističke filozofije Praechter prezentira epikurejce od Epikura do Lukrecija i Filodema, dakle od oko 300. do oko 30. PNE. To nije malo: oko 270 godina. No kao što je u jednom razdoblju obuhvatio dvije faze stoicizma, tako je obuhvatio i dvije faze epikurejstva. One se najbolje razlikuju kao čisto grčka i grčko-rimska, ali mogu i poput stoika: kao *rana* i *srednja*. Srednja ili grčko-rimska faza epikurejstva počinje sa Zenonom Sidonskim čije rođenje Praechter datira oko 150. godine. Skolarhom epikurejaca je dakle postao oko 110. godine i djelovao je do oko 75.[352] On je dakle približni vršnjak Filona Larišanina. U Ateni je imao mnogo rimskih učenika. Njegov prethodnik je Apolodor o kojemu se ne zna mnogo što sugerira da nije privukao veću pažnju Rimljana. Zenon se pak često spominje kod Cicerona. Njegov prijatelj Atik mu je bio veliki sljedbenik. Zenonov učenik je bio i Filodem koji se negdje 70-ih godina preselio u Herkulanej blizu Pompeja i Vezuva gdje je živio do oko 30. PNE. Lukrecije je već umro sredinom 50-ih. S njima završava srednja faza epikurejstva.

Kasna faza nam je već poznata – u njoj nema nikoga osim Diogena Enoandskog i Diogenijana iz 2. st. NE. Novi Ueberweg najprije obrađuje Diogenijana, a potom Diogena, no datacija Diogenijana se teško može pobliže utvrditi. Bez obzira što iz kasne faze raspolažemo samo s dva epikurejska imena, znamo da su oni konstantno prisutni, u 3. st. NE sasvim sigurno,[353] a vjerojatno i u 4. jer car Julijan spominje da su kršćani spaljivali epikurejske spise.

S imenima dakle slabo stojimo, ali jasno je da se epikurejci dijele slično stoicima: na *staru, srednju* i *kasnu fazu*. Srednja počinje sa Zenonom Sidonskim, što je oko 20 godina nakon Panetija, dok je početak kasne povijesno nevidljiv pa se prema tome može proizvoljno uskladiti s početkom kasnog stoicizma: dakle, u 50-e godine 1. st. NE.

---

[351] U *novoj slici antičke filozofije* posvećuje se pažnja nizu kršćanskih autora koji su bili monasi: među njima je posebno značajan Evagrije Pontski (v. npr. Adamson, P. *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*, Oxford: Oxford University Press 2018, str. 325). Pitanje pripadnosti monaške filozofije helenističkoj vrlo je složeno te se ovdje ne možemo pobliže baviti time. Napomenuli bismo samo da po našem mišljenju monaški autori u pravilu *ne pripadaju* helenističkom dijelu kasnoantičke filozofije, iako su s njome u bliskom dodiru i snažnoj interakciji. No katkada se pojedini monaški autori, kao upravo Evagrije, mogu promatrati i u sklopu helenističke filozofije. Takav slučaj imamo i u vrijednoj knjizi: Sorabji, R. *Emocije i duševni mir: od stoičke uznemirenosti do kršćanskog iskušenja*, Zagreb: Sandorf i Mizantrop 2016. (izvornik je objavljen 2000. godine).
[352] Današnja datacija je više-manje ista.
[353] Diogen Laertije je po svemu sudeći pripadnik epikurejaca.

STARI EPIKUREJCI	SREDNJI EPIKUR.	KASNI EPIKUREJCI
Epikur, Metrodor, Hermarh... Kolot Apolodor	Zenon Sidonski, Fedar, Lukrecije, Filodem	Diogen Enoandski Diogenijan

300. PNE 110. PNE 50. NE 220. NE

Srednja i kasna faza se mogu objediniti u jedno razdoblje: *grčko-rimsko*.

Skepticizam

Skepticizam predstavlja posljednji pravac koji je sigurno starohelenistički. Helenistička filozofija započinje sa skepticizmom, naime s Pironom Elidskim koji postaje povijesno vidljivim likom oko 330. PNE. Praechter uz Pirona navodi i dva demokritovca koja Diogen Laertije spominje kao njegove prijatelje i filozofske suputnike: Filona Atenskog i Nausifana. Nausifan je morao biti stariji od Epikura s obzirom da ga je kritizirao i poricao da je njegov učenik te oni vjerojatno nisu mnogo mlađi od Pirona. Nausifan stoji u tradiciji Demokritovih atomista kao i Pironov učitelj Anaksarh s kojim se i zaputio u daleki Istok. Piron se dakle kretao među demokritovcima kojima je zalazio i Epikur. Filon Atenski pripovijeda kako se Piron najviše divio Demokritu i Homeru, osobito njegovu stihu:

> οἵη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν· (Il. VI 146)
>
> Kao što līšća rōd je, takāv je i od ljūdī. (prev. S. S.)

Piron se međutim po povratku s Aleksandrove dalekoistočne turneje vratio u svoj rodni grad, daleko od Atene – u Elidu. Stoga su se Atenjani za njega stalno raspitivali kod njegovih prijatelja demokritovaca: Filona i Nausifana. Diogen Laertije navodi kako se Epikur stalno raspitivao za njega kod Nausifana i očito je bio pod snažnim utjecajem Pironove filozofije: zanimalo ga je kako on može živjeti tako bezbrižno i slobodno. To i jest po njemu sveti cilj filozofije. S Pironom dakle u povijesti grčke filozofije doista počinje nešto novo.

Utjecaj Pirona na Atenjane poslije je bio posredovan njegovim učenikom Timonom koji ga je slijedio u Elidi. Timon je bio iz Flijunta te je najprije slušao u Ateni Stilpona Megarskog. Kada se oženio preselio se u Elidu te je slijedio Pirona: njega se nema što slušati, može ga se samo pokušati slijediti. U Elidi se usput i obogatio te se potom preselio u Atenu, vjerojatno

nakon smrti svog učitelja oko 270. PNE.[354] On je za razliku od svog učitelja mnogo pisao: pjesme, tragedije, satire itd. Izrugivao se sa svim filozofima, ali izgleda da nije stekao učenika. Tako se pironizam gasi s prvim Pironovim učenikom, čini se oko 230. PNE kada umire napunivši blizu 90 godina. Pironizam se tako pokazuje pravcem koji započinje koncem 4. i gasi se sredinom 3. stoljeća PNE.

Iako se pironizam ugasio već s neposrednim Pironovim učenikom Timonom, skepticizam koji je on pokrenuo i dalje se nastavlja u povijesti grčke filozofije i upravo je taj pravac bitno obilježio starohelenističku filozofiju. Naime, Pironova je filozofija osim na Epikura izvršila veliki utjecaj i na jednog akademičara, i to upravo onog koji je oko 267. izabran za skolarha: Arkesilaja. Od Arkesilaja pa nadalje skepticizam stanuje u Akademiji i on je doista nastao putem usvajanja Pironove filozofije i megarske dijalektike. Stoga Praechter nakon Timona odmah prelazi na srednje i nove akademičare: tj. na *akademijski skepticizam*. Premda akademijski skepticizam traje oko 150 godina, od o. 267. do o. 110., u tom razdoblju su značajna samo dva filozofa: Arkesilaj i Karnead. Ostali akademičari su puka imena o kojima se filozofski nema što osobito reći.

Arkesilaj je predstavnik radikalnog skepticizma čija je svrha u Akademiji prvenstveno kritička: Arkesilaj predvodi akademičare u borbi protiv njihove najveće konkurencije – stoika. On je prvenstveno usmjeren na pobijanje znanstvenog temelja stoicizma te se obrušava na njihov kriterij istine: Arkesilaj tvrdi da tako nešto kao kriterij istine ne postoji. Sve su predstave jednako varljive i nepouzdane. Nemamo se na što osloniti kako bismo spoznali istinu. Stoga bi se trebalo suzdržavati od svakog suda (ἐποχή), baš kao što je to činio Piron (koji je čini se koristio termin ἀδοξία).

S Karneadom pak stupa na scenu probabilistički skepticizam. Premda nema kriterija istine, ipak je nešto vjerojatnije od drugoga te se u životu rukovodimo time: slijedimo ono što nam se čini vjerojatnijim. No Karnead je još uvijek pravi skeptik te se i u njegovo vrijeme svrha akdemijske filozofije iscrpljuje u kritici dominantnog starohelenističkog pravca – stoicizma. Filozof se ne treba truditi oko spoznavanja istine, to je uzaludan trud, ali kako ipak mora u životu donositi neke odluke, on ih donosi na temelju onoga što mu se čini vjerojatnijim: Platonov εἰκὼς λόγος kod Karneada postaje τὸ πυθανόν što Ciceron prevodi kao *probabilis*

[354] DL IX 109-112.

(vjerojatno). No u slijeđenju onog vjerojatnijeg on nema nikakvih pretenzija na istinu: za Karneada je istina jednako nedokučiva kao i za Arkesilaja.

U tome se dakle sastoji glavna razlika između *srednjih* i *novih akademičara*. No postoji još jedna bitna stvar. Naime, mnogi antički izvori govore kako je Arkesilajev skepticizam bio samo maska koju je stavljao u svrhu obračuna sa stoicima. Unutar same Akademije Arkesilaj je navodno i dalje bio odan učenju staroakademičara. Tako bi Arkesilaj zapravo bio platonist koji se samo u svrhe polemike sa stoicima predstavljao kao skeptik.[355] Takva mogućnost doista postoji: to bi objasnilo zašto je 267. godine mogao biti izabran za skolarha. No povijest filozofije se može temeljiti samo na onome što netko javno iznosi, a ne na onome što netko u tajnosti zastupa. Stoga se Arkesilaj u povijesti filozofije ne može svrstavati u platoniste, nego samo u skeptike i možebitne prikrivene platoniste, isto kao i Karnead koji međutim više nije ni možebitni platonist.

No premda se i Arkesilaj i Karnead povjesničaru filozofije pokazuju kao skeptici, ipak postoji razlika između srednje i nove Akademije: ako bi srednja barem u tajnosti mogla biti još uvijek platonistička, to bi značilo da je postojao kontinuitet sa starom Akademijom i da platonizam u Akademiji nije zastario već s Arkesilajem, nego tek kasnije. Teško je reći kada, no s Karneadom definitivno. S druge strane, kontinuitet između srednje i nove Akademije postoji preko skepticizma. Stoga je antička periodizacijska šema *stara-srednja-nova* za povijest *Akademije* sasvim umjesna: Arkesilaj je doista srednji član. No arkesilajevski i karneadovski skepticizam se dovoljno jasno razlikuju da je, čak i ako zanemarimo mogućnost da su srednji akademičari bili prikriveni platonisti, uputno razlikovati *srednju* i *novu Akademiju*.

Nova Akademija završava s Klitomahom, Karneadovim učenikom koji je poznat po tome što je zapisao brojna izlaganja svog rječitog učitelja s obzirom da je samo usmeno kazivao svoju filozofiju. Klitomahov nasljednik je bio Filon Larišanin koji ga je odmijenio oko 110. g. PNE. Kada je točno počeo izlagati svoj program povratka korijenima akademijske filozofije nije jasno, no s ulaskom u 1. st. NE u Akademiji bi već moralo vladati takvo raspoloženje. Počevši od o. 100. PNE imamo dakle posla s *neoakademičarima*. Znamo da su Antiohovi

[355] Stoga je Ariston Hijski navodno za njega rekao: „Sprijeda Platon, iza Piron, a u sredini Diodor; budući da se koristio dijalektikom na Diodorov način, a zapravo je bio platonist.“ Prema Sekstu Empiriku, PH I 232 (navedeno prema hrvatskom prijevodu uz neznatnu modifikaciju: Sekst Empirik: *Obrisi pironizma*, Zagreb: Kruzak 2008, str. 157).

neoakademičari dogmatici, no što je s Filonovim? Praechter vidi Filonove akademičare kao prijelaznu fazu. Naime, on kaže:

> S daljnjim razvojem novija se Akademija vratila dogmatizmu. Prijelaz se formira preko Filona Larišanina koji je imenovan osnivačem četvrte akademijske škole (u vrijeme prvog mitridatskog rata [88-84. Pr. Kr.]). Kako se približavao Stoi, pretpostavljao je da su stvari shvatljive, čak i ako nije htio prihvatiti stoički nauk o "shvatljivoj predstavi" kao kriteriju istine. Njegov je učenik, Antioh Aškalonski, uspostavio peti pravac naučavajući da su Akademija, Peripat i Stoa ujedinjeni u svim bitnim stvarima. Time je uspostavljen novi dogmatizam važan za eklekticizam u narednom razdoblju.[356]

Ako je Filon prihvaćao to da su stvari shvatljive onda nije više mogao biti skeptik, no on još uvijek nije dogmatik poput Antioha. Postavlja se pitanje završava li akademijski skepticizam s Klitomahom, ili tek s Filonom. U novoj slici antičke filozofije prevladava stav da Filon još uvijek pripada skeptičkoj fazi Akademije. No ako je Praechter u pravu, a nama se čini da jest, onda je jasno da tome ne može biti tako. Naime, čim se počne dopuštati shvatljivost nečega i mogućnost barem nekakvog približavanja istini, automatski se pravi odmak od skepticizma.

Kod Karneada se *ono vjerojatno* pokazuje samo kao regulativno načelo ispravnog djelovanja, ne i spoznaje istine. Što se tiče spoznaje istine Karnead odriče mogućnost nečega takvoga, jednako kao i Arkesilaj. Za Filona međutim *ono vjerojatno* nije samo regulativno načelo djelovanja, nego i spoznavanja: kada shvatimo što je vjerojatno, a osobito što je najvjerojatnije, tada stojimo bliže istini. Čak štoviše: dužni smo vjerovati da je upravo onako kako se pokazuje vjerojatnim. To više nije skepticizam, iako nije ni dogmatizam. Naziv za to je *probabilizam*.

Karneadov skepticizam je probabilistički, ali Filonova filozofija više nije skepticizam, nego čisti probabilizam. Filonov probabilizam predstavlja prijelaznu fazu iz akademijskog

---

[356] Im weiteren Verlaufe kehrte die neuere Akademie wieder zum Dogmatismus zurück. Den Übergang bildet Philon der Larisäer, der als Stifter einer vierten akademischen Schule genannt wird (zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges [88—84 v. Chr.]). Er nahm, der Stoa sich nähernd, eine Begreifbarkeit der Dinge an, wenn er auch die stoische Lehre von der „begreifenden Vorstellung“ als dem Wahrheitskriterium nicht gelten lassen wollte. Sein Schüler, Antiochos von Askalon, begründete eine fünfte Richtung, indem er lehrte, daß Akademie, Peripatos und Stoa in allem Wesentlichen einig seien. Damit war ein neuer, für den Eklektizismus der folgenden Zeit wichtiger Dogmatismus begründet. (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 465)

skepticizma u dogmatizam Antiohovih akademičara. No ako je tako, to znači da skepticizam u Akademiji završava svoju karijeru na prijelazu iz 2. u 1. st. NE, a nas zanima periodizacijska struktura skepticizma, a ne akademičara.

Skepticizam se dakle u Filonovo doba seli iz Akademije, ali još ne iščezava iz povijesti antičke filozofije – dapače, nalazi svoje još radikalnije zagovornike: *neopironiste*.

Kao što se s Filonom pojavila parola *natrag k Platonu*, tako se negdje pojavila i parola *natrag k Pironu*. Prvi kod kojega tu parolu vidimo provedenu u djelo je Enesidem. Čini se da on stupa na povijesnu scenu malo nakon Antioha Aškalonskog: sredinom 1. st. PNE, u Aleksandriji. Ima li Enesidem kakve veze s akademičarima teško je znati – no takva mogućnost postoji: povratak na pozicije koje su se pripisivale Pironu istodobno je povratak i Arkesilajevom, tj. srednjoakademijskom skepticizmu. Karnead je *tvrdio* da se istina ne može spoznati. No pravi skeptici ništa ne *tvrde*: oni samo pokazuju da kad god se nešto čini istinitim, uvijek se jednako uvjerljivo može činiti istinitim i ono što je tome protuslovno. Razlozi *za* i *protiv* nečega se tako uvijek pokazuju istojakima (ἰσοσθενής). Stoga neopironizam predstavlja veliki odmak od Karneadova skepticizma, ali ne toliko i od Arkesilajeva. Njima se činilo da između Pirona i Arkesilaja nema neke bitne razlike.

Jasno je dakle da s neopironizmom nastupa nova faza skepticizma, a njegovi su nam kronološki okviri ugrubo jasni: od sredine 1. st. PNE do sredine 3. st. NE. U tom razdoblju znamo samo za tri istaknuta filozofa: Enesidema, Agripu i Seksta Empirika. Taj dio nam je dovoljno poznat tako da sada već možemo iznijeti periodizacijsku strukturu skepticizma:

1. *pironizam*: od Pirona do Timona (330-230.PNE)

2. *akademijski skepticizam*:

    a) arkesilajevski (260-160.PNE)

    b) karneadovski (160-100.PNE)

3. *neopironizam*: od Enesidema do Saturnina (50. PNE-250.NE)

Postavlja se međutim pitanje spada li arkesilajevski skepticizam u ranu ili srednju fazu. Obično se pironistički skepticizam uzima kao rana faza, akademijski kao srednja, a neopironistički kao kasna, no takva periodizacija ne slijedi kriterij nutarnjeg razvoja, nego

kriterij pripadnosti školama. Ako je arkesilajevski skepticizam bliži pironističkom nego Karneadovom, onda bi njega trebalo pripojiti ranoj fazi skepticizma. Rani skepticizam se tako pokazuje dvofaznim: pironističkim i arkesilajevskim. Snažnija je povijesno-filozofska povezanost između pironističkog i arkesilajsevskog skepticizma, nego između arkesilajevskog i karneadovskog. Stoga se u periodizaciji ne treba dati zavesti terminom *akademijski skepticizam*: on naime podrazumijeva dvije bitno različite verzije skepticizma. Isto kao što i termin *neoakademičari* podrazumijeva pripadnike dviju različitih Akademija: Filonove i Antiohove. Srednji skepticizam počinje dakle tek s Karneadom, dok je kasni onaj neopironistički.

U takvoj periodizaciji smeta što nije dobro uravnotežena: rana faza traje oko 170 godina što je optimalno jer iznosi trećinu petostoljetnog razdoblja, no srednja traje samo 60-ak godina, a kasna oko 300 godina.

Treba međutim primijetiti kako srednja faza ipak ne završava s Klitomahom. Naime, Filonovi akademičari tvore snažan kontinuitet s Karneadom te se srednja faza preko Filonovih akademičara taman toliko produžava da se dobiva dovoljna mjera za relativno uravnoteženu podjelu na ranu, srednju i kasnu fazu. Naime, pojmovi *rana, srednja* i *kasna faza* su rastezljivi – ne moraju svaki tvoriti točno jednu trećinu vremena. To posebno vrijedi za dugotrajnu fazu u kojoj nema mnogo imena, jer tada sadržajno ne prelazi vrijednost jedne trećine. A upravo je to slučaj s neopironistima: u tri stoljeća samo tri važna imena.

Karnedovska faza pak ima svoje snažne zastupnike sve do Cicerona. Premda se filonovski akademičari ne bi trebali smatrati skepticima, nego samo probabilistima, oni ipak stoje u kontinuitetu s Karneadovim probabilističkim skepticizmom te u povijesti filozofije prirodno tvore jednu cjelinu s Karneadom. Pritom je jasno da s Filonovim neoakademičarima dolazi do velike promjene smisla Karneadove filozofije, ali ne i do odbacivanja i napuštanja. Ciceron sebe i sve Filonove akademičare vidi u snažnoj povezanosti s Karneadom: Karnead je veliko ime tradicije kojoj oni žele pripadati. Tako gledajući, srednja bi faza uključivala Karneda, Filona i Cicerona – a time bi se već uspostavila ravnomjernija podjela.

Periodizacijska struktura skepticizma s dodatkom probabilizma je prema tome ovakva:

STARI SKEPTICI	SREDNJI SKEPTICI	KASNI SKEPTICI
Piron, Timon, Arkesilaj	Karnead, Filon, Ciceron	Enesidem, Agripa, Sekst E.

330. PNE **160. PNE** **50. PNE** **230. NE**

Neoakademičari

Sada nam se valja osvrnuti na pravce za koje moramo ustanoviti pripadaju li staroj ili novoj helenističkoj filozofiji, dakle na neoakademičare i neoperipatetike. Oni naravno pripadaju povijesti Peripata i Akademije.

U prethodnoj tablici svakako da nije u redu to što su akademičari, Filon i Ciceron, predstavljeni kao skeptici, jer koliko god oni davali za pravo Karneadu ipak predstavljaju skretanje od Karneadovog skepticizma u (ako možemo reći) desniju stranu: u *probabilizam*. No to i jest posebna odlika ove srednje faze: u njoj dolazi do preobrazbe koja je rezultat pokušaja povratka izvorima Akademije. Filon Larišanin i Ciceron su neoakademičari, dakle oni koji nastoje obnoviti filozofiju stare Akademije pod čime oni podrazumijevaju ne samo Platona nego i Aristotela, no to im ne polazi za rukom. Razlog tome je što se ne mogu osloboditi starohelenističke filozofske paradigme koja ih vezuje za Karneada. Filozofirati za njih znači otkrivati što je vjerojatnije, a time stoje bliže Karneadu, nego Platonu i Aristotelu.

Antiohu Aškalonskom je to bilo potpuno jasno te je on odlučno odbacio skeptičku tradiciju Akademije. No ni on nije pronašao put povratka izvorima: njegovo razumijevanje Platona i Aristotela dovelo ga je samo do približavanja stoicima. Kako su se srednji stoici sa svoje strane već s Panetijem približili Platonu i Aristotelu što se za Posejdonija samo još više produbljivalo, tako između Antiohovih akademičara i srednjih stoika nije bilo neke bitne razlike. Stoga se već u antičko doba govorkalo kako je Antioh uselio Trijem u Akademiju, a moglo bi se reći i da je Akademiju približio Trijemu. Iz toga je jasno da *neoakademičari*, bili oni Filonovi ili Antiohovi, ne mogu biti novi helenistički pravci, nego samo stari: koliko god se trudili vratiti Platonu i Aristotelu pokazuje se da ne mogu izići iz okvira starohelenističke filozofije. Platon i Aristotel naime stanuju s onu stranu tih okvira, s onu stranu skepticizma i s onu stranu materijalizma. Neoakademičari su se zapravo našli na tlu *eklekticizma*. Zeller je dakle bio u pravu kad ih je sve nazvao *eklekticima*.

U periodizaciji treba praviti veliku razliku između periodizacije filozofskih pravaca i škola. Skepticizam je pravac čija periodizacija uključuje tri škole: pironističku, akademijsku i neopironističku. Akademija je pak škola čija se povijest sastoji od pet faza:

1. Stara Akademija: od Platona do Polemona i Kratesa (o.387.-o.267.)
2. Srednja Akademija: od Arkesilaja do Hegesina (o.267.-o.160.)
3. Nova Akademija: od Karneada do Klitomaha (o.160.-o.110.)
4. Četvrta Akademija: od Filona Larišanina do Cicerona (o.110-43.)
5. Peta Akademija: od Antioha Aškalonskog do Varona (o.90.-27.)

Stari akademičari su *platonisti* predhelenističkog razdoblja. Preostale četiri Akademije su helenističke i sve su starohelenističke, no nijedna nije platonistička. Naime, *srednji* i *novi akademičari* pripadaju povijesti *skepticizma*, dok Filonovi *neoakademičari* tvore kontinuitet s *novoakademičarima*, pri čemu Karnead i Klitomah predstavljaju fazu *probabilističkog skepticizma*, a Filon i Ciceron fazu *probabilizma*. Kad kažemo da *neoakademičari*, ni Filonovi ni Antiohovi, nisu *helenistički platonisti* pod tim mislimo samo to da se nisu uspjeli vratiti na pozicije Platona. No to je valjda ono po čemu se prepoznaje platonist. Stoga nije opravdano to što se danas sve akademičare bez razlike naziva platonistima – te bi termine trebalo razlikovati. S Antiohom definitivno prestaje akademijski skepticizam, no čak ni on nije platonist: Antiohovi akademičari su napravili zaokret koji ih je samo doveo u blizinu srednjeg stoicizma te ih se ne može smatrati platonistima, odnosno medioplatonistima.

Ostaje nam sada izvidjeti jesu li barem *neoperipatetici* bili *aristotelovci*.

Neoperipatetici

O Erimneju i Apelikonu to ne možemo znati budući da nam je nepoznato kako su oni reagirali na Aristotelove ezoterijske spise, prije svega na njegovu *Metafiziku*, jer to je ono što bi ih najprije moglo dovesti do napuštanja starohelenističke paradigme. No oni vjerojatno nisu imali ni vremena za tako nešto. Apelikonov je prijepis Aristotelovskog korpusa izgleda bio izvršen navrat-nanos, bez dovoljnog poznavanja Aristotelove ezoterijske terminologije i bez

dubljeg razumijevanja. Tiranije je morao iznova izvesti taj posao i tek je Andronik Rodski bio u poziciji da sagleda Aristotelovo ezoterijsko učenje i eventualno ga usvoji uvodeći u Peripat novo filozofsko usmjerenje: *neoaristotelizam*.

Postoji jedna naznaka da je Andronik možda shvatio temelje aristotelizma, a to je što je on za njegove *ontološke* spise smislio naziv *metafizika* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά). Naime, upravo je pojam *metafizike* ono do čega je trebalo doći kako bi se nadišli okviri starohelenističke filozofije: onaj tko shvati što je metafizika ostavlja za sobom i stoički i epikurejski i novoperipatetički (stratonovski) materijalizam. Naime, i epikurejci i stoici i novoperipatetici su kozmos shvaćali materijalistički:[357] kozmos je u sebi zatvorena tjelesna priroda iznad koje nema ničega. To je zatvoren sustav koji je u svom temelju tjelesan te sve druge dimenzije stvarnosti mogu samo proizlaziti iz tjelesne kao njene slučevine (συμβεβηκός). Stoga u starohelenističkoj filozofiji nije moguće tako nešto kao *metafizika*: moguća je samo *fizika*. I stoička i epikurejska ontologija pripada *fizici*, a ne *metafizici* za koju kod njih nema mjesta. Najbitnija se razlika očituje u tome što Aristotelova *teologija* pripada *metafizici*, dok stoička pripada *fizici*: fizička dimenzija stvarnosti je naime za njih temeljna.

Kod Aristotela je međutim fizika izvedena iz nečega što prethodi tjelesnoj dimenziji i što ju nadilazi: ona se temelji na umu koji nije nikakvo tjelesno biće, nego netjelesno, odnosno *meta-fizičko*.

Je li Andronik to shvatio? Ako jest onda bi on mogao biti novohelenistički filozof. Činjenica da spise koji razmatraju ono što Aristotel naziva πρώτη φιλοσοφία Andronik naziva τὰ μετὰ τὰ φυσικά sugerira da je on shvatio kako predmet Aristotelove *prve filozofije* nije nikakva tjelesna narav, nego nešto što je *iza* (μετά) svega tjelesnog, što je dakle *meta-fizičko* te da Aristotel stoga u temelj stvarnosti ne postavlja nikakvu tjelesninu, nego božanski um (νοῦς) koji je po njemu bestjelesan. No mnogi tvrde kako Andronikov izraz τὰ μετὰ τὰ φυσικά ne izražava nikakvu filozofsku misao, nego naprosto uredničku oznaku da je riječ o spisima koji u Aristotelovom korpusu dolaze *iza* (μετά) *Fizike*. Takvo se tumačenje ne čini neopravdanim: naime, Andronik je prvenstveno urednik Aristotelovih ezoterijskih spisa i stoga bi njegov termin lako mogao izražavati samo to i ništa više. No kako mi možemo znati da možda ne izražava i nešto više?

[357] Ovdje smo odredbu *materijalistički* upotrijebili u značenju koje je dosta šire od uobičajenog, no koje se ne može izbjeći ukoliko se uvriježena novovjekovna podjela na idealizam i materijalizam želi primijeniti na antičku filozofiju. Treba međutim reći kako se takva terminologija za nju sve više pokazuje neprimjerenom.

Andronikova je oznaka vjerojatno rezultat toga što su se u pronađenom aristotelovskom korpusu ontološki i teološki spisi[358] ili već otprije nalazili iza spisa o fizici ili im je on odlučio dodijeliti takvo mjesto u korpusu: izraz *meta-fizički spisi* bi se prema tome odnosio na tu grupu spisa.

No koliko god takvo tumačenje bilo uvjerljivo, ostaje pitanje je li Andronik time možda htio reći i nešto više. Teško je naime pretpostaviti da mu nakon rada na tim spisima nije bilo jasno da Aristotel u temelju svega vidi nešto što je s onu stranu svega tjelesnoga ili fizičkoga: Aristotel se naime već u prvoj knjizi *Metafizike* obrušava na sve materijalističke pozicije svojih prethodnika. On je uostalom i Ksenofana omalovažavao samo zato što je smatrao da za razliku od Parmenida Boga drži vidljivim, dakle osjetnim bićem, odnosno tjelesninom:[359] naime, samo tijelo može imati takav loptasti oblik kakav on pripisuje Bogu na osnovu toga što se kozmos takvim pokazuje njegovom očinjem vidu.[360] To je upravo i stoičko viđenje stvari, dakle viđenje koje dominira starohelenističkom filozofijom i koje je u Peripatu na snazi još od doba Stratona.[361] Stoga se ne čini izglednim da Androniku nije bilo jasno da Aristotel nije materijalist i da za njega postoji meta-fizička dimenzija stvarnosti. Moralo mu je također biti jasno da je sa Stratonom u Peripat uvedena materijalistička, odnosno somatistička ili korporealistička ontološka paradigma, koja je protivna izvornoj peripatetičkoj filozofiji.

To međutim ne znači da je Andronik odbacio Stratonovu korporealističku ontologiju i prihvatio Aristotelovo stajalište. On ga vjerojatno jest shvatio, no to ne znači da ga je i prihvatio. Mogao je dakle pod metafizičkim spisima podrazumijevati i nešto više, ali to ne znači da je i sam bio uvjereni metafizičar, odnosno aristotelovac. On je vjerojatno ostao na pozicijama koje su u Peripatu vladale još od doba Stratona koji je peripatetizam približio stoicizmu. Jer da je prihvatio Aristotelovo stajalište takav bi zaokret doveo do znanstvene

---

[358] Ovdje se pod *teološkim spisima* misli naravno na one u kojima se razmatra ono božansko.
[359] *Metaph*. 986b21-28.
[360] U jednom tekstu za koji nije sigurno da je Aristotelov, ali svakako pripada njegovoj školi, Ksenofanov pojam Boga se ovako izlaže: „On naime kaže za Boga da je tijelo, bilo kad kazuje za nj da je svemir ili štogod drugo. Jer kad bi bio bestjelesan kako bi mogao biti loptast?“ [αὐτὸς γὰρ σῶμα λέγει εἶναι τὸν θεόν, εἴτε τόδε τὸ πᾶν, εἴτε ὅ τι δήποτε αὐτὸ λέγων. ἀσώματος γὰρ ὤν, πῶς ἂν σφαιροειδὴς εἴη;] (*De Melisso, Xenophane, Gorgia* 979a6-8, u Aristotle: *Minor Works*, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1955.
[361] Straton je, vjerojatno pod utjecajem Zenona, odbacio Aristotelov transcendentalizam i prigrlio imanentizam koji proizlazi iz Zenonove ontologije. Ta se ontologija često naziva *materijalističkom*, no, kao što smo napomenuli, sve se više uviđa neprimjerenost takve kategorije te se sada sreću i druge, kao *korporealizam* (corporealism) i *somatizam* (somatism). Nama se ti termini ne čine sasvim adekvatnima – naime, oni prizivaju sliku beživotne tjelesnosti, a zapravo je riječ o tjelesnosti *duha* (πνεῦμα) – ali kako su ipak primjereniji od *materijalizma* nadalje ćemo se provizorno pomagati njima dok ne iznađemo bolje rješenje.

revolucije, do promjene znanstvene paradigme: a upravo je to ono što se traži za prijelaz iz starohelenističke filozofije u novohelenističku.[362]

Nadalje, znamo da je u Andronikovo vrijeme već bilo došlo do takve promjene: naime, već smo kod Windelbanda vidjeli da počeci novohelenističke filozofije padaju oko 70. PNE, a to je upravo doba kada Andronik vjerojatno postaje peripatetičkim skolarhom. No tu je riječ o revoluciji koja se dogodila u Aleksandriji, ne u Ateni ili Rimu. Je li Andronik imao kakvih kontakata s aleksandrijskim filozofima? Budući da je bio skolarh peripatetika svakako je morao biti u kontaktu s aleksandrijskim peripateticima kojih je oduvijek bilo mnogo. Stoga se postavlja pitanje jesu li aleksandrijski peripatetici pod Andronikom starohelenistički ili novohelenistički filozofi.

Praechter navodi dvojicu aleksandrijskih peripatetika koji su bili aktivni u vrijeme stupanja Andronika na čelo Peripata te stoga nisu mogli biti znatno mlađi od njega: Ariston Aleksandrijski i Kratip Pergamski. Kratip je, po svjedočanstvu Cicerona, već kao iskusan učitelj djelovao između 50. i 47. na Lezbosu u Mitileni, a nakon toga u Ateni što bi trebalo biti vrijeme kada je Andronik ili već dovršio ili taman dovršavao posao koji Tiranije nije mogao dovršiti. Ciceron je imao vrlo visoko mišljenje o Kratipu te je svoga sina Marka poslao u Atenu da se kod njega obrazuje. Stoga je sasvim sigurno da je barem Kratip, ako ne i Ariston, bio u kontaktu s Andronikom. Ciceron međutim na sva usta hvali Kratipa, a Andronika nije ni spomenuo. Osim toga, poznavao je i Tiranija koji mu je pomogao oko uređivanja kućne biblioteke te je i preko njega morao znati za Andronika. Ciceronova je šutnja o Androniku stoga znakovita i poziva na objašnjenje. No ovdje se ne možemo baviti time.

Nama je sada bitno pokazuju li se Kratip i Ariston starohelenističkim ili novohelenističkim peripateticima, odnosno je li riječ samo o neoperipateticima ili već o neoaristotelovcima. Pod neoaristotelovcima podrazumijevamo one koji su zauzeli temeljne filozofske pozicije Aristotela, a u to svakako spada i njegovo učenje o netjelesnosti božanskog i ljudskog uma,

[362] Ciceron je Aristotelov ezoterijski opus smatrao samo komentarima što znači da su se tada Aristotelovi dijalozi smatrali njegovim glavnim filozofskim djelima te su vjerojatno i Tiranije i Andronik ezoterijski opus smatrali samo pomoćnim, komentatorskim tekstovima. Kada Ciceron hvali Aristotelov stil to se moglo odnositi samo na njegove dijaloge. Ciceron se družio s peripateticima te je termin *commentaria* vjerojatno preuzeo od njih. Odatle je jasno zašto otkriće aristotelovskih ezoterijskih spisa nije rezultiralo nekom velikom revolucijom među neoperipateticima.

odnosno o meta-fizičnosti Boga i najvišeg dijela duše. To je naime kamen temeljac nove helenističke filozofije koji je bio položen u Aleksandriji.

Praechter se ne bavi tim pitanjem te kod njega ne nalazimo nikakve naznake da je među neoperipateticima došlo do nekakvog približavanja filozofskim pozicijama Aristotela. Primjećuje tek kako je nešto mlađi peripatetik, Ksenarh Seleukijski, kritizirao neka učenja osnivača škole bez pristranosti prema školskoj tradiciji.[363]

Aristona i Kratipa je predstavio kao one koji su od neoakademičara prešli neoperipateticima. Postoji mogućnost da je do toga došlo pod utjecajem Ksenarha Seleukijskog.[364] No to se obraćenje, kao što ćemo kasnije vidjeti, moralo zbiti između 70. i 60., a Ariston je 60-ih godina morao biti blizu svoje 50-e što bi značilo da je kao zreo filozof potpao pod utjecaj jednog mladića: naime, čini se da je Ksenarh tada mogao biti samo mladić.

Nama je ovdje jako važan Praechterov podatak da je osim Andronika i Ariston napisao jedan komentar na Aristotelove *Kategorije*. Takav je spis mogao nastati tek nakon što je Andronik dovršio svoj rad na uređivanju aristotelovskog korpusa te nam je taj podatak izuzetno dragocjen: pomaže nam između ostaloga i oko datacije Andronikova izdanja. To je naime jedan od podataka na kojima temeljimo tezu da do Andronikova izdanja nije došlo nakon 40-ih. Teško je naime povjerovati da bi Ariston počeo pisati svoj komentar na *Kategorije* tek 30-ih godina PNE kada je već bio u svojim 70-ima nakon što je više od 20 godina bio pripadnik peripatetičke škole. Datacija Aristona je vrlo bitna za ono što nâs zanima te se moramo i na to kratko osvrnuti.

Datacija Aristona i s time povezanih početaka Pete Akademije

Ciceronov izvještaj o Aristonu pokazuje da je on zajedno sa svojim prijateljem Dionom kao mladić bio učenik Akademije prije prvog mitridatskog rata (dakle oko 90. PNE),[365] a to znači da Dion i Ariston nisu rođeni prije 108.-107. godine: naime, nisu mogli otići iz Aleksandrije na studije u Atenu prije nego što su navršili 17-18 godina. Kada je Antioh Aškalonski došao u Aleksandriju 87. ili 86. godine, pri čemu je došlo do raskola između njega i Filona, njih su se

[363] Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 560.
[364] Ta mogućnost se temelji na jednoj rekonstrukciji oštećenog Filodemovog teksta. O tome v. Falcon, A. *Aristotelianism in the First Century BCE*, Cambridge: Cambridge University Press 2012, str. 12. Falcon upozorava ne problem datacije Ksenarha koji slijedi ukoliko se prihvati takvo čitanje oštećenog teksta.
[365] Ciceron o tome govori u svome *Lukulu* (vidi bilj. 156).

dvojica stavili na stranu Antioha te je Antioh preko njih osnovao svoj ogranak aleksandrijskih akademičara, onih koji su za skolarha priznavali njega, a ne Filona. Tada međutim nisu mogli imati manje od 20 godina, no čini se da nisu imali ni mnogo više: Aristona naime preko Strabona vidimo aktivnog još oko 25. PNE. Budući da je jasno da je upravo Dion bio predstojnik aleksandrijskih akademičara, također je jasno da je bila riječ o šačici mladih ljudi koje su pristaše Filona naravno smatrali otpadnicima od Akademije: Filon sasvim sigurno nije predao nikakve ovlasti Antiohu za vođenje Akademije i osnivanje akademijskih ogranaka u drugim gradovima.

Mladi aleksandrijski pripadnici *pete Akademije* su međutim povijesno značajniji od Filonovih akademičara jer je upravo među njima došlo do onog zaokreta koji je rezultirao zbiljskim povratkom Platonu. Taj je zaokret morao biti vrlo dramatičan za pripadnike *pete Akademije* i čini se da je prelazak Aristona i Kratipa peripateticima bio upravo posljedica tih turbulentnih zbivanja do kojih je moralo doći sredinom 60-ih godina 1. st. PNE. Naime, Antiohova verzija obnovljene staroakademijske filozofije podrazumijevala je da su stari Akademičari, stari peripatetičari i stoici u pogledu glavnih stvari u skladu i da su razlike među njima više terminološke naravi. Tako se s Antiohom gotovo izgubila razlika između tih triju škola te je on smatrao da je uspio postići veliku sintezu onog najboljeg u grčkoj filozofskoj tradiciji. Kada je međutim Dion Aleksandrijski shvatio da izvorno stajalište Platona nije u skladu s tim, nego da je Platonova ontologija meta-fizička, odnosno idealistička i transcendentalistička te da se zapravo slaže s pitagorejcima, a ne sa stoicima, tada je naravno morao nastati raskol među aleksandrijskim neoakademičarima. Ariston i Kratip očito nisu odobravali Dionov zaokret te im nije preostalo drugo nego da se presele u drugu kuću, a najbliži su im bili peripatetici: Antioh je naime Aristotela smatrao starim akademičarem. Je li pritom i Ksenarh izvršio kakav utjecaj na Aristona i Kratipa teško je reći, no to sada nije toliko bitno. Bitno je da to pokazuje kako su Ariston i Kratip u Andronikovu izrazu τὰ μετὰ τὰ φυσικά mogli vidjeti samo bibliotekarsku oznaku. Dion je izišao iz okvira starohelenističke filozofije, Ariston i Kratip izgleda nisu te su prešli peripateticima.

Da je do toga došlo negdje 60-ih godina 1. st. PNE jasno je na osnovu toga što je Dion vodio aleksandrijske akademičare do svoje smrti 56. PNE. Taj je događaj jako važan za jasnoću oko kronologije. Naime, Dion je 57. PNE vodio jedno aleksandrijsko poslanstvo u Rim te je, uvučen u političke igre, početkom 56. bio otrovan. Time je naravno mjesto predstojnika

aleksandrijskih akademičara ostalo upražnjeno, a kako se u narednom razdoblju kao najznačajniji platonist pokazuje Eudor Aleksandrijski, jasno je da je upravo on zauzeo to mjesto. Eudor je dakle 56. PNE postao predstojnikom aleksandrijskih neoakademičara,[366] no neoakademičara koji su već pod Dionom postali platonisti,[367] a to znači bitno različiti od svih drugih škola: i od stoika i od peripatetika i od probabilista i od skeptika. Jedini su im filozofski sugovornici mogli biti neopitagorejci. Time međutim već izlazimo iz okvira starohelenističke filozofije te ćemo se tome vratiti kasnije.

Povratak pitanju o neoperipateticima

Naš je cilj bio da ustanovimo pripadaju li neoperipatetici staroj ili novoj helenističkoj filozofiji i pokazalo nam se da neoperipatetike 1. st. PNE ne možemo smatrati novim helenističkim pravcem. Oni jesu neoperipatetici, ali ne i neoaristotelovci: nisu name prihvatili Aristotelovu ideju o netjelesnosti uma i Boga.[368]

To ne znači da Andronik pod τὰ μετὰ τὰ φυσικά sigurno nije mislio ništa više, nego znači da čak i ako jest mislio nešto više, naime upravo ono što je kod Aristotela bitno, on sam nije vjerovao u to, ili ako jest, onda nikoga nije uspio, a možda ni pokušao uvjeriti. Svi njegovi povijesno vidljivi neoperipatetici, između ostalih i njegov nasljednik Boet Sidonski, i dalje stoje u blizini Antiohovih neoakademičara i stoika, a to znači da ne izlaze iz okvira starohelenističke filozofije. Ksenarh Seleukijski je poznat po tome što je kritizirao Aristotelovo učenje o postojanju petog elementa: time se stavio na stranu Stratona te se čini da mu nije moglo biti prihvatljivo ni Aristotelovo učenje o netjelesnosti uma,[369] a to je glavna stvar koja se od neoperipatetika traži da postanu aristotelovcima. Na grčko-rimskoj filozofskoj sceni izgleda nikome nije bila prihvatljiva takva teza – izuzev Diona i njegovih filozofskih sumišljenika u Aleksandriji.

---

[366] Praechter datira Eudora oko 25. g. PNE što je datacija koja se zasniva na Strabonovom izvještaju o sukobu između njega i Aristona (Strabon XVII 1, 5), no to već pripada završnoj fazi njegove karijere. Mi njegovu učiteljsku djelatnost datiramo u razdoblje od 56. do o. 20. PNE.

[367] Iako s Dionom po našem viđenju dolazi do velikog preokreta u tzv. Petoj Akademiji, jasno je da antiohovski neoakademičari ne prestaju s Dionom, nego samo postaju povijesno slabo vidljivima.

[368] Andrea Falcon s pravom primjećuje: ... engagement with Aristotle's doctrines does not necessarily imply their endorsement; it only presupposes a commitment to their careful study. (*Aristotelianism in the First Century BCE*, str. 17.)

[369] Ksenarh je prihvaćao stoičko učenje o izvankozmičkoj praznini što podrazumijeva postojanje kozmosa u praznom fizičkom prostoru. Aristotel upravo svojim učenjem o netjelesnosti uma čini takvu koncepciju nemogućom: po njemu kozmos nije u praznom prostoru, nego u Bogu. Prazan prostor po Aristotelu ne postoji.

No postoje li onda uopće *neoperipatetici* koje bi se moglo nazvati *neoaristotelovcima*? Za jednoga se to sasvim sigurno može reći: za Aleksandra Afrodizijskoga. On je naime nedvojbeno prihvaćao Aristotelovo učenje o netjelesnosti božanskog uma. To znači da je među peripateticima u jednom trenutku ipak došlo do velikog zaokreta kojim su se odmakli od svojih starih prijatelja stoika i približili se platonistima. Taj zaokret predstavlja prijelaz iz starohelenističke u novohelenističku filozofiju među peripateticima. Možemo li znati kada je došlo do njega?

Peripatetici 1. st. NE su povijesno vrlo slabo izraženi – ističu se samo tri imena: Aristoklo Mesinski,[370] Nikola Damaški i Aleksandar Egajski, Neronov učitelj. No od njih nam nije sačuvano dovoljno materijala da bismo mogli ustanoviti stvar koja nas ovdje zanima. Tako nešto je moguće tek kod neoperipatetika 2. stoljeća kada već raspolažemo s više imena, a od jednoga imamo sačuvano čak i jedno djelo. Najviše se ističu dvojica: Adrast i Aspazije, obojica iz prve polovice 2. stoljeća.[371] Nakon njih slijede trojica koja su bili učitelji Aleksandra Afrodizijskog: Sosigen, Hermin i Aristotel Mitilenski. O njima imamo šture informacije preko Aleksandra no čini se da je teško razumjeti njihovu filozofsku poziciju. Za ove je peripatetike karakteristično da se jako trude oko točne interpretacije Aristotela, no pritom nije jasno što oni sami zastupaju. Od Aspazija nam je ostao velikim dijelom sačuvan njegov komentar na *Nikomahovu etiku*. To je inače najstariji sačuvani komentar na Aristotela, a sačuvao se jer je bio cijenjen među neoplatonistima. Naime, kada Porfirije nabraja što se sve čitalo u Plotinovoj školi, onda spominje samo tri peripatetika: Aspazija, Aleksandra i Adrasta (očito ne mareći za kronologiju). Nama se čini da su ta trojica već neoaristotelovci i da prema tome pripadaju novohelenističkoj filozofiji, a to znači da kod neoperipatetika granica pada oko 100. g. NE.

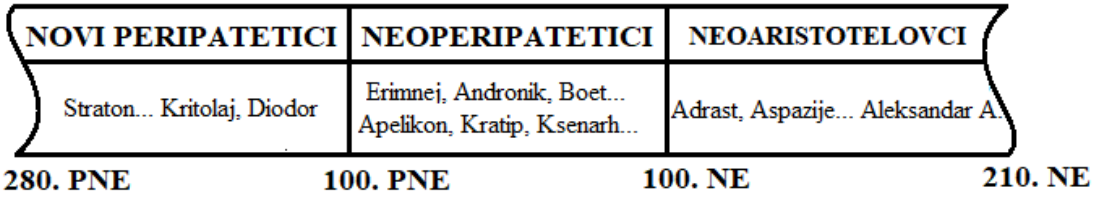
Zašto Aleksandra smatramo neoaristotelovcem nije potrebno posebno objašnjavati te se sumnje mogu javiti jedino u pogledu Adrasta i Aspazija. Od Adrasta su nam sačuvani samo fragmenti, no oni sugeriraju da s njime započinje nešto čega prije nije bilo: premda peripatetik, Adrast se proslavio svojim komentarom na *Timaja* u kojem pokazuje veliko

[370] Aristoklo Mesinski se dugo datirao u 2. st. NE jer se na temelju proizvoljne emendacije teksta mislilo da je on učitelj Aleksandra Afrodizijskog, no Paul Moraux je dokazao da je emendacija bila pogrešna te je pokazao da je Aristoklo najvjerojatnije djelovao na prijelazu u novu eru, najdalje u prvoj polovici 1. st. NE. (Moraux, P. *L'aristotelismo presso i Greci* II/1, Milano: Vita e pensiero 2000, str. 91-95.)
[371] Za njihovu dataciju usvajam argumente Paula Moaruxa: Isto, str. 221-222 i 285-286.

zanimanje za pitagorejsko-platonističku ontologiju, dakle za temelje nove helenističke filozofije.

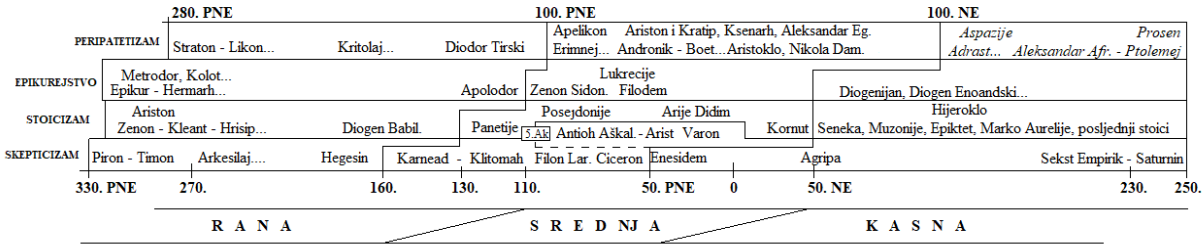
Aspazije je mnogo bolje posvjedočen autor, ali prvenstveno u stvarima etike, dok nâs više zanima kakav je stav imao o Aristotelovoj *Metafizici*. On je doista napisao komentar na *Metafiziku*, i znakovito je da je upravo on prvi neoperipatetik koji je poznat kao komentator *Metafizike*, no teško je na osnovu sačuvanoga znati je li prihvaćao Aristotelovo učenje u netjelesnosti božanskog uma. Pa ipak, činjenica da se Adrast bavi pitagorejsko-platonističkom ontologijom i da je odmah potom Aspazije napisao prvi peripatetički komentar na Aristotelovu *Metafiziku* sugerira da je s njima morao nastupiti značajan preokret u Peripatu. Na to upućuje i to što se taj komentar izgleda čitao i u Plotinovoj školi, a teško da bi Plotina zanimao da je ostao na starohelenističkim pozicijama neoperipatetika.

Uzmemo li na osnovu toga da su Aspazije, Adrast i Aleksandar doista neoaristotelovci, periodizacijska se struktura helenističkog peripatetizma pokazuje ovakovom:



Time smo izvidjeli sve pravce starohelenističke filozofije te sada možemo sabrati naše rezultate kako bismo promotrili sliku cjeline:

Slika 2. Periodizacija stare helenističke filozofije



Neoaristotelovci su navedeni *nakošenim slovima* jer oni više ne pripadaju starohelenističkoj, već zajedno s neopitagorejcima i medioplatonistima novohelenističkoj filozofiji, ali kako smo njih već obradili u ovom dijelu uključili smo ih u sliku. Kasna faza se doima najvećom, no treba imati na umu da ona vidno jenjava već koncem 2. st. i da je razdoblje od 200. do 250.

doba njihove strelovite propasti u kojem se kao jedini povijesno značajan filozof pojavljuje kritičar svekolike starohelenističke filozofije: Sekst Empirik. Stoga se sadržajno gledajući tri razdoblja starohelenističke filozofije pokazuju prilično ravnomjerno raspoređenima.

Rana starohelenistička filozofija je siromašnija imenima od srednje, ali je najkreativnija i najbogatija doktrinama budući da u toj fazi nastupaju sami tvorci petostoljetne filozofske epohe: kasniji filozofi u svojim učenjima samo usvajaju, razrađuju i eventualno korigiraju filozofiju svojih utemeljitelja. *Srednja starohelenistička filozofija* je zanimljiva po tome što je izrazito eklektička i što u njoj dolazi do međusobnog zbližavanja pravaca koji su u ranoj fazi međusobno strogo odijeljeni. *Kasna* je pak zanimljiva po tome što u njoj dolazi do procvata rimskog stoicizma i jačanja skepticizma.

Rana faza je čisto grčka, dok su srednja i kasna grčko-rimske te bi se te dvije faze mogle objediniti u jednu: *grčko-rimsku filozofiju*. Budući da je rana faza utemeljujuća i stoga najzahtjevnija za prezentaciju, lako je moguće da prikaz srednje i kasne faze zajedno ne bi zahtijevao veći broj stranica od prikaza rânē. U tom slučaju bi se starohelenistička filozofija mogla podijeliti na dva dijela: na ranu i i grčko-rimsku starohelenističku filozofiju pri čemu bi sadržajno podjednakom omjeru odgovarao kronološki omjer 1/3 : 2/3. Valja primijetiti kako termin *grčko-rimska filozofija* u kontekstu *antičke filozofije* nešto širi od istog pojma u kontekstu *starohelenističke filozofije*: naime, postoji i *grčko-rimska filozofija* koja je *novohelenistička*.

Pojava helenističke filozofske epohe, posebno povijest skepticizma, pokazuje kako *helenistička filozofija* započinje velikim udaljavanjem od platonizma, od ontologije Platona i Aristotela. To udaljavanje započinje najprije s Pironovim odbacivanjem svih nazora i doktrina, potom s Epikurovim, Zenonovim i Stratonovim materijalističkim doktrinama i naposlijetku s Arkesilajevim prihvaćanjem pironističke kritike svekolike grčke dogmatike. Time je prijelaz iz predhelenističke u helenističku filozofiju bio dovršen. No kako je to bio veliki zaokret od idealističke pozicije Platona i Aristotela, tako je stara helenistička filozofija u potpunosti antiplatonistička, a to znači materijalistička, imanentistička i dijelom relativistička, odnosno skeptička. Iako je s Filonom i Antiohom došlo do pokreta povratka Platonu i Aristotelu, to nije rezultiralo i stvarnim povratkom: neoakademičari su ostali zarobljeni u okvirima starohelenističkog relativizma i materijalizma.

No svakako da bi uvod u novohelenističku filozofiju morao sadržavati prikaz neoakademičara i neoperipatetika s osvrtom na neuspjeli pokušaj povratka Platonu kod prvih i neprihvaćanje Aristotelove metafizike kod drugih.

Sada kad smo ustanovili periodizacijsku strukturu starih helenističkih pravaca ostaje nam izvidjeti strukturu novih.

B-dio: Novi helenistički pravci

Zasnivanje novohelenističke paradigme

U prethodnim smo pravcima vidjeli kako samo neoperipatetici 2. stoljeća pripadaju okvirima nove helenističke filozofije, no jasno je da su se ti peripatetici, koje smo nazvali *neoaristotelovcima*, zadnji uključili u taj tok: *neopitagorejci* i *medioplatonisti* su aktivni mnogo prije njih. Već smo pri razmatranju Windelbandove periodizacije, zahvaljujući tome što je on posebnu pažnju posvetio aleksandrijskoj filozofiji, mogli ustanoviti da počeci njegovog religioznog razdoblja, a to su upravo počeci novohelenističke filozofije, padaju oko 70. g. PNE. Zanimljivo je kako je to baš neposredno prije velikog zaokreta među aleksandrijskim neoakademičarima: to se naime zbilo negdje 60-ih godina. To nije puka koincidencija nego doista postoji uzročna veza između tih događaja.

Naime, prvi je novohelenistički pravac *neopitagorejstvo* i prvi se *medioplatonisti* u Aleksandriji pokazuju pod snažnim utjecajem *neopitagorejaca*. To je naime posve razvidno iz sačuvanih fragmenata Eudora Aleksandrijskog. Dvije se ključne teze novohelenističke filozofije pojavljuju kod Eudora i obje spadaju u temeljna načela neopitagorejstva. Jedna je novo određenje etičkog cilja, a druga nova ontologija koja se pokazuje kao *henologija*.

Eudor je prvi helenistički akademičar[372] kod kojeg nalazimo da se svrha, cilj ili ispunjenje (τέλος) ljudskog života sastoji u ὁμοίωσις θεῷ: *usličnjavanju, saobražavanju* ili *suobličavanju s bogom* – što Praechter uredno bilježi.[373] Tako izražen cilj ljudskog života se

[372] Kod Praechtera se kao prvi medioplatonist neposredno prije Eudora pojavljuje Derkilid, no kasnije ćemo vidjeti da je datacija Derkilida koju on prihvaća pogrešna. Naša datacija Eudora sugerira da njemu pripada prvenstvo pred Derkilidom koji je vjerojatno bio njegov učenik u Aleksandriji te ćemo vidjeti da njegovu aktivnost, vjerojatno učiteljsku, treba datirati u posljednje decenije 1. st. PNE.

[373] Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 531.

kod Platona nalazi u njegovom *Teetetu*, dijalogu kojem su medioplatonisti posvećivali posebnu pažnju. No to je ujedno i temeljno načelo pitagorejskog života. Evo kako se točno Eudor izražava po svjedočanstvu Arija Didima:

> Σωκράτης, Πλάτων ταὐτὰ τῷ Πυθαγόρᾳ, τέλος ὁμοίωσιν θεῷ. Σαφέστερον δ'αὐτὸ διήρθρωσε Πλάτων προσθεὶς τὸ 'κατὰ τὸ δυνατόν'...[374]
>
> Sokrat i Platon postavljaju isti cilj kao i Pitagora: u saobražavanju s bogom. Platon je to međutim jasnije izrazio dometnuvši 'prema mogućnostima'...

Platon je naime u Teetetu na usta Sokrata rekao: φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. (176b)

Eudor je međutim svjestan da prvenstvo pripada Pitagori te on potom spominje i Pitagorino geslo: *slijedi Boga* (ἕπου θεῶ). No pritom je zanimljivo kako ističe da tu nije riječ o nekom vidljivom bogu, nego o nadnebesnom svedržitelju kozmosa kojemu se možemo približiti samo u kontemplaciji čistoga uma: οὐχ ὁρατῷ καὶ προηγουμένῳ, νοητῷ δὲ καὶ τῆς κοσμικῆς εὐταξίας ἁρμονικῷ.[375] Riječ je dakle o meta-fizičkoj dimenziji: Boga se tu očito shvaća kao netjelesno i nevidljivo biće, a ne kao planete ili homerovskog stanovnika Neba. Eudor se u svemu doista pokazuje samosvjesnim idealističkim monistom, a takvo se što u povijesti grčke filozofije zadnji put zastupalo u staroj Akademiji i starom Peripatu. Eudor se dakle vratio onome od čega su svi starohelenistički filozofi složno pobjegli i čemu se ni Filonovi ni Antiohovi ni Andronikovi sljedbenici nisu htjeli – ili prije, nisu mogli – vratiti. Tek je kod Eudora vidljiv uspješan povratak Platonu. Pod tim mislimo samo to da je on zacijelo filozof koji se može nazivati *platonistom* za razliku od prethodnih *neoakademičara*, naravno: *helenističkim platonistom* ili određenije – *medioplatonistom*.

Čini se da kod mnogih autora koji sudjeluju u izgradnji nove slike antičke filozofije nije dobro shvaćeno kakav jaz dijeli Antiohove neoakademičare od Eudora i narednih medioplatonista. Glavni je uzrok tome što se Antioh Aškalonski pojavljuje u utjecajnim *Medioplatonistima* Johna Dillona kao važno ime kojemu on posvećuje dosta prostora jer s njime dolazi do velikog zaokreta akademičara prema dogmatizmu. Zaokret prema dogmatizmu međutim još uvijek nije i zaokret prema platonizmu. Dillon je s pravom posvetio

[374] Apud Stobaeus, *Anth.* II, 7, 3 p. 49, 8 ss. Wachsmuth. Navodimo i prevodimo prema: Vimercati, E. (ur.), *Medioplatonici: Opere, frammenti, testimonianze*, Milano: Bompiani 2015, str. 100.
[375] Isto, str. 100.

jedno poglavlje Antiohu jer on predstavlja doista važnu fazu u pokušajima povratka akademičara Platonu. No on je pritom jasno dao do znanja da Antioha ne ubraja u *medioplatoniste*.[376] Antioh i Eudor se ne razlikuju manje nego što se Speusip i Ksenokrat razlikuju od Epikura i Zenona. Baš kao što oni pripadaju dvjema toliko različitim znanstvenim paradigmama da je s prevlašću drugih nužno nastupila velika smjena epoha, tako i Antioh i Eudor pripadaju dvama različitim i nespojivim svjetovima.

S Eudorom međutim nije došlo do smjene epoha jer je prijelaz iz starohelenističke u novohelenističku filozofiju bio mnogo teži i dugotrajniji nego iz predhelenističke u starohelenističku. S Dionom i Eudorom je u povijesti helenističke filozofije nastupilo nešto što je za grčko-rimsku filozofsku scenu bilo toliko novo i nečuveno da je dugo bilo sasvim neprihvatljivo. To međutim ne znači da je Windelband bio u krivu što je tome pripisao najveći povijesni značaj. No koliko se god to pokazivalo povijesno značajnim, činjenica je da tada ta novost nije mogla okupiti oko sebe dovoljno pristaša da bi mogao nastati prevrat kakav se zbio na prijelazu iz 4. u 3. stoljeće s Pironom, Epikurom i Zenonom. Riječ je bila o nečemu što se previše razlikovalo od svega što je do tada važilo i što je stoga grčko-rimskom starohelenističkom mentalitetu bilo teško shvatljivo. Pokazuje se naime da je sve do doba Tiberija djelokrug tog novog učenja isključivo na Orijentu, dakle ne u središtu grčko-rimske kulture, nego izvan glavnih tokova. U središtu je još uvijek Atena te se Rim ugleda samo na atenske i maloazijske filozofe. Aleksandrijska filozofija nije čisto grčko-rimska i to je razlog zašto Ciceron i većina filozofa tog razdoblja ne pokazuju nikakav interes za nju. Eudor je filozof kod kojeg se previše osjeća utjecaj iracionalnih sila barbarskog Orijenta prema kojima grčko-rimski klasicistički i racionalistički duh osjeća veliki zazor.

Ono što je novo kod Eudora to je idealizam, a idealizam nije bio filozofska opcija već stoljećima. Danas se uzima zdravo za gotovo da filozofi mogu biti ili materijalisti ili idealisti, međutim u vrijeme vladavine starohelenističke paradigme nije bilo takve podjele: tada ste mogli biti ili materijalist ili skeptik. Stoga nije čudno što se pokazuje da je današnjim proučavateljima te filozofske epohe teško razumjeti o kakvom se zahtijevnom skoku radilo pri prijelazu iz starohelenističke na novohelenističku paradigmu.

---

[376] Dovoljno je navesti prve rečenice njegovih zaključnih riječi o Antiohu: This has been a comparatively extended survey of a man who was not really a first-rate philosopher. Nor can he be said to be the immediate founder of Middle Platonism. He was too firmly wedded to Stoic physics for that. Another important element was required, as we shall see, before the movement truly emerges. (Dillon, J. *The Middle Platonists*, New York: Cornell University Press 1996, str. 105.)

Čini se da je povjesničarima s konca 19. st. to bilo mnogo jasnije: Windelband je vrlo dobro primijetio da upravo s Eudorom započinje rehabilitacija platonističke metafizike. No još bi točnije bilo reći da je među akademičarima prvi takav filozof morao biti Dion Aleksandrijski. Jer premda nemamo niti jedno svjedočanstvo o filozofskim pozicijama Diona, jasno je da je do takvog zaokreta došlo pod njegovim vodstvom, inače ne bi Ariston i Kratip od njega pobjegli k neoperipateticima, niti bi Eudor kao njegov učenik i nasljednik mogao zastupati to što je zastupao. Koliko nam je poznato prvi koji je u Dionu Aleksandrijskom vidio platonista je John Dillon, iako po njegovom mišljenju tek s Eudorom dolazi nešto novo:

> Jer s Eudorom u platonizam uvire jedan novi utjecaj s kojim se konačno formira onaj amalgam učenja koji nazivamo Medioplatonizmom – naime, utjecaj neopitagorejstva.[377]

Eudor je međutim samo onaj s kojim novohelenistička paradigma postaje povijesno vidljivom. Stoga ne treba misliti da je do preplitanja između medioplatonista i neopitagorejaca došlo tek s Eudorom – to je moralo početi već u doba Diona, dok je Eudor bio još mladić. Naime, jedino objašnjenje za usvajanje novog etičkog cilja i njegove idealističko-monističke ontologije može biti u Dionovom filozofskom dijalogu s neopitagorejcima. Upravo je to kontakt koji je morao izazivati zazor kod pripadnika tradicionalnog starohelenističkog mentaliteta – jer neopitagorejci su u to doba mahom bili orijentalci, a to znači poluhelenizirani barbari bez rimskog građanstva. Ciceron kaže da je Nigidije Figul prvi koji je pokušao obnoviti pitagorejstvo u grčko-rimskom svijetu.

U Rimskom carstvu treba praviti veliku razliku između Orijenta i grčko-rimskog svijeta. Oba su svijeta helenistička, ali na bitno različit način: grčko-rimski svijet je nastao kao rezultat povezivanja Rima s atenskom kulturnom tradicijom, dok je Orijent iz grčko-rimske perspektive egzotičan svijet drevnih religijskih tradicija koje su toliko čudne i nerazumljive da su pripadnici te kulture morali prema njima osjećati jak zazor čak i kada su orijentalci uzimali učešća u grčkoj filozofskoj kulturi. Prvi neopitagorejci su orijentalci. Oni dakle pripadaju tom zazornom poluheleniziranom svijetu i stoga je Dionovo prihvaćanje neopitagorejskih načela tradicionalnim Helenima i Rimljanima moralo biti skandalozno i krajnje problematično. Svi su oci tradicionalne filozofijske historiografije složni u tome da medioplatonizam nije čisto

[377] For with Eudorus there enters into Platonism a new influence, an influence which completes the amalgam of doctrine to which we give the name of Middle Platonism, that of Neopythagoreanism. (Isto, str. 115.)

grčka filozofija, nego grčko-orijentalna: oni smatraju da to čak vrijedi i za neoplatonizam. Razlog je tome što je medioplatonizam doista nastao u filozofskom dijalogu između aleksandrijskih akademičara i neopitagorejaca. Nije naime jasno kako bi drugačije mogao nastati.

Grčko-rimsko *helenstvo* podrazumijeva takav tip bogoštovlja koje ne dopušta mogućnost čovjekova *suobličavanja s bogom*, a još manje može pojmiti kako je moguće *suobličavanje s Bogom* što je orijentalna monistička koncepcija strana *helenstvu* (Ἑλληνισμός): to je ono što Židovi i kršćani percipiraju kao *poganstvo*. U grčko-rimskom svijetu bogovi se štuju, a ne nasljeduju, dok je Bog grčko-rimskoj kulturi nepoznata kategorija koju Heleni i Rimljani povezuju s ateističkim svjetonazorom. No već i u najpoznatijem neopitagorejskom tekstu, *Zlatnom poju*, završni dvostih glasi:

> ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλεύθερον ἔλθῃς,
>
> ἔσσεαι ἀθάνατος, θεός ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός.
>
> I ako se razlučen od tijela k vedrini slobodan vratiš,
>
> bit ćeš besmrtan, božanstveni bog, ne više smrtnik.[378] (prev. S.S.)

To je iz perspektive grčko-rimskog svijeta čista blasfemija i velika ludost. Besmrtna bića su na Nebu, a smrtna na Zemlji i među njima je nemoguć takav odnos kakav se tu pretpostavlja. Čovjek je pozemljar i ne može postati besmrtnikom i božanstvenim bićem Neba – to je čista ludost. Takve priče doduše postoje i u grčkoj mitologiji, ali to su priče za malu djecu. Orijentalci vjeruju u to jer su iracionalni i djetinjasti. Kako bi jedan filozofski obrazovan Helen ili Rimljanin mogao vjerovati u tako nešto? Filozof ne može biti tako naivan. Takve su zamisli prihvatljive samo onim neobrazovanim i poluobrazovanim orijentalcima koji se filozofijom bave samo kako bi našli opravdanje za svoje djetinjaste religijske fantazije. Stoga su neopitagorejci u očima grčko-rimskih intelektualaca morali izgledati pukim zanesenjacima i šarlatanima koji mogu izazivati samo podsmijeh. Stoga nije čudno što Nigidiju Figulu nije pošlo za rukom obnoviti neopitagorejstvo u Rimu.

---

[378] *The Pythagorean Golden Verses*, Leiden / New York / Köln: Brill 1995, str. 98. Prevoditelj i priređivač Johan C. Thom datira spis u rano helenističko doba (str. 57-58).

Budući da su neopitagorejci iz tog razdoblja mahom orijentalci koji upravo u Aleksandriji imaju najvažnije kulturno središte, jasno je da je jedino u Aleksandriji moglo doći do plodne filozofske interakcije između predstavnika helenističkog Orijenta i aleksandrijskih neoakademičara koji su ipak više pripadali grčko-rimskoj filozofskoj kulturi. Mi ne raspolažemo nikakvim povijesnim izvještajem koji bi nam rekao da je do takve suradnje došlo, no ono što nam je sačuvano od Eudora jasno upućuje da jest: Eudor naime prihvaća ne samo tezu da je cilj ljudskog života u suobličavanju s Bogom, nego i drugo tipično neopitagorejsko učenje koje se izravno tiče metafizike.

To je *učenje o jednom i neodređenom dvojstvu* kao temeljnim počelima iz kojih sve drugo proizlazi. Tako naime Simplicije sažima temeljni metafizički nauk Eudora: ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ ἓν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς.[379] Riječ je o nauku koje je danas najpoznatije kao Platonovo nepisano učenje (ἄγραφα δόγματα), no tu se radi o počelima za koja Aristotel kaže da ih je Platon preuzeo od pitagorejaca,[380] vjerojatno nakon što je proučio Filolajeve spise koje su sadržavale tajni nauk Pitagore. Prema tom nauku formalni aspekt bića ima svoj uzrok u *jednom* (τὸ ἓν), a materijalni u *neodređenom dvojstvu* (ἡ ἀόριστος δυάς): ideje dakle proizlaze iz jednog, dok mnoštvo bića u prirodi nastaje tako što počelo koje je u razlici spram jednog neodređeno te ima ulogu materije, postaje određenim prema sebi nadređenim idejnim obrascima tako da nastala bića samo po njima jesu to što jesu, dok po učešću u jednom kao najvišoj ideji svako biće biva jedno i time određeno. *Jedno* dakle stoji iznad svega. Sve što na svijetu biva mora biti jedno da bi uopće bilo: naime, što nije jedno nije ništa.

Upravo je taj nauk karakterističan za staru Akademiju: njega su nakon Platona zastupali barem još Speusip i Ksenokrat (kod Polemona je čini se veći naglasak bio na etici).

Ovo učenje nalazimo i kod Eudora i to u posebno zanimljivoj verziji. Naime, problem je u tom učenju što, budući da nije jasan odnos između jednog i neodređenog dvojstva, nije jasno je li riječ o monizmu ili dualizmu. Je li neodređeno dvojstvo kao tvarno počelo izvedeno iz jednog ili je jednako prvobitno kao i jedno? Ako se materija shvaća kao nešto nestvoreno i vječnojesuće, a već su i mnogi medioplatonisti smatrali da je Platon upravo takvom vidi, onda je tu riječ o dualizmu. Eudoru je međutim stalo do toga da pokaže kako to učenje ispravno shvaćeno nije dualističko, nego monističko (kao što je i stoičko). On naime razlikuje *izvorno*

[379] *in Arist. Phys.*, p. 181, 19ss Diels = Vimercati, *Medioplatonici*, str. 82.
[380] *Metaph.* A 5-7.

jedno kojemu ništa nije suprotstavljeno i *izvedeno jedno* spram kojeg postoji *neodređeno dvojstvo* kao materija. Kod Eudora su dakle oba počela izvedena iz prethodnog koje je najviše počelo i koje se izjednačuje s nadnebesnim bogom, tj. s Bogom. Taj Bog međutim ne može biti nikakvo tjelesno biće jer sve što je tjelesno djeljivo je i stoga nije potpuno jedno, nego je po svojoj prirodi uzvišeno iznad svega djeljivog, a to znači da je iznad svega tjelesnog, pokretnog i osjetilima dostupnog.

Ovakav pojam boga – koji više nije bog, nego Bog – moguć je samo nakon radikalnog raskida sa starohelenističkom filozofskom paradigmom po kojoj ono po sebi postojeće može biti samo tijelo, bilo da je to tijelo jedno i božansko kao kod stoika, ili da je riječ o mnoštvu nimalo božanskih tjelešaca od kojih je građen svijet kao kod epikurejaca. Sada je ono po sebi postojeće nešto nezamislivo što se označava apstrakcijom *jedno* čemu se začudo pripisuje božanski status: to je dakle *Jedno*. Tjelesni, tj. osjetilni svijet (κόσμος αἴσθησις) time prestaje biti po sebi postojećim i postaje izvedenim, ontološki ovisnim o sebi nadređenom netjelesnom i umozornom svijetu (κόσμος νοητός). Konačno se dakle pojavio *platonizam*.

Mada su nam od Eudora sačuvani samo fragmenti i svjedočanstva koja mogu stati na 20-30 stranica normalnog formata, kod njega se to učenje dovoljno jasno razabire da se može reći da upravo s njime postaje povijesno vidljivim u grčko-rimskom svijetu. Kažemo *u grčko-rimskom svijetu* jer je jasno da među orijentalcima takvo učenje postoji i prije Diona i Eudora.[381] No zastupnici tog učenja izvan Aleksandrije postaju povijesno vidljivi tek jedno stoljeće nakon toga: kod Amonija Atenskog, aleksandrijskog medioplatonista koji je 65. NE u Ateni pokrenuo svoju školu kod kojeg je 66. godine došao studirati Plutarh – prvi medioplatonist od kojeg imamo sačuvana cjelovita filozofska djela. To pokazuje koliko je takvo učenje bilo teško prihvatljivo grčko-rimskom mentalitetu. Širi zamah medioplatonizma u grčko-rimskom svijetu vidljiv je tek u drugoj polovici 2. st. NE – to je *zlatno doba medioplatonizma*.

[381] Jedna verzija tog učenja je prisutna i u neopitagorejskoj pseudoepigrafiji pod imenom Arhite: *Peri archon*, (Thesleff 1965, 19-20). Tekst je sačuvan kod Stobijca. Nije međutim jasno kojem razdoblju pripada. No onaj koji prenosi Diogen Laertije (8, 25) zasigurno je stariji od Eudora: naime, preuzet je od Aleksandra Polihistora iz *Pitagorejskih zabilježbi*. Taj bi tekst najprije mogao dolaziti od prvih pravih neopitagorejaca, no on se ipak čini sažetkom iz Timaja te je stvar prilično nejasna.

Nas međutim sada zanimaju njegovi počeci. Premda Praechter iznosi pretpostavku da je Eudor preuzeo platonističko-pitagorejsko određenje svrhe života od svog prethodnika,[382] on ga nigdje nije spomenuo: spominje samo njegova prijatelja iz mladih dana, Aristona, kao autora jednog od prvih komentara na Aristotelove *Kategorije*.[383] Počeci zacijelo padaju u vrijeme Diona, no teško između 60. i 57. jer to su zadnje godine njegova života kada su ga Ariston i Kratip već napustili, nego negdje 60-ih. Naime, Antioh Aškalonski je umro 68. godine i da je do toga došlo za njegova života on bi sigurno reagirao na to, a u tom slučaju bi to tako odjeknulo da bismo za to morali znati barem preko Cicerona. Činjenica da o tome nitko ne govori sugerira da je to bilo nakon njegove smrti, mada je Antiohova reakcija mogla izostati i zato što je tada bio daleko od Aleksandrije: naime 69. je s Lukulom u Mezopotamiji i znamo da je malo nakon toga umro. Stavimo stoga donju granicu u 70. godinu. Gornja je 57. i ta je sasvim pouzdana jer je te godine, prema Kasiju Dionu (39,14) i Strabonu, Dion predvodio 100 poslanika koji su pošli u Rim kako bi se opravdali od optužbi Kleopatrina oca, kralja Ptolomeja (o.110-51.), za zavjeru protiv njega te je u Rimu, vjerojatno po nalogu Pompeja, Ptolomejeva prijatelja, otrovan (u siječnju ili veljači 56. godine). No kako se čini da s time povezani prebjeg Aristona i Kratipa pada negdje 60-ih, možemo uzeti da do velikog zaokreta dolazi oko 65. godine kada je Eudor imao oko 30 godina i zacijelo već bio njegovim naprednim učenikom.

Sada se postavlja pitanje možemo li pronaći tragove pitagorejsko-platonističkog nauka prije tog razdoblja što je naravno moguće samo među neopitagorejcima. Znamo da je prvi neopitagorejac u grčko-rimskom svijetu Nigidije Figul, no od njega nemamo sačuvano ništa na osnovu čega bismo mogli znati je li on možda već stajao na pozicijama monističkog idealizma. Nigidije je dobio nadimak Figul, što znači *grnčar* (lat. figulus), jer je u Rimu postao poznat po tome što je rotaciju Zemlje usporedio s rotacijom grnčarskog kola: naime, njemu poznat izračun brzine Zemljine rotacije iznosio je toliko da ga je usporedio s brzinom grnčarskog kola. Njegova je sugestivna usporedba vjerojatno izazivala vrtoglavicu kod rimske publike te su ga počastili tim nadimkom. Evo što je o Nigidiju Figulu rekao Ciceron u predgovoru svom prijevodu *Timaja*:

---

[382] ...vielleicht nach dem Beispiel eines Vorgängers... (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 531)
[383] Isto, str. 560.

> On je naime bio ne samo dobro potkovan u svim umijećima koja pristaju slobodnom čovjeku, nego i oštrouman i marljiv istraživač onih stvari koje je priroda čini se skrila. I na koncu je on taj koji se po mom sudu, poslije onih plemenitih pitagorejaca čija je disciplina nekako iščezla nakon što je stoljećima cvala u Italiji i Siciliji, pojavio ovdje da je iznova oživi.[384]

No čini se[385] da je Nigidije prerano umro za tako nešto.[386] U svakom slučaju, nema tragova njegovih učenika: samo tragova velikog divljenja nad njegovom učenošću. Dillon sugerira[387] da bi on svoje poznavanje pitagorejskog učenja mogao dugovati Aleksandru Polihistoru koji je 82. PNE doveden u Rim kao zarobljenik, naravno: da bi bio učitelj Rimljana. Aleksandar je pisao o nasljedstvima filozofa te se zanimao i za povijest pitagorejstva, no on sam nije bio pitagorejac.

Tragovi prisustva neopitagorejaca vide se po nizu pseudopitagorejskih spisa koji je već Zeller datirao u 1. st. PNE – što je datacija koja uglavnom i dan-danas važi iako se uzima da je nekolicina spisa i starija. Ti spisi pripadaju različitim vremenima te su raznoliki, i neki od njih, kao npr. onaj koji se pripisuje Okelu Lukanu,[388] jasno odražava starohelenističko viđenje svijeta blisko srednjem stoicizmu i novom peripatetizmu. No u nekim je spisima prisutno i *učenje u jednom i neodređenom dvojstvu* (pseudo-Arhita) što su temelji novohelenističke paradigme. Teško je međutim reći iz kojeg vremena ti tekstovi datiraju.

Ostaje nam međutim još jedan važan lik iz tog razdoblja, osnivač *sekstijevaca*: Kvint Sekstije.

---

[384] fuit enim vir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer investigator et diligens earum rerum quae a natura involutae videntur; denique sic iudico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodam modo, cum aliquot saecla in Italia Siciliaque viguisset, hunc extitisse qui illam renovaret. (Latinski izvornik preuzet iz Sedley, D. „Cicero and the Timaeus," u: Schofield, M. (ur.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2013, str. 194)

[385] Ako je Ciceron preveo Timaja 45. PNE kako smatra Sedley (Isto, str. 189), onda je ovo o Figulu napisao kada je ovaj bio u izgnanstvu gdje je umro.

[386] Prema Jeronimovu *Kronikonu* Nigidije je umro 45. PNE, dakle prije Cicerona, u svojim 50-im godinama (v. D'Anna, N. *Publio Nigidio Figulo*, Milano: Arche 2008, str. 19.).

[387] Dillon, J. *The Middle Platonists*, New York: Cornell University Press 1996, str. 117.

[388] Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, u: Thesleff, H. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period collected and edited*, Abo: Abo Akademi 1965, str. 125-138. Dostupno u prijevodu Thomasa Taylora: Ocellus Lucanus, *On the Nature of the Universe*, London 1831.

Sekstijevci

Sekstije je pripadao plebejskom rodu Sekstijevaca te mu je Julije Cezar ponudio političku karijeru, no ovaj je to odbio kako bi se mogao posvetiti filozofiji.[389] On je morao biti učenikom nekog pitagorejca koji podučava na grčkom budući da je u rodnom gradu otvorio pitagorejsku školu podučavajući na grčkom jeziku.[390] Nigidije Figul je pisao na latinskom što znači da nije bio njegov učenik, nego je učitelja vjerojatno našao na Orijentu. Možemo li znati kada je djelovao?

Julije Cezar ga nije mogao upoznati nakon 44. PNE (jer je to godina njegove smrti), niti je Sekstije tada mogao imati manje od 20 godina. Ciceron je pak oko 45. PNE rekao kako mu se čini da se Nigidije Figul pojavio da bi oživio pitagorejstvo u Rimu.[391] S obzirom da je bio vrlo zainteresiran za filozofske pojave u svom gradu, napose za obnovu pitagorejstva, Ciceron bi vjerojatno negdje spomenuo Sekstija da je do tog vremena već postao poznat kao novi učitelj neke nove filozofije, k tome pitagorejske.[392] Budući da ga nikada nije ni spomenuo čini se da Sekstije nije mogao 60-ih, pa čak ni ranih 50-ih postati poznat,[393] nego najranije oko 50. PNE. Ako je do toga došlo prema uobičajenoj proceduri po kojoj je učenik tek sa 40 godina zreo da postane učiteljem, onda je rođen oko 90. PNE.

Kvint Sekstije je imao sina koji bijaše poznat kao Sekstije Niger što sugerira da je bio tamnoput, no kako se čini da ga je dobio mlad to ukazuje da je zarana otišao na Orijent gdje se zaljubio: nije dakle imao rasističkih predrasuda. Orijent je svakako najizglednije mjesto gdje je mogao postati učenikom nekog neopitagorejca. Ako je tada imao između 18 i 24 godine, što je vrijeme kada mudroljubivi mladi Rimljani obično traže svog učitelja filozofije, to je bilo oko 70. PNE. Nakon toga je prema Pliniju boravio u Ateni, no to je vjerojatno bilo samo privremeno, nakon što je izučio egipatsku astrologiju koja mu je omogućavala da predvidi godišnji urod maslina u Ateni. Oko 50. PNE, dakle u dobi od oko 40 godina, vraća se

---

[389] Seneka, *Ep*. 98, 13.
[390] Seneka, *Ep.* 59, 7.
[391] U predgovoru svom prijevodu *Timaja* koji datira iz 45. PNE (David Sadley u: Schofield, *Aristotle*... str. 189).
[392] Seneka koristi izraz za Sekstijevu filozofiju: *Sextiorum nova et romani roboris secta*. (*Naturales Quaestiones*, VII, 2)
[393] Sekstije je bio i u Ateni gdje se zbio događaj po kojem se pročuo diljem Carstva. Naime, Plinije uspoređuje Sekstija s Demokritom govoreći kako se i on obogatio na sličan način: otkupio je maslinovo ulje jer je za tu godinu predvidio loš urod maslina i kad se njegova prognoza pokazala točnom prodao ga je po mnogo većoj cijeni. Do tada je Sekstije bio siromašni filozof kojem su se rugali zbog toga te je on to učinio samo da pokaže kako se može lako obogatiti ako hoće. Plinije kaže da je nakon toga poklonio lako zarađeni novac Atenjanima. (Plinije Stariji, *Istraživanja prirode* 18, 68)

u Rim[394] kada njegov sin ne može imati više od 20 godina. Otac osniva svoju školu, a sin u dogledno vrijeme objavljuje jedan farmakološki spis s kojim će postati slavan među liječnicima.[395] Varon je možda poznavao njegova oca, pa prema tome i njega.[396] Sekstije Niger 30-ih godina PNE postaje zrelim za učitelja te nakon smrti svoga oca nastavlja voditi školu.

Pokazuje se dakle da je najvjerojatnije vrijeme Sekstijeva djelovanja u Rimu od o.50. do o.20. PNE, dok je njegov sin Niger vjerojatno bio aktivan još za njegova života te on možda djeluje od o.40. do o.15. NE.[397] Nigerov je nasljednik Sotion Aleksandrijski koji je po Jeronimu bio u naponu snage 13. NE i on će barem do 19. NE biti učiteljem mladoga Seneke budući da je nakon Tiberijevog edikta najvjerojatnije morao otići iz Rima. Naime, godine 19. Tiberije izdaje edikt kojim se protjeruju svi orijentalni kultovi iz Rima čime nastupa kraj sekstijevaca u Rimu.[398] Ovdje je posebno zanimljivo to što iako je pitagorejstvo nastalo u južnoj Italiji i Siciliji, Tiberije ga doživljava kao strani kult te protjeruje neopitagorejce iz Rima. To što je i sekstijevcima po Tiberiju mjesto na Orijentu, iako je Sekstije rođeni Rimljanin, ukazuje da i oni vuku korijene s Orijenta.

Kvint Sekstije se dakle pokazuje kao približan vršnjak Eudora i ako je pripadao onim aleksandrijskim pitagorejcima koji su stupili u filozofski dijalog s neoakademičarima, onda su se najvjerojatnije i poznavali. Mi međutim ne znamo jesu li aleksandrijski neopitagorejci jedna ili više filozofskih škola koje su možda odvojene usljed pripadnosti različitim religijskim tradicijama. Lako je moguće da npr. židovski pitagorejci, kojih je u Aleksandriji nesumnjivo bilo, nisu komunicirali s egipatskim jer su oni za njih pogani. Ukoliko su točne pretpostavke koje je već Zeller iznio, da su Eseni bili židovski pitagorejci, onda se već samo među Židovima radilo o brojnoj grupaciji. S obzirom da su Egipćani Pitagoru smatrali

---

[394] Italo Lana sugerira da je Julije Cezar možda tada, točnije između 48. i 44., ponudio Sekstiju neku političku funkciju. To je lako moguće, no moguće je i da je to bilo i kasnih 70-ih ili 60-ih kad je Sekstije napunio dovoljnu dob za tako nešto. (Italo, L. „La scuola dei Sestii,“ u: *La langue latine, langue de la philosophie*. Actes du colloque de Rome (17-19 mai 1990), Rim: École Française de Rome 1992, str. 110.)

[395] Riječ je o djelu pod naslovom *O supstancijama* (ljekovitim) (Περὶ ὕλης, kako prenosi Erotiani, *Vocum Hippocraticarum collectio: cum fragmentis*, in Nachmanson 1918, 59. (Vidi Paola, O. di, „The Philosophical Thought of the School of the Sextii,“ *Epekeina* 2014, 4/1-2, str. 335). Njime se služio Plinije Stariji nazivajući Nigera *diligentissimus medicinae*. (*Istraživanja prirode* 32, 26)

[396] To bi naime objasnilo njegov interes za pitagorejstvo koje pokazuje u svojim Hebdomadama gdje navodi i kako je imao 70x7 (=490) napisanih knjiga u dobi od 12x7 godina (84) koliko je imao 32. PNE: u trenutku pisanja. (v. Aulo Gelije, III 10, 17) Varon je prema vlastitoj želji pokopan po pitagorejskom obredu.

[397] Niger je po Dioskoridu bio učenik Asklepijada Bitinijskog koji je umro oko 40. PNE. Ako je tako onda nije mogao biti rođen prije 65. PNE.

[398] Tacit, *Anali* 2, 85; Svetonije, *Tiberije* 36; Josip, *ŽS* 18, 3, 5; Seneka, *Ep.* 108, 22.

učenikom egipatskih svećenika, moguće je da egipatskih pitagorejaca nije bilo ništa manje: oni su naime u Pitagorinoj filozofiji morali vidjeti svoju ezoterijsku tradiciju koju je Pitagora samo prenio Grcima.

To bi značilo da su neopitagorejci u 1. st. PNE vjerojatno najbrojnija filozofska skupina u Aleksandriji, no oni su povijesno slabo vidljivi zato što je grčko-rimski svijet bio distanciran od njih. Aleksandrija je grad raznih staroorijentalnih tradicija i kultura, no to ne znači da su se one tako lako miješale: kulture u velikim gradovima često i jako dugo žive jedne pored drugih bez nekog većeg prožimanja. No u 1. st. PNE, nakon dva stoljeća suživota, stvari su izgleda stajale bitno drugačije: helenizacija orijentalaca je omogućila da dolazi do interakcije između tradicija i kultura na koje su oni bili jako ponosni.

Termin *pitagorejci* je zapravo grčko-rimska kategorija: ona pod kojoj su i orijentalni učitelji mogli biti svrstani i prihvaćeni kao pripadni povijesti grčke filozofije. Posvećenici u egipatsku ezoteriju nisu morali sebe smatrati ni nazivati *pitagorejcima*, no prirodno je da su se u kontaktu s pripadnicima grčko-rimske kulture predstavljali kao *pitagorejci*: to je bio jedini način na koji su mogli biti prihvaćeni i postati sudionicima grčko-rimske filozofske kulture. Pitagorizacija orijentalaca je dakle plod helenizacije posvećenika u staroorijentalnu mudrost, plod njihova približavanja i otvaranja grčko-rimskoj osvajačkoj kulturi. To što je jedan Rimljanin iz roda Sekstijevaca bio njihovim učenikom govori da je taj proces u zamahu već u prvim desetljećima 1. st. PNE.

Sekstije je po svemu sudeći oko 70. ili 60-ih godina, došao među neopitagorejce, a to je upravo vrijeme Dionova otvaranja orijentalnoj filozofiji. Stoga se postavlja pitanje ima li kakvih naznaka da je i Sekstije stajao na novohelenističkom tlu.

Vidjeli smo da Praechter sekstijevce smatra bliskim neopitagorejcima i medioplatonistima, no ne primjećuje da Kvint Sekstije prethodi medioplatonistima iako Eudora datira tek u 25. PNE kada je Sekstije već u poodmakloj dobi (ako je uopće među živima). No i naša datacija pokazuje da je u vrijeme Eudorovog stupanja na čelo aleksandrijskih platonista Sekstije već pri koncu svoje učeničke faze i da se malo nakon toga vratio u Rim kao učitelj. Stoga ukoliko kod Sekstija postoje naznake da je prihvatio novu filozofsku paradigmu to bi upućivalo da je pripadao onoj grupaciji neopitagorejaca koja je bila u kontaktu s aleksandrijskim neoakademičarima.

Izvori za Sekstija nisu nimalo obimni.[399] Najviše ga spominje Seneka[400] jer on je bio učenik dvojice kasnih pripadnika te škole, Sotiona i Fabijana. No kod Seneke uglavnom dolazi do izražaja Sekstijeva etika. Praechter primjećuje dodirne točke s neopitagorejcima i medioplatonistima, no ipak ga drži bližim stoicima i kinicima. Sličnost je međutim više izvanjska, u načinu života koji obilježava moralna snaga i rigorizam. Po temeljnom nauku se oni duboko razlikuju.

To nam je jasno na osnovu izvještaja Klaudijana Mamerta, kršćanskog platonista iz ranog 5. st. koji je bio dobro upućen u grčku filozofsku tradiciju. Mamert kaže da je Sekstije naučavao da duša nije nikakva tjelesnina niti je u prostoru (jer je neprotežna, bezdimenzionalna), nego da je nevidljiva i neshvatljiva sila koja prožima tijela te ih obuzima i sadrži u sebi.[401] S takvim učenjem Sekstije se previše udaljava od starohelenističke paradigme da bi ga se moglo svrstavati zajedno sa stoicima i kinicima: to je moglo potjecati jedino od njegovog neopitagorejskog učitelja, onog za kojeg je Dion Aleksandrijski smatrao da bolje razumije Platona od Antioha Aškalonskog.

Ovo je naravno pretpostavka i mi je temeljimo samo na tome što ne vjerujemo da je više neopitagorejaca moglo u isto vrijeme doći do toliko drugačijeg shvaćanja Platona od svega što je do tada važilo. Stariji pseudopitagorejski spisi koji govore o fizici mahom odražavaju starohelenističku filozofsku paradigmu blisku stoicima i peripateticima: kozmos se tu shvaća kao božansko tijelo unutar kojeg laganije i umnije sfere svojim pravilnim kretanjem reguliraju procese u težim i bezumnijim, dakle u nižem, sublunarnom svijetu. To je astrološkom orijentalnom mentalitetu jako blisko i ništa ne upućuje da je netko od njih došao na pozicije platonističko-pitagorejskog idealizma. To je naime idealizam koji podrazumijeva nadilaženje i najviše sfere zvijezda stajačica. Stoga Sekstijevo učenje o duši odražava revoluciju do koje je došlo među samim neopitagorejcima: netko je očito otkrio idealističku perspektivu, a *netko* znači: neki poseban pojedinac. Ako se Sekstije pokazuje baštinikom tog učenja onda je to

[399] Za iscrpan popis izvora vidi Paola, O. di, „The Philosophical Thought of the School of the Sextii," *Epekeina* 2014, 4/1-2, 327-339.
[400] *De Ira*, II, 36; III, 36; *Epistulae ad Lucilium*, 59, 7; 64, 2-3 i 5; 73, 12 i 15; 98, 13; 108, 18.
[401] Evo tog odlomka u izvorniku: …Romanos etiam eosdemque philosophos testes citemus, apud quos Sextius pater Sextiusque filius propenso in exercitium sapientiae studio adprime philosophati sunt atque hanc super omni anima tulere sententiam: incorporalis, inquiunt, omnis est anima et inlocalis atque indeprehensa uis quaedam, quae sine spatio capax corpus haurit et continet… (Preuzeto iz Hadot, I. „L'école des Sextii," u: Goulet, R. (ur.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, tome VI, Paris: CNRS éditions 2016.)

morao biti njegov učitelj. Možemo li možda dokučiti religijsko zaleđe tog neopitagorejskog učitelja?

Skok sa starohelenističke paradigme na novohelenističku koja je transcendentalistička najprije se može očekivati od židovskih neopitagorejaca: oni su naime monoteisti čije shvaćanje Boga podrazumijeva uzvišenost nad tjelesnim, osjetilima vidljivim svijetom koji se u cijelosti drži njegovom tvorevinom, štoviše proizvodom njegove riječi, dakle sile uma. U Aleksandriji je moralo biti najviše židovskih pitagorejaca: Židovi su naime držali dvije petine grada i najviše su bili helenizirani od svih aleksandrijskih orijentalaca. Da su zastupali učenje koje se moglo smatrati pitagorejskim jasno je iz mnogih izvora, između ostaloga i iz pseudo-salomonske *Knjige mudrosti* koja najvjerojatnije potječe iz prve polovice 1. st. PNE. Tamo nalazimo ne samo pitagorejski nauk, nego i usvajanje stoičkog učenja o *logosu*,[402] a upravo je *logos* ta sila uma kojom je židovski Bog stvorio svijet. Neki učeni helenizirani Židov bi nam stoga morao biti glavni kandidat za takav skok. No ono što znamo o Sekstiju isključuje takvu mogućnost.

Koliko god je Sekstijeva teologija osebujna za grčko-rimske kriterije, on ipak previše spominje grčko-rimske bogove da bi njegov učitelj mogao biti helenističko-židovski pitagorejac. Sekstije je navodno često uspoređivao mudraca s Jupiterom smatrajući da čovjek s njime treba ulaziti u moralno nadmetanje.[403] Osim toga, ako je Sekstije imao tamnoputog sina to sugerira da je više bio u doticaju s tamnoputim orijentalcima i da ga je dobio s Egipćankom ili možda Nubijkom. Stoga se izglednijim čini da je njegov učitelj bio nekakav helenizirani Egipćanin koji je bio upućen u ezoterijsko učenje egipatskih svećenika i koji je smatrao da je to isto ono učenje koje je Pitagora u tajnosti poučavao svoje učenike.

Već smo spomenuli kako su novija istraživanja pomaknula vrijeme nastanka nekih tekstova hermetičkog korpusa u 1. st. PNE. *Hermetički spisi* su zapravo samo dio mnogo većeg korpusa tesktova koji je uključivao i astrološke spise, a astrološki se hermetički tekstovi ne mogu datirati nakon 1. st. PNE: naime, Trasil je svoje astrološko znanje crpio otuda pozivajući se na slavne egipatske astrologe: Petosirisa i Nehepsa.[404] Stoga je jasno da je u 1. st. PNE među Egipćanima došlo do velikog duhovnog vrenja koje je izgleda moglo privući i

[402] Pojam logosa je svakako jedan od važnijih pojmova grčke filozofije i osobito je važan u novoj slici antičke filozofije s obzirom da je upravo logos najsnažnija poveznica između grčke i kršćanske tradicije, no nama se čini da logos još nije shvaćen na zadovoljavajući način.
[403] Seneka, *Ep*. 73, 12-16.
[404] Svjedočanstva o Trasilu je sakupio Harold Tarrant te ih je objavio kao *Appendix* svojoj knjizi: *Thrasyllan Platonism*, London: Ithaca 1993. (za Petosirisa i Nehepsa v. str. 245)

pokojeg helenskog znatiželjnika iz grčko-rimskog svijeta. *Hermetički spisi* su zacijelo nastali iz tog pokreta, no do toga nije moglo doći bez prisustva nekog karizmatičnog učitelja koji je morao biti dobro upućen kako u staroegipatsku mudrost tako i u grčku filozofsku tradiciju. *Hermetički spisi* bi dakle mogli potjecati iz istog neopitagorejskog okruženja kojem je pripadao i Sekstije i s kojim je surađivao Dion. Taj pokret vjerojatno počinje početkom 1. st. PNE, no on je čini se dugo trajao: na Orijentu je morao biti u punom jeku i u 1. st. NE. Tako se naime jedino može objasniti neobična sudbina temeljnog filozofskog djela sekstijevaca (tzv. *Sekstove izreke*) i nastanak spisa pripisanih *Hermesu Trismegistosu*.

Sve dakle upućuje da se radilo o egipatskim neopitagorejcima. Budući da filozofi egipatskog porijekla obično nose ime *Amonije*, za naše ćemo svrhe ovdje Sekstijeva učitelja nazvati *Proamonijem*: naime, on je prvi u nizu Amonija s kojima je u povijesti helenističke filozofije dolazilo do velikih zaokreta. Ukoliko netko u tome vidi nešto problematično predlažemo da ga zamijeni terminom *Sekstijev neopitagorejski učitelj*.

Začetnik je promjene znanstvene paradigme, one koja dijeli starohelenističke filozofe od novohelenističkih, dakle Proamonije – egipatski neopitagorejac koji djeluje u Aleksandriji u prvoj polovici 1. st. PNE. S njim su u kontaktu bili i Dion i Sekstije, začetnici novohelenističke filozofije u grčko-rimskom svijetu. Sekstijevci su međutim 19. NE carskim ukazom bili protjerani iz tog svijeta te su se morali vratiti na Orijent. Pritom su sa sobom ponijeli i knjigu Sekstijevih izreka. Ta je knjiga vjerojatno sadržavala i brojne izreke Sekstija Nigera, no ona je svoju jezgru zacijelo imala u izrekama njegova oca – Kvinta Sekstija. Neobičnom igrom sudbine ta je zbirka izreka sačuvana u svom modificiranom i vjerojatno nadopunjenom obliku kao kršćanski spis koji je uživao veliku popularnost među egipatskim i palestinskim monasima: oni su je naime pripisivali papi Sekstu te je danas poznata pod nazivom *Sekstove izreke* (Σέξτου Γνῶμαι).[405] Kako je do toga došlo?

Kada godine 19. NE sekstijevci bivaju prognani iz Rima oni najvjerojatnije odlaze u Aleksandriju. To je najlogičnije, prvo zato što školu tada vodi jedan Aleksandrijac, Senekin učitelj Sotion, a drugo zato što su tamo morali biti njihovi filozofski suputnici, pitagorejci koji pripadaju onoj školi u kojoj je bio njihov osnivač Sekstije: kod njih su najprije mogli naći utočište u toj nevolji. Aleksandrijski pitagorejci i sekstijevci su morali od samog početka biti usko povezani. Sekstijevci su u Aleksandriju naravno donijeli sa sobom zbirku Sekstijevih

[405] Naslov se prvi put spominje kod Origena u *Contra Celsum* 8,30.

izreka jer je to bilo temeljno djelo njihovog usmjerenja. To znači da godine 20. NE u Aleksandriji postoje sekstijevci koji sa sobom imaju izvornu verziju Sekstijevih izreka.

Kada se 15-ak godine kasnije Aleksandrijom počela širiti vijest o ispunjenju židovskog proroštva o dolasku Mesije, neki sekstijevci su lako mogli biti privučeni tom novom sljedbom. Znamo da se u Aleksandriji najkasnije 40-ih godina a vjerojatno već i 30-ih javljaju grupacije koje vjeruju da se u Isusu Nazarencu ispunilo židovsko proroštvo o Mesiji (Kristu). Protokršćanski je pokret lako mogao privući neke sekstijevce jer se radilo o vrlo sličnom životnom opredjeljenju, bliskom židovskim neopitagorejcima i Esenima. To naime objašnjava kako je zbirka Sekstijevih izreka mogla postati dijelom aleksandrijskih kršćana i kasnije se prozvati *Sekstovim izrekama*. Već 60-ih Seneka o sekstijevcima govori kao o iščezloj sljedbi, i to ne ograničavajući se samo na Rim. Seneka je 20-ih boravio u Aleksandriji te je valjda znao što govori. Oni su se vjerojatno u međuvremenu tako stopili s aleksandrijskim pitagorejcima da su se prestali nazivati *sekstijevcima*.

Sve dakle upućuje na to da su se stopili s drugima, između ostalih i s aleksandrijskim kršćanima: znamo da je monaški pokret nastao upravo u zaleđu Aleksandrije i znamo da će zbirka Sekstijevih izreka postati dijelom kršćanske monaške tradicije te da će se na koncu pripisivati papi Sekstu.[406] Tek će Jeronim 414. godine to razotkriti kao prijesnu laž dokazujući da je ta zbirka djelo Seksta pitagorejca, a ne pape.[407] To što je on Sekstov *floruit* smjestio u 1. g. NE sugerira da nije znao da je osim Sekstija Starijeg postojao i Mlađi, njegov sin zvani Niger.

Sekstijevci su dakle bili pitagorejci, a ne stoici: oni su zastupali reinkarnaciju, vegeterijanstvo i svakovečernje ispitivanje savjesti. No koliko je Sekstije utjelovljivao i stoičke etičke ideale pokazuje to što ga je Seneka smatrao stoikom.[408] Razlog je tome što Seneku nije zanimala metafizička dimenzija njegovog učenja, nego samo ono što je praktično primjenjivo u življenju prema vrlini, a to je čini se kod Sekstija bilo u prvom planu. No Mamertov tekst,

---

[406] Postoje brojna izdanja, a mi se ovdje služimo onim Henryja Chadwicka: *The Sentences of Sextus*, Cambridge: Cambridge University Press 1959.

[407] Evo što je točno Jeronim rekao: Illam autem temeritatem, immo insaniam eius, quis possit digno explicare sermone, quod librum Sexti Pythagorei, hominis absque Christo atque ethnici, inmutato nomine Xysti, martyris et Romanae ecclesiae episcopi, praenotavit? In quo iuxta dogma Pythagoricorum, qui hominem exaequant deo et de eius dicunt esse substantia, multa de perfectione dicuntur, ut, qui volumen philosophi nesciunt, sub martyris nomine bibant de aureo calice Babylonis. Denique in ipso volumine nulla prophetarum, nulla patriarcharum, nulla apostolorum, nulla Christi fit mentio, ut episcopum et martyrem sine Christi fide fuisse contendat. (*Ep*. 133, 3)

[408] *Ep*. 64, 2.

koji je zacijelo doslovan citat u latinskom prijevodu, jasno pokazuje da sekstijevci nisu držali do stoičke fizike, nego da su imali vlastitu koja uči da je duša netjelesna i neprostorna ili neprotežna, tj. bezdimenzionalna (*incorporalis et inlocalis*), nekakva sila ili moć (*vis quaedam*) koja se ne može opaziti niti gdje pronaći niti kako uhvatiti ili čime zahvatiti, pa čak ni razumom shvatiti (*indeprehensa*, gr. ἀκατάληπτος?) te koja bez prostora (*sine spatio*), tj. nemajući tjelesnu povezanost s prostorom nego ostajući i nadalje netjelesnom i neprostornom ili vanprostornom i bezdimenzonalnom, tijela koja nju mogu primiti (*capax corpus*), prožima i zahvaća (*haurit*) čime ih zaprima, obavija, obuzima, sadrži, usvaja, nadzire i čuva (*continet*). Plinijevo brojno pozivanje na Sekstija Nigera pokazuje da su pridavali velik značaj medicini, a to znači i fizici. To znači da su se distancirali od stoičkog korporealizma i da stoga spadaju u novohelenističku filozofiju.

Periodizacijska struktura sekstijevaca

Periodizacijska struktura sekstijevaca se pokazuje prilično jednostavnom: Kvint Sekstije je oko 70. PNE postao učenikom Proamonija te je oko 50. PNE pokrenuo školu u Rimu; nakon 30-tak godina naslijedio ga je njegov sin Sekstije Niger koji dakle djeluje u doba Augusta i koji je najvjerojatnije istoimeni autor tada poznatih farmakoloških spisa. Njegovi učenici su: Sotion Aleksandrijski (učitelj Seneke), retoričar Papirije Fabijan (*Papirius Fabianus*, također učitelj Senekin), pismenjak Krasicije Pansa (*Lucius Crassicius Pansa*) i liječnik Kornelije Celzo (*Aulus Cornelius Celsus*) za kojeg se sumnja da je u nekom trenutku odustao od tog usmjerenja. Nakon Tiberijevog edikta iz 19. NE sekstijevci se vraćaju na Orijent gdje se ubrzo stapaju s drugim neopitagorejcima, između ostalih i s prvim aleksandrijskim sljedbenicima Isusa Nazarenca iščezavajući tako iz povijesti helenističke filozofije no ostavljajući skrivene tragove u tzv. *Sekstovim izrekama*.

Iako sekstijevci nisu trajali više od 70-tak godina riječ je o povijesno vrlo važnoj sljedbi: ako su naše teze osnovane onda su oni važni sudionici i prvi svjedoci skoka sa starohelenističke na novohelenističku filozofsku paradigmu. To je skok u kojem su po našoj procjeni sudjelovali neopitagorejci, sekstijevci i Dionovi neoakademičari koji su time postali medioplatonisti. Prvi koji je izveo taj skok je neopitagorejski učitelj Sekstija i filozofski sugovornik Diona: Proamonije.

Neopitagorejstvo

Periodizacijska struktura neopitagorejstva je već mnogo složenija i teško ju je sa sigurnošću ocrtati. Pod neopitagorejcima podrazumijevamo pokret koji postaje povijesno vidljivim sa spomenutom pseudoepigrafijom koja velikim dijelom odražava starohelenističku filozofsku paradigmu. To znači da oni počinju kao starohelenistički pravac i da se tek sa Proamonijem transformiraju u novohelenistički. Sekstijevci su samo rimski ogranak neopitagorejaca. Gdje spada Nigidije Figul teško je reći – no on je usamljeni pojedinac koji nije pokrenuo nikakvu školu te je u povijesti antičke filozofije važan samo kao nezaobilazno ime kad je riječ o počecima neopitagorejstva u grčko-rimskom svijetu. Njegov se povijesni značaj, barem za sada, iscrpljuje u tome. Budući da je neopitagorejstvo tog razdoblja već u novoj fazi, bolje se uklapa među imena novohelenističkog razdoblja, no jasno je da je riječ o prijelaznoj karici.

Interes grčko-rimskog svijeta za neopitagorejstvo se osim kod Nigidija zapaža i kod Varona, no on je bio neoakademičar Antiohove škole te je neopitagorejac mogao postati jedino u doba svoje starosti.[409]

Prvi neopitagorejac kojemu znamo ime je Trasil te je njemu potrebno posvetiti veću pažnju. Budući da je on tradicionalno najpoznatiji kao urednik Platonovih dijaloga, Praechter ga je svrstao u medioplatoniste nalazeći za to opravdanje u sholiji na Juvenala po kojoj je pripadao platonističkoj školi,[410] no sve što znamo o njemu jasno upućuje da je bio neopitagorejac.[411] U to su vrijeme medioplatonisti bili samo Eudorovi učenici, a on nije bio Eudorov učenik nego se čini da potječe iz kruga egipatskih neopitagorejaca. Trasil je bio Tiberijev astrolog i filozof koji je to bio i ostao unatoč njegovu ediktu kojim je protjerao sve orijentalne kultove iz Rima. Iako neopitagorejac, Trasil dakle nije bio povezan s nikakvim orijentalnim kultom, barem ne

[409] Svoj je pitagorejski spis *Hebdomade* napisao u 84. godini svog života (v. bilj. 396).

[410] Sholija koju navodi (str. 531) dostupna je kod Tarranta kao *Testimonia* 1a (Juv. *Sat*. 6, 576), no njen bitan dio navodimo u bilješci 412. Praechter naziva Trasila i platonističkim pismenjakom (gramatikom). (Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 188)

[411] To se moglo već barem pretpostaviti iz sljedećega: Longin je u svom poznatom osvrtu na Plotina rekao kako je on mnogo temeljitije izložio pitagorejska i platonistička počela od onih prije njega, nabrajajući pritom Numenija, Kronija, Moderata i Trasila. To se čini kao niz pitagorejskih filozofa koje on počinje nabrajati od novijih da bi završio s najstarijim, a to sugerira i kasniji Porfirijev osvrt na taj Longinov pasus u kojem ovako ponavlja Longinovu izjavu: ... ako je Plotin i odlučio baviti se naukom pitagorejaca, 'Numenijevi, Kronijevi, Moderatovi i Trasilovi spisi nisu po temeljitosti ni blizu Plotinovima po istim pitanjima.' (v. Porfirije, VP 20, hrv. izd. str. 55 i 57) Ovo je mjesto između ostalog važno i kao najranije i čak izvorno svjedočanstvo o apsorbiranju neopitagorejstva u neoplatonizam.

pred Tiberijem,[412] no gotovo je sigurno da on sam potječe s Orijenta: iz Egipta.[413] Trasil je izgleda zadivio Tiberija svojim astrološkim predviđanjima te ga je uzeo za svog savjetnika i već 4. NE učinio punopravnim rimskim građaninom.[414]

Trasil je u povijesti filozofije značajan kao urednik novog izdanja Platonovih dijaloga. Prvi urednik je bio Aristofan Bizantski koji je Platonove dijaloge podijelio na trilogije,[415] dok današnja podjela na tetralogije s popratnim podnaslovima potječe od Trasila (koliko god stvari pritom bile nejasne).[416] Periodizacijski je taj događaj vrlo značajan jer on svjedoči o prvom povijesno vidljivom utjecajnom ulasku neopitagorejaca na grčko-rimsku filozofsku scenu i to u ulozi velike brige oko Platona. Neopitagorejci naime u Platonu vide devetog u nizu Pitagorinih nasljednika (διάδοχοι)[417] te su od samog početka vrlo zainteresirani za ispravno tumačenje Platona, a Trasilovo izdanje podrazumijeva i njihovu filološku skrb oko Platona.

Trasila je naslijedio njegov sin Balbil[418] koji je postao još slavnijim od svog oca, ali ne kao filozof već kao astrolog i političar: on je naime također bio carski astrolog te je savjetovao Klaudija, Nerona i Vespazijana doguravši daleko i u političkoj karijeri. Pitagorejstvu je

---

[412] Sholijast na Juvenala o njemu kaže: Trasil, istaknuvši se u poznavanju brojnih umijeća na koncu se posvetio *platonističkom opredjeljenju*, potom i astrologiji... (Thrassilus multarum artium scientiam professus, postremo se dedit Platonicae sectae ac deinde mathesi... Tarrant, str. 215). Ovdje je važno primijetiti kako sholijast kaže *na koncu* (postremo) što jasno govori da ne potječe iz *platonističke* škole nego neke druge, a jedina druga mogućnost je *neopitagorejske*, dok to što se *na koncu* navodno *posvetio platonističkom opredjeljenju* (αἵρεσις) može značiti da se pred Tiberijem radije predstavljao kao *platonist* nego kao *pitagorejac* budući da mu je od samog početka bilo jasno da ima veliku averziju prema svemu orijentalnom. No Trasil je mogao postati carskim astrologom tek nakon što se filozofski i znanstveno izobrazio u neopitagorejskom krugu, jasno – kod nekog pitagorejca upućenog i u Platonovu filozofiju. Njegovo eventualno „pripadanje“ *platonističkom opredjeljenju*, ako se on doista takvim predstavljao, moglo je dakle biti samo stvar akomodacije jednog orijentalnog neopitagorejca novim životnim okolnostima.

[413] Ukoliko je točna identifikacija Trasila s Trasilom Mendeškim (koju mnogi pretpostavljaju) onda on potječe iz Mêndesa, mjesta na ušću Nila (odakle je i Egipćanin, Bolus Mendeški [2. PNE], demokritovac). Trasil Mendeški je bio poznat po svojim geografskim spisima, a takvi se spisi dobro uklapaju u sliku koju imamo o Trasilu. No i bez obzira na to, nedvojbeno je da njegovo astrološko znanje potječe iz Egipta i njegov se lik ne uklapa nigdje drugdje osim u Egipat i Aleksandriju 1. st. PNE. Osim toga, znamo i da je Trasil neposredno prije svog dolaska u Rim dobio sina Balbila koji je postao znamenit u rimskom svijetu te se za njega barem zna da je rođen u Egiptu, u Aleksandriji. Tarranta brine to što je Trasil upoznao Tiberija na Rodosu, no to ne znači mnogo, osobito ne ako se bavio geografskim istraživanjima.

[414] O tome v. kod Tarranta *Thrasyllan Platonism*, str. 7-10 gdje su navedeni i svi antički izvori na kojima se temelji naš prikaz Trasila.

[415] Prema Diogenu Laertiju: III, 61-62.

[416] Već i Diogen Laertije (III, 61) spominje kako su osim Trasila i neki drugi proveli podjelu na tetralogije. Doista, znamo da je osim Trasilove podjele postojala i Derkilidova o čemu kanimo govoriti kasnije.

[417] Tako se tvrdi u najranijem helenističkom *Životopisu Pitagore* čiji sažetak donosi Fotije u svojoj *Biblioteci* (249). To pokazuje da su neopitagorejci smatrali Platona i Aristotela pripadnima svojoj tradiciji: Aristotel je prema istom spisu deseti Pitagorin nasljednik.

[418] Punim imenom Tiberije Klaudije Balbil (Tiberius Claudius Balbillus) rođen 3. NE u Aleksandriji, umro 79. u Efezu. Od 55. do 59. bio prefektom Egipta.

zasigurno pripadao, no ne možemo ga ubrajati u *neopitagorejce* jer nije bio filozof u smislu u kojem se ta riječ koristi u kontekstu povijesti filozofije.

Odmah nakon Trasila djeluje i Apolonije Tijanski koji također podjednako pripada i grčko-rimskom i orijentalnom svijetu. To je dakle vrijeme kada se pojavljuju neopitagorejci koji ulaze u povijest kao orijentalno-helenistički akteri na grčko-rimskoj filozofskoj sceni. Za razliku od svojih prethodnika oni više nisu anonimni niti podmeću svoje spise slavnim imenima iz prošlosti. S njima neopitagorejstvo postaje povijesno mnogo transparentnijim te od nekih od njih imamo sačuvana i cjelovita djela.

Nadalje, to je vrijeme i kada židovski neopitagorejci postaju povijesno vidljivima. Filon Aleksandrijski se također najčešće svrstava u medioplatoniste, no jasno je da je njegov filozofski identitet *pitagorejski*: Filon je naime *židovski pitagorejac* koji se zanima za čitavu grčku filozofsku tradiciju unutar koje on veliku pažnju posvećuje stoicima, dok najviše simpatija gaji za Platona. Njegov je religijski identitet naravno židovski, što znači da on Platona vidi kompatibilnim s religijom kojoj pripada. S njime već dobivamo idealističkog filozofa od velikog formata, no nama je ovdje sada važnije to što Klement Aleksandrijski, prvi filozof koji uopće spominje Filona i koji je bio dobro upućen u njegov filozofski i religijski identitet, njega uvijek naziva *pitagorejcem*, nikada *platonistom*.[419]

Nije dakle čudno što se neopitagorejci često pokazuju nerazlučivima u svojim filozofskim nazorima od medioplatonista i što se uobičajilo da se oni koji su im osobito bliski, poput Filona, smatraju i nazivaju (medio)platonistima. Pa ipak, ako ih pouzdani antički izvori svrstavaju na jednu ili na drugu stranu, mi bismo trebali obratiti pažnju na to: tako naime biva jasnim tko gdje pripada, a to je od velike koristi za povijesno razumijevanje novohelenističke filozofije. Filon nije prvi Židov koji se u filozofiji pokazuje pripadnim pitagorejskom usmjerenju: i u *Knjizi Mudrosti* vidimo pisca koji pripada toj struji mišljenja, idejno vrlo bliskom Filonu. Filon dakle stoji na koncu jedne duge tradicije koja tek s njime vidno stupa u povijest filozofije, a takav je slučaj i sa mnogim gnosticima koji očito pripadaju židovskoj religijskoj tradiciji: riječ je o povijesno slabo vidljivoj sceni jer je ona grčko-rimskom svijetu dugo bila nezanimljiva i odbojna. Oni izgleda nisu marili čak ni za jednog Filona koji je bolje

[419] Klement u svojim *Stromatima* spominje Filona po imenu četiri puta: dva puta bez ikakvog atributa, a dva puta nazivajući ga *pitagorejcem*: *Strom.* 1. 72, 4 i 2. 100, 3.

od njih poznavao grčku filozofsku tradiciju i čak pisao boljim grčkim jezikom od većine Helena svoga doba.

Filonova djela su sačuvana samo zahvaljujući tome što je *Aleksandrijska katehetska škola* u doba Klementa u njima nalazila veliku filozofsku vrijednost i što su kršćanski platonisti, najprije Origen a potom i mnogi drugi, njega smatrali svojim velikim prethodnikom te su ga čak proglasili obraćenikom na kršćanstvo i crkvenim ocem. Kod grčko-rimskih filozofa nije pronađen niti jedan navod iz sačuvanih Filonovih djela. Ovo je naravno poseban problem za periodizacijsku strukturu neopitagorejaca, jer očito nije riječ o jednoj školi nego o više njih i lako je moguće da Filon nije imao nikakvog učešća u egipatskom pitagorejstvu, no u aleksandrijski je medioplatonizam čini se bio dobro upućen. Njegova aktivnost završava negdje sredinom 1. st. NE, svakako prije 60. godine.

Trasil Aleksandrijski, Apolonije Tijanski i Filon Aleksandrijski su predstavnici orijentalnog ili aleksandrijskog neopitagorejstva s kojima neopitagorejstvo ulazi na grčko-rimsku filozofsku scenu. Nakon njih dolaze filozofi koji više pripadaju grčko-rimskoj filozofskoj sceni nego orijentalnoj. Prvi je Moderat Gadeški koji bi lako mogao biti učenikom Apolonija Tijanskog. On je aktivan u drugoj polovici 1. st. NE: naime, po Plutarhu se 90-ih godina na jednoj gozbi u Rimu pojavljuje stanoviti Etruščanin Lucije kao njegov mladi učenik[420] što ukazuje da Moderatova učiteljska aktivnost počinje negdje 60-ih NE. Njegov učenik Lucije dakle nije aktivan prije ulaska u 2. stoljeće i on bi lako mogao biti onaj žestoki kritičar Aristotelovih *Kategorija* koji se često spominje u paru s Nikostratom. Kronološki se sve prilično dobro uklapa ako je ispravna Praechterova pretpostavka[421] da je taj Nikostrat onaj Klaudije Nikostrat koji se spominje na jednom delfskom natpisu kao Gajev učenik:[422] medioplatonist Gaj naime djeluje kao učitelj negdje između 115. i 145. godine. Nikostrat je dakle medioplatonist koji se u kritici Aristotela nadovezuje na neopitagorejca Lucija koji bi u tom slučaju trebao biti aktivan negdje između 100. i 140. godine.

Početkom 2. st. pojavljuju se dva značajna neopitagorejca od kojih imamo sačuvana djela: Nikomah Geražanin i Teon Smirnjanin. Nikomah je autor sačuvanog *Uvoda u aritmetiku* koji

[420] Plutarh: *Questiones convivales*, VIII 7-8.
[421] Praechter, K. „Nikostratos der Platoniker," *Hermes* 1922, 57, 481-517.
[422] Goransson, T. *Albinus, Alkinous, Arius Didyumus*, Gothenburg: Acta Universitatis Gothoburgensis 1995. Test. 7, str. 30. = Vimercati, *Medioplatonici*, str. 424.

je temeljni matematički priručnik grčko-rimskih neopitagorejaca i medioplatonista.[423] O njegovu značaju svjedoči i to što je bio prevođen i na latinski. Za filozofiju je također važan sažetak iz njegove *Aritmetičke teologije* koji je načinio Fotije. Nikomah je također napisao *Životopis Pitagore* kojim su se kasnije služili Porfirije i Jamblih.

Teon Smirnjanin je njegov mlađi suvremenik od kojeg također imamo sačuvan jedan uvod u matematiku.[424] Njega se može datirati na osnovu toga što su u njemu zabilježena promatranja neba koja odgovaraju položaju planeta iz 127. i 132. godine. Njegov je *Uvod* vjerojatno napisan malo nakon Nikomahova, no Nikomahov je filozofski relevantniji i povijesno utjecajniji. Dillon primjećuje da je Teon samo kompilator koji dosta uzima od Moderata, no pretpostavlja da su obojica ovisna o Trasilu.[425] Ako je ta pretpostavka točna, onda se doista Trasil pokazuje kao kamen temeljac novohelenističke filozofije u grčko-rimskom svijetu. No postavlja se pitanje gdje se kreću ti novi neopitagorejci.

Što se tiče Nikomaha i Teona, čini se da je jedan od njih barem neko vrijeme djelovao u Efezu. Naime, Justin Filozof, crkveni otac i kršćanski (medio)platonist, spominje svoj susret s nekim „vrlo uglednim pitagorejcem, čovjekom velikog znanja i mudrosti“ čijim je učenikom želio postati. No kako je taj učitelj smatrao da se njegovi učenici najprije trebaju posvetiti muzici, astronomiji i geometriji, a Justin u te znanosti nije bio upućen niti je bio spreman baviti se time, tako nije bilo ništa od njihove suradnje.[426] Ne čudi što neki pretpostavljaju da je Justin u Efezu sreo Teona.[427] Naime, Teonov se priručnik sastoji od tri dijela: prvi posvećen aritmetici, drugi matematičkim osnovama muzike, a treći astronomiji. Ukoliko je ta pretpostavka točna to bi značilo da Teon djeluje u Efezu. Moguće je međutim i da se radilo o Nikomahu: od njega bi dobio vjerojatno isti odgovor. Nikomah i Teon su vjerojatno bili učenici Moderata.

Ovaj podatak osim toga pokazuje da su neopitagorejski učitelji, barem na razmeđu 1. i 2. st., primali isključivo mlade učenike ili i malo starije ukoliko su se bili spremni obrazovati od

---

[423] Nicomachi Geraseni Pythagorei: *Introductionis arithmeticae*, Lipsiae: Teubneri 1866.
[424] Theonis Smyrnaei, Philosophi platonici: *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Lipisiae: Teubneri 1878. Dostupno u engleskom prijevodu: Theon of Smyrna: *Mathematics Useful for Understanding Plato*, San Diego: Wizards Bookshelf 1979.
[425] Dillon, str. 398.
[426] Justinus: *Dialogus cum Tryphone* 2, 4-5. Dostupno u hrv. prijevodu: Justin: *Razgovor s Trifunom*, Split: Verbum 2011.
[427] Tu je pretpostavku iznio Claudio Moreschini (Moreschini, C. *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 2009, str. 65).

temelja. Vidjeli smo kako je Lucije 90-ih godina bio mladić kada je bio Moderatovim učenikom i čini se da je obdržavao zavjet šutnje koji je kod neopitagorejaca znao trajati i po pet godina. S druge strane, medioplatonisti izgleda nisu postavljali takve zahtijeve: naime, Justin je bio žalostan što ga taj pitagorejac nije primio, ali je potom brzo našao drugog učitelja, a taj je pak bio platonist. On i tog svog učitelja opisuje kao „vrlo uglednog čovjeka" koji bi također trebao djelovati u Efezu, međutim nije jasno tko bi taj mogao biti: to je moralo biti prije njegova obraćenja koje se zbilo negdje 30-ih godina 2. st.,[428] dakle negdje 20-ih, no nije nam poznat nikakav znameniti medioplatonist koji u to vrijeme djeluje u Efezu. Postoje međutim naznake da je u Efezu već otprije postojala platonistička škola.

Naime, prvi medioplatonist za kojeg znamo da se više nije nazivao *akademičarem* nego *platonistom* je Ofelije Lait čiji je epigraf s konca 1. st. NE, s naznakom da je bio platonist (πλατωνικός φιλόσοφος), pronađen upravo u Efezu. Justinov je učitelj dakle vjerovatno bio efeški platonist koji je pripadao prvoj generaciji platonista nakon Laita. Platonisti su tada još uvijek prava rijetkost[429] i to je prvo svjedočanstvo o nekom medioplatonistu izvan Aleksandrije i Atene. Lait se izgleda školovao u atenskoj platonističkoj školi budući da ga Plutarh spominje kao pripadnika atenskog kruga te se čini da je Lait već u Ateni postao slavan: naime, i tamo je pronađen njemu posvećen natpis kojim se proslavlja neki njegov bogonadahnuti himan koji je izgleda izazvao mistično iskustvo kod atenskih slušatelja. Epigraf ga naziva *teologom* te na koncu svečano izjavljuje:

> ἐν σοί, Λάιτε, Πλάτων ζῇ πάλι φαινόμενος
>
> U tebi Laite Platon živi i iznova se javlja.[430]

Lait i Plutarh međutim pripadaju onima o kojima kasnije kanimo detaljnije govoriti. Jasno je da s Nikomahom i Teonom dolazi do oživljavanja interesa za pitagorejsku filozofiju što ima itekako značajne posljedice po recepciju Platona. Čini se da u tom razdoblju nema više

---

[428] Između 132. i 135. po Marie-Luise Lakmann (Lakmann, M-L. *Platonici minores*, 1. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr., Leiden / Boston: Brill 2017, str. 56).

[429] Marie-Luise Lakmann kaže za *Dijalog s Trifunom*: Damit bietet dieser Text einen der frühesten Belege für die Bezeichnung „Platoniker". (Ovaj tekst nudi jedan od najranijih primjera izraza „platonist." *Platonici minores*, str. 56.)

[430] Atenski i efeški natpis o Ofeliju Laitu prvi je objavio Johannes Nollé (1981), no mi se ovdje oslanjamo na izvještaj Glena Bowersocka u njegovom članku „Plutarch and the Sublime Hymn of Ofellius Laetus" (*Greek, Roman, and Byzantine Studies* 1982, 22, 275-79) u kojem prenosi epigrafe na grčkom izvorniku te na članak Jana Opsomera „Ofellius Laetus, Platonist: Natural History and Alien Wisdom in the First Century CE," u: Liebersohn, Y. Z., Ludlam, I., Edelheit, A. (ur.), *For a Skeptical Peripatetic*. Festschrift in Honour of John Glucker, Sankt Augustin: Academia Verlag 2017, str. 250-263.

neoakademičara, ni Filonovih ni Antiohovih, te da Grci počinju shvaćati da Platon nije kompatibilan sa stoicizmom. To je klima koja se najprije javlja u Ateni i gradovima na maloazijskoj obali, dok u Rimu u to vrijeme dolazi do procvata rimskog stoicizma.

Praechter navodi iz tog razdoblja i jednog filozofa koji se zvao Sekund Šutljivac, koji je aktivan u vrijeme Hadrijana (117.-132) i o kojem postoji sačuvan anonimni životopis (*Vita Secundi*). On je postao velikim predmetom pažnje jer se izgleda doživotno držao zavjeta šutnje. Praechter navodi podatke koji pokazuju da su ga nazivali i pitagorejcem i kinikom.[431] Lako je moguće da su ga smatrali neopitagorejcem samo zato što je zavjet šutnje bio poznat kao pitagorejska praksa.

Nakon Nikomaha i Teona sredinom 2. st. dolazi kratko zatišje povijesno istaknutih neopitagorejaca te nastupa *zlatno doba medioplatonizma*, prvo razdoblje u kojem pored imena medioplatonista nema neopitagorejskih, no i to razdoblje završava s neopitagorejcima: s Numenijem i Kronijem za koje smo ustanovili da djeluju u posljednjim decenijama 2. stoljeća u Apameji koja će se od tog doba pokazivati vrlo važnim središtem novohelenističke filozofije.

Neopitagorejski je nauk potom apsorbiran u neoplatonizmu i posebno je izražen kod Jambliha koji je djelovao upravo u Apameji. Jamblihovo pitagorejstvo se pokazuje ovisnim o egipatskoj tradiciji što potvrđuje našu pretpostavku da upravo s egipatskim neopitagorejcima dolazi do velikog proboja pitagorejstva u grčko-rimsku filozofsku kulturu. S njima je po našem mišljenju došlo i do pojave tajanstvenih *Hermetičkih spisa* koje Praechter obrađuje zajedno s neopitagorejcima te se u tom kontekstu osvrće i na *Kaldejska proroštva* i *Sekstove izreke*.

Čini se dakle da sada raspolažemo dovoljnim znanjem da možemo izložiti periodizacijsku strukturu neopitagorejstva.

Periodizacijska struktura neopitagorejstva

Prvi neopitagorejci vjerojatno potječu još iz 3. st. PNE, no nije jasno tko su oni i gdje djeluju. Čini se da se više radi o vjerskom kultu koji se održao nakon gašenja pitagorejske škole, nego o filozofskom pravcu. Ozbiljnija filozofska aktivnost neopitagorejaca vjerojatno počinje tek

[431] Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, str. 523.

sredinom 2. st. PNE, no čini se da je sve do 1. st. PNE riječ o *starohelenističkom pitagorejstvu*: neki se autori pseudo-pitagorejskih spisa čine bliskima srednjim stoicima i novim peripateticima. To što u tom razdoblju počinje cvasti neopitagorejska pseudoepigrafija samo znači da orijentalci koji sebe smatraju pitagorejcima počinju uzimati ozbiljnijeg učešća u grčkoj filozofskoj kulturi. Tu međutim teško može biti riječi o nekom većem pokretu i o nekom dobrom poznavanju grčke filozofije. Nejasno je kojoj religijskoj tradiciji oni pripadaju (najizglednije egipatskoj), no prilično je jasno da je riječ o heleniziranim orijentalcima koji u Pitagori vide prenositelja orijentalne mudrosne tradicije Grcima te oni sve ono što smatraju vrijednim u grčkoj filozofiji pripisuju utjecaju Pitagore i njegovih nasljednika. Platona i Aristotela također smatraju Pitagorinim nasljednicima. To je zapravo razlog njihova interesa za grčku filozofiju. No čini se da je trebalo proći nekoliko naraštaja neopitagorejaca da bi postali dobro upućeni u nju.

U 1. st. PNE dolazi do velikog razvoja *novohelenističkog neopitagorejstva* zahvaljujući Proamonijevom šokantnom otkriću idealističke perspektive koje je u uskoj vezi s učenjem o netjelesnosti duše. Kako je Proamonije po nama bio učitelj Kvinta Sekstija ova faza obuhvaća i *sekstijevce*. Premda su sekstijevci djelovali u Rimu, ne može se reći da im je pošlo za rukom učiniti neopitagorejstvo prihvaćenim u grčko-rimskom svijetu. Jedini kandidat koji bi mogao biti pod njihovim utjecajem je Varon, no tek u svojoj starosti.

Do toga dolazi tek u 1. st. NE kada se pojavljuju Trasil i Apolonije Tijanski.[432] Trasil i Apolonije su orijentalci, no oni već djeluju na grčko-rimskoj filozofskoj sceni, a to je velika novost. Da ubrzo dolazi do preuzimanja neopitagorejskog nauka među filozofima koji pripadaju grčko-rimskoj filozofiji svjedoči Moderat Gadeški, prvi *grčko-rimski neopitagorejac*. To pokazuje kako je 1. st. NE doba u kojem započinje stapanje dviju bitno različitih tradicija, jedne drevne koja pripada Starom Orijentu i jedne mlade koja nastaje na europskom tlu spajanjem europskog Zapada i Istoka: Rima i Atene.

2. st. NE je razdoblje velikog razvoja *grčko-rimskog neopitagorejstva*. Ta faza traje od Nikomaha, Teona i Lucija preko Numenija i Kronija do Filostrata. S Numenijem i Kronijem neopitagorejstvo već nastupa kao *anticipacija neoplatonizma* od kojeg u 3. st. biva

[432] Da je Apolonije novohelenistički pitagorejac jasno je iz ovih njegovih riječi: ... the god whom we call the first, who is one and separete from all things, after whom we must recognize the others. Anyone who takes a fitting care of the divine will make no sacrifice to this god, nor light any fire. Kahn, Ch. K. *Pythagoras and the Pythagoreans – A Brief History*, Indianopolis / Cambridge: Hackett Publishing Company 2001, str. 144.

apsorbiran. Neoplatonizam naime stoji na neopitagorejskim temeljima tumačeći Platona u svjetlu neopitagorejstva. Filostrat nije toliko značajan kao filozof koliko kao promotor neopitagorejstva u prvoj polovici 3. stoljeća: njegov *Životopis Apolonija Tijanskog* je posljednje neopitagorejsko djelo prije definitivnog stapanja neopitagorejstva s neoplatonizmom.

Dakle, helenističko pitagorejstvo se dijeli na svoju starohelenističku i novohelenističku fazu. Starohelenistička je slabo vidljiva i samo uvodna: ona vjerojatno ima svoje začetke u 3., no počeci joj padaju u 2. st. PNE.[433] Novohelenistička faza je slavno razdoblje neopitagorejstva i ono traje oko 350 godina: ugrubo od oko 100. PNE do oko 250. NE. U tim se kronološkim okvirima neopitagorejstvo može podijeliti na svoju *aleksandrijsku* fazu koja je prijelazna ili uvodna jer tek nakon nje slijedi *grčko-rimsko neopitagorejstvo* koje se može podijeliti na *rano, srednje* i *kasno*. Dakle, faze neopitagorejstva su sljedeće:

0)[434] *Aleksandrijsko neopitagorejstvo* – ono počinje s Proamonijem, *Hermetičkim spisima* i sekstijevcima, a završava s Filonom Aleksandrijskim i Apolonijem Tijanskim (od o.80. PNE do o.90. NE). *Aleksandrijsko neopitagorejstvo* se dijeli na ranije i kasnije: *ranije aleksandrijsko neopitagorejstvo* (o.80.PNE-o.5.NE) je ono kojem pripadaju sekstijevci, a *kasnije aleksandrijsko neopitagorejstvo* (o.5.NE-65.NE) ono koje tvore Trasil Aleksandrijski (akt. o.4.-36.), Filon Aleksandrijski (akt. o.15.NE-o.60.NE) i Apolonije Tijanski (akt. o.35.NE-o.90.NE). S njima neopitagorejstvo izlazi iz anonimnosti i postaje zapaženim u grčko-rimskom svijetu.

1) *Rano neopitagorejstvo* – ono počinje s Moderatom i završava s Nikomahom i Teonom (od o. 60. do o. 140.),

Ne postoji *srednje neopitagorejstvo*, jer između Teona (110.-140.) i Numenija (170.-200.) trenutno nema povijesno vidljivih *neopitagorejaca*. Stoga nakon ranog slijedi:

---

[433] Budući da se *starohelenističko pitagorejstvo* bitno razlikuje od *novohelenističkog* koje je u pravom smislu riječi *neopitagorejstvo* bolje je da ono ima vlastiti termin, no bilo bi pretjerano nazivati ga *srednjim pitagorejstvom* ili *mediopitagorejstvom* jer premda je riječ o relativno dugom razdoblju, sadržajno je ono toliko mizerno da ne može stajati samostalno: ono se u povijesti antičke filozofije pojavljuje samo kao uvod u *neopitagorejstvo*, povijesno prilično slabo vidljiv – barem za sada. Stoga ga ipak nećemo nazivati nikakvim posebnim terminom osim što možemo u slučaju potrebe govoriti o *starohelenističkom pitagorejstvu* (umjesto *neopitagorejstvu*).

[434] Brojkom 0 označavamo uvodnu, dakle prijelaznu fazu.

2) *Kasno neopitagorejstvo* – njemu pripadaju Numenije, Kronije i Filostrat (od o.160.-o.245.). U toj fazi Apameja postaje značajnim središtem novohelenističke filozofije.

Aleksandrijsko neopitagorejstvo je *orijentalno-helenističko* i samo u naznakama *grčko-rimsko*. *Rano neopitagorejstvo* je *grčko-rimsko*. *Kasno neopitagorejstvo* je također *grčko-rimsko* i to u još širem i općenitijem smislu jer pritom dolazi i do novog stapanja *orijentalno-helenističkog* i *grčko-rimskog* duha: upravo je to stapanje bio glavni preduvjet za nastanak *neoplatonizma*.

Sada nam preostaje izvidjeti periodizacijsku strukturu *medioplatonizma* čiji je razvoj usko isprepleten s *neopitagorejstvom*.

Medioplatonizam

Najprije imamo jednu terminološku dvojbu: *medioplatonizam* ili *srednji platonizam*? Termin je skovao Karl Praechter te od samog početka izaziva protivljenje, no još uvijek je u širokoj upotrebi.[435] Na njemačkom se koriste oba: i *Mittelplatonismus* i *der mittlere Platonismus*.[436] U početku se koristio dvodijelni oblik, no kasnije je prevladao jednodijelni: u novom se Ueberwegu najčešće koristi *Mittelplatonismus* te tome sukladno *Mittelplatoniker* i *mittelplatonische*. Na engleskom također postoje oba, no kako sada već klasično djelo Johna Dillona nosi naslov *The Middle Platonists* tako je prevladao *Middle Platonism*, dok se *Medioplatonism* ili *Medio-Platonism* vrlo rijetko koriste. Kod Talijana je pak obratno: oni skoro uvijek rabe termine *medioplatonismo* i *medioplatonici*, dok se *il platonismo medio* vrlo rijetko sreće.

Zašto smo mi na hrvatskom izabrali *medioplatonizam*, a ne *srednji platonizam*? Zato što medioplatonizam nije srednji platonizam. Atribut *srednji* uz periodizacijske termine sugerira da se radi o srednjoj fazi ili između *stare* i *nove* ili između *rane* i *kasne*, a ovdje se ne radi ni o jednom ni o drugom. Kad bismo dopustili da postoji nekakav *srednji platonizam* to bi značilo da neposredno prije njega postoji ili *rani* ili *stari platonizam* te da nakon njega dolazi ili *kasni* ili *novi platonizam*, no ništa od toga ne odgovara stvarnosti.

---

[435] Lloyd Gerson ga je u svom kembričkom priručniku preko volje odlučio zadržati (iako je pritom proskribirao upotrebu termina *Neo-Platonism*), a koristi se i u novom Ueberwegu uz objašnjenja Franca Ferrarija u uvodu pod naslovom *Der Begriff 'Mittelplatonismus' und die Forschungsgeschichte* (sv. I, str. 547-555).

[436] *Mittelplatonismus* bi na hrv. doslovno bio *Srednjoplatonizam*, no takva riječ kod nas ne postoji te ovdje uzimamo da tom njemačkom terminu odgovara hrv. *medioplatonizam*. Stvar dakle promatramo pod sintagmatskim vidikom, a ne doslovnim.

Filozofija koja mu neposredno prethodi nije ni *rani* ni *stari platonizam*, nego *neoakademizam* u svoje dvije varijante, probabilističkoj i dogmatskoj, a prije toga postoji još i *akademijski skepticizam*, odnosno *srednja* i *nova Akademija*. *Stari platonizam* može biti samo platonizam *stare Akademije*, no on je nestao s pozornice povijesti antičke filozofije stoljećima prije toga.

Nadalje, nakon *srednjeg platonizma* trebao bi dolaziti ili *kasni* ili *novi platonizam*, tj. *novoplatonizam*, no *kasni platonizam* je tek onaj Proklov, a *novi platonizam* ili *novoplatonizam* bi bio umjesan termin samo kad bi s njime *stari platonizam* počeo zastarijevati, no budući da s njime zapravo dolazi do rehabilitacije, oživljavanja i obnove *starog platonizma*, jasno je da to ne može biti *novoplatonizam*: naime, s *novo-izmima staro-izmi* zastarijevaju, s *neo-izmima staro-izmi* ponovno postaju živima i aktualnima. Prema tome, na hrvatskom se pokazuje najumjesnijim stari dobri termin *neoplatonizam*.

Medioplatonizam je razdoblje s kojim u povijesti antičke filozofije započinje *helenistički platonizam*, dakle veliki povratak Platonu, i stoga bi se po uobičajenoj proceduri trebao zvati *neoplatonizam*, dakle upravo onako kako to Hegel naziva. No mi to ne možemo tako nazivati jer taj termin koristimo samo za kasnoantičku fazu helenističkog platonizma. *Neoplatonizam* nam je dakle zauzet termin pa ga ne možemo upotrijebiti za razdoblje koje mu prethodi. S druge strane, izvorni Praechterov termin je odveć dobro ukorijenjen da bismo se priklonili nastojanjima oko njegove eutanazije i stoga ga prihvaćamo, ali ne u obliku *srednji platonizam*, nego *medioplatonizam*: naime, kako ovdje treba zanemariti etimološko značenje razumnije je da od postojećih termina odaberemo usvojenicu – one to mnogo lakše podnose od prevedenica.[437]

Kao što smo vidjeli, *medioplatonizam* nastaje među aleksandrijskim neoakademičarima 60-ih godina 1. st. PNE kada dolazi do Dionovog zaokreta prema neopitagorejskom tumačenju Platona: riječ je o prvom zaokretu *neoakademičara* prema idealizmu. Naime, ni Filon Larišanin ni Antioh Aškalonski nisu došli do idealističkog razumijevanja Platona. No pretpostavke za tako nešto nisu postojale niti kod većine autora neopitagorejske pseudoepigrafije: naime, i oni pokazuju pripadnost starohelenističkoj znanstvenoj paradigmi.

[437] Odaberemo li iz purističkih razloga termin *srednji platonizam* samo ćemo obmanjivati neupućene korisnike neopravdano očekujući da će oni ipak naknadno shvatiti kako *srednji platonizam* zapravo nije nikakav srednji član u nizu, nego prvi; dok je oblik *medioplatonizam* mnogo podatniji za modifikaciju koja nam ovdje treba, odnosno lakše može ponijeti značenje prve faze *helenističkog platonizma* i biti shvaćen kao *pred-neoplatonizam*, a i morfološki je usklađeniji s terminom *neoplatonizam*: skladniji par tvore *medioplatonizam* i *neoplatonizam*, nego *srednji platonizam* i *neoplatonizam*.

Stoga ne vjerujemo da je tada itko osim Sekstijeva učitelja Proamonija prihvaćao idealističku perspektivu, a to znači da je Dion bio u filozofskom dijalogu s njime.

Razlozi za takvu suradnju su očiti: to je doba kada u središte filozofskog interesa dolazi Platonov *Timaj*,[438] dakle djelo u kojem Platon izlaže svoj nauk na usta jednog starog pitagorejca. Za orijentalce se tu nije moglo raditi o ničemu drugom doli o pitagorejskom nauku i jasno je da su se osjećali pozvanima da iznesu svoje viđenje filozofije koja se dâ razabrati iz *Timaja*, a to onda povlači za sobom i interes neopitagorejaca za cjelokupni Platonov opus. Naime, da bi uopće mogli ulaziti u raspravu s neoakademičarima moraju se pokazati upućenima u cjelinu Platonove filozofije.

Medioplatonizam međutim postaje povijesno vidljivijim tek s Eudorom koji je naslijedio Diona nakon njegove smrti 56. PNE. Jedini drugi poznati medioplatonisti za koje se još od Zellera pretpostavlja da djeluju u 1. st. PNE su Nestor Taržanin i Derkilid. O Nestoru ne znamo ništa osim onoga što o njemu kaže Strabon[439] iz čega je jasno da djeluje u doba Eudora. Što se tiče Derkilida, Praechter prihvaća tezu po kojoj je on morao djelovati najkasnije sredinom 1. st. PNE, možda čak i prije Eudora. Harold Tarrant je međutim pokazao na kako lošim temeljima počiva takva datacija.[440]

No koliko god je time datacija Derkilida postala nejasnom, čini se da je ipak riječ o ranom medioplatonistu, ne samo zato što ga početkom 2. st. spominje Teon Smirnjanin, nego i zbog toga što je očito postojala i njegova podjela Platonovih dijaloga, a to je moralo biti aktualno u ranoj fazi medioplatonizma te nije isključeno da njegova podjela prethodi Trasilovoj i da se Trasil upravo s njegovom nadmeće. Derkilid je dakle najvjerojatnije djelovao negdje na razmeđu era. Budući da u to vrijeme medioplatonizam još uvijek stanuje samo među aleksandrijskim neoakademičarima, kronološko-geografski se najbolje uklapa kao Eudorov nasljednik u Aleksandriji: nije naime jasno kome bi drugome tada trebala nova podjela Platonovih dijaloga osim onih koji sebe smatraju jedinim akademičarima koji razumiju

[438] *Timaj* počinje privlačiti posebniju pažnju već sa srednjim stoicima, osobito s Posejdonijem koji je suvremenik Proamonija (ili njegov vršnjak ili malo stariji).
[439] XIV 5, 14.
[440] Takva se datacija Derkilida temelji na tome što Varon u *De lingua latina* (VII 37) navodno spominje *Fedona* kao *četvrti* (lat. *IIII*) Platonov dijalog. Preko Albina znamo da je osim Trasila i Derkilid izvršio podjelu na tetralogije te se pretpostavljalo da je Varon poznavao Derkilidovu podjelu. Budući da Varon svoje djelo piše oko 45. godine Derkilidova bi podjela dakle padala prije 45. a to znači prije Trasilove. Harold Tarrant je međutim pokazao kako je mnogo uvjerljivije da Varon pod *IIII* ne misli na redni broj dijaloga, nego na *četiri* rijeke podzemnoga svijeta o kojima govori (*in IIII [=quator] fluminibus*). (v. *Thrasyllan Platonism*, str. 75-76)

Platona. Trasil nije bio medioplatonist nego neopitagorejac te je logičnije da je on svoju iznio jer je bio nezadovoljan „službenom“ Derkilidovom verzijom, nego obratno. Dokoličarska pozicija nezavisnog carskog astrologa i filozofa omogućavala mu je da se tome posveti i da ne mora strepiti da će od nekoga biti prozvan.

Derkilid je slabo posvjedočen autor, no ono što o njemu znamo vrlo je značajno te se moramo osvrnuti barem na jedno. Naime, Teon Smirnjanin nam prenosi Derkilidova načela astronomije kazujući između ostalog kako ona nalažu da „se treba usuglasiti čemu u svemiru dolikuje da miruje, a čemu da se kreće.“ Klaudije Ptolomej će se pojaviti tek u 2. stoljeću, i to nakon Teona, no Grcima je već odavno bilo jasno što se u svemiru kreće, a što miruje: naime, još je Platonov prijatelj Eudoks znao da Zemlja miruje kao točka oko koje se sva nebeska tijela kreću. To je nešto što svi zdrava vida mogu vidjeti te se i Derkilidu, koji je za razliku od većine upućen u astronomiju, stvar činila prilično jasnom, no on je začudo pritom osjetio potrebu pozvati se na Platona, dakle na najviši autoritet među akademičarima. Evo što o Derkilidovim načelima astronomije točno kaže Teon Smirnjanin:

> A on kaže da za Zemlju valja držati da miruje, tu Hestiju kuće bogova prema Platonu,[441] a za planete da se kreću zajedno s cijelim nebom koje ih okružuje.

Potreba za pozivanjem na najviši autoritet u stvarima oko kojih se svi slažu djeluje čudno, no to postaje sasvim razumljivim čim se vidi što je odmah potom rekao:

> A koji ono što se kreće zaustavljaju te pokreću ono što je po prirodi i po smještaju nepokretno, po njemu se udaljavaju od astronomskih postavki.[442]

Netko je dakle tvrdio suprotno: ne kreće se ono što svi, pa i Platon, misli da se kreće, nego nešto od toga miruje, a kreće se ono za što Platon i svi drugi misle da miruje, dakle: Zemlja. Derkilid očito ima neku konkurenciju koja pobija geocentrički model kozmosa tvrdeći da premda se čini da Zemlja miruje, a Sunce da se kreće, stvari stoje onako kako danas mi kopernikanci znamo: Zemlja se, zajedno sa svim drugim planetima, kreće oko mirujućeg

---

[441] Derkilid aludira na mjesto gdje Platon na Sokratova usta kaže: *Jedino Hestija* [=Ognjište] *ostaje u kući bogova* (dok su svi drugi bogovi [=planeti] izišli iz svoje kuće kako bi pratili Zeusa u njegovom kruženju Nebom). Izvornik: μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη (*Fedar* 247a).

[442] Evo cijelog tog odlomka u izvorniku: ὁμολογεῖσθαι δεῖ, τίνα ἐν τῷ παντὶ μένειν χρὴ καὶ τίνα κινεῖσθαι. φησὶ δ᾽ ὡς γῆν μὲν χρὴ οἴεσθαι μένειν, ἑστίαν τοῦ θεῶν οἴκου κατὰ τὸν Πλάτωνα, τὰ δὲ πλανώμενα σὺν τῷ παντὶ περιέχοντι οὐρανῷ κινεῖσθαι· τοὺς δὲ τὰ κινητὰ στήσαντας, τὰ δὲ ἀκίνητα φύσει καὶ ἕδρᾳ κινήσαντας ὡς παρὰ τὰς τῆς μαθηματικῆς ὑποθέσεις ἀποδιοπομπεῖται. *Theonis Smirnaei Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, Lipsiae Teubneri 1878. III, 34 (str. 200).

Sunca. Tu svoju konkurenciju Derkilid naravno nije mogao pobiti nikakvim pouzdanim dokazima te se morao pozvati na najviši autoritet, Platona: tă on je autor *Timaja*.

Znamo da je među Grcima jedino Aristarh u 3. st. PNE zastupao heliocentrički model,[443] no valja imati u vidu da ga je on preuzeo od starih pitagorejaca i samo mu dao znanstvenu elaboraciju (što, naravno, nije baš *samo*). U Derkilidovo vrijeme jedino su neopitagorejci mogli još uvijek ozbiljno zastupati heliocentrizam. Imamo li međutim kakvih tragova da su ga zastupali?

Već je Kopernik pronašao takve tragove: naime, on se za svoju revolucionarnu sliku svijeta pozivao upravo na heliocentrizam koji je ustanovio kod pitagorejaca te se i njegov nasljednik Kepler bavio astronomijom na pitagorejskim osnovama.[444] Od starih pitagorejaca s tim su se još u Ciceronovo doba u vezu dovodili Hiketa, Ekfant i Filolaj.

No, ima jedan izvor koji heliocentrički model kozmosa zastupa na mnogo razrađeniji i nedvosmisleniji način, takav da nema nikakvih dvojbi da ne samo planete kruže oko Sunca (a ne oko Hestije-vatre), nego i da jedna sfera kruži oko Zemlje i zajedno s njome oko Sunca: naime, Mjesečeva. Taj izvor su *Hermetički spisi*.[445] To je izvor koji bi po nama najprije

---

[443] Atenjani su Aristarha proglasili bezbožnikom, dok je Kleant napisao spis *Protiv Aristarha* (Πρὸς Ἀρίσταρχον) u kojem je odbacio njegov model te se on više ne razmatra ni kao mogućnost (iznimka je jedan Kaldejac: Seleuk Seleukijski u 2. st. PNE). SVF 1, 112 fr. 500. = Plutarh, *De facie in orbe lunae*, 923A

[444] O tome govori Charles H. Kahn u knjizi *Pythagoras and the Pythagoreans* (str. 159-172). Kopernik je preveo i oslanjao se na: Lisisovo pismo (Thesleff: 1965, 111-114), Hiketu Sirakuškog (prema Ciceronu): Hicetas of Syracuse, as Theophrastus reports, thinks that the sky, sun, moon, stars, and all the heavens are stationary, and nothing at all in the world moves except the earth, though since the latter twists and turns itself around its axis with terrific speed it has exactly the same result as if the heavens were moving around a stationary earth. [Ciceron, *Academica priora* II, 39, 123. Navedeno prema Cicero: *On Academic Scepticism*, Indianopolis / Cambridge: Hackett Publishing Company 2006. Usp. DL VIII 85) i Plutarha *Placita* III 13 = *Aetiana* V: 3, 13 (Mansfeld, J. & Runia, D. T. (ur.), *Aëtiana* V, An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts, Part 2, Leiden / Boston: Brill 2020, str. 1283.)]

[445] *Corpus hermeticum* V 3: ὁ ἥλιος, θεὸς μέγιστος τῶν κατ' οὐρανὸν θεῶν, ὧι πάντες εἴκουσιν οἱ οὐράνιοι θεοὶ ὡσανεὶ βασιλεῖ καὶ δυνάστηι, καὶ οὗτος ὁ τηλικοῦτος, ὁ μείζων γῆς καὶ θαλάσσης, ἀνέχεται ὑπὲρ ἑαυτὸν ἔχων ἑαυτοῦ μικροτέρους πολεύοντας ἀστέρας, τίν' αἰδούμενος ἢ τίνα φοβούμενος, ὦ τέκνον; [Il sole, il dio più grande tra gli dèi del cielo, al quale tutti gli dèi celesti cedono in quanto re e sovrano, perfino questo, che è così grande, chè è più esteso della terra e del mare, sopporta di avere al di sopra di sé delle stelle più piccole che compiono i loro percorsi: perche?] XVI 7: ἡ δὲ τούτου θέα οὐκ ἔστι στοχάζοντος, ἀλλ' αὐτὴ ἡ ὄψις λαμπρότατα περιλάμπει πάντα τὸν κόσμον τὸν ὑπερκείμενον καὶ ὑποκείμενον: μέσος γὰρ ἵδρυται στεφανηφορῶν τὸν κόσμον, καὶ καθάπερ ἡνίοχος ἀγαθὸς τὸ τοῦ κόσμου ἅρμα ἀσφαλισάμενος καὶ ἀναδήσας εἰς ἑαυτόν, μήπως ἀτάκτως φέροιτο. [La vista del sole, invece, non è propria di chi procede per congetture, ma la vista stessa avvolge con il suo splendore piu brillante l'intero cosmo, sia quello situato nella parte superiore sia quello nella parte inferiore. Esso infatti, ha la sua sede nella parte centrale, e porta così il cosmo come una corona, e, come un bravo auriga, governa saldamente il carro del cosmo, e l'ha legato a se stesso, perché non si muova in modo disordinato.] XVI 17: περὶ δὲ τὸν ἥλιον αἱ ὀκτώ εἰσι σφαῖραι, τούτου ἠρτημέναι, ἥ τε τῶν ἀπλανῶν, ἓξ τῶν πλανωμένων, καὶ ἡ μία ἡ περίγειος· [E attorno al sole ci sono le otto sfere che da esso dipendono, quella delle stelle fisse, le sei dei pianeti e quell'una che circonda la terra.] (Tekst i prijevod prema: Ramelli, I. (ur.), *Corpus*

mogao stajati u vezi s onima u kojima Derkilid vidi svoju konkurenciju.[446] Sasvim je izgledno da se radilo o neopitagorejcima koji s aleksandrijskim neoakademičarima vode filozofski dijalog od samog početka, još od doba Diona i Eudora. Nisu naime svi neopitagorejci zastupali heliocentrični model kozmosa: to je mogla biti samo jedna posebna skupina, ona koja se bavila egipatskom i kaldejskom astrologijom. Ovdje se naravno nećemo baviti time.

Za naše periodizacijske svrhe bitno je samo to da premda se Praechterovo lociranje Derkilida neposredno prije Eudora danas pokazuje pogrešnim, čini se da on ipak stoji u neposrednoj vezi s Eudorom: kao njegov nasljednik. Naime, i nova podjela Platonovih dijaloga – a ona je važna jer je vjerojatno izazvala onu koja je do nas došla – i pozivanje na Platona u sporu oko astronomske slike svijeta ukazuje da on djeluje u ranoj fazi medioplatonizma: kada i nije bilo drugih osim Eudorovih učenika. Nama se čini da se on ponaša upravo onako kako bi se moglo očekivati od aleksandrijskog predstojnika neoakademičara, sada zacijelo medioplatonistā.[447]

Za periodizaciju je najvažnije imati što bolju sliku o počecima, no problem je što su počeci novohelenističke filozofije povijesno slabo vidljivi. Windelband je za prvu ruku imao dobar dojam jer se oslanjao na radove prvih proučavatelja aleksandrijske filozofije. Što se tiče medioplatonizma naša se slika razlikuje od Praechterove po tome što mi smatramo da počinje s Dionom Aleksandrijskim oko 65. PNE, da zatim počevši od 56. s Eudorom postaje povijesno glasnijim te da na razmeđu era s Derkilidom medioplatonisti već imaju svoj sistem kojim redoslijedom treba proučavati Platonove dijaloge, no da se tome sa svojom podjelom ubrzo suprotstavio jedan neopitagorejac u Rimu: Trasil (možda i samozvani platonist). Derkilidova je podjela izgubljena, Trasilova sačuvana. To su počeci medioplatonizma i već oni pokazuju koliko je bio isprepleten s neopitagorejstvom.

No time ujedno i prestaje povijesna vidljivost *aleksandrijskih medioplatonista*. Ono što osim toga još vjerojatno spada u tu grupu jesu anonimni komentari na nekoliko Platonovih dijaloga. Najznačajniji je komentar na *Teeteta* koji je u glavnini sačuvan, no pronađeni su i kratki pasusi iz komentara na *Alkibijada* i *Državnika*. U pronađenom fragmentu komentara na *Alkibijada* spominje se i komentar na *Timaja* od istog autora: riječ je dakle o komentatoru na niz Platonovih dijaloga. Iako ti komentari ne moraju potjecati od istog autora svi su oni

---

hermeticum: edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugiere; edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli (testo greco, latino e copto), Milano: Bompiani 2005.

[446] Ako je tako onda su *Hermetički spisi* morali nastati prije Derkilida, dakle prije nove ere ili na razmeđu era.

[447] Ovo je za sada samo jedan dojam: on je nepotpun te su potrebna daljnja istraživanja.

pronađeni u Egiptu te vjerojatno potječu od nekog aleksandrijskog medioplatonista, no njihova je datacija široka: od samog početka medioplatonizma do sredine ili čak konca 2. stoljeća. Anonimnost komentara sugerira njihovu orijentalnu provenijenciju.

Nama se čini da komentar na *Teeteta* ne potječe iz najranije faze, nikako prije 70. NE. Naime, u njemu se koristi termin *platonisti* (οἱ Πλατωνικοί)[448] a rani medioplatonisti još uvijek sebe ne nazivaju *platonistima*, nego *akademičarima*. Aleksandrijski su se medioplatonisti nastavili zvati *akademičarima* i nakon Dionovog zaokreta. Do potrebe za terminološkom distinkcijom došlo je tek kasnije. Čak je i Plutarh još uvijek sebe nazivao akademičarem.

Prvi filozof za kojeg znamo da se nazivao platonistom je Ofelije Lait kojega je Plutarh poznavao kao člana atenskog kruga akademičara kojima je i sam pripadao. No u atenskom natpisu za njega se ne koristi termin *platonist*, nego *teolog*. On je nazvan *platonistom* tek u efeškom natpisu koji bi lako mogao biti posmrtni epigraf. On se dakle najvjerojatnije počeo nazivati *platonistom* u Efezu gdje je izgleda osnovao svoju školu. Efeški natpis je datiran u doba Domicijana, dakle 70.-96. NE.

Justin Filozof je oko 125. u Efezu postao učenikom nekog filozofa kojeg naziva *platonistom* što je kronološki druga zabilježena pojava upotrebe tog termina. To bi lako mogao biti neki Laitov učenik i nasljednik. Lait je naime teško mogao nadživjeti Plutarha (o.45.-o.125): vjerojatno je bio i 10-20 godina stariji od njega. Ako je Lait pokrenuo efešku školu oko 70. NE onda bi to bilo najranije vrijeme kad termin *platonist* počinje ulaziti u upotrebu. Komentator na Teeteta govori o *nekim platonistima*, prije prethodećim nego suvremenim: on dakle ne može biti prvi, dok bi Ofelije Lait lako mogao biti prvi. Stoga bi spis trebalo datirati nakon 70. NE, najvjerojatnije u prvu polovicu 2. st. NE.[449]

Time smo izgleda iscrpili temu aleksandrijskog medioplatonizma. Praechter prije Plutarha spominje još Onesandra[450] koji je napisao izgubljeni komentar na Platonovu *Državu*.[451] Od

---

[448] col. II 11-14: τῶν δὲ Πλατωνικῶν τινες ὠήθησαν περὶ κριτηρίου εἶναι τὸν διάλογον. (Od platonista neki smatrahu da je to dijalog o kriteriju. Vimercati, E. (ur.), *Medioplatonici: Opere, frammenti, testimonianze*, Milano: Bompiani 2015, str. 150.)

[449] Istu pretpostavku su već iznijeli Guido Bastianini i David Sedley (v. Bastianini, G. & Sedley, D. *Commentaria in Platonis „Theaetetum"* [Pberol inv. 9782], u: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* (CPF), Firenze: Olschki (Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte III: Commentari) 1995, str. 227.

[450] Prihvaćamo verziju imena Ὀνήσανδρος, samo zato što na hrvatskom ljepše zvuči od varijante Ὀνόσανδρος. Praechter pak piše Onasandros.

[451] Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926, 532.

njega nam je sačuvano jedno djelce o dužnostima vojskovođe (Στρατηγικός) koje je posvećeno Kvintu Veraniju Nepotu, konzulu iz 49. NE. Onesandar je u bizantskoj Sudi nazvan platonističkim filozofom (φιλόσοφος πλατωνικός), no to ne mora biti točno: možda je bio neoakademičar Antiohove škole ako se održala u Ateni do tog vremena. Onesandar očito pripada grčko-rimskoj filozofskoj sceni, a u doba Veranijeva konzulata platonizam je tek pristizao u Atenu. Stoga on pripada ili posljednoj generaciji neoakademičara ili prvoj generaciji atenskih platonista.

Oko 120 godina nakon Dionovog zaokreta u Aleksandriji, pojavljuje se platonizam i u Ateni, tom središtu antičke filozofije još od doba Sokrata. Do tada su u Ateni mogli biti samo Filonovi i Antiohovi neoakademičari. Jesu li se doista održali do tada teško je reći. Ako jesu to bi prije mogli biti oni Antiohovi jer se i nakon njegova brata, Arista Aškalonskog, kao njegov nasljednik spominje Teomnest koji je Arista naslijedio negdje 40-ih, kada bijahu ubijeni Julije Cezar i Ciceron. Bilo bi dakle dovoljno da je Teomnest imao svog nasljednika da bi početkom 1. st. NE postojali neoakademičari u Ateni, no nema naznaka da je tako bilo, osim ako Onesandar nije pripadnik te škole. Posljedni rimski antiohovac koji nam je poznat je Varon, ali i on je možda pred kraj života postao neopitagorejac (sahranjen je prema pitagorejskom obredu).

Neoakademičari dakle iščezavaju s horizonta povjesničara na razmeđu era te su nadalje povijesno nevidljivi. Prvi povijesno vidljivi platonist u Platonovom rodnom gradu je Plutarhov učitelj Amonije. Praechter ga spominje samo usput, u sklopu izlaganja o Plutarhu koji je daleko najvažniji izvor podataka o njemu te mu Praechter posvećuje značajno više prostora. Plutarh je njegovim učenikom postao 66. NE. Tog se Amonija obično naziva Amonijem Atenskim kako bi se razlikovao od Amonija Aleksandrijskog, navodno kršćanskog Amonija. Od tri Amonija iz prve polovice 3. st. navodno su dva Helena, Amonije platonist ili Saka i Amonije peripatetik, dok je Amonije Aleksandrijski kršćanin. Već smo dovoljno rekli zašto smatramo da su sva trojica jedan te isti Amonije.

Plutarhov učitelj je jedan prethodni Amonije koji je također Egipćanin iz Aleksandrije, ali budući da je svoju školu imao u Ateni gdje je dobio rimsko građanstvo te postao Marcus Annius Ammonius čiji su potomci potom stekli veliki ugled među Atenjanima, njega se radije

naziva Amonijem Atenskim. Njegov sin Trasil je čak bio primljen u Areopag.[452] Mi ćemo ga stoga također nazivati Amonijem Atenskim.

Amonije Atenski se kod Plutarha prestaje pokazivati negdje 80-ih godina što znači da je tada nastupio kraj njegovog učiteljskog djelovanja. Teško je dakle mogao doći u Atenu prije 50. NE, no 65. je zacijelo već postao učiteljem. Amonije se sasvim sigurno obrazovao u Aleksandriji, no nije mogao biti učenikom Derkilida, nego tek njegovog nepoznatog nasljednika. Amonije je dakle veza između aleksandrijskog i atenskog medioplatonizma: onaj koji je aleksandrijski medioplatonizam presadio u Atenu. To je zacijelo iznimno važan događaj u povijesti medioplatonizma, početak nove, velike i značajne faze.

Windelband dakle nije bio u pravu kad je mislio da se Atena uključuje u povijest helenističkog platonizma tek koncem 4. st. NE s Plutarhom Atenskim. Kod Praechtera je jasno da je do toga došlo već s s učiteljem Plutarha Heronejskog, dakle sredinom 1. st. NE – zanimljivo, malo nakon čuvene propovijedi sv. Pavla na Areopagu kada se navodno na kršćanstvo obratio tajanstveni Dionizije Areopagit.[453] To je bilo godine 50. NE, no Amonije je tada najvjerojatnije još uvijek u Aleksandriji.

Dionizije Areopagit je najvjerojatnije bio mudroljubivi bogotražitelj iz Atene koji je prije toga boravio u Egiptu u potrazi za tajnim znanjima egipatskih svećenika te je lako moguće da stoji u nekoj vezi s Amonijem. Ako su se poznavali, do toga je prije moglo doći u Aleksandriji nego u Ateni: naime, Amonije je rimsko građanstvo dobio tek oko 67. godine[454] te je teško vjerojatno da je 20 godina morao čekati na tako nešto. Amonije je navodno rođen oko 5. NE te bi 50. imao oko 45 godina što je idealna dob za započinjanje učiteljske djelatnosti, no izgleda da je on došao u Atenu malo kasnije, oko 65. godine kad je imao oko 60 godina. Njegova atenska karijera vjerojatno traje od o. 65. do o. 85. NE. Umro je dakle, kao i Platon, s oko 80 godina.

Amonijev platonizam je bio usko povezan s orijentalnim što se kod njegova učenika Plutarha najbolje očituje u dva njegova spisa: *O Izidi i Ozirisu*[455] te *O slovu E u Delfima*.[456] U prvom

---

[452] Za portret Amonija v. Opsomer, J. "M. Annius Ammonius, a Philosophical Profile," u: Bonazzi, M. and Opsomer, J. (ur.), *The Origins of the Platonic System*, Leuven: Peeters 2009, 123-86.
[453] Dj 17,16-34.
[454] Tako Opsomer. Isto, str. 124.
[455] *De Iside et Osiride*.
[456] *De E apud Delphos*.

spisu pokazuje upućenost u alegorijsko tumačenje egipatskih mitova, dok u drugom na usta Amonija izlaže teologiju koja je vrlo slična teologiji Filona Aleksandrijskog: *Bog je onaj koji jest* (ὁ ὢν, dosl. *onaj jesući*). Također pokazuje dobru upućenost u pitagorejsku simboliku brojeva, no predstavljen je kao onaj tko ne pridaje pretjeranu važnost tome, barem ne u tom slučaju. Plutarh ga predstavlja i kao učitelja koji je bio dobro obrazovan u grčkoj filozofiji: zanimale su ga obične pojave u prirodi i vidi se da je u tu svrhu poznavao dobro i Aristotela. Amonije se još nije nazivao platonistom, nego akademičarem, kao i njegov učenik Plutarh.

Amonija je međutim morao slušati i Ofelije Lait koji je u jednom trenutku nekom svojom pjesmom u čast bogova (ili možda Boga) pobudio takvo mističko iskustvo kod svog atenskog slušateljstva da su mu u tu čast dali uklesati natpis kako bi taj događaj bio ovjekovječen. Lait je prema tome imao istaknutu ulogu među Amonijevim atenskim platonistima i čini se da je bio Feničanin, dobro upućen i u feničku mitologiju.[457] No on vjerojatno oko 75. NE odlazi u Efez gdje osniva svoju školu. Lait je prema tome možda bio Amonijev učenik u Ateni od samog početka. No njegov najpoznatiji učenik je ipak Plutarh Heronejski. Praechter je najveći prostor posvetio upravo njemu.

Plutarh je doista prvi medioplatonist s kojim se medioplatonizam konačno može izobilno konzumirati:[458] naime, od njega je sačuvan uistinu veliki opus. Nažalost, nekoliko djela koja su nam filozofski vrlo dragocjena, nisu sačuvana, no ipak je najveći dio njegova opusa ostao sačuvan te je čak bio naširoko čitan kroz čitavu povijest Zapadne Europe. Plutarh je izgubio širi krug čitatelja tek u 19. stoljeću.

Nakon Plutarha započinje veći zamah medioplatonizma. Najprije se u prvoj polovici 2. st. javljaju Gaj i njegova škola iz koje je proizišao Albin, Galenov učitelj u Smirni, a potom sredinom 2. st. i Kalven Taur nakon kojeg započinje nagla ekspanzija medioplatonista od kojih su najznačajniji: Apulej, Aulo Gelije, Celzo i Atik. Od njih su jedino Apulejeva djela ostala relativno dobro sačuvana: ostali su dostupni samo u fragmentima. Izuzetak je Alkinoj čiji je *Didascalicon* u cijelosti očuvan. Nije jasno kojem razdoblju pripada, no po filozofskom profilu najbolje se uklapa između Albina i Taurovih učenika, osobito Apuleja s kojim dijeli dosta toga zajedničkog. Aulo Gelije je bio učenikom Kalvena Taura te nam je ostavio

[457] O tome vidi navedeni članak Opsomera o Ofeliju Laitu.
[458] Plutarhova djela uključuju *Usporedne životopise* u kojima se pokazuje grčko-rimskim povjesničarem i *Moralia* u kojima se pokazuje medioplatonistom Amonijeve *Atenske škole*. Plutarh: *Usporedni životopisi* I-III, Zagreb: August Cesarec 1988. Plutarco: *Tutti i Moralia*, Milano: Bompiani 2017.

dragocjena svjedočanstva u svojim u cijelosti sačuvanim *Atičkim noćima*. Celzo je oko 168. napisao jedan spis protiv kršćana na koji je tek Origen dao kršćanski odgovor te se njegovo djelo uspjelo dijelom rekonstruirati na temelju Origenova *Protiv Celza*.[459] Atik je pak bio prvi učitelj platonističke filozofije na *Atenskom filozofskom sveučilištu* koje je osnovao Marko Aurelije 176. godine.[460] Celzo je mogao biti kako Taurov tako i Atikov učenik.

Atikov je nasljednik u Ateni bio Harpokratije kojeg su izgleda slušali Sever te i sofist Maksim Tirski. Tom razdoblju pripadaju i neopitagorejci Numenije i Kronije, no oni su u Ateni najvjerojatnije bili u doba svoje mladosti što sugerira da su zajedno s Harpokratijem slušali njegova učitelja Atika. Posljednji medioplatonisti u Ateni koje je Longin imao prilike slušati jesu Teodot i Eubul. Teodot je vjerojatno nasljednik Harpokratija, a Eubul nasljednik Teodota. Eubul je već stariji suvremenik Plotina jer znamo da su se dopisivali.

Teritorijalna raspodjela medioplatonizma: Atena, Heroneja i Mala Azija (Efez, Smirna i Pergam), nešto malo Kartaga i Rim. Medioplatonizam je dakle čista grčko-rimska filozofija, iako uvezena iz Aleksandrije. U latinskom svijetu Apulej je pak doživio da su ga optužili za prakticiranje magije te se on odlučio sam braniti na sudu što nam je ostalo sačuvano u njegovoj *Apologiji*.[461] Aleksandrija se nakon Filona i Amonija Atenskog više ne pojavljuje kao značajno središte medioplatonizma sve do Klementa Aleksandrijskog premda je nesumnjivo i dalje u njoj bilo medioplatonista i neopitagorejaca (mahom gnostičkih). Rim također ne pokazuje interes za platonizam: Taurov učenik Apulej objavljuje na latinskom roman *Zlatni magarac* (ili *Metamorofoze*) i svoja brojna filozofska djela i prijevode, dok Aulo Gelije koncem vladavine Marka Aurelija objavljuje svoje *Atičke noći*, kad u Rimu stoicizam već polako jenjava. Apulej potječe iz Madaure u Sjevernoj Africi: njegov je opus jedan od najdragocjenijih za povijesno razumijevanje medioplatonizma. Gubi se s horizonta povjesničara još u doba Marka Aurelija te se pretpostavlja da nije poživio duže.

Koncem 2. st. dolazi do značajnog smanjivanja broja poznatih medioplatonista: tu spadaju Harpokratije, Maksim Tirski i Sever, kada u Apameji djeluju i neopitagorejci, Numenije i

---

[459] Origen: *Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press 1965 (digitalno izd. 2003).

[460] Nazivam ga *filozofskim sveučilištem* jer su na njemu bili zastupljeni svi tadašnji pravci helenističke filozofije: naime, prema svjedočanstvu Lukijana (*Eun.* 3), na njemu su imali učiteljska mjesta i stoici i platonisti i epikurejci i peripatetici. Neopironisti nisu bili zastupljeni jer su odricali mogućnost ikakvog naučavanja te su se doživljavali više kao kritičari ostalih pravaca.

[461] To je djelo kod nas preveo Darko Novaković, zajedno s jednim drugim dragocjenim spisom. Apulej: *Apologija i O Sokratovu bogu*, Split: Logos 1991. Velika bi stvar bila kad bi netko još preveo barem njegov *De Platone et eius dogmate*.

Kronije. Na prijelazu iz 2. u 3. st. začudo dolazi do iščezavanja povijesno značajnih medioplatonista, no preko Longinova izvještaja znamo za imena posljednjih medioplatonista: Euklid, Demokrit i Proklin od onih koji su nešto napisali, te nasljednici u Ateni: Teodot i Eubul koji su međutim poučavali samo usmeno. Eubul se dopisivao s Plotinom te je on najvjerojatnije aktivan 40-ih i 50-ih godina 3. st. To što ih Longin naziva nasljednicima ukazuje da su predavali na *Atenskom filozofskom sveučilištu*.

Kao što znamo, s pojavom škole Amonija Sake sve se mijenja: medioplatonizam i neopitagorejstvo, pa čak i neoaristotelizam, bivaju apsorbirani od njega i njegovih učenika te nadalje postoje samo *kršćanski platonizam* i *neoplatonizam*. Svi naredni platonisti, i kršćanski i helenski, imaju svoje korijene u Amonijevom krugu. Izuzetak je Kalcidije koji se oslanja na medioplatonizam, čak i na neoaristotelovca Adrasta. Ono što je zagonetno jest da u prvoj polovici 3. st. NE ni medioplatonizam ni neopitagorejstvo nemaju više značajnih predstavnika iako su još uvijek aktivni: najvažnija pojava u tom razdoblju je Filostrat sa svojim *Životopisom Apolonija Tijanskog*, neopitagorejca iz 1. st. NE.

Sada već znamo dovoljno da možemo iznijeti periodizacijsku strukturu medioplatonizma.

Periodizacijska struktura medioplatonizma

Medioplatonizam se sastoji od dvije zasebne faze: prva je orijentalno-helenistička. To je prijelazna faza u kojoj *neoakademizam* postaje *medioplatonizmom*. Ta prijelazna ili uvodna faza je *aleksandrijska*: ona započinje s Dionovim zaokretom prema neopitagorejskom tumačenju Platona oko 65. PNE te s Eudorom Aleksandrijskim postaje povijesno glasnijom i vidljivijom. S Eudorovim nasljednikom Derkilidom dolazi do čvršćeg zauzimanja stavova i odbacivanja neopitagorejskog heliocentrizma kakav je izložen u *Hermetičkim spisima*: on naime provodi novu podjelu Platonovih dijaloga i odlučno se opredjeljuje za geocentrički model kozmosa kakav je izložen u *Timaju*. Time postaje jasno da ipak pravi Heleni vode glavnu riječ, a ne helenistički orijentalci. Nakon Derkilida *aleksandrijski medioplatonisti* postaju povijesno nevidljivi. Anonimni komentari na pojedine Platonove dijaloge vjerojatno potječu iz kasnijeg razdoblja, iz sredine 2. st. NE.

Nova, grčko-rimska faza medioplatonizma nastupa kada Amonije iz Aleksandrije oko 65. NE dolazi u Atenu gdje osniva svoju školu iz koje će se najviše proslaviti Ofelije Lait i Plutarh Heronejski. Time medioplatonizam postaje atenskom filozofijom. No Lait je oko 75. osnovao

jednu platonističku školu u Efezu gdje će otprilike između 125. i 133. i mladi Justin Filozof proučavati i živjeti platonizam.

Nakon Plutarha na filozofsku scenu stupa jedan veliki učitelj: Gaj Ksenonov. Neki su Gajevi učenici osnivali svoje škole u Pergamu i Smirni, gdje ih je slušao mlađahni Galen, dok ga je u Ateni slušao i potom naslijedio Kalven Taur. S Taurovim pak učenicima dolazi do velike erupcije medioplatonista od kojih su najpoznatiji: Apulej, Aulo Gelije, vjerojatno Celzo, a možda i Alkinoj čiji je *Didascalicon* izuzetno značajan za proučavanje *srednjeg medioplatonizma*. Gaja je naslijedio Atik u čije vrijeme Marko Aurelije osniva *Atensko filozofsko sveučilište* koje je imalo četiri katedre za filozofiju: stoičku, epikurejsku, aristotelovsku i platonističku. Atik je 176. godine stupio na mjesto učitelja platonizma. Time je nastupila institucionalizacija medioplatonizma te s Atikovim nasljednikom Harpokratijem ulazi u svoju završnu fazu.

Harpokratija su možda slušali sofist Maksim Tirski i Sever. Medioplatonizam se potom gasi s posljednja dva atenska medioplatonista koja je Longin imao prilike slušati: Teodotom i Eubulom. To je kraj.

Dakle, mogu se razlučiti četiri faze: aleksandrijski medioplatonizam, koji je prijelazna ili uvodna faza, nakon koje medioplatonizam postupno postaje dijelom grčko-rimske filozofske scene u sklopu čega se može podijeliti na *rani*, *srednji* i *kasni*:

0) *Aleksandrijski medioplatonizam* (helenističko-orijentalna faza): Dion – Eudor – Derkilid (o.65.PNE-o.15.NE = o. 80g)

1) *Rani medioplatonizam* (grčko-orijentalna faza): Amonije – Ofelije Lait – Plutarh (o.65.NE-o.125. = o. 60 g)

2) *Srednji medioplatonizam* (grčko-rimska faza): Gaj – Albin – Taur – Apulej – Alkinoj – Atik (o.125.-o.185. = o. 60 g)

3) *Kasni medioplatonizam* (grčko-rimska faza): Harpokratije – Maksim Tirski – Sever – Teodot i Eubul (o.185.-o.245. = o. 60 g)

Aleksandrijski medioplatonizam je pod snažnim utjecajem orijentalnog neopitagorejstva. Nositelj prijelaza u tu fazu je Dion Aleksandrijski, a glavni je, premda šturi izvor, Eudor.

Rani medioplatonizam obilježava sinteza orijentalnog i grčkog medioplatonizma čime postaje grčko-orijentalnim helenističkim pravcem. Nositelj prijelaza u tu fazu je Amonije Atenski, a glavni je izvor Plutarh.

Srednji medioplatonizam obilježava procvat grčkog i nastanak rimskog medioplatonizma čime konačno postaje grčko-rimskim helenističkim pravcem. Nositelj prijelaza u tu fazu je Gaj Ksenonov, a glavni je izvor Alkinojev *Didascalicon*, na latinskom Apulejev *De Platone et eius dogmate*.

Kasni medioplatonizam obilježava institucionalizacija u Ateni za Marka Aurelija i postupno slabljenje nakon smrti posljednjeg velikog rimskog cara i njegova sina Komoda. Time već postaje općim grčko-rimskim pravcem te je spremno za novu sintezu s orijentalnim. Nositelji prijelaza u tu fazu su Atik i njegov učenik Harpokratije, a glavni izvor je možda Maksim Tirski. Nova sinteza s orijentalnim se može nazrijeti u fragmentima Numenija i Kronija te u djelima Klementa Aleksandrijskog. Završna faza kasnog medioplatonizma je nijema te se o njoj nema što reći osim da je u Longinu morala imati svog najvećeg kritičara. To je svršetak medioplatonizma: Longin je bio njegov glavni egzekutor, a Amonije Saka posvojitelj ploda utrobe njegove i njegov grobar.

Zlatno doba medioplatonizma započinje s Gajevim učenicima, Albinom i Taurom, a završava s Harpokratijem. To je dakle razdoblje od o. 140. do o. 190. NE, što ugrubo odgovara dobu Marka Aurelija. U prvoj polovici tog razdoblja dolazi do zatišja neopitagorejaca. Naime, nakon Nikomaha Geražanina (akt. o.100.-o.130.) i Teona Smirnjanina (akt. o.110.-o.140) nema poznatih neopitagorejaca sve do Numenija i Kronija koji vjerojatno 60-ih u Ateni borave kao studenti *Atenskog filozofskog sveučilišta* gdje slušaju Atika nakon čega se vraćaju u Apameju gdje su aktivni o.180.-o.200.

Budući da su neopitagorejstvo i medioplatonizam bili toliko usko povezani da, iako ih treba razlikovati, to ne znači da ih treba i odvajati, sada je potrebno izvršiti sintezu njihovih periodizacijskih struktura.

Sinteza periodizacijskih struktura neopitagorejstva i medioplatonizma

0) Prijelazna ili uvodna faza: *Aleksandrijsko neopitagorejstvo* (o.80.PNE-o.5.NE) je u svojoj *ranijoj* fazi vidljivo bilo u dodiru s *Aleksandrijskim medioplatonizmom* (o.65.PNE-o.15.NE),

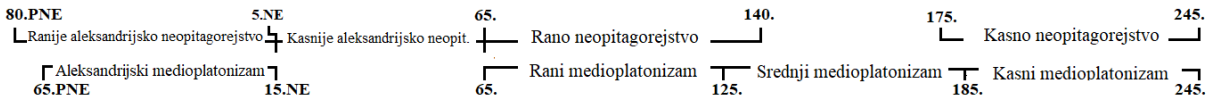
no to se razdoblje potom produžava u *kasnije aleksandrijsko neopitagorejstvo* koje pada u vrijeme aktivnosti Trasila Aleksandrijskog u Rimu (akt. o.4.NE-36.NE), Filona Aleksandrijskog u Aleksandriji (akt. o.15.NE-o.55.NE) i Apolonija Tijanskog (akt. o.50.-o.90.NE) koji nije imao stalno mjesto boravka već je posvuda lutao. U njima ta aleksandrijska faza, koja je prijelazna i uvodna, dobiva svoj vrhunac: u Rimu je to pak vrijeme *sekstijevaca*, no samo do 19. NE. U Palestini se pak odmah potom javlja usmjerenje (αἵρεσις) kojim se širi učenje Isusa Nazarenca diljem Orijenta i grčko-rimskog svijeta. Za to vrijeme u Aleksandriji nema povijesno vidljivih medioplatonista. Među Židovima su tada također aktivni *Eseni* i *Terapeuti* u blizini Aleksandrije gdje će se kasnije razvijati ranokršćansko monaštvo, a među Egipćanima pokret od kojeg najvjerojatniju potječu *Hermetički spisi*. Njima su bliski i razni *gnostici* koji malo kasnije postaju mnogo vidljiviji: oni čine važan dio protokršćanskog pokreta. Riječ je dakle o vrlo složenom i bogatom, no povijesno slabo vidljivom i još uvijek nedovoljno osvijetljenom razdoblju.

1) *Rano neopitagorejstvo* (o.65.NE-o.140.) je bilo u dodiru s *ranim medioplatonizmom* (o.65.NE-o.125.). Amonije Atenski se pojavljuje u Ateni za vrijeme učiteljske aktivnosti Moderata Gadeškog čiji učenik Lucije te možda i Nikomah i Teon završavaju svoju aktivnost u doba Gaja: oko 140. NE.

2) *Srednji medioplatonizam* (o.125.-o.185.) nije bio u vidljivom dodiru s očekivanim *srednjim neopitagorejstvom*: ne postoji dakle nekakvo *srednje neopitagorejstvo* jer u toj fazi, barem za sada, nema povijesno vidljivih neopitagorejaca. Filozofskom scenom vladaju *medioplatonisti* s kojima nastupa *zlatno doba medioplatonizma*.

3) *Kasno neopitagorejstvo* (o.175.-o.250.) je bilo u dodiru s *kasnim medioplatonizmom* (o.185.-o.245.): Numenije i Kronije započinju svoju zapaženu karijeru u Ateni kod Atika te se u doba Harpokratija vraćaju u Apameju gdje djeluju do o. 200. godine. Filostrat pak propagira Apolonija Tijanskog u doba smjene epoha.

Slika 3: Neopitagorejstvo i medioplatonizam



Sredinom 3. stoljeća u povijesnoj slici novohelenističke filozofije iskrsava novo središte medioplatonizma: Apameja, gdje su otprije djelovali neopitagorejci, Numenije i Kronije. To su međutim već počeci neoplatonizma. Neoplatonizam pripada kasnoantičkoj helenističkoj filozofiji, no to je razdoblje u dovoljnoj mjeri poznato da ne moramo gubiti mnogo vremena na njegovu prezentaciju. Stoga ćemo samo ukratko ocrtati njegovu periodizacijsku strukturu.

Periodizacijska struktura neoplatonizma

Windelband je podijelio neoplatonizam na tri škole; *aleksandrijsku, sirijsku* i *atensku* što odgovara našoj podjeli na *rani, srednji* i *kasni neoplatonizam*. *Aleksandrijska škola* mu je ona koju vodi Plotin u Rimu te smo je mi preimenovali u *aleksandrijsko-rimsku*. Ona se naziva aleksandrijskom zato što je Plotin bio učenikom *aleksandrijske filozofske škole* Amonija Sake u kojoj se neoplatonizam mogao čuti u svom izvornom, amonijevskom obliku: onom koji smo mi nazvali *protoneoplatonizmom*. No osim *amonijevskog protoneoplatonizma* postojao je i *origenovski* koji se mogao čuti u njegovoj školi: najprije, u Aleksandriji do 231. godine, a potom i u Cezareji Palestinskoj do 250. godine kada biva utamničen. Od 251. do njegove smrti 254. godine njegova je učiteljska aktivnost vjerojatno bila znatno reducirana. Preko Euzebija znamo da u tom razdoblju piše brojna pisma, a tada je napisao i jedan od svoja dva izgubljena filozofska spisa: *Da je kralj jedini tvorac*. Čini se da su neka štura svjedočanstva iz tog spisa sačuvana kod Prokla.

Neoplatonizam u svom *klasičnom* obliku počinje međutim tek s Plotinom. To je jedini neoplatonizam koji možemo konzumirati budući da je određeni broj Plotinovih izlaganja sačuvan i sabran u njegovim znamenitim *Eneadama*. To je sabiranje, aranžman i posljednju korekturu tekstova izvršio Plotinov učenik Porfirije na prijelazu iz 3. u 4. st. NE. Porfirije je time htio pružiti i filozofske temelje *novog helenstva* kao istinske religije Rimskog carstva. Galerije je bio oduševljeni pristalica te ideje, ne samo pod utjecajem Porfirija, nego još i više Sosijana Hijerokla koji je promovirao lik Apolonija Tijanskog kao boljeg od Isusa Nazarenca. Stoga je nagovorio Dioklecijana da pokrene progone protiv kršćana. Progoni su završili s potpuno drugačijom restauracijom carstva od zamišljenog: velikim restauratorom se pokazao Konstantin Veliki: prvi rimski car koji je bio politički zaštitnik kršćanstva.

Rani neoplatonizam dakle obuhvaća kako *protoneoplatonizam,* tako i *klasični neoplatonizam* Plotina i Porfirija: znači onaj koji pripada 3. stoljeću.

Klasični neoplatonizam se međutim nastavlja preko Porfirijeva učenika Jambliha koji je u Apameji pokrenuo svoju platonističku školu. Ona se stoga obično naziva sirijskom, no Praechter s pravom uz nju dodaje i *pergamsku školu* koju je osnovao Jamblihov učenik Edesije. To je međutim samo ogranak sirijske škole u Pergamu gdje je njenim učenikom bio i car Julijan. Kad je Julijan postao carem on je pokušao obnoviti ideju o zasnivanju Rimskog carstva na temeljima novog, *neoplatonističkog helenstva*, te je *pergamska škola* sirijskog neoplatonizma postala glavnim ideološkim osloncem. No i ona je neslavno završila. Mnogi su njeni predstavnici stradali u političkim obračunima koji su uslijedili nakon prerane smrti cara Julijana 363. te je koncem 4. st. car Teodozije kršćanstvo proglasio jedinom dopuštenom religijom Rimskog carstva. Time je započela velika agonija helenstva. Nekada progonjeni kršćani od grčko-rimske vlasti sada postaju njihovim progoniteljima, osobito u vidu rušenja i oskvrnjivanja helenskih hramova te na prijelazu iz 4. u 5. stoljeće dolazi do velike smjene epoha: u Rimskom carstvu nastaje *rimokršćanska civilizacija*.

Tako se *srednji neoplatonizam* u 4. st., koji je srednja faza *klasičnog neoplatonizma*, pokazuje obilježen Jamblihovim ili *sirijskim neoplatonizmom* koje je preko *pergamske škole* bilo duboko involvirano u političku povijest. U *pergamskoj školi* je osim Edesija važnu ulogu imao i jedan drugi Jamblihov učenik: Teodor Asinski. Najistaknutiji pripadnici *pergamske škole* su po Praechteru: Maksim Efežanin, učitelj cara Julijana prema Edesijevoj preporuci, Prisk Epirski, Euzebije Mindski, Salustije, Krizantije Sardski i sofist Eunapije, Krizantijev učenik koji nam je ostavio dragocjen zapis o njima. Tom je krugu pripadao i retoričar Libanije. Riječ je dakle o školi bogatoj imenima od koje međutim nije preostalo mnogo spisa, no ono što imamo sasvim je dovoljno za povijesnu rekonstrukciju njihova učenja. Njihov svršetak nastupa koncem 4. stoljeća kada započinje *agonija helenstva* i velika smjena epoha u civilizacijskoj dimenziji povijesti: ona koja se obično naziva *bizantskim razdobljem*.

S ulaskom u 5. stoljeće već se nalazimo u bizantskom ambijentu, no tek u toj kasnoj fazi dolazi do velikog procvata neoplatonizma: to se ostvarilo u *Atenskoj platonističkoj školi* koju je osnovao Plutarh Atenski malo prije ulaska u 5. stoljeće. *Medioplatonizam* je već odavno postao zastarjelim oblikom platonizma te je Plutarh donio *neoplatonizam* u Atenu. Atena je tako koncem 4. st. iznova postala važnim središtem antičke filozofije. Najveći filozof tog razdoblja je Proklo. Ono što je Hegel za *klasični njemački idealizam* to je Proklo za *klasični helenistički idealizam* ili *platonizam*. Vrhunac *klasičnog helenističkog platonizma* pada dakle

u bizantsko doba koje u svojoj civilizacijskoj dimenziji više nije *helenističko*, nego *posthelenističko*. Filozofija tog razdoblja je međutim u potpunosti *helenistička*: naime, to je sam vrhunac *neoplatonizma*, kako helenskog tako i kršćanskog.

Proklo je preuzeo atensku školu jako mlad, o. 432., dakle sa samo 20 godina, te ju je vodio do svoje smrti 485. To je u antičkoj filozofskoj kulturi iznimno rijetka pojava: jedini takav slučaj je zabilježen kod Origena koji je, prema dosta pouzdanom Euzebiju, počeo predavati s 18 godina, ali ne još filozofiju: za te je svrhe ipak morao najprije slušati Amonija Saku. Njegovi najznačajniji učenicu su Amonije Hermijin, također *wunderkind* koji je vodio *aleksandrijsku platonističku školu* od o. 480. do o. 520., i jedan tajanstveni kršćanin koji je oko 500. NE objavio određen broj spisa pod imenom Dionizija Areopagita. Taj je opus danas poznat kao *corpus areopagiticum*, a njegov autor kao Pseudo-Dionizije. Time nastupa konac *klasičnog helenističkog platonizma*.

No *kasni neoplatonizam* ima svoj nastavak i u postklasičnom obliku kod Proklovih nasljednika i posljednjih *aleksandrijskih neoplatonista*. Praechter završava svoj prikaz *helenističkog neoplatonizma* upravo s *aleksandrijskom školom* koja međutim ima dugu povijest. U doba *agonije helenstva* pada učiteljska aktivnost čuvene Hipatije koja je oko 415. godine postala velikom helenskom mučenicom. Njezin je znameniti učenik bio Sinesije, neoplatonist koji je na nagovor Kirenjana postao kirenskim biskupom, no od njega se nakon Hipatijine smrti gubi svaki trag. Ostali su nam za razmatranje tek njegovi himni i pisma. Nakon njega se istaknuo i Hijeroklo Aleksandrijski od kojega nam je sačuvan dragocjen komentar na pitagorejski *Zlatni poj*.

Kasna faza aleksandrijskog neoplatonizma započinje s Proklovim učenikom Amonijem Hermijinim koji je vodio *Aleksandrijsku platonističku školu* od o. 480. do o. 520. godine. Njegov je najznačajniji učenik bio Ivan Filopon koji ulazi u oštru polemiku s posljednjim atenskim neoplatonistima dokazujući da svijet nije oduvijek, nego da je stvoren: kao što u Bibliji stoji.

Posljednja generacija *atenskih neoplatonista* je ona koja je bila pogođena Justinijanovim ediktom iz 529. godine: najznačajnija imena su Damaskije, Simplicije i Priscijan. To međutim nije definitivan kraj atenskih neoplatonista. Simplicije je aktivan sve do oko 550. godine, dok u Aleksandriji u to doba djeluje Olimpiodor Mlađi čiji konac nastupa oko 570. godine. Tako

prva faza *postklasičnog neoplatonizma* završava sredinom 6. stoljeća. Nakon toga preostaje još samo posljednji ostatak ili rep *kasnog neoplatonizma* koji tvore isključivo *kršćanski neoplatonisti*: Ilija i David te Stjepan Aleksandrijski čija se učiteljska aktivnost odvija u Carigradu pod carem Heraklijem.

Praechter međutim svoj prikaz neoplatonizma završava kratkim pregledom *latinskog neoplatonizma*. Među latinskim se ističe ponajprije Kalcidije sa svojim prijevodom i komentarom *Timaja*, potom Marije Viktorin, neoplatonist Plotinove i Porfirijeve škole koji se sredinom 4. st. obratio na kršćanstvo te zapravo pripada patrističkoj filozofiji. Marije Viktorin je povijesno značajan zato što je izvršio veliki utjecaj na Augustina. Na početku *kasnog helenističkog platonizma* pojavljuju se Makrobijev *Komentar na Scipionov san* i *Vjenčanje Filologije i Merkura* Marcijana Kapele, povijesno izuzetno značajna, no slabo poznata i zanemarena djela.

Kao posljednji veliki latinski neoplatonist pojavljuje se ime čuvenog Boetija koji je skončao malo prije Justinijanovog edikta od ruke Teodorika ostavivši nam svoju *Utjehu filozofije* i brojna druga filozofska djela i prijevode. To su tipična djela kasnoantičke filozofije koja su imala veliki utjecaj u srednjem vijeku. Praechter začudo nije spomenuo Kasiodora, Boetijevog suvremenika koji ga je značajno nadživio i ostavio značajan opus. Filozofski je osobito relevantan njegov spis *O duši* (De anima). Kasiodor je poživio sve do 585. godine. To je dakle vrijeme kada na Zapadu nastupa konac *helenističkog platonizma*.

Što se tiče europskog antičkog doba svršetak priče o neoplatonizmu nastupa 11. veljače 641. godine: tada umire car Heraklije s kojim se gube i tragovi aktivnosti njegovog veleumnog učitelja Stjepana Aleksandrijskog, posljednjeg iz loze aleksandrijskih platonista. Iste godine Arapi nakon Jeruzalema osvajaju i Aleksandriju čime postaju gospodari Orijenta. Nastupa dakle velika smjena epoha i u civilizacijskoj dimenziji povijesti: rađa se *novi Orijent*. Od tada pa nadalje ništa više nije kao što je bilo, no to ne znači da je nastupio i kraj antičke filozofije. Definitivno je nastupio kraj grčke filozofije, no kršćanska antička filozofija ne prestaje sa Stjepanom Aleksandrijskim. Tradicionalno se posljednjim patrističkim filozofom smatra Ivan Damaščanin koji je živio do oko 750. NE. S njime doista završava ono razdoblje kršćanske filozofije koje pripada antičkim okvirima te ovdje godinu njegove smrti uzimamo kao gornju granicu antičkog razdoblja filozofije.

Čini se dakle da smo ocrtali periodizacijsku strukturu neoplatonizma:

Neoplatonizam se dijeli na dva načina:

a) na *rani, srednji* i *kasni*

b) na *klasični* i *postklasični*

Rani neoplatonizam je onaj aleksandrijski i aleksandrijsko-rimski iz 3. stoljeća: on se dijeli na *protoneoplatonizam* (210.-250.) i *plotinovski neoplatonizam* (250.-300.) s kojim počinje *klasični neoplatonizam*.

Srednji neoplatonizam počinje s Jamblihom u Apameji, a završava propašću *pergamske škole* koncem 4. stoljeća.

Kasni neoplatonizam počinje s Plutarhom Atenskim u Ateni i završava sa Stjepanom Aleksandrijskim u Carigradu 641. godine. *Kasni neoplatonizam* je dakle kronološki najduži i najsadržajniji te se on dijeli na dvije faze: na dio koji još uvijek pripada *klasičnom neoplatonizmu* i na *postklasični neoplatonizam*. *Klasični neoplatonizam* završava s objavom *areopagitskih spisa* oko 500. godine, dok *postklasični neoplatonizam* započinje s Amonijem Hermijinim u Aleksandriji na razmeđu 5. i 6. stoljeća. Dakle, s ulaskom u 6. stoljeće nastupa kraj *klasičnog helenističkog platonizma* te nadalje on postoji samo u svom postklasičnom no svejedno značajnom i zanimljivom obliku.

Klasični neoplatonizam dakle traje od o. 250. do o. 500., a *postklasični* od o. 500. do o. 640. Glavni predstavnici klasičnog neoplatonizma su Plotin, Porfirije, Jamblih, Proklo i Pseudo-Dionizije, a postklasičnog Amonije Hermijin, Ivan Filopon, Damaskije, Simplicije, Olimpiodor Mlađi, Ilija i David te Stjepan Aleksandrijski.

Neoplatonizam međutim ima svoju povijesno značajnu prethodnicu u *neopitagorejstvu, medioplatonizmu* i *neoaristotelizmu* koji međutim ne pripadaju *kasnoantičkoj helenističkoj filozofiji* nego prethodnom helenističkom razdoblju. Jasno je međutim da među njima postoji snažan kontinuitet. Stoga nam valja još povezati te dvije faze *helenističkog platonizma* i *idealizma* u jedno zajedničko razdoblje: *novohelenističko*.

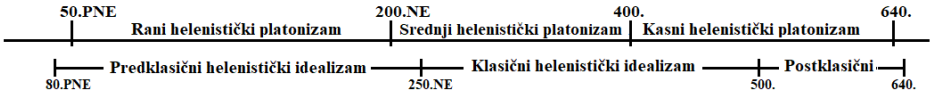
Novohelenistička filozofija se u osnovi svodi na *helenistički platonizam* ili *idealizam*. *Helenistički idealizam* je međutim širi pojam od *helenističkog platonizma*. Naime, *platonisti*

su samo oni koji se pozivaju na Platona kao svog utemeljitelja i veliki autoritet, a *idealisti* osim njih uključuju i druge ukoliko su doista idealisti, dakle: i neopitagorejce, sekstijevce, egipatske heleniste ili hermetičare, kaldejske heleniste (*Kaldejska proroštva* iz doba Marka Aurelija), gnostike, kabaliste, neoaristotelovce, kršćanske monahe i sve druge koji se u filozofiji pokazuju idealistima. *Helenistički platonizam* ili *idealizam* je trajao punih sedam stoljeća.

U tih sedam stoljeća *helenistički platonizam* se dijeli na *rani*, *srednji* i *kasni*, a *helenistički idealizam* na *predklasični*, *klasični* i *postklasični*. Te dvije podjele valja razlikovati ali ne i odvajati: dapače, potrebno ih je spojiti i razmatrati zajedno.

Sada dakle možemo iznijeti periodizacijsku strukturu novohelenističke filozofije, odnosno sintezu periodizacijskih struktura *helenističkog platonizma* ili *idealizma*:

Slika 4: Helenistički platonizam/idealizam



Rani helenistički platonizam, koji je većinski i najznačajniji dio *predklasičnog helenističkog idealizma*, pripada onom prijelaznom razdoblju u kojem su starohelenistički pravci još uvijek aktivni, dakle *epikurejstvo*, *stoicizam*, *neoperipatetizam*, *neoakademizam* i *skepticizam*, dok u *kasnoantičkoj filozofiji* preostaju samo *helenistički platonizam* i *idealizam*. Jedini kasnoantički filozofski pravac koji nije idealistički je *neokinizam* koji se gasi sa Salustijem Emeškim oko 500. NE.

Amonijev i Origenov *protoneoplatonizam* ne pripada *klasičnom helenističkom platonizmu*, nego *srednjem* čijih prvih 50-ak godina predstavlja prijelaznu ili uvodnu fazu u *klasični helenistički platonizam* ili *idealizam*. *Klasični* naime počinje tek s Plotinom sredinom 3. stoljeća.

Srednji helenistički platonizam započinje s Amonijevim i Origenovim *protoneoplatonizmom*, no osim *ranog neoplatonizma* uključuje i *srednji*, dakle onaj Jamblihov, kako *apamejski* koji je izvorni, tako i *pergamski* koji je imao svog političkog promotora u caru Julijanu.

Kasni helenistički platonizam započinje s Plutarhom Atenskim i Hipatijom te se dijeli na dio koji pripada *klasičnom helenističkom idealizmu* i onaj koji pripada *postklasičnom*. Dio koji pripada klasičnom završava s Proklom i Pseudo-Dionizijem, a dio koji pripada postklasičnom započinje s Amonijem Hermijinim.

Kasnoantički platonizam se dakle sastoji od *srednjeg* i *kasnog helenističkog platonizma*, a *kasnoantički idealizam* od *klasičnog* i *postklasičnog helenističkog idealizma*.

Time smo čini se ustanovili periodizacijsku strukturu *novohelenističke filozofije* te se sada postavlja pitanje je li to ujedno povijesni svršetak *helenističke filozofije* ili se ona i dalje nastavlja. Naime, to što Praechter navodi Stjepana Aleksandrijskog kao posljednjeg helenističkog filozofa ne mora značiti da helenistička filozofija doista s njime završava. Tradicija kršćanskog platonizma zacijelo se nastavlja i nakon njega te bi nam još valjalo izvidjeti ima li kakve osnove da se i naredni kasnoantički filozofi svrstaju među helenističke. Naime, prema *novoj slici* antička filozofija ne završava sa Stjepanom Aleksandrijskim.

Osmi odjeljak: Konac helenističke filozofije u antici

Helenistički platonizam je u obliku koji je poprimio kod Pseudo-Dionizija našao svog oduševljenog pristalicu i velikog apologeta kod Maksima Ispovjedatelja, najoriginalnijeg i najistaknutijeg predstavnika kasne patrističke filozofije. U novoj slici antičke filozofije njemu je sada pripalo važno mjesto: i Gersonov kembrički priručnik i novi Ueberweg Maksimu posvećuju značajan prostor. Nakon Maksima je u novom Ueberwegu također prezentiran Ivan Damaščanin. Povijesno i periodizacijski on je značajan lik jer s njime nastupa završna sinteza patrističke filozofije, a kako prema novoj slici antičke filozofije ona završava upravo s patristikom tako nam se ujedno čini najizglednijim kandidatom za stjecanje titule *posljednjeg antičkog filozofa*.[462]

Budući da se kod Praechtera svršetak antičke filozofije podudara s okončanjem helenističke razumljivo je što se Stjepan Aleksandrijski kod njega pokazuje posljednjim antičkim

[462] U novom je Ueberwegu on kronološki gledano doista posljednji antički filozof, no pritom se ta njegova za periodizaciju značajna uloga lako može previdjeti: naime, usljed geokulturalnog pristupa novog Ueberwega nakon njega se pojavljuju čak još tri poglavlja – najprije o kasnim filozofima latinskog, potom židovskog i na koncu sirijskog jezičnog tla – iako svi oni koji se u tim poglavljima obrađuju kronološki prethode Ivanu Damaščaninu.

filozofom. No kako se u novoj slici antičke filozofije nakon Stjepana pojavljuju još Maksim Ispovjedatelj i Ivan Damaščanin potrebno je izvidjeti da li bi možda i njih trebalo obuhvatiti u okvire helenističke filozofije.

To se pitanje pokazuje tim urgentnijim što se i Maksim Ispovjedatelj i Ivan Damaščanin pokazuju pripadnim prethodnoj tradiciji kršćanskog platonizma, onoj koja nam se ovdje pokazuje helenističkom: naime, njihova filozofija stoji pod velikim utjecajem Pseudo-Dionizija, filozofa koji je nesumnjivo pripadao krugu helenističkih platonista.[463] Doista, prilično je jasno da kontinuitet kršćanskog platonizma ili idealizma ne prestaje s njima i da se u značajnoj mjeri zahvaljujući njihovu posredovanju nastavlja i u postantičkom razdoblju, ne samo na Bizantu i Orijentu, nego i u srednjovjekovnoj kulturi Zapadne Europe. Drugim riječima, postavlja se pitanje je li možda Praechter i s obzirom na *pojam helenističke filozofije* napravio periodizacijsku grešku – grešku analognu onoj koju smo vidjeli u razgraničenju između srednjih i kasnih stoika.

Ovo je pitanje koje zacijelo zahtijeva mnogo temeljitije razmatranje nego što ga možemo sada poduzeti te ćemo samo sažeto reći zašto mislimo da u ovom slučaju Praechter nije pogriješio. Naime, iako između Maksima i Pseudo-Dionizija, kao i velikog dijela prethodne tradicije kršćanskog platonizma, u samom učenju nesumnjivo postoji snažan i obiman kontinuitet, povjesničar bi po našem mišljenju trebao uočiti kako također postoji i jedna bitna razlika, a nama se čini da je za pojam *helenističke filozofije* upravo ona od presudnog značaja.

Ako pojam *helenističke filozofije* – kako nam se barem do sada pokazao – podrazumijeva onu antičku filozofiju koja se formirala u zajedničkom nastojanju pripadnika različitih mediteranskih naroda, pa prema tome i pripadnika različitih religijskih tradicija, da ono do čega im je stalo shvate, objasne i provode u djelo primjereno znanstvenoj paradigmi i metodologiji koja je bila ustanovljena u vladajućim filozofskim školama i znanstvenim institucijama *helenističke kulture* (u kojoj helenska kultura uživa prestiž), onda je jasno da i

[463] U kojoj mjeri filozofija Pseudo-Dionizija nosi prepoznatljiva obilježja helenističkog platonizma, konkretnije govoreći onog Proklovog, na uvjerljiv se i nadasve zanimljiv način dade razabrati iz toga što danas postoji niz autora koji pokušavaju dokazati kako je Pseudo-Dionizije tzv. „kripto-paganski“ filozof, odnosno *helenski platonist* koji je filozofirajući u ideološki neprijateljskom okruženju svoj čisto *helenski platonizam*, koji je naučio od samoga Prokla, odlučio izložiti na način prihvatljiv rimokršćanskim filozofima i njihovoj crkvenoj i državnoj vlasti. O tome, kao i o kritici takvih pokušaja, postoje brojni radovi, a kao vrijedan prilog u kojemu se o tome sažeto govori upućujemo na: Mainoldi, Ernesto Sergio, „The Transfiguration of Proclus' Legacy: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens,“ u: Butorac, David D. i Layne, Danielle A. (ur.), *Proclus and His Legacy*, Berlin / Boston: de Gruyter 2017, 199-217.

pripadnici kršćanske, kao i bilo koje druge religije, mogu biti *helenistički filozofi* pod uvjetom da zadovoljavaju spomenuti kriterij.

To što možda nije jasno kako su u tom svom nastojanju da zadovolje filozofske kriterije helenističke kulture uspijevali zadovoljiti i unutar-religijski kriterij, odnosno kako su kršćanski platonisti pomirili tu filozofiju s judeokršćanskom svetopisamskom tradicijom i samom kršćanskom vjerom, ne bi nas sada trebalo previše zabrinjavati. Iako je to pitanje nesumnjivo važno za cjelovito shvaćanje povijesti antičke filozofije, osobito njezinog helenističkog dijela, kao i za dublje i ispravnije razumijevanje odnosa između grčke filozofije i kršćanstva, za sam *pojam helenističke filozofije*, odnosno za ustanovljenje primjerene upotrebe tog termina u novoj slici antičke filozofije, odgovor na to pitanje nije od presudnog značaja te ga sada možemo odgoditi.

Ono što se povjesničaru antičke filozofije sada pokazuje bitnim je to što nedvojbeno postoje filozofi koji po svom religijskom identitetu nisu Heleni, pa ipak zdušno nastoje zadovoljiti vladajuću znanstvenu paradigmu koja se najvećim dijelom, iako ne i isključivo, zasniva na helenskoj filozofskoj tradiciji, ponajviše na tekstovima Platona i Aristotela, te da se ta paradigma uspostavlja upravo u platonističkim helenističkim školama koje su specijalizirane za njihovo tumačenje (ἐξήγησις, ἑρμήνευσις).

Jedan od najranijih takvih slučajeva koji se s pravom posebno ističe je svakako Filon Aleksandrijski, filozof židovskog religijskog identiteta, no nedvojbeno helenističke filozofske kulture. Sličnu stvar potom zatječemo i među brojnim kršćanima koji se, počevši barem od Justina i *Aleksandrijske katehetske škole* pa sve do Stjepana Aleksandrijskog, sada pokazuju toliko značajnima da ih je potrebno uvažiti i terminološki razlučiti od ostalih upravo na osnovu toga što pripadaju helenističkoj filozofskoj kulturi, najčešće *helenističkom platonizmu* ili *idealizmu*. Samo se po sebi razumije da njihov religijski identitet time nije doveden u pitanje i da je njihov platonizam/idealizam kršćanski. Takav nam se skup imena ovdje čini primjerenim nazivati kršćansko-helenističkim filozofima. A iz toga naravno slijedi da bi u sklopu povijesti antičke filozofije oni periodizacijski trebali pripadati okvirima *helenističke filozofije*.

No u čemu se sastoji ta za periodizaciju ključna razlika između jednog Pseudo-Dionizija i jednog Maksima Ispovjedatelja koji se u filozofiji pokazuje njegovim velikim dužnikom?

Tekstovi Pseudo-Dionizija, kao i filozofski tekstovi brojnih drugih kršćanskih platonista, pokazuju nedvojbenu pripadnost povijesno-filozofskom kontekstu helenističkog platonizma, dakle onog platonizma koji se u najvećoj mjeri, iako ne isključivo, zasnivao na sustavnom studiju Platonovih i Aristotelovih tekstova te je nužno morao voditi računa o tumačenju tih tekstova u najistaknutijim filozofskim školama helenističkog svijeta.[464] Tekstovi Maksima Ispovjedatelja, premda se u njima itekako dobro razabire učenje koje se oblikovalo u prethodnom kršćanskom platonizmu, dakle onom helenističkom, i premda se ona u velikoj mjeri služi terminologijom i metodologijom grčke filozofije, više ne pokazuju pripadnost nekakvoj helenističkoj kulturi, nego isključivo rimokršćanskoj.

Naime, nakon Justinijanova zatvaranja *Atenske platonističke škole*, a pogotovu nakon gašenja platonističke škole u Aleksandriji (čijim se posljednjim izdankom sada pokazuje Stjepan Aleksandrijski), u ortodoksnom je dijelu Rimskog carstva došlo do takve promjene filozofske kulture da se ona više ne može nazivati helenističkom. To što se kod Maksima Ispovjedatelja sasvim dobro razabire učenje helenističkog platonizma posljedica je toga što je ono bilo usvojeno kao kršćansko učenje utkano u svetu tradiciju crkvenih otaca te ga on preuzima samo kao kršćansko naslijeđe, dakle ne više i kao helenističko. Iako se Maksima opravdano naziva *kršćanskim platonistom*, njegov opus više ne pripada *helenističkoj filozofskoj kulturi*.

Kršćanski platonisti nam se u antici dakle pokazuju helenističkim samo ukoliko možemo razabrati da su u dovoljnoj mjeri pripadali helenističkoj filozofskoj kulturi te da se u filozofiji pokazuju toliko prožeti njome da se povijesno ne mogu dobro razumjeti ukoliko se razmatraju izvan te kulture. Naglašeno se helenističkim pokazuju oni kršćanski filozofi koji su aktivno sudjelovali u radu platonističkih škola te su dobro znali kako se ta filozofija izvodila iz Platona i Aristotela.[465]

Takva je situacija prevladavala sve dok je bilo helenskih platonističkih škola. S Justinijanovim političkim progonom helenskih platonista započelo je međutim rastakanje tog

[464] Pritom treba imati na umu da je helenistički svijet bogat religijskim predodžbama i mudrosnim tradicijama koje su u najvećoj mjeri potjecale s Orijenta i da se helenistički platonizam nije zasnivao isključivo na tekstovima Platona i Aristotela: naime, helenističke platonističke škole su značajnu ulogu pridavale i brojnim tekstovima orijentalne provenijencije. U kasnijoj fazi helenističkog platonizma osobito je važno mjesto pripalo tzv. *Kaldejskim proroštvima*. Samo se po sebi razumije da su kršćanski platonisti kao poseban predmet filozofske egzegeze imali svoju judeokršćansku svetopisamsku tradiciju.

[465] To naravno ne znači da je ta filozofija za njih bila zasnovana *isključivo* na Platonu i Aristotelu: za kršćanske platoniste ona je u još dubljem i važnijem smislu bila utemeljena i na judeokršćanskoj religijskoj i mudrosnoj tradiciji čijim su kriterijima još i više nastojali udovoljiti. Kako su u tome uspijevali to je drugo pitanje, no ono nadilazi okvire ovog našeg istraživanja.

helenskog temelja helenističke filozofske kulture. To što je na Bizantu ona unatoč tome životarila još čitavo stoljeće svjedoči koliko su joj filozofski obrazovani kršćani, mada sve malobrojniji, snažno i duboko pripadali. No nakon Stjepana Aleksandrijskog mi na europskom tlu više ne vidimo filozofa koji pokazuje obilježja pripadnosti helenističkoj filozofskoj kulturi.

Iako njegov mlađi suvremenik, Maksim Ispovjedatelj je daleko od toga da bi napisao kakav komentar na neko Platonovo ili Aristotelovo djelo. Takva je filozofska kultura među ortodoksnim kršćanima iščezla s carem Heraklijem i njegovim učenim štićenikom iz Aleksandrije. Stoga, premda se Maksima Ispovjedatelja s pravom uzima kao snažnog predstavnika *kršćanskog platonizma*,[466] njegovi tekstovi ne pokazuju više pripadnost helenističkoj filozofskoj kulturi te se Maksima stoga ne može svrstavati među helenističke filozofe.

Maksim Ispovjedatelj nam se u povijesti antičke filozofije sve više pokazuje kao izuzetno snažna filozofska osobnost, no njegov idealizam, iako prepoznatljivo kršćansko-platonistički, nije više i helenistički. Naime, s njegovim usvajanjem areopagitskih spisa helenistički platonizam ulazi u fazu svoje *dehelenizacije*: kako više ne pripada nekakvoj helenističkoj kulturi dolazi do zaborava njegovog helenističkog porijekla i isticanja njegove pripadnosti ortodoksnom kršćanstvu – duh vremena sada tako nalaže. Stoga ne bi bilo opravdano i njega obuhvatiti pojmom *helenističke filozofije*. Jednako vrijedi i za njegovog velikog nastavljača – Ivana Damaščanina. Njihova filozofija svakako može biti obuhvaćena pojmom *kasnoantičkog platonizma* ili *idealizma*, ali ne i onog *helenističkog*. To je posljednje stoljeće *kršćanske antičke filozofije*, uže rečeno *patrističke*, izvan helenističkih periodizacijskih okvira: dakle, upravo onako kako je to kod Praechtera.

[466] Mi smo na prethodnim stranicama pored termina *helenistički platonizam* našli shodnim upotrijebiti i termin *helenistički idealizam* što je, osim već iznesenih razloga, bilo motivirano i time da se mogu bolje distingvirati oni koji su platonisti u strožem smislu riječi od onih koji su to u labavijem smislu (koji bi katkada mogao biti problematičan). Kako se za Maksima, kao i za mnoge druge patrističke filozofe, ne može reći da su prihvatili Platona i kako nama najčešće uopće nije jasno koliko ga oni dobro poznaju niti kakav stav imaju prema njemu, smatramo da bi onda njihovu filozofiju bolje bilo nazivati *kršćanskim idealizmom* (bilo helenističkim ili nehelenističkim), rezervirajući termin *kršćanski platonizam* samo za platoniste u strožem smislu riječi: one koji poznaju i u zadovoljavajućoj mjeri prihvaćaju Platona (naravno, određenog tumačenja Platonovih tekstova). No kako je termin *kršćanski platonizam* u svom širem značenju prilično uvriježen te kako nam se čini da uz to ima i dovoljnō dobro povijesno opravdanje, ovdje se ne inzistira na takvoj distinkciji te se, unatoč tome što je uvedena, termin *platonizam* koristi kako u užem tako i u širem smislu.

Patristička filozofija je u toj svojoj završnoj i zaključnoj fazi prije svega stvar filozofskog preuzimanja učenja crkvenih otaca te to što pritom areopagitskim spisima pripada izuzetno važno mjesto ne znači mnogo: sada ta filozofija više nije plod aktivnog sudjelovanja u povijesnom razvoju helenističkog platonizma kao što je to bio slučaj s brojnim prethodnim kršćanskim platonistima i idealistima poput Origena i Pseudo-Dionizija. Stoga kod Maksima i Ivana izostaje onaj važan i snažan kriterij po kojem smo kršćanske platoniste/idealiste svrstavali među helenističke filozofe. Dakle, iako je točno da se njihova filozofija nastavlja na tradiciju kasnoantičkog platonizma/idealizma, s Maksimom Ispovjedateljem nastupa rez u onome po čemu smo prethodne kršćanske platoniste/idealiste nazivali helenističkim.

To bi ukratko bio razlog zašto se slažemo s Praechterom da je posljednji helenistički platonist na europskom tlu Stjepan Aleksandrijski i da stoga s njime završava *helenistička filozofija* u ortodoksnom dijelu Rimskog carstva.

Za tradicionalno eurocentrično shvaćanje povijesti filozofije to bi naravno značilo da je to i konačni svršetak *helenističke filozofije*, no nova slika antičke filozofije nije više toliko eurocentrična te se sada postavlja pitanje nastavlja li se možda *helenistička filozofija* među orijentalnim kršćanskim filozofima.

Nama se doista čini da je situacija na Orijentu bitno drugačija: tradicija *kršćanskog platonizma* u Siriji nije se toliko distancirala od tekstova Platona i Aristotela kao što se to zbilo na europskom tlu, i istočnom i zapadnom. Osim toga, nestorijanci i monofiziti su za razliku od ortodoksnih kršćana nastavili njegovati tradiciju *helenističkog platonizma* bez neke značajnije razlike spram prethodnih vremena. Stoga se čini da je barem među sirijskim platonistima kontinuitet helenističke filozofije bio očuvan.

Praechterov je pojam antičke filozofije naravno eurocentričan te je prirodno što njegov interes za *helenističku filozofiju* prestaje sa Stjepanom Aleksandrijskim: sirijski platonisti su stajali izvan njegova interesa (ako se uopće može reći da su negdje stajali). Sirijska kasnoantička filozofija je sada međutim dobila svoju početnu historiografsku obradu u novom Ueberwegu te smo dojma da je riječ o razdoblju koje stoji u takvom kontinuitetu s kršćanskim helenističkim platonizmom da ne bi bilo opravdano helenističkoj filozofiji na Orijentu postavljati iste kronološke okvire kao i na europskom tlu. Ako *kršćanski platonizam* na Orijentu stoji u sličnom odnosu s filozofskim korpusom Platona i Aristotela koji je na djelu i

u onome što smo nazvali *kršćanskim helenističkim platonizmom* onda bi trebalo priznati da na Orijentu kontinuitet (novo)helenističke filozofije traje i nakon pada Aleksandrije 641. godine.

No konačni sud o tome ne moramo iznositi – sada bismo to radije prepustili drugima, onima koji su u sirijsku kasnoantičku filozofiju upućeniji od nas. Mi se za sada zadovoljavamo samo uspostavom kriterija: naime, smatramo da je za pojam helenističke filozofije izvan helenstva bitan onaj prepoznatljiv odnos s grkohelenističkom filozofskom kulturom – u kontekstu novohelenističke filozofije s određenim tumačenjem grčkih filozofskih tekstova – na osnovu kojeg mišljenje pojedinih filozofa nužno biva heleniziranim, tj. helenomorfnim, bez obzira pripadaju li židovskoj, kršćanskoj ili bilo kojoj drugoj nehelenskoj vjeri i religijskoj tradiciji. Povijesno su te religijske tradicije tek u doticaju s grčkom filozofskom kulturom zadobile svoje helenističko oznanstvenjenje na temelju kojeg su mogle postati svjetskim religijama.

Takav kriterij nas naravno vodi k pitanju o mogućnosti postojanja helenističke filozofije i u postantičkom razdoblju. Naime, dobro je poznato kako je islamska filozofija u svom zlatnom dobu toliko ovisna o grčkoj filozofskoj baštini, osobito o platonistički shvaćenom Aristotelu, da bi se klasični islamski filozofi možda s pravom mogli nazivati islamsko-helenističkim. Ako se filozofija jednog Filona Aleksandrijskog s pravom naziva židovsko-helenističkom i ako smo slične kršćanske predstavnike s pravom nazvali kršćansko-helenističkim, možda bi i pojam helenističko-islamske filozofije mogao biti opravdan. Razmatranje tog pitanja bi nas međutim odvelo izvan okvira koji su određeni kontekstom i svrhom ove disertacije te ćemo pitanje o možebitnoj postantičkoj helenističkoj filozofiji sada radije odgoditi. Naše razmatranje pojma helenističke filozofije u ovom je radu ograničeno okvirima antičke filozofije čiju smo gornju granicu postavili u 750. godinu.

Došlo je dakle vrijeme da se upustimo u drugu i završnu cjelinu s kojom bi pojam helenizma trebao postati dovoljno jasnim da konačno možemo naći čvrsto tlo za ono do čega nam je ovdje najviše stalo: do najumjesnije upotrebe tog pojma u kontekstu novouspostavljajuće slike antičke filozofije.

DRUGI DIO

POJAM HELENIZMA

I NJEGOVA PRIMJENA U NOVOJ SLICI ANTIČKE FILOZOFIJE

Prvo poglavlje

Noviji pojam helenističke filozofije

Prvi odjeljak: Nejasnoće oko pojma helenizma u povijesti moderne filozofijske historiografije

Nakon što je Droysenov pojam *helenizma* ušao u širu upotrebu našavši kod Windelbanda i svoju primjenu u periodizaciji antičke filozofije, njegova je recepcija i daljnja primjena bila neujednačena. Neki su taj pojam koristili u širokom smislu koji je obuhvaćao i doba Rimskog carstva, dok su ga neki ograničavali na rano carsko razdoblje (do o. 200. NE), očito u želji da očuvaju barem kontinuitet *starohelenističke filozofije*. S vremenom je međutim došlo i do daljnjeg sužavanja tog pojma u želji da se ograniči na predcarsko razdoblje *helenizma*. Takav je pojam *helenizma* naime bio usvojen na katedrama za povijest te su povjesničari filozofije često smatrali nelegitimnim širiti njegovu upotrebu izvan tih okvira.

Tako je A. A. Long pod *helenističkom filozofijom* obuhvatio postaristotelovsko razdoblje do Cicerona. I u novom Ueberwegu *helenistička filozofija* završava s Ciceronom, nakon čega slijedi *filozofija u doba Rimskog carstva i kasne antike*. Prethodno je pak u velikom kembričkom priručniku *helenističke filozofije* predloženo da se taj pojam upotrebljava samo do o. 100. PNE, jer to je doba kada dolazi do novih zaokreta, onih koji su doveli do povratka Platonu i Aristotelu. Tako se u anglo-američkoj historiografskoj tradiciji sve više nametao suženi pojam *helenističke filozofije* (iako još uvijek nije postignut konsenzus oko njegovih gornjih granica).

Dugo je međutim prevladavao široki Windelbandov pojam *helenističke filozofije*. Do spomenutih sužavanja počinje dolaziti tek u drugoj polovici 20. stoljeća, nakon što je općepovijesni pojam *helenizma* zadobio svoje politički definirane konvencionalne granice.

Dvije su stvari pogodovale takvom određenju pojma *helenizma* u općoj povijesti. Najprije, Droysenova je *Povijest helenizma* obrađivala razdoblje od Aleksandra do 222. PNE te je bilo jasno da *doba helenizma* tu obično podrazumijeva doba grčko-makedonskih monarhija. Stoga su naredni povjesničari najčešće završavali svoje *doba helenizma* bitkom kod Akcija 31. PNE.

Drugi razlog se sastoji u tome što su povjesničari već odavno raspolagali povijesnim shvaćanjem antike kao *grčkog* i *rimskog doba* te je potreba za novim periodizacijskim terminom postojala samo za to novootkriveno razdoblje koje je Droysen nazvao *helenističkim*. *Antička povijest* je tako nakon Droysena dobila samo jedan dodatak kojim se naprosto htjela popuniti praznina između *grčkog* i *rimskog razdoblja*. Ta je nadopuna dobila naziv *doba helenizma*. Naravno, nakon nekog vremena to je postalo konvencijom te su povjesničari kasnije rijetko dovodili u pitanje takvo određenje *doba helenizma*. Svoju su upotrebu najčešće i opravdavali konvencijom.

Povjesničari filozofije su tu i tamo prihvaćali takve okvire helenizma, no utjecaj Windelbanda je bio previše jak da bi takav pojam helenizma u kontekstu povijesti filozofije bio šire prihvaćen. Vidjeli smo da su oni najbolji, poput Schmekela i Praechtera, na koncu prihvatili Windelbandovu terminologiju. Veliki povjesničar antičke kulture iz sredine 20. stoljeća, Arnaldo Momigliano, našao je kompromisno rješenje u prihvaćanju oba pojma helenizma: uži pojam helenizma je smatrao pripadnim političkoj povijesti, a širi kulturalnoj.[467] U njegovo se vrijeme naime na katedrama za povijest koristio uži, a na katedrama za filozofiju širi pojam helenizma: on je dakle samo opisao i prihvatio činjenično stanje.

No to je činjenično stanje kod nekih izazivalo nelagodu te su anglo-američki povjesničari filozofije kasnije pokušavali suziti pojam *helenističke filozofije* kako bi odgovarao političkim

[467] Vidi njegov prilog o helenizmu (*Hellenism*, u *Encyclopaedia Judaica*, 2008) koji počinje ovako: Hellenism is the term generally used by historians to refer to the period from the death of Alexander the Great (323 B.C.E.) to the death of Cleopatra and the incorporation of Egypt in the Roman Empire in 30 B.C.E. Egypt was the last important survivor of the political system which had developed as a consequence both of the victories of Alexander and of his premature death. The word Hellenism is also used to indicate more generically the cultural tradition of the Greek-speaking part of the Roman Empire between Augustus and Justinian and/or the influence of Greek civilization on Rome, Carthage, India, and other regions which were never part of the empire of Alexander. (preuzeto 10. 03. 2021. sa: https://www.jewishvirtuallibrary.org/hellenism-2)

okvirima *doba helenizma*. Osvrnut ćemo se samo na one koji su imali najširu recepciju, takvu koja je usporediva s Windelbandovom: nama se čini da su to Bertrand Russell i Frederick Copleston. Naime, naš je dojam da suženi pojam *helenističke filozofije* zadobiva veći zamah tek u doba dominacije njihovih priručnika. Oni nisu tvorci suženog pojma helenističke filozofije, nego značajni povjesničari filozofije nakon kojih (i povodom kojih) se pojavila snažna potreba da se taj nejasan termin preciznije odredi.

Russell u svojoj velikoj *Povijesti zapadne filozofije*[468] slijedi trodijelnu Zellerovu periodizaciju antičke filozofije nazivajući treći dio *Ancient Philosophy after Aristotle*. Odmah na početku postaristotelovskog razdoblja razmatra *helenistički svijet* (Hellenistic World), tretirajući ga kao svjetsko-povijesnu kategoriju koju je potrebno razumjeti da bismo razumjeli filozofiju tog razdoblja. Russell dakle započinje tako da se stječe dojam da *helenističku filozofiju* shvaća u političkim okvirima *doba helenizma* koje on ponajviše razumije prema Tarnovoj *Helenističkoj civilizaciji*.[469] Pažljivije čitanje međutim pokazuje da to ipak nije tako te se na koncu njegov pojam *helenizma* pokazuje širokim i prilično nejasnim.

William Tarn (1869.-1957.) se proslavio svojim djelom *Helenistička civilizacija* koje je do Russellova doba već imalo tri svoja izdanja (1923., 1927. i 1930.) te nimalo ne čudi što Russell pod *helenističkom filozofijom* pokušava obuhvatiti samo filozofske pravce Tarnove *helenističke civilizacije*. Tarn je naravno slijedio konvencionalno određenje *helenističke civilizacije* od smrti Aleksandra do bitke kod Akcija, smatrajući da nakon njene propasti otpočinje *grčko-rimska civilizacija*. Kako je moguće da *grčko-rimska civilizacija* nije *helenistička* on nigdje ne objašnjava: samo primjećuje da s uspostavom Rimskog carstva nastupa drugačija civilizacija za koju on izričito kaže da više nije *helenistička* nego *grčko-rimska*.[470]

Doista se termin *grčko-rimski svijet* najčešće koristi kao sredstvo kojim se *helenističku civilizaciju* Rimskog carstva na neobičan način izbjegava nazvati *helenističkom*: neobičan jer ako je nešto *grčko-rimsko* onda se čini da je nužno *helenističko*. Naime, taj se termin vrlo često koristi za razne oblike spajanja između onog grčkog i negrčkog. *Helenističko-židovska filozofija* bi se mogla zvati i *grčko-židovskom*. To ne znači da između *helenizma* grčko-

[468] Russell, B. *History of Western Philosophy*, London / New York: Routledge 2004. (1. izd. 1946.)
[469] Tarn, W. *Hellenistic civilisation*, London: Edward Arnold and Co. 1927.
[470] ... after the Hellenistic world had finally gone down in the ruin of the Roman civil wars, with the Empire it began to be built up afresh on different lines: civilisation became Graeco-Roman. (Isto, str. 1)

makedonskog i rimskog doba nema nikakve razlike, nego da su i grčko-makedonsko i rimsko doba *helenistička razdoblja* – naravno, svakō na svoj način.

Termin *grčko-rimski svijet* prirodno označava povijesnu simbiozu Rima i Atene, a ona počinje već sredinom 2. st. PNE, dakle u *helenističko doba*, no *grčko-rimski svijet* je samo dio *helenističke civilizacije*. *Helenistička civilizacija* naime obuhvaća i Orijent te uključuje i one koji nisu imali rimsko građanstvo. *Grčko-rimski svijet* je dakle onaj kojeg stvara povlašteni, aristokratski dio *helenističke civilizacije*. On je naravno prisutan i na Orijentu, ali kao povlašteni i vladajući sloj. Pilat je u Palestini predstavnik grčko-rimskog svijeta; aleksandrijski akademičari također. No orijentalni neopitagorejci nisu, iako pripadaju *helenističkoj civilizaciji*. Treba dakle praviti razliku između *grčko-rimskog* i *orijentalnog helenizma*. Nama se čini da je u kontekstu povijesti filozofije to od izuzetne važnosti.

Bertrand Russell naravno ne pravi takvu distinkciju te se isprva stječe dojam da pod *helenističkom filozofijom* govori samo o onoj koja pripada *helenističkoj civilizaciji* predcarskog doba. Tako primjećuje da u doba Rimskog carstva postoji izravan utjecaj Rima na *helenističku misao*. No to po njemu nije osobito filozofski relevantno.[471] Riječ je o onome što bismo mi nazvali *rimohelenističkom filozofijom*: naime, on misli na rimske epikurejce i stoike.

Pa ipak, Russell nakon toga primjećuje i kako postoji utjecaj Grka na Latine, dubok i trajan, osobito u kršćanstvu,[472] a tu smo već dobrano izvan okvira Tarnove *helenističke civilizacije*. Osim toga kaže i kako dolazi do prijenosa *helenističke civilizacije* muslimanima.[473] Tu se međutim pod *helenističkim* zapravo misli samo na *helensku* filozofsko-znanstvenu baštinu.

Ovdje dolazi do izražaja problem koji je dosta važan za dobro razumijevanje *helenizma*, a koji se u određenoj mjeri mogao uočiti već i kod Windelbanda, naime pitanje razlikovanja opsega pojmova *helenističko* i *helensko* u kontekstu helenističkog razdoblja. Naime, iako je Windelband uvrstio u *helenističku filozofiju* i neke ne-grčke filozofe poput Filona, Klementa, Origena i drugih, niz je naznaka kod njega ukazivalo da taj termin ima svoju najumjesniju

[471] First: there is the direct effect of Rome on Hellenistic thought. This is not very important or profound. (Russell, B. *History of Western Philosophy*, London / New York: Routledge 2004, str. 309)
[472] Second: the effect of Greece and the East on the western half of the empire. This was profound and lasting, since it included the Christian religion. (Isto, str. 309)
[473] Fourth: the transmission of Hellenistic civilization to the Mohammedans, and thence ultimately to western Europe. (Isto, str. 309)

upotrebu za *grčku filozofiju* u *doba helenizma*: njemu je naime *neoplatonizam* helenistička filozofija *par exelance*. Ta tendencija da se pod helenističkim ponajprije podrazumijeva grčka (helenska) kultura helenističkog doba još je izraženija kod Russella. No tada se postavlja pitanje razumije li se tu *helenističko* samo prema kronološkom razgraničenju povijesti helenstva zanemarujući ne-helenske komponente helenizma. Naime, *helenističko* je ne samo ono grčko u doba helenizma, nego i sve hibridne pojave koje su plod sinteze onog grčkog i negrčkog.

Helenističko je dakle raznoliko: *neoplatonizam* je *grkohelenistička filozofija* – to je naime *filozofija Grka* u *doba helenizma*. *Filozofija Rimljana* u *doba helenizma* je pak *rimohelenistička*. Stoga su Ciceron, Seneka i Marko Aurelije *rimohelenistički filozofi*. No i ono *grkohelenističko* i ono *rimohelenističko* je *helenističko*, svakō na svoj način. *Helenistički filozofi* su osim toga Aristobul i Filon kao predstavnici *helenističko-židovske filozofije* te Klement i Origen kao predstavnici *kršćansko-helenističke*. I to su naime *helenističke filozofije*. Droysenovo shvaćanje *helenizma* kao sinteze Istoka i Zapada podrazumijeva da takve hibridne filozofije nisu manje *helenističke* od *grkohelenističke*. Helenizam je naime lepeza raznih boja.

Nadalje je zanimljivo kako Russell unatoč svom tarnovskom pojmu *helenizma* govori o helenizaciji Rima.[474] Osim toga hvali Rimljane da jednako kao i Makedonci nisu uništili grčku kulturu kad su osvojili Grke, nego su bili i ostali *helenofili*.[475]

Također govori o muslimanima kao baštinicima i povijesnim prenositeljima *helenizma* (pod čime misli na *helenstvo*, na grčku kulturu).[476] On osim toga govori i o *helenizaciji kršćanstva*.[477]

Russell dakle pod *helenističkim* podrazumijeva ponajprije grčku kulturu u doba grčko-makedonskih monarhija i Rimskog carstva. Drugim riječima podrazumijeva i *starohelenističku* i *novohelenističku filozofiju*, ali samo grčku. Stoga se na koncu pokazuje da on ipak ne koristi tarnovski suženi pojam *helenističke filozofije*: on mu se i dalje prelijeva izvan Tarnovih okvira, pa čak i izvan Rimskog carstva.

---

[474] They made good roads, systematic legal codes, and efficient armies; for the rest they looked to Greece. The Hellenizing of Rome brought with it a certain softening of manners, abhorrent to the elder Cato. (Isto, str. 317)
[475] Macedonian and Roman, were Philhellenes, and did not destroy what they conquered. (Isto, str. 320)
[476] The Mohammedans as vehicles of Hellenism. (Isto, str. 321)
[477] In proportion as Christianity became hellenized, it became theological. (Isto, str. 362)

Russellov veliki rival na engleskoj filozofskoj sceni bio je isusovac Frederick Copleston koji je antičku filozofiju izložio u pet poglavlja: 1) predsokratovska filozofija 2) sokratovsko razdoblje, 3) Platon, 4) Aristotel i 5) postaristotelovska filozofija.[478] I njegova podjela i terminologija dakle slijedi Zellerovu, samo što su Sokrat, Platon i Aristotel prezentirani u zasebnim poglavljima.

Copleston međutim u sklopu postaristotelovske filozofije koristi i pojam *helenističke*, a isto tako i pojam *helenističko-židovske filozofije*, no i za njega je *helenizam* u osnovi *helenstvo* nakon Aleksandra:

> Nakon smrti velikog Osvajača 323. PNE moramo govoriti radije o helenističkoj (tj. u opreci s nacionalno-helenskom), nego o helenskoj civilizaciji.[479]

Engleska je distinkcija između *helenstva* i *helenizma* dakle samo stvar kronološkog, ne i tipološkog razgraničenja: nakon Aleksandra nemamo više posla s onim helenskim, nego helenističkim. Vidjeli smo da je i Windelband napravio istu grešku koju je tek Praechter ispravio. Tako Coplestone u 3. sv. govori o sintezi helenizma i židovstva u kabalističkoj filozofiji[480] misleći pod *helenizmom* na grčku filozofiju helenističkog doba. On začudo koristi i Windelbandov pojam *helenističko-rimske filozofije*, ali preuzimajući ga od Praechtera:

> U razvoju helenističko-rimske filozofije obično se razlikuje nekoliko faza (usp. Ueberweg-Praechter, str. 32-3).[481]

Potom iznosi Praechterovu periodizaciju helenističko-rimske filozofije koja seže sve do konca neoplatonizma. Tako je i kod njega kao kod Windelbanda *postaristotelovska filozofija* isto što i *helenističko-rimska*, samo što u sadržaju koristi Zeller-Brandisov, a ne Windelband-Praechterov periodizacijski termin, shvaćajući međutim pojam *helenističko-rimske filozofije*

---

[478] Copleston, F. *A History of Philosophy*, vol I: *Greece and Rome*, New York / London / Toronto / Sidney / Auckland: Doubleday 1962.

[479] After the death of the great Conqueror in 323 B.C. we must speak rather of Hellenistic (i.e. in opposition to National-Hellenic) than of Hellenic civilisation. (Isto, str. 379)

[480] Copleston, F. *A History of Philosophy*, vol. III: *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, New York / London / Toronto / Sidney / Auckland: Doubleday 1993, str. 213.

[481] In the development of the Hellenistic-Roman philosophy it is usual to distinguish several phases (cf. Ueberweg-Praechter, pp. 32-3) (Copleston, F. *A History of Philosophy*, vol I: *Greece and Rome*, New York / London / Toronto / Sidney / Auckland: Doubleday 1962, str. 381)

kao filozofiju helenističkog i rimskog doba. On inače strogo razlikuje *doba helenizma* od *rimskog doba*.[482]

Svejedno je Filon kod Coplestona najznačajniji predstavnik *helenističko-židovske filozofije*. Coplestonova je terminologija dakle plod usvajanja Zellerove i Praechterove, no kako on u sadržaju koristi Zellerov termin *postaristotelovska filozofija*, tako kod njega nije lako razvidno da slijedi Praechterovu periodizaciju i terminologizaciju. To je nadalje zamućeno njegovim strogim razdvajanjem *helenističkog* i *rimskog doba*.

Russellovi i Coplestonovi priručnici su u drugoj polovici 20. stoljeća bili među najutjecajnijima i s obzirom da je u njima pojam *helenističke filozofije* nejasan nije čudno što u anglo-američkoj filozofijskoj historiografiji dolazi do sve veće upotrebe suženog pojma *helenističke filozofije*. Windelbandov i Praechterov široki pojam *helenističke filozofije* nastavlja dominirati u tradicijama koje su više bile vezane za tradicionalnu njemačku historiografiju, dakle u srednjoeuropskim zemljama, osobito onim zaostalijima koje nisu išle ukorak s razvojem periodizacijske terminologije koju su diktirala američka i engleska sveučilišta (a takav je slučaj srećom bio kod nas). Romanske zemlje su se također sve više priklanjale suženom pojmu *helenističke filozofije*. Naime, ni u romanskim jezicima nije bila uspješno provedena razlika između *helenizma* i *helenstva*. Ta je razlika bila uspješno provedena samo u njemačkom jeziku gdje se *Hellenismus* obično odnosi na *helenizam*, a *Hellenentum* na *helenstvo*. No o jezičnim pretpostavkama mislimo govoriti kasnije.

Nejasnoće oko pojma *helenizma* privukle su pažnju austrijskog povjesničara Reinholda Bichlera koji je još 1983. objavio jednu iscrpnu studiju o povijesti problema tog termina.[483] Bichler postavlja pitanje postoji li uopće nešto takovo kao što je *helenistička kultura*. Analizirajući utjecaj Droysenova pojma *helenizma* Bichler zapaža njegovu raznoliku i nekonzistentnu upotrebu. Već je kod Droysena pojam značajno varirao te Bichler nalazi njegov *helenizam* jednom *schillernde Konzeption*. Daljnja upotreba tog pojma patila je od istih nekonzistentnosti te se on pokazuje toliko širokim i maglovitim da se Bichleru čini da bi ga najbolje bilo isključiti iz upotrebe. No on se na koncu ipak priklanja konvencionalnoj upotrebi tog termina, odustajući kako od uzaludnog nastojanja oko njegove eutanazije, tako i od nastojanja oko njegove jasnoće i možebitne utemeljenosti.

---

[482] In the Hellenistic and Roman periods... (Isto, str. 491)

[483] Bichler, R. *'Hellenismus', Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Darmstadt: Wissenshaftlische Buchgesellschaft 1983.

Kembrički priručnik *helenističke filozofije* iz 1999. poziva se na to istraživanje te ukazuje na problematičnost pojma *helenizma* prihvaćajući, kao i Bichler, konvencionalnu upotrebu tog navodno nejasnog i problematičnog termina.[484] To se rješenje potom prihvatilo i u priručnicima s kojima se pomalja *nova slika antičke filozofije*.

Drugi odjeljak: Jezične pretpostavke za razumijevanje pojma helenizma

Engleski *Hellenism*, jednako kao i talijansko *ellenismo* i francusko *l'hellénisme* mogu značiti kako *helenizam* (njem. Hellenismus) tako i *helenstvo* (njem. Hellenentum). Razlika je u tim jezicima provedena samo u pridjevnim oblicima: tako se na engleskom razlikuje *hellenistic* i *hellenic*, na talijanskom *ellenistico* i *ellenico*, na francuskom *hellénistique* i *helléniques*. No ta je razlika više kronološka, nego tipološka: *helenističko* je ono što dolazi nakon Aleksandra, dok je *helensko* predhelenistička kategorija. Pa ipak je i jedno i drugo *Hellenism*. U početku se uviđala ta poteškoća te su neki pokušali uvesti riječ *Hellenisticism*. No već je Tarn to odbacio kao jezičnu nakaradnost: *helenisticizam* je po njemu nemoguća riječ u bilo kojem jeziku.[485] Stoga se na engleskom obično izbjegava reći *The Age of Hellenism* jer nije jasno odnosi li se na doba prije ili nakon Aleksandra te se radije koristi *The Hellenistic Age*: tek tada je jasno da je riječ o dobu nakon Aleksandra.

Tako je i George Grote držao da je Droysenov *Hellenism* primjeren termin samo za doba do Aleksandra, smatrajući da se nakon toga grčka kultura razvodnjava u imperijalističkom univerzalizmu i kozmopolitizmu.[486] No čak i ako je tako, nema sumnje da grčka kultura nije

---

[484] Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (ur.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, str. 3.

[485] 'Hellenism' though incorrect in form, has long done duty as the substantive of Hellenistic, Hellenisticism being an impossible word in any language. (Tarn, W. *Hellenistic civilisation*, London: Edward Arnold and Co. 1927, str. 1)

[486] Tako npr. Grote o Aleksandru kaže: „His conquests were the extinction of genuine Hellenism, though they diffused an exterior varnish of it, and especially the Greek language, over much of the Oriental world.“ Na drugom mjestu dodatno pojašnjava: „Hellenism, properly so called—the aggregate of habits, sentiments, energies, and intelligence, manifested by the Greeks during their epoch of autonomy—never passed over into Asia; neither the highest qualities of the Greek mind, nor even the entire character of ordinary Greeks. This genuine Hellenism could not subsist under the overruling compression of Alexander, nor even under the less irresistible pressure of his successors. Its living force, productive genius, self-organizing power, and active spirit of political communion, were stifled, and gradually died out. All that passed into Asia was a faint and partial resemblance of it, carrying the superficial marks of the original.“ Da se time obrušava na Droysena sasvim je jasno jer u popratnoj bilješci kaže: „With Droysen, the word *Hellenismus — Das Hellenistische Staaten system* — is applied to the state of things which followed upon Alexander's death; to the aggregate of kingdoms into which Alexanders conquests become distributed, having for their point of similarity the common use of Greek

prestala postojati s Aleksandrovim osvajanjima, nego da je putem *helenizacije* nehelenskih naroda postala svjetskom (a time i značajnim momentom svjetske povijesti). Droysen je samo htio reći da je grčka i svjetska povijest time ušla u novu fazu koju je on nazvao: *doba helenizma*. Naime, u tom je razdoblju *helenska kultura* bila prestižnom i uživala je političku potporu i protektorat te je započeo proces *helenizacije* u kojem Heleni više nisu bili samo Grci, nego i svi drugi koji su prihvaćali *helenstvo*. *Helenizam* je s jedne strane *helenska kultura* iz doba nakon Aleksandrovih osvajanja, a s druge plod usvajanja *helenske kulture* od nehelenskih naroda što je kod kreativnijih pojedinaca rezultiralo raznolikim hibridnim pojavama. Nama se naravno čini jako čudnim kad vidimo koliko je povjesničarima trebalo da prihvate takvo viđenje stvari.

No čak i kad je to bilo prihvaćeno pojam *helenizma* se ograničio na popunjavanje praznine između grčke i rimske povijesti, između Aleksandra i Augusta. *Predhelenistička* grčka kultura se i dalje na engleskom nazivala *Hellenism*, na talijanskom *ellenismo*, na francuskom *l'hellénisme*, tako da *helenistička kultura* nije dobila svoj vlastiti termin putem kojeg bi bila razlučena od prethodne.[487] Nadalje se u doba Rimskog carstva govorilo o *grčko-rimskom svijetu* umjesto o *helenističko-rimskom* (što je potpunije i stoga općepovijesnom kontekstu primjerenije).

To je zapravo temeljni razlog zašto je u zapadnoeuropskoj historiografiji prevladao suženi pojam *helenističke filozofije*. Naime, za tipološko razlikovanje između *helenizma* i *helenstva* potrebno je uspostaviti razliku u imeničkim oblicima kao što je to slučaj u njemačkom jeziku gdje se razlikuje *Hellenismus* i *Hellenentum*. Ta razlika je zapravo sasvim lako izvediva na engleskom: *Hellenism* i *Hellenicity*, isto tako i na talijanskom: *ellenismo* i *ellenicità*, no budući da se prvi termin koristio od davnina za helenstvo rijetko se poseže za tim mogućnostima. Droysenov *Hellenismus* se doslovno pretače u engleski i talijanski kao *Hellenism* i *ellenismo*. No to je zamka u koju se hvataju nepažljivi prevoditelji. Tako termini postaju žrtvama doslovnosti. Korišteni termini su zapravo grecizmi koji su nastali usvajanjem grčkog ἑλληνισμός, no ἑλληνισμός nije historigrafska kategorija kao Droysenov *Hellenismus*.

---

speech, a certain proportion of Greeks both as inhabitants and as officers, and a partial streak of Hellenic culture. I cannot but think that such an employment of the word is misleading. At any rate, its sense must be constantly kept in mind, in order that it may not be confounded with hellenism in the stricter meaning.“ Grote, G. *History of Greece*, vol. XII, New York: Harper & Brothers, Publishers 1857, str. 270.

[487] Tako je npr. Nietzscheovo djelo *Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus* na engleski prevedeno kao *The Birth of Tragedy, Or: Hellenism and Pessimism* (riječ je o prvom cjelovitom engleskom prijevodu koji se pojavio 1910.). *Hellenism* je ovdje *grštvo* ili *helenstvo*, a ne *helenizam*.

Ta je riječ na grčkom imala razna značenja: najčešće se pod tim podrazumijevala kvaliteta jezika u kojem se dobro odražava helenski duh, dakle *heleničnost*. Strani govornici grčkog jezika obično nisu umjeli govoriti kao pravi Grci te njihov grčki nije bio dovoljno *heleničan* ni na leksičkom, ni na sintaktičkom, ni na prozodijskom planu. Samo je jezik onih koji su dobro vladali grčkim mogao imati tu osobinu, a ona se nazivala ἑλληνισμός: to je dakle *heleničnost* grčkog jezika. Takav bi se pojam naravno mogao proširiti na čitavu kulturu: oni koji su tako usvojili grčku kulturu i grčki način života da se nisu mogli razlikovati od Grka pokazivali su time osobinu *heleničnosti*, no nije nam poznat primjer u kojem se ἑλληνισμός koristi i u takvom značenju. Ἑλληνισμός je osim toga bio *helenistički grčki* u kontrastu s *atičkim*: tako je μεταλαμβάνοντες εἰς Ἑλληνισμὸν τὰ Ἑβραίων značilo prevesti hebrejske spise na *helenistički grčki*, takozvani *koine* koji se razlikovao od *atičkog grčkog*. *Helenistički grčki* je imao svoje razne varijante i registre.

Nadalje je ἑλληνισμός značio i *helenstvo*. Kada se car Julijan prihvatio toga da Carstvo vrati *helenskoj religiji* u njenom neoplatonističkom tumačenju on je to nazivao ἑλληνισμός. Tako je bilo već i kod Porfirija koji se zalagao za političku zaštitu *neoplatonističkog helenstva*. Već je 1854. godine Ernst von Lasaulx objavio svoj *Der Untergang des Hellenismus*, dok je Heinrich Kellner 1866. objavio *Hellenismus und Christenthum*. Windelbandov pojam helenizma je i pod utjecajem tih radova. *Hellenismus* je tu isto što i ἑλληνισμός cara Julijana, što se iz kršćanske perspektive doživljava kao *poganstvo*. Ἑλληνισμός cara Julijana međutim nije Droysenov *helenizam*, nego *novohelenističko helenstvo* koje on želi nametnuti kao službenu religiju i kulturu Rimskog carstva s kojom bi potisnuo kršćanstvo.

Za kršćane je ἑλληνισμός naravno *poganstvo* i oni taj termin nisu ograničavali samo na grčko-rimsku kulturu i bogoštovlje, nego su sve mnogobožačke religije Rimskog carstva obuhvaćali tim terminom. Ἑλληνισμός je dakle za kršćane glavna religijska hereza i najveći ideološki neprijatelj. Pitanje koje se tu postavlja je ili ἑλληνισμός ili χριστιανισμός, a na toj se dilemi i temelji *kasnoantička epoha*. Ti se termini tu dakle upotrebljavaju kao čisto ideološke kategorije. U znanstvenom govoru se ne bi smjele upotrebljavati ideološke kategorije i stoga mi umjesto *poganstva* radije govorimo o *helenstvu* kao religijsko-kulturalnoj kategoriji (katkada samo kao o kulturalnoj, još uže samo filozofskoj). Riječ je naravno o *helenističkom helenstvu* koje se u nekim slučajevima, kao kod cara Julijana, može nazivati i *grčko-rimskim helenstvom* ili *rimohelenstvom*.

Te su upotrebe riječi ἑλληνισμός u antici bile najčešće, no jednom je taj izraz na zanimljiv način upotrijebljen i u *Drugoj knjizi o Makabejcima,* spisa s konca 2. st. PNE. Pisac naime kaže:

> ἦν δ᾽ οὕτως ἀκμή τις Ἑλληνισμοῦ καὶ πρόσβασις ἀλλοφυλισμοῦ διὰ τὴν τοῦ ἀσεβοῦς καὶ οὐκ ἀρχιερέως Ἰάσωνος ὑπερβάλλουσαν ἀναγνείαν. (2 Mak 4,13)

Prema službenom hrv. prijevodu tu je rečeno:

> Zbog pokvarenosti bezbožnog Jasona, koji nije bio nikakav svećenik, helenizam je tako ojačao a strana moda uzela toliko maha. (2Mak 4,13)

Kao što vidimo, ἑλληνισμός je tu preveden kao *helenizam*. Jeronim je međutim to preveo kao *gentiles,* dakle *poganstvo*. To je zato što je ἑλληνισμός za njega plod pohelenjenosti. To je pojačano i time što je popratnu *alofiliju* ili stranoljublje (ἀλλοφυλισμός) preveo kao *alienigena*: odnarođivanje, postrančivanje.

Mi bismo stoga tu rečenicu radije preveli ovako:

> Bijaše tako neki procvat pohelenjenosti i uzmah stranoljublja putem bezbožnog i nikakvog svećenika Jasona prekomjerno ogrezla u grijehu.

Ovo je mjesto izuzetno važno jer ga je Droysen uzimao kao glavno uporište za svoj pojam *helenizma*. Ἑλληνισμός ovdje nije *helenizam* nego *pohelenjenost,* iako *pohelenjenost* jest bitno obilježje *helenizma*. Ovdje imamo izvorno svjedočanstvo o *židovskom helenizmu,* ali sagledano iz perspektive nacionalističke i purističke helenofobije iz koje se ono doživljava kao zastrašujuće postrančivanje i odnarođivanje putem usvajanja grčke kulture i jezika. Kao predvodnik tog pokreta među Židovima naveden je svećenik Jason (što je grecizirani oblik imena Isus) i jasno je da se njegova prekomjerna ogrezlost u grijehu sastoji upravo u tom postrančivanju i odnarođivanju, odnosno pohelenjivanju. Njegov se strašni grijeh sastoji u izdaji puteva otaca i otvaranju za strani utjecaj.

Taj tekst opisuje situaciju u Palestini u 2. st. PNE. Dugo se smatralo da su samo Židovi u dijaspori bili helenizirani, osobito aleksandrijski Židovi, a da su se palestinski Židovi oduprli

helenizaciji, no ovaj tekst pruža svjedočanstvo da već u 2. st. PNE nije bilo tako. Martin Hengel je već odavno pokazao da su i palestinski Židovi bili u velikoj mjeri helenizirani.[488]

Proces helenizacije vodio je dakle do podjele među Židovima na *Židove* i *heleniste* (Ἑλληνιστής), odnosno na židovske *helenofobe* i židovske *helenofile*. Ἑλληνισμός iz *Druge knjige o Makabejcima* je *terminus technicus* jednog židovskog helenofoba koji se zgraža nad židovskim helenofilima. Već su se u doba apostola židovski kršćani dijelili na *Židove* i *heleniste*:

> Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις πληθυνόντων τῶν μαθητῶν ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους, ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν. (Dj 6,1)

Prema službenom hrvatskom prijevodu:

> U one dane, kako se broj učenika množio, Židovi grčkog jezika stadoše mrmljati protiv domaćih Židova što se u svagdanjem služenju zanemaruju njihove udovice.[489]

Židovi grčkog jezika su ovdje *helenisti*, dakle *pohelenjeni Židovi*. Jeronim ih naziva *Graeci*. Naime, sve koji su prihvaćali grčki način života i grčki identitet smatralo se *Grcima*, tj. *Helenima*. Mi ovdje pod *Grcima* podrazumijevamo isključivo autohtone *Grke* ili *Helene*, dok one *pohelenjene* nazivamo isključivo *Helenima*. No kako pojam *Helena* za nas podrazumijeva i religijsku pripadnost *helenstvu*, tako one čiji religijski identitet nije helenski ali se u visokoj kulturi, osobito filozofiji i znanosti, pokazuju usvajateljima helenske baštine, radije nazivamo *helenistima* što je također u skladu s izvornom upotrebom tog termina. Stoga, iako su se Filon Aleksandrijski, Origen i njima slični u antici nazivali kako Helenima tako i helenistima, mi na takve ne primjenjujemo prvi termin, nego samo drugi kako bismo izbjegli religijske konotacije. Neki apostoli, poput Andrije i Filipa, imaju grčka imena što znači da potječu od *židovskih Helena*, odnosno kako bismo mi radije rekli – *helenista*. No čini se da većina Isusovih učenika i sam Isus ne potječu od pohelenjenih Židova. Aleksandrijski Židovi su pak mahom bili *židovski helenisti* koji su se u antici izgleda mnogo češće nazivali *Helenima*.

---

[488] Hengel, M. *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London: SCM Press / Philadelphia: Trinity Press International 1989.
[489] Dj 6,1 u: *Novi zavjet*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1992.

Droysen je za svoj *Hellenismus* i *hellenistische Zeit* mogao imati dobro uporište i u *helenistima*. No valja imati na umu da je Droysenov *Hellenismus* historiografski termin i stoga ne treba očekivati da bi na starogrčkom mogla postajati riječ tog značenja. Droysen je toj riječi pridao značenje koje odgovara potrebama povijesne znanosti te je i za nas *helenizam* historiografska i to ponajprije kulturuloška kategorija. Antički pisci nisu imali takvu perspektivu. Kao što smo rekli, ἑλληνισμός obično znači kvalitetu grčkog jezika, dakle *heleničnost*, ili pak *helenstvo* kao religijsko-kulturalnu pripadnost bez obzira na etničko porijeklo. Svi koji prihvaćaju *helensku kulturu* imaju udjela u *helenstvu*. *Helenstvo* se na grčkom može reći i τὸ ἑλληνικόν[490] ili ἑλληνικότητα, no ti termini danas imaju naglašen nacionalistički, a to znači partikularistički naboj. *Helenističko helenstvo* (ἑλληνισμός) je univerzalistička kategorija koja pod sebe okuplja pripadnike svih naroda koji sudjeluju u *helenskoj kulturi*. Jednako je i sa suvremenim terminima *Hellenicity* ili *ellenicità* kojima bi danas trebalo pridodati atribut *helenistički* da bi bilo jasno na što se misli: njih se naime doživljava kao nacionalističke i purističke kategorije.

Kako su suvremeni zapadnoeuropski termini kao *Hellenism, ellenismo* i *l'hellénisme* grecizmi koji su nastali usvajanjem grčkog ἑλληνισμός, tako je u romanskim jezicima i engleskom prirodnije da se taj termin odnosi na *helenstvo*, ali obično ono predhelenističko: helenističko je toliko dugo bilo zanemareno da se gotovo nije ni koristio u tom kontekstu. Velika prisutnost *grecizama* (koji bi se mogli nazivati i *helenizmima*) u europskim jezicima čije je značenje mahom vezano za znanost, osobito humanističke znanosti, već govori o živoj prisutnosti *helenizma* u području jezika. Ono što je pritom posebno zanimljivo jest opća i sustavna prisutnost helenističkih sufīksā u europskim jezicima koji su s njima tako srasli da se te riječi ne doživljavaju kao tuđice (ako ih tko tako doživljava u tome ima siguran znak patološkog purizma), pa čak ni kao usvojenice (isključujući naravno lingviste koji znaju da je riječ o usvojenicama), nego kao najnormalnije domaće riječi bez kojih nije moguće izraziti sve te pojmove. Takav jedan sufiks je i *-izam*.

Stoga je jasno da na području jezika *helenizam* u Europi nije stvar prošlosti, nego itekako živa baština, baština od koje se živi. Bilo bi naravno pretjerano na temelju zastupljenosti grecizama u suvremenim europskim jezicima zaključivati da je suvremena zapadnjačka civilizacija *helenistička*, ali uzrok tome može biti jedino u nekoj za nas važnoj prošlosti koja je morala

[490] Taj se oblik javlja već kod Herodota (VIII 144), a čest je i u helenističkih autora (osobito kod Pauzanije).

biti *helenistička*. *Povijest helenizma* bi valjda trebala pokazati kako je to *helenističko razdoblje* povijesti povezano s novovjekovnim pa i suvremenim oblicima *helenizma* (strože rečeno, *neohelenizma*)[491] koji se nipošto ne svode na jezično blago: obilna zastupljenost grecizama u europskim jezicima samo je simptom nečega mnogo šireg i dubljeg. No ako se pojam *helenizma* svede na svoje političke okvire, tako da zapravo znači *grčko-makedonsko doba*, onda je to nemoguće pokazati i *helenistička dimenzija povijesti Zapada* postaje skrivenom.

Droysenov *Hellenismus* je na njemačkom i hrvatskom postao historiografskom kulturološkom periodizacijskom kategorijom koja se lako razlikuje od *Hellenentum* kao *helenstva* koje može biti predhelenističko, helenističko i posthelenističko. U romanskim jezicima i na engleskom to se međutim ne razlikuje. U tome je dakle glavna poteškoća i to je temeljni razlog zašto je u novije vrijeme prevladao suženi pojam *helenizma* i *helenističke filozofije*. Nama se to baš ne čini kao nekakav napredak, nego više kao nazadak.

Kakvim pojmom *helenizma* i onog *helenističkog* tko raspolaže najčešće ovisi o tome na kojoj je katedri usvojio taj pojam. Na katedri za povijest usvaja se uži pojam *helenizma* jer se tamo smatra da *doba helenizma* prestaje s uspostavom Rimskog carstva. Slično je i na katedrama za povijest umjetnosti i arheologiju. No dok zaposlenici s tih katedri osjećaju blagu nelagodu kad se pojam helenizma koristi izvan tih okvira, na katedri za književnost se s velikom lagodnošću govori o *helenističkom romanu* duboko u doba Rimskog carstva; na katedri za filozofiju *helenističko razdoblje* je još od Windelbanda trajalo do konca antičke filozofije (no za mlađe pripadnike kakvog naprednog sveučilišta gdje je već došlo do štetnog usklađivanja s katedrom za povijest, *helenistička filozofija* obično završava s Ciceronom); na teološkom fakultetu je od početka 20. st. ono helenističko obuhvaćalo kršćansku i helenističku kulturu Rimskog carstva: tamo je još od Adolfa von Harnacka goruća tema *helenizacija kršćanstva*. Zapravo je daleko najčešća upotreba pojma *helenizacije* i *helenizma* u teološkim radovima.[492] Na židovskim

[491] O raznovrsnim oblicima „helenizma“ u kontekstu novovjekovnog razdoblja postoji čitav niz djela koje ovdje ne možemo navoditi. U kontekstu ovog našeg istraživanja čini nam se osobito zanimljivim *helenizam romantičara* ili *romantičarski helenizam* (Romantic Hellenism): riječ je o helenizmu koji stoji u uskoj vezi s pojavom *klasičnog njemačkog idealizma*. (O tome v. npr. Davis, William S. *Romanticism, Hellenism, and the Philosophy of Nature*, Colorado Springs: Palgrave Macmillan 2018.)

[492] Tako je naime ustanovio Christoph Markschies koji o terminu *Hellenization* kaže: Thanks to the new electronic research tools – thanks to Google Books, to be more precise – it is possible to confirm that a maximum of one tenth of all records for the term can be found in writings of ancient historians, while nine tenths are found in works by theologians (more rarely in works by scholars of religion). Markschies, Chr. „Does It

studijima se još od Jacoba Freudenthala naširoko govori o *helenističko-židovskoj filozofiji*. Čak se i na arabistici može naići na govor o *islamsko-helenističkoj filozofiji*.

U okviru kulturalne povijesti se na ono *helenističko* nailazi tokom čitave povijesti Zapada. Doista, *helenizam* je kao kulturološki termin daleko najopsežniji. Napisati jednu *Povijest helenizma* čini se toliko zahtjevnim da to još nitko nije ni pokušao. *Helenizam* po našem viđenju i jest primarno kulturološki termin.

Izgradnja *nove slike antičke filozofije* okuplja oko sebe istraživače sa skoro svih tih katedri te bi sada trebalo obratiti pažnju na to kakav se pojam *helenizma* pokazuje dobro utemeljenim i funkcionalnim u tom kontekstu.

No najprije se moramo osvrnuti na izvorni Droysenov pojam helenizma.

Make Sense to Speak about a 'Hellenization of Christianity' in Antiquity?," *Church History and Religious Culture* 2012, 92/1, str. 22.

Drugo poglavlje

Izvorni Droysenov pojam helenizma

Droysen je, kao što smo na početku iznijeli, utemeljitelj historiografskog pojma *helenizma*. No to ne znači da ga je stvorio iz ničega. Droysen je naime još kao student *Berlinskog sveučilišta* bio dijelom prvih naznaka romantičarskog interesa za postklasičnu grčku kulturu te je u tome imao i neke značajne prethodnike. Među najvažnijima je svakako Barthold Georg Niebuhr (1776.-1831.), profesor rimske povijesti koji je već bio izvršio neke važne predradnje na koje se Droysen nadovezao.

Osim Niebuhra važnu je ulogu imao i Droysenov učitelj grčkog jezika, Gottfried Bernhardy, koji je 1830. objavio svoj *Grundriss der Römischen Litteratur*, a 1836. i *Grundriss der Griechischen Litteratur mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen*. Bernhardy je naime ustanovio kako od Aleksandra pa nadalje stupa na scenu *grčki jezik opće uporabe* (κοινή) ili *helenistički jezik* koji se razvio iz *atičkoga* ali se od njega u koječemu razlikuje te se iz čisto atičke perspektive doživljava kao *iskvareni grčki*. Aleksandrijska varijanta grčkog jezika, a ona je naravno općenito svojstvena orijentalnim govornicima grčkog (ἑλληνίζοντες), nazivao se ἑλληνισμός: to je varijanta koja se u koječemu razlikovala od klasičnog atičkog, no koja je također imala svoja pravila koja je trebalo naučiti. Tako Sekst Empirik u *Adversus Mathematikos* (I 176) postavlja svoje uobičajeno iritantno pitanje: Εἰ ἔστι τις τέχνη περὶ ἑλληνισμοῦ (Postoji li kakvo umijeće govorenja helenističkim jezikom?). Taj se jezik često nazivao i *aleksandrijskim*.

Helenistički jezik (ἑλληνισμός) bio je jezični preduvjet i sam temelj *helenističke civilizacije*. *Heleni* su se prepoznavali ponajprije po tome što su govorili *helenističkim jezikom*. Samo se po sebi razumije da je taj jezik imao svoje razne varijante koji su sadržavali brojne *orijentalizme*, ovisno o tome koji su se govornici služili njime. Niebhur je proučavajući epigrafiju iz Nubije ustanovio postojanje egipatsko-grčkog dijalekta.[493] Droysen je upravo u tom novonastalom miješanom jezičnom idiomu kojega je Bernhardy identificirao kao

[493] Niebuhrovo istraživanje objavljeno je na francuskom u sklopu knjige *Antiquités de la Nubie, ou monuments inédits des bords da Nil, sitiués entre la première et la seconde cataracte, dessinés et mesurés, en 1819*, F. C. Gau (ur.), Stuttgart-Paris 1822, pod naslovom *Inscriptions commentées par M. de Niebuhr* (str. 1-25).

ἑλληνισμός pronašao uporište za svoje *doba helenizma*. Ἑλληνισμός dakle nije čisti grčki, nego grčki s najrazličitijim orijentalnim primjesama i Droysen će u upravo u toj hibridnosti kulture vidjeti najvažniju osobinu *helenizma*.

Značajna predradnja za Droysenovo utemeljenje *helenističkog doba* pojavila se 1819. godine kada je Niebuhr na osnovu otkrivene armenske verzije Euzebijeva *Chronikona* ustanovio kronologiju makedonskih monarha nakon Aleksandra koja je povjesničarima do tada bila sasvim nepoznata.[494] Droysen je poslije u zanosu izjavio kako „se mora priznati da je ovaj maleni spis bogatiji prinosima za heleništičku povijest od svih drugih radova prije njega."[495] Stoga ne iznenađuje što je Droysen 1836. u predgovoru svojoj *Povijesti helenizma* proglasio Niebuhra svojim *jedinim pravim pretečom*.

Utjecaj Niebuhra na Droysena temeljito je istražio Luciano Canfora[496] koji je pokazao kako je Droysen najviše toga naučio na njegovim predavanjima o grčkoj povijesti od smrti Aleksandra do konca Ptolomejevića održanima školske godine 1825./26. Već je Niebhur na tim predavanjima govorio o *helenizaciji Orijenta*.[497]

Canfora međutim nije uočio da je i Hegel morao imati važnu ulogu u svemu tome. Iako Hegel nigdje ne koristi pojam *helenizma*, njegovo povijesno razumijevanje nastanka *neoplatonizma* i onoga što je nazivao *aleksandrijskom filozofijom* moralo je biti od velikog značaja za Droysenovo shvaćanje helenizma. Naime, već je u Hegelovom razumijevanju *aleksandrijske filozofije* kao sinteze Istoka i Zapada bila sadržana jezgra onoga što je Droysen kasnije nazvao *helenizmom*. Nije slučajno otkriće *aleksandrijske filozofije* ponajviše bila zasluga Hegelovih učenika. Droysen je također bio dio toga. No u samom pisanju svoje *Povijesti helenizma* Droysen je čini se bio najveći dužnik Niebuhra.

Kao što smo već na početku iznijeli, nakon što je 1833. objavio *Povijest Aleksandra Velikoga*, Droysen je 1836. objavio i prvi svezak svoje *Povijesti helenizma*. U tom je svesku obradio *doba dijadoha*, no za njegovu je koncepciju *helenizma* najvažniji bio *Predgovor* (Vorrede)

---

[494] Naslov članka je „Historischer Gewinn aus der armenischen Übersetzung der Chronik des Eusebius," a dostupan je u: Niebhur, B. G. *Kleine historische und philologische Schriften* I, Bonn: Eduard Weber 1828, str. 179-304.

[495] man muß gestehen, daß dieses eine Schriftchen reicher an Resultaten für die hellenistische Geschichte ist, als sämmtliche Arbeiten vor ihm. (Tekst izvornika preuzet iz diplomskog rada Emilije Sonni: Sonni, E. *Il testo dimenticato: La* Vorrede *di Johann Gustav Droysen alla* Geschichte des Hellenismus *del 1836* – traduzione e lettura storica. Università degli studi di Firenze – Facolta di Lettere 2006/07, str. 13)

[496] Canfora, L. *Ellenismo*, Roma / Bari: Laterza 1987.

[497] Isto, str. 26.

tom izdanju. Naime, ta je koncepcija na cjelovit način bila izložena samo u tom predgovoru. Upravo je sudbina tog *Vorredea* odredila i sudbinu pojma *helenizma*. Naime, kada je Droysen 1877./78. objavio svoju revidiranu *Povijest helenizma* s kojom je tek polučio veliki uspjeh, on nije uvrstio i taj *Predgovor* u svoje novo izdanje. Tako se njegov pojam *helenizma* mogao razumjeti samo na osnovu tog njegovog uvelike nedovršenog djela. Naime, Droysen je obradio samo povijest Aleksandra te povijest dijadoha i epigona do 222. godine PNE te je njegova koncepcija *helenizma* dobila svoj historiografski prikaz samo u tim kronološkim okvirima. Njegov je plan međutim bio izložiti cjelokupnu *povijest helenizma*, no pritom je zanimljivo kako se on nije namjeravao ograničiti na razdoblje do smrti Kleopatre – za njega je to doba helenizma bilo samo razdoblje njegovog *nezavisnog državnog opstanka* (selbstständigen staatlichen Existenzen) – nego sve do arapskog osvajanja Aleksandrije 641. godine. To su naime njegovi izvorni kronološki okviri *helenističkog doba* (hellenistischer Zeit).

Stoga je za *izvorni Droysenov pojam helenizma* potrebno obratiti pažnju na *Vorrede* iz 1836. Tek je Luciano Canfora 1987. otkrio u tom tekstu *izvorni Droysenov pojam helenizma*. Stoga nam sada valja ukratko izvidjeti *pojam helenizma* kako je u njemu koncipiran.

Droysen započinje svoj predgovor primjećujući kako je vrlo čudno što povjesničari i filolozi tako rijetko obraćaju pažnju na veliki povijesni razvoj koji je uslijedio nakon Aleksandrovih osvajanja, a koji je po njegovu mišljenju od ogromnog značaja za povijest čovječanstva.[498] Potom prelazi na kratki opis tog razdoblja uvodeći par ključnih pojmova koji ga obilježavaju: *pomiješanost* (*die Vermischung*) i *bogatstvo* (*Reichthum*).

> Pomiješanost zapadnjačkog i orijentalnog načina života proizvela je beskrajno bogatstvo novih fenomena, donijela propast paganizma u uništenju starih nacionalnih uvjeta života koji bijahu srasli sa zavičajnim tlom i unijela u narodni život takav

[498] Es ist auffallend, daß sich das Studium der Historiker und Philologen selten und wie es scheint ungern auf die merkwürdigen Entwicklungen wendet, die aus Alexanders des Großen Eroberungen hervorgegangen sind. Und doch haben sie für die Geschichte der Menscheit die höchste Bedeutsamkeit. (Sonni, E. *Il testo dimenticato: La* Vorrede *di Johann Gustav Droysen alla* Geschichte des Hellenismus *del 1836* – traduzione e lettura storica. Università degli studi di Firenze – Facolta di Lettere 2006/07, str. 10)

> poremećaj da se pojavila snažna potreba za utjehom te se morala razviti religija koja bi im omogućila da se uzdignu iznad te tužne realnosti u koju zapadoše.[499]

Novo razdoblje nastaje dakle usljed *pomiješanosti* vladajućeg i privilegiranog grčko-makedonskog sloja s raznim starosjedilačkim narodima Orijenta čime se u povijesti pojavljuje jedan šarolik svijet *bogat* kulturama, jezicima i religijskim tradicijama. Riječ je o miješanju jedne mlade europske kulture u naponu snage s drevnim tradicijama Orijenta koji je već od perzijskih osvajanja sredinom 6. st. PNE izgubio političku samostalnost i ušao u svoju zalazeću agonijsku fazu koju mi nazivamo *srednjim Orijentom*.

Srednji Orijent za nas nije toliko geografska koliko kronološka kategorija: naime, ovdje pod tim podrazumijevamo srednje ili prijelazno razdoblje između *starog* i *novog Orijenta*, onog koji će nastupiti s arapskim osvajanjima i posljedičnom islamizacijom. Droysen ističe tu agoniju Orijenta u kojoj se vapilo za olakšanjem i izlazom u religijskim rješenjima kojima je Orijent oduvijek obilovao. Premda Droysen ne spominje izričito Židove, jasno je da se to stanje osobito njih tiče. Naime, kada govori o traženju utjehe i izlaza u nekoj novoj religiji, on prije svega ima u vidu pojavu kršćanstva: *helenizam* je za nj neophodna povijesna pretpostavka *kršćanstva*.

Droysen potom ukratko izlaže svoju opću skicu *helenističkog doba* obuhvaćajući pod tim i Rimsko carstvo i antičko kršćanstvo:

> A ono novo što je nastupilo posredstvom Makedonaca i Grka toliko se duboko primilo u životu ovih naroda da je nadživjelo svoj državni opstanak, da bi se nastavilo kao obrazovanje i moda, kao filozofija i prosvijećenost, kao znanost i praznovjerje te je zavladalo i samim rimskim svijetom kako bi preživjelo u bezbožnom paganizmu svoje teokrazije, da bi potom toliko natopilo rano kršćanstvo beskrajnim raspravama oko

[499] Die Vermischung des abend - und morgenländischen Lebens hat einen unendlichen Reichthum neuer Erscheinungen hervorgerufen, hat in dem Zerstören der alt-nationalen, mit dem heimischen Boden verwachsenen Zustände den Untergang des Heidenthums vermittelt, hat in das Leben der Völker jenen Bruch gebracht, aus dem sich das Bedürfniß des Trostes und einer Religion, die über das traurige Hienieden emporhob, entwickeln mußte. (Isto, str. 10)

> dogmi i hereza, da je, čak i kad je svojim jezikom skončalo,[500] kružilo poput duha stoljećima, da bi potpuno iščezlo tek u novom dobu Orijenta i muhamedanstva.[501]

Nije dakle za Droysena uopće sporno da se kulturalna dominacija *helenizma* nastavlja i u rimsko doba te na koncu iznosi i svoje terminološko rješenje:

> Takav bi bio opći očrtak jednog povijesnog razvoja koji bi se mogao označavati općim imenom helenizma.[502]

Riječ je međutim o terminu koji će se pokazati problematičnim tamo gdje se pod njim već otprije podrazumijevala klasična grčka kultura. Droysen objašnjava da je termin izabrao ugledajući se na povijesnu znanost koja je mnoge *germanske narode*, naime sve one koji su u srednjem vijeku prihvatili jezik Rimljana, odlučila nazvati *romanskim*:

> Znanost je mogla sebi dopustiti da jednom sličnom fenomenu, mješavini onog germanskog i rimskog, dodijeli ime koje se u srednjem vijeku odnosilo samo na jezik tih naroda, posljedično nazvanih „romanskim"; a isto nam je tako još iz antike preneseno kako se jezik te zapadno-orijentalne mješavine naroda označavao imenom „helenistički."[503]

Helenistički jezik je ovdje naravno onaj o kojem su već govorili Niebuhr i Bernhardy. Doista, orijentalni su narodi prihvaćanjem grčkog jezika i kulture postajali i nazivali se *Helenima*. Upravo je to bitno obilježje *helenizma* da *Heleni* više nisu samo Grci, nego i svi drugi koji imaju učešća u *helenskoj kulturi*. *Helenističko helenstvo* je dakle nadetnička kategorija: to je novi univerzalistički kozmopolitski identitet. *Helenizacija* je zahvaćala sve orijentalne narode

---

[500] Droysen misli na helenistički jezik (poznatiji kao koine).

[501] Aber so tief ist das von den Macedoniern und Griechen vermittelte neue Wesen in das Leben der Völker hineingewachsen, daß es seine staatliche Existenz überlebt, um als Bildung und Mode, als Philosophie und Aufklärung, als Wissenschaft und Aberglaube fortzudauern und selbst die römische Welt zu beherrschen, daß es sein gottloses Heidenthum der Theokrasie überlebt, um das beginnende Christentum durch endlosen Dogmenstreit und Häresie zu durcharbeiten, daß es, endlich bis auf die Sprache todt, Jahrhunderte hindurch wie ein Gespenst umgeht, um dann in der neuen Zeit des Morgenlandes und dem Muhamedanismus ganz zu verschwinden. (Isto, str. 10)

[502] So die allgemeinen Umrisse eines geschichtlichen Verlaufs, der mit dem allgemeinen Namen des Hellenismus bezeichnet werden kann. (Isto, str. 10)

[503] Die Wissenschaft hat sich erlauben dürfen, der einzig ähnlichen Erscheinung, der Vermischung des germanischen und römischen Wesens einen Namen zu geben, welcher während des Mittelalters nur der Sprache dieser sogenannten romanischen Völker zukam; und eben so ist es aus dem Alterthum überliefert, die Sprache jener westöstlichen Völkermischung mit dem Namen der hellenistischen zu bezeichnen. (Isto, str. 11)

i naravno da je proizvodila podjelu unutar njih na *Helene* ili *heleniste* i one koji su se opirali *helenizaciji*.

Doba helenizma se tako pokazuje protivnim svakom nacionalističkom i partikularističkom držanju. No *helenizam* je istodobno i provocirao orijentalni nacionalizam i partikularizam. Takva je pojava najvidljivija kod Židova (u *Knjigama o Makabejcima*), no čini se da je dugo bila prisutna i među Egipćanima koji su u unutrašnjosti sjetno i mirno nastavili voditi svoj tradicionalni način života distancirajući se od Grka. Sirijci i Feničani su se lakše dali helenizirati. Židovi u Palestini su se žestoko suprotstavljali *helenizaciji* što je dovelo i do židovskog ustanka protiv Antioha Epifana (175.-164.) koji je u Palestini vodio politiku prisilne helenizacije. Aleksandrijski Židovi su mahom prihvaćali *helenizaciju*, no pritom su zadržavali i svoj židovski identitet. Aleksandrija je bila podijeljena na pet kvartova od kojih su dva bila židovska te su Židovi u Aleksandriji bili jako utjecajni. Aristobul Aleksandrijski je bio savjetnik kralja Ptolomeja Filometora (186.-145.). Droysen međutim skoro da ne obraća nikakvu pažnju na Židove.[504]

Prije Droysena u upotrebi je bio termin *makedonsko* ili *grčko-makedonsko doba* koje je on smatrao primjerenijim nazivati *helenističkim* objašnjavajući:

> 'Makedonsko' nije ništa drugo doli ime i jedan mali krug oblikā dvorskoga života; sve institucije, svi običaji, moda i obrazovanje, svi odnosi novih država i starog stanovništva, podložnika spram svojih vladara i kraljevstava između samih sebe, u potpunosti su helenistički.[505]

Droysen stoga i same makedonske monarhije naziva *helenističkim* obuhvaćajući tako tim terminom i političku dimenziju povijesti. To je međutim izazvalo neželjene posljedice jer on pod *helenizmom* ponajviše podrazumijeva kulturalnu dimenziju povijesti koja obuhvaća i doba Rimskog carstva, no kako je s uspostavom Rimskog carstva nastupio kraj grčko-makedonskih monarhija tako politički okviri *helenističkog doba* ne mogu sezati dalje od bitke

[504] O tome Momigliano ima zanimljiva zapažanja u članku „J. G. Droysen between Greeks and Jews," (1970).
[505] Macedonisch ist da nichts als ein Name und ein kleiner Kreis von Formen des Hoflebens; alle Einrichtungen, alle Sitte, Mode und Bildung, alle Verhältnisse der neuen Staaten und der alten Bevölkerung, der Unterthanen zu ihren Herrschern und der Reiche zu einander, sind durchaus hellenistisch. (Sonni, E. *Il testo dimenticato: La* Vorrede *di Johann Gustav Droysen alla* Geschichte des Hellenismus *del 1836* – traduzione e lettura storica. Università degli studi di Firenze – Facolta di Lettere 2006/07, str. 12)

kod Akcija. Droysen je time svoj pojam *helenizma* nepotrebno opteretio jer mu je dao i političko značenje po kojem nužno mora biti razlučen od *rimskog doba*.

Upravo je to bio koban potez: kako je *doba helenizma* u općoj povijesti prihvaćeno samo u svojim političkim okvirima, tako njime nije moglo biti obuhvaćeno i *rimsko doba*: *helenističko* i *rimsko doba* su tako postale dvije odvojene povijesne faze, a Droysen ih nije takvim zamišljao. Trebalo je dakle razlikovati političku i kulturalnu dimenziji povijesti te periodizaciju političke dimenzije izvršiti podjelom na *grčko-makedonsko* i *rimsko doba*, a u kulturalnoj povezati ta dva razdoblja fenomenom *helenizma* kao što je to Wundt učinio. Tada mu pojam *helenizma* ne bi stajao u opoziciji s pojmom *rimskog doba* te *doba helenizma* ne bi završavalo s uspostavom Rimskog carstva. *Rimski helenizam* bi tako stajao u kontinuitetu s *grčko-makedonskim* kao što zaista i jest.

Pridavši pojmu *helenizma* i političko značenje Droysen je uveo temeljnu nejasnoću koju je Bichler dobro detektirao. Iako je on pravio razliku između helenizma iz *doba njegovog nezavisnog državnog opstanka* i helenizma iz *doba Rimskg carstva*, takva koncepcija nije bila ni zamijećena ni usvojena: *helenizam* je usvojen samo u okvirima svoje političke neovisnosti. Tome je pridonio i sam Droysen jer u drugo izdanje *Povijesti helenizma* nije uvrstio predgovore iz prvog. Tako se njegovo *doba helenizma* iskoristilo samo za popunjavanje praznine između grčke i rimske povijesti: s prihvaćanjem *helenističkog razdoblja* samo je dvodijelna periodizacija antike postala trodijelnom. *Helenističko* je tako postalo ono što nije ni grčko ni rimsko, nego nešto između, a time se pojam *helenizma* izokrenuo protiv sebe jer helenističko je i grčko i rimsko: *helenističko* je naime ono što ta dva svijeta, kao i onaj orijentalni, povezuje te je stoga raznovrsno, hibridno, sinkretističko...

Droysen završava svoj predgovor izlažući svoje daljnje planove o jednoj sveubuhvatnoj *povijesti helenizma*:

> Što se tiče daljnjih nastavaka ove povijesti helenizma, o tome još ne mogu ništa pobliže odrediti budući da mi razni službeni poslovi ne ostavljaju mnogo slobodnog vremena te još i više narušavaju svježinu i gipkost uma koju rad takve vrste zahtijeva. U međuvremenu su već izvršene pripreme za dva toma drugog dijela koji će sadržavati političku povijest helenizma do pada njegovog nezavisnog državnog opstanka. Za kasnije je dijelove ostavljeno proučavanje religijskog stanja helenizma, njegovo

spajanje raznih religija i kultova, njegovu teokraziju i teozofiju, njegovo bezvjerje i praznovjerje, sve do konačnog iščezavanja helenističkog poganstva: preoblikovanja općeg obrazovanja i specijalnih znanosti, moralnog stanja i seobe naroda, sve do pobjede orijentalne reakcije u vidu Sasanidskog carstva i muhamedanstva; konačno da se pokaže opsežan tok dugog propadanja književnosti i umjetnosti sve do posljednjih bizantskih odjeka njegove velike prošlosti i konačne pobjede Orijenta nad domajom helenizma.[506]

Nažalost, Droysen nije uspio ispuniti svoj plan: čak nije stigao obraditi ni *povijest helenizma* do kraha njegovih državnih tvorevina. Objavio je još samo jedan svezak koji je obuhvaćao političku povijest do bitke kod Selasije 222. PNE. Stoga nije čudno što je njegova *izvorna koncepcija helenizma* ostala pukom idejom na papiru koji se nije probio do ruku utjecajnih povjesničara. No svejedno je njegov široki pojam helenizma preko autora kao što su Harnack i Windelband našao svoju primjenu u teologiji i filozofijskoj historiografiji.

Njegov neostvareni plan je međutim vrlo dragocjen jer nam pokazuje kakva je bila izvorna periodizacija helenističkog razdoblja. Droysen je dakle razlikovao tri helenistička razdoblja:

1) razdoblje političke neovisnosti helenizma ili doba grčko-makedonskog helenizma (do 31. PNE)

2) razdoblje rimskog helenizma do bizantskog obračuna s onim što naziva *helenističkim poganstvom* (do o. 400. NE)

3) razdoblje bizantskog helenizma do arapskog osvajanja Aleksandrije (do 641. NE)

[506] Ueber die weiteren Fortsetzungen dieser Geschichte des Hellenismus vermag ich noch nichts Näheres zu bestimmen, da mir mannigfache amtliche Geschäfte nicht viel Muße lassen und mehr noch die Frische und Spannkraft des Sinnes beeinträchtigen, den Arbeiten dieser Art fordern. Indessen ist für die zwei Bände des zweiten Theils der die politische Geschichte des Hellenismus bis zum Untergange seiner selbstständigen staatlichen Existenzen enthalten wird, bereits vorgearbeitet. Späteren Theilen ist es vorbehalten, die religiösen Zustände des Hellenismus, seine Verschmelzung der Religionen und Culte, seine Theokrasie und Theosophie, seinen Unglauben und Aberglauben bis zum letzten Verschwinden des hellenistischen Heidenthums – die Umformung der allgemeinen Bildung und der speciellen Wissenschaften, der sittlichen Verhältnisse und des Völkerverkehrs bis zum Siege der östlichen Reaction im Sassanidenreich und im Muhamedanismus – endlich den weitläuftigen Verlauf der lange nachwelkenden Literatur und Kunst bis zu den letzten byzantinischen Nachklängen ihrer großen Vorzeit und dem vollendeten Triumph des Ostens über die Heimath des Hellenismus darzustellen. (Isto, str. 16.)

Droysen je kao pravi hegelijanac svoje *doba helenizma* promatrao u širem kontekstu svjetske povijesti u kojem tek postaje razvidnim povijesni smisao tog razdoblja. Canfora je to dobro uočio te je istaknuo da je također rekao:

> Povijest je zapravo sada stvorila tijelo za Sveti Duh Nove Objave i Novoga Saveza.[507]

Helenizam se tako pokazuje pripremnom fazom za pojavu *kršćanstva*, njegovom neophodnom pretpostavkom:

> Povijest se helenističkih stoljeća, kako mi se čini, zanemaruje i među filolozima i među teolozima i među povjesničarima s jednakim nipodaštavanjem. Pa ipak, kršćanstvo je upravo iz helenizma crpilo svoje postanje i čudesne tokove svojeg prvog razvitka. Taj blistavi razvoj stanovitog svjetonazora i književnosti sa svojim univerzalnim obilježjima i vrijednostima, da ne govorimo o sveopćoj prosvijetljenosti, a što obilježava stoljeća nakon Kristova rođenja: sve su to pojave koje se mogu razumjeti tek iz povijesti helenizma, ne ograničavajući se pritom samo na okvire kršćanstva ili rimskog doba.[508]

Ovu je Droysenovu tezu kasnije na poseban način razradio Werner Jaeger dokazujući kako bez helenizma, i to helenizma u političkim okvirima Rimskog carstva, kršćanstvo ne bi moglo postati univerzalnom svjetskom religijom: bilo bi svedeno na okvire jedne beznačajne židovske sekte.[509] *Helenizacija kršćanstva* je dakle bio neophodan preduvjet njegovog *helenističkog oznanstvenjenja* i posljedične univerzalizacije: naime, bez toga se nikada ne bi moglo proširiti među visoko obrazovanim slojevima rimskog društva niti bi moglo postati službenom religijom Rimskog carstva.

Canfora je između ostaloga pokazao kako je Droysenovo razumijevanje helenizma kao miješanja grčkog i orijentalnog duha imalo svog značajnog prethodnika u Herderu. Naime, on nam prenosi kako je Herder već 1775. godine govorio:

> Perzijsko carstvo se prostiralo sve do Egipta i grčkih kolonija. Antička tradicija kaže da su već Pitagora i njegov učitelj crpili iz azijatskih izvora. [...] Azijatske su klice u najstarijoj grčkoj filozofiji skrivene, *no imalo je doći doba u kojem će miješanje*

[507] Canfora, L. *Ellenismo*, Roma / Bari: Laterza 1987, str. 32-33.
[508] Isto, str. 6.
[509] Jaeger, W. *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press 1961.

(Vermischung) *ideja obaju svjetova postati općedruštvenom pojavom* (Welterscheinung). Aleksandar je upao u srce Perzije i, kao što neminovno biva, podlegao vezama pobijeđenih. Azijom su se stala uzdizati grčka kraljevstva.[510] No kako su Azijati snažno vezani za svu drevnost oni su teško mogli, a i htjeli, promijeniti način mišljenja kod grčke djece te je stoga došlo do miješanja – jedinog rješenja koje je moglo sjediniti jedne s drugima.[511]

Herder je također dobro ocijenio ulogu grčkog jezika u svemu tome (naravno, u svojoj helenističkoj varijanti):

> *Grčki jezik postao je spremnikom i ovojnicom azijatskih ideja*: azijatski anđeli postali su grčka božanstva, polubogovi, heroji te naposlijetku eoni: kaldejska i perzijska mudrost *stala je poprimati forme helenizma, neoplatonističke filozofije, raznih drugih pravaca, naposlijetku i gnoze*. Egipat je iz mnogih razloga, i unutarnjih i vanjskih, bio zemlja miješanja *par excellence*.[512]

Herder je ovdje opisao rađanje *novohelenističke filozofije* iz prožimanja grčkog i orijentalnog duha. Njegov se *helenizam* nipošto ne svodi na *helenistički jezik*: jezik je samo sredstvo izražavanja i prenošenja *helenističkih* sadržaja. Sličnost s Droysenovim shvaćanjem *helenizma* je zapanjujuća. Droysen se u tolikoj mjeri čini nasljednikom Herderove *koncepcije helenizma* da nas ne bi nimalo začudilo ukoliko bi se pokazalo da je dobro znao za taj njegov tekst.[513]

Osim Herdera Droysen je značajnog prethodnika imao i u velikom njemačkom klasicistu Heyneu koji je 1763. prilikom jedne svečanosti na Sveučilištu u Gottingenu održao govor o ptolomejskom razdoblju koji je kasnije objavio s obimnim dodatkom.[514] Povijesno je to možda najznačajnija najava skorog romantičarskog interesa za helenističko razdoblje čije smo prve oštroumne naznake vidjeli kod Herdera, no koja je tek s Droysenom izvela velik i, vidjeli smo, težak proboj u akademski život.

---

[510] Herder ovdje pojam Azije koristi u antičkom smislu prema kojem je Nil granica (i veza) između Azije i Afrike.
[511] Canfora, L. *Ellenismo*, Roma / Bari: Laterza 1987, str. 41. (Italik je Canforin.)
[512] Isto, str. 42. (Italik Canforin.)
[513] Riječ je o djelu *Erläuterungen zum Neuen Testament* (1775).
[514] Cjelokupni rad je objavljen pod naslovom *De genii saeculi Ptolemaeorum* u: *Chr. G. Heynii Opuscula academica collecta* I, Gottingae 1785. Sam je govor sadržan na str. 76-85. U naše je vrijeme značajnu pažnju na taj rad obratio Oswyn Murray u svom članku „Ptolemaic Royal Patronage," u: McKechnie, P., Guillaume, P. (ur.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Leiden / Boston: Brill 2008, 9-24.

Droysenova *izvorna koncepcija helenizma* ostala je nažalost nerazvijena jer je s burnim političkim događajima iz 1848. postao državnim povjesničarem Pruske kraljevine te je nadalje bio stalno zaokupljen istraživanjem Pruske političke povijesti. Kada je 1877./78. ponovno objavio svoju helenističku trilogiju novo je izdanje brzo steklo široku recepciju, no njegova je cjelovita koncepcija *helenizma* ostala neobjašnjenom i prepuštenom parcijalnom razumijevanju. Oba su predgovora bila izbačena, a to su bili jedini tekstovi u kojima je njegova cjelovita koncepcija helenizma dolazila do izražaja.

Novo je izdanje pronašlo svog oduševljenog pobornika *helenizma* u utjecajnom Wilamowitzu, no on je mislio da Droysen pod *helenističkim dobom* podrazumijeva razdoblje do bitke kod Akcija te se okomljivao na one koji su *doba helenizma* širili izvan tih granica obuhvaćajući i rimsko ili čak i ranobizantsko razdoblje.[515] Wilamowitz je smatrao kako to predstavlja veliku devijaciju u odnosu na izvorni Droysenov pojam *helenizma*. Time je sudbina pojma *helenizma* bila zapečaćena i među povjesničarima je zavladalo njegovo parcijalno razumijevanje.

No ipak se na raznim kulturalnim poljima, osobito u teologiji, pojam *helenizma* i *helenizacije* koristio u izvornim Droysenovim okvirima. Neki su doskočili tom problemu smislivši pojam *helenističko-rimsko razdoblje* što je Windelband spremno iskoristio za svoju periodizaciju antičke filozofije. No ostala je ta razlika između političkog i kulturalnog pojma *helenizma* koja se dugo tolerirala, no koja je mnogima i smetala te je na koncu u anglo-američkoj filozofijskoj historiografiji došlo do usklađivanja s katedrom za povijest što je rezultiralo značajnim sužavanjima pojma *helenističke filozofije*.

Jonasova primjena Droysenovog pojma helenizma u periodizaciji antičke povijesti

Hans Jonas je 1958. godine objavio svoje znamenito djelo *Gnostička religija* koje je potom imalo još dva revidirana izdanja.[516] Jonas, kao i Windelband, promatra fenomen gnosticizma kao tipično helenističku pojavu te veliku pažnju pridaje povijesnom razumijevanju helenizma. *Helenistička epoha* – koja naravno započinje s Aleksandrovim osvajanjima – po Jonasu završava tek s arapskim osvajanjem Aleksandrije 641. PNE, baš kao što to i izvorni Droysenov pojam *helenizma* podrazumijeva. Jonas naime usvaja Droysenovu koncepciju

[515] Canfora, L. *Ellenismo*, Roma / Bari: Laterza 1987, str. 58-59.
[516] Mi se ovdje služimo američkim izdanjem njegove treće i konačne revizije: Jonas, H. *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press 2001.

helenizma kao grčko-orijentalne sinteze primjećujući kako je nastajalo onoliko vrsta helenizma koliko je bilo sinteza grčkog duha s pojedinim orijentalnim tradicijama.[517] Grčki duh pritom nije mogao ostati nepromijenjen te Jonas upravo u tome vidi opravdanje za distinkciju između onog helenskog i helenističkog.[518] Kada je Rim naposlijetku osvojio sve grčko-makedonske države i učinio ih provincijama Rimskog carstva time je samo obuhvatio u svoj pravno-politički sustav *helenističku civilizaciju* dajući joj time mnogo veće jedinstvo i povijesni značaj.[519] Stoga nema govora o nekakvom prestanku *helenizma* s bitkom kod Akcija: prestanak *grčko-makedonskog doba* nije i prestanak *helenizma*.

Jonas je dakle u potpunosti usvojio Droysenov pojam helenizma, no kod njega se on pokazuje u mnogo jasnijem svjetlu. Ta se jasnoća osobito tiče poimanja helenizma kao sinteze Istoka i Zapada. Jonas primjećuje da ta formulacija ima jedan smisao u *grčko-makedonsko*, a drugi u *rimsko doba*: naime, *Zapad* je u početku činio grčko-makedonski savez, a *Istok* osvojena područja između Nila i Inda, dok je s nastupom rimskog doba Grčka s Orijentom postala *Istok*, a Rim sa zapadnim osvojenim područjima *Zapad*. Postoje dakle dvije različite sinteze *Istoka* i *Zapada*: u prvoj Grčka predstavlja *Zapad*, a u drugoj *Istok*.[520]

Mi pak u kontekstu antičke povijesti nalazimo potrebnim razlikovati tri geokulturalne sastavnice, *Zapad*, *Istok* i *Orijent*, pri čemu podjela na Zapad i Istok ugrubo odgovara podjeli na Zapadno i Istočno Rimsko carstvo, odnosno na Latine i Grke (ili Helene), dok pod Orijentom podrazumijevamo sav onaj raznoliki geokulturalni prostor između Nila i Inda s naglaskom na njegov najrazvijeniji i za povijest antičke filozofije najvažniji dio: onaj koji je ulazio u sastav Rimskog carstva i preko kojeg je helenističko-rimski svijet podlijegao raznim valovima i oblicima orijentalizacije. Naravno, *Istok* se često misli i u širem smislu te tada obuhvaća i *Orijent* (čime se s trodijelne podjele prelazi na dvodijelnu).

---

[517] Indeed, Gustav Droysen, the originator of the term "Hellenism" for the post-Alexandrian Greek-oriental synthesis, has himself qualified the term by stating that in effect as many different kinds of Hellenism evolved as there were different national individualities concerned. (Isto, str. 12)

[518] The Greek mind on its part could not remain unaffected: it was the recognition of the difference in what was called "Greek" before and after Alexander that prompted Droysen to introduce the term "Hellenistic" in distinction to the classical "Hellenic." "Hellenistic" was intended to denote not just the enlargement of the polis culture to a cosmopolitan culture and the transformations inherent in this process alone but also the change of character following from the reception of oriental influences into this enlarged whole. (Isto, str. 18-19)

[519] When finally Rome dissolved the separate political entities in the area and transformed them into provinces of the Empire, she simply gave form to that homogeneity which in fact had long prevailed irrespective of dynastic boundaries. (Isto, str. 3)

[520] Isto, str. 3.

Kako je sav Istok helenistički dio Rimskog carstva tako možemo govoriti o *helenističko-rimskoj civilizaciji*: naime, kultura te civilizacije je u svoj svojoj raznovrsnosti dominantno i svepovezno helenistička, dok je političko-pravni sustav rimski. Jonas smatra da kada je s Teodozijem došlo do podjele na Istočno i Zapadno Rimsko carstvo kulturalno je stanje time dobilo svoj završni politički izraz: Bizant mu se pokazuje završnom formom carstva koje je postalo moguće upravo zahvaljujući Aleksandrovu helenizmu. Koliko god je *rimokršćanska civilizacija* koja je s Teodozijem nastupila bila *protuhelenska*, ona je ipak ostala u značajnoj mjeri *helenističkom*. Naime, kršćanstvo koje je Teodozije učinio jedinom dopuštenom religijom Rimskog carstva do tada je već bilo toliko helenizirano da rimokršćanska kultura nije mogla preko noći izgubiti svoje snažne veze s helenističkom: jedina vladajuća filozofija je i dalje bila helenistički platonizam, ne samo kršćanski nego i helenski. To se *helenističko kršćanstvo* međutim nadalje razvijalo na dva kolosijeka: u sklopu latinskog kršćanstva Zapadne crkve i grčkog kršćanstva Istočne crkve.[521]

Stoga čak ni s Teodozijevim progonima *helenstva* ne nastupa svršetak *helenističkog doba*. Nama se međutim čini da bi ipak bilo pretjerano i nadalje govoriti o *helenističko-rimskoj civilizaciji*: Teodozijevi su progoni dokrajčili tu civilizaciju i stvorili novu – *rimokršćansku*. Droysenovo *helenističko doba* (hellenistischer Zeit) i Jonasova *helenistička epoha* (Hellenistic Era) ima dakle nešto širi smisao od pojma *helenističke civilizacije*: konac *helenističkog doba* ne poklapa se s koncem *helenističke civilizacije* zato što s Teodozijem ne nastupa prekid helenističkog kontinuiteta u svim povijesnim dimenzijama. To što je nova rimska vlast odbacila helenstvo i prigrlila kršćanstvo svakako je dovelo do ubrzane preobrazbe civilizacije, ali ne takve koja bi u svim kulturalnim dimenzijama odmah raskinula sa svojom helenističkom prošlošću. U sferi visoke kulture, dakle sferi kojoj pripada povijest filozofije, helenizam je još uvijek snažno prisutan,[522] ne samo kao kršćanski helenizam, nego i helenski: vrhunac *neoplatonizma* nastupio je tek u to *ranobizantsko doba*.

---

[521] In the permanent division of Rome from the time of Theodosius into an Eastern and a Western Empire, the cultural situation finds final political expression: under Byzantium the unified eastern half of the world came at last to form that Greek empire which Alexander had envisioned and which Hellenism had made possible, although the Persian renascence beyond the Euphrates had diminished its geographical scope. The parallel division of Christendom into a Latin and a Greek Church reflects and perpetuates the same cultural situation in the realm of religious dogma. (Isto, str. 3-4)

[522] O tome na svoj način govori i Anthony Kaldellis u knjizi *Hellenism in Byzantium – The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Takav pojam helenizma može biti zbunjujući ukoliko se ne vodi računa o različitim dimenzijama povijesti na koje se odnosi. Naime, u različitim povijesnim razdobljima pojam *helenizma* i atribut *helenističko* obuhvaća različite povijesne dimenzije. U grčko-makedonsko doba *helenizam* obuhvaća i političku i civilizacijsku i visoku kulturalnu dimenziju. U rimsko doba ono *helenističko* više se ne odnosi na političku vlast, ali se i dalje odnosi na civilizaciju i visoku kulturu – ona je po mnogo čemu još helenističkija od one iz grčko-makedonskog razdoblja. U ranobizantsko doba atribut *helenističko* se po našem mišljenju više ne može odnositi na civilizaciju u cjelini, ali očito još uvijek obuhvaća razne dimenzije visoke kulture, osobito filozofiju.

Dakle, kada Droysen i Jonas govore o *helenističkom dobu* kao jednom tisućljetnom razdoblju koje traje sve do arapskog osvajanja Aleksandrije 641. g. onda treba uzeti u obzir složenost i dinamičnost tog termina, jer on mijenja svoje značenje ovisno o povijesnom razvoju. Vidjeli smo koje opće povijesne faze Droysen podrazumijeva u sklopu svog pojma helenizma.[523] Takva se opća periodizacija antičke povijesti nalazi i kod Jonasa. Evo kako je on izvodi:

> Možemo dakle razlučiti četiri povijesne faze grčke kulture: (1) prije Aleksandra, klasična faza kao nacionalna kultura; (2) nakon Aleksandra, helenizam kao kozmopolitska svjetovna kultura; (3) kasniji helenizam kao paganska religiozna kultura; i (4) bizantizam kao grčka kršćanska kultura. Prijelaz od prve do druge faze se najvećim dijelom objašnjava kao autonomni grčki razvoj. U drugoj fazi (300. PNE – 1. st. PNE) grčki duh nalazi svoj izraz preko velikih rivalskih filozofskih škola, Akademije, epikurejaca i nadasve stoika, pri čemu se u isto vrijeme razvija grčko-orijentalna sinteza. Prijelaz od druge do treće faze, zaokret antičke civilizacije kao cjeline i grčkog duha unutar toga prema religiji, bilo je djelo duboko ne-grčkih snaga koje potječu s Orijenta te stupaju u povijest kao novi čimbenici. Između vladavine helenističke svjetovne kulture i konačnog defenzivnog položaja kasnog helenizma okrenutog religiji stoje tri stoljeća revolucionarnih duhovnih pokreta koje su utjecale na tu transformaciju među kojima gnostičkom pokretu pripada istaknuto mjesto.[524]

---

[523] Na str. 274.

[524] We can accordingly distinguish four historical phases of Greek culture: (1) before Alexander, the classical phase as a national culture; (2) after Alexander, Hellenism as a cosmopolitan secular culture; (3) later Hellenism as a pagan religious culture; and (4) Byzantinism as a Greek Christian culture. The transition from the first to the second phase is for the most part to be explained as an autonomous Greek development. In the second phase (300 B.C.-first century B.C.) the Greek spirit was represented by the great rival schools of philosophy, the

Dotičući se „konačnog defenzivnog položaja kasnog helenizma“ Jonas misli na ranobizantsko razdoblje helenizma koje međutim nije uži predmet njegova interesa jer je gnostički pokret tada već na svom zalasku. Zanimljivo je primijetiti kako se njegova periodizacija podudara i s Tanneryjevom te se i kod njega daju razlučiti tri faze helenističkog razdoblja:

1) prvo helenističko doba je ono od Aleksandra do približavanja nove ere (do *Pax Romana*): ono traje oko 300 godina

2) drugo je ono od početka nove ere do pojave Bizanta s Konstantinom Velikim: nešto više od 300 godina

3) i treće je bizantsko razdoblje helenizma i grčke kršćanske kulture: oko 300 godina

Naša se periodizacija razlikuje od Jonasove samo u tome što mi razlikujemo *civilizacijsku* i *kulturalnu* periodizaciju povijesti te smatramo da u *civilizacijskoj* dimenziji *doba helenizma* završava s Teodozijem i da se nakon toga parcijalno nastavlja u *kulturalnoj* dimenziji, osobito u *povijesti filozofije*. Jonas međutim stvar promatra pod jednim vidikom kojim pokušava obuhvatiti sve povijesne dimenzije, no to rezultira time da svoju posljednju fazu s jedne strane drži pripadnom općim okvirima helenističkog doba, a s druge je radije na naziva helenizmom, nego bizantizmom kao grčkom kršćanskom kulturom. No tako nije baš jasno što je s helenizmom u toj fazi.

Jasnoća oko toga postiže se tek s primjenom višeglasne periodizacije koja poštuje autonomiju pojedinih dionica povijesti. Pritom treba voditi računa i o prijelaznim razdobljima: transformacija *helenističko-rimske civilizacije* u *rimokršćansku* je vrlo dugotrajan proces koji obilježava cjelokupno *kasnoantičko razdoblje*, a ključnu je ulogu u tome imao upravo *helenistički platonizam* koji je bio povezan kako s helenstvom tako i s kršćanstvom. U *bizantskom razdoblju helenizma* (ali otpočnemo li ga ne s Konstantinom kao Jonas, nego s Teodozijem) započelo je ono što smo nazvali *kasnim neoplatonizmom* u kojem *klasični*

Academy, the Epicureans, and above all the Stoics, while at the same time the Greek-oriental synthesis was progressing. The transition from this to the third phase, the turning to religion of ancient civilization as a whole and of the Greek mind with it, was the work of profoundly un-Greek forces which, originating in the East, entered history as new factors. Between the rule of Hellenistic secular culture and the final defensive position of a late Hellenism turned religious lie three centuries of revolutionary spiritual movements which effected this transformation, among which the gnostic movement occupies a prominent place. (Jonas, H. *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press 2001, str. 10)

helenistički platonizam i *idealizam* dolaze do svog najpotpunijeg razvoja te ubrzo i do svog antičkog svršetka.

Kako je *helenizam* od samog početka bio stjecištem različitih kulturnih i religijskih tradicija koje su se s grčkom i miješale i nadmetale tako se u drojzenovskom *pojmu helenizma* odražava sva složenost i dinamičnost helenističke povijesti. Složenost i dinamičnost drojzenovskog pojma *helenističkog doba* nije njegova mana, nego vrlina: on nas poziva kako na povezivanje onoga što stoji u kontinuitetu, tako i na razdvajanje onoga što stoji u diskontinuitetu, a to je ono što se očekuje od dobre periodizacije. Upravo su loša periodizacijska rješenja opće povijesti bila glavnom zaprekom za usvajanje izvorne Droysenove koncepcije *helenističkog doba*.

Jonasovo je prihvaćanje Droysenovog pojma *helenizma* još uvijek rijetka iznimka i s obzirom na složenost i dinamičnost tog pojma to nas nimalo ne čudi. Kako se ovdje priklanjamo Jonasovoj primjeni drojzenovskog *helenističkog doba* valja nam spomenuti i jednu zanimljivu poteškoću koja se krije u toj primjeni.

Naime, ako se slažemo da s *agonijom helenstva* pod Teodozijem i njegovim nasljednicima dolazi do ubrzane preobrazbe *helenističko-rimske* civilizacije u *rimokršćansku*, onda nam se *ranobizantsko razdoblje* iz općepovijesne perspektive pokazuje *posthelenističkim*. No ako se također slažemo s Droysenom i Jonasom da se u visokoj kulturalnoj dimenziji *doba helenizma* i dalje nastavlja, onda bismo se morali složiti i da postoji *posthelenistički helenizam*. No takav bi se pojam mnogima mogao činiti kao oksimoron. Potrebno je razumjeti složenost i dinamičnost pojma *helenističkog doba* da bi se uočilo kako je to samo na formalnoj razini oksimoron, ne i na sadržajnoj.

Kako je tako nešto kao *posthelenistički helenizam* moguće najbolje se vidi upravo u povijesti filozofije: naime, posljednji pjev *grkohelenističke filozofije* i vrhunac *helenističkog platonizma* zbio se upravo u tom *posthelenističkom* civilizacijskom okružju. Atribut *posthelenističko* ovdje se dakle odnosi na civilizacijsku dimenziju povijesti, a ne na filozofiju: za povjesničara filozofije Proklo i Pseudo-Dionizije ne mogu biti *posthelenistički filozofi*. Moglo bi se jedino reći da su *filozofi posthelenističkog razdoblja*, ali tada bi to imalo drugi smisao: i za Filona Aleksandrijskog se može reći da je *filozof rimskog razdoblja*, no to ne

znači da je *rimski filozof*. Većina *filozofije rimskog razdoblja* je *helenistička* i samo se jedan njezin dio može ujedno nazivati i *rimskom filozofijom*.

Droysenovo *helenističko doba* se može nastavljati i u *posthelenističkom razdoblju* zato što je povijest multidimenzionalna te u jednoj dimenziji povijesti dolazi do diskontinuiteta, a u drugoj do kontinuiteta. Povijest dakle nije monofonija, nego homofonija i polifonija, odnosno simfonija. Kad npr. limeni duhači završavaju svoju temu, to ne znači da i gudači završavaju svoju iako su je istodobno započeli, a kad je potom završe to ne znači da i drveni duhači završavaju svoju. Da bi se ispravno shvatio izvorni drojzenovski pojam *helenizma* kojim se Jonas služi potrebno je razumjeti tu simfoničnost povijesti. Ona se slabo uočava upravo zbog grubih simplifikacija u njenoj periodizaciji pri kojima se jednoj povijesnoj dimenziji nameću kriteriji druge. Kad bi se svaka dimenzija povijesti periodizirala prema sebi svojstvenim kriterijima, poštujući autonomiju svake pojedine, onda bi njena struktura bila mnogo jasnija.

Prirodno je što se periodizacijska struktura povijesti pokazuje najsloženijom na prijelazu iz antičkog u postantičko razdoblje, jer na razmeđu tako velikih epoha dolazi i do velikog diskontinuiteta i do značajnog kontinuiteta. Kada Jonas u suglasju s Droysenom smatra da se *helenističko doba* nastavlja i u *ranobizantskom razdoblju* onda se taj pojam ne ograničava na civilizacijsku dimenziju povijesti, nego ima širu primjenu: njime se obuhvaća i ona dimenzija povijesti koja se nastavlja unatoč promjenama civilizacijskih razmjera.[525] Takva specifično kulturalna perspektiva povijesti svojstvena je i povjesničaru filozofije. Praechter je upravo na tim osnovama u *helenističku filozofiju* uvrstio i sav onaj njezin dio koji se odvijao u *rimokršćanskom* civilizacijskom kontekstu.

Helenistička kultura se neće u potpunosti ugasiti ni s arapskim osvajanjem Aleksandrije, no kako je *novoorijentalna* ili *islamska civilizacija* funkcionarala na arapskom, a ne više na grčkom jeziku, i kako je od *helenizma* preuzela samo filozofsko-znanstvenu baštinu, tako se ni ona ne može nazivati *helenističkom*. No mnoga su područja znanosti na Novom Orijentu, osobito astronomija i medicina, u tolikoj mjeri bila ovisna o usvajanju helenističke baštine da se ne čini spornim da je barem ta dimenzija novoorijentalne kulture i dalje bila helenističkom. Je li pritom i islamska filozofija u svom zlatnom dobu bila značajnim dijelom helenističkom pitanje je koje sada ostavljamo otvorenim. Tu bi se dakle eventualno moglo govoriti o

[525] Jonas koristi pojmove *Hellenistic civilization* (str. 9, 20, 23) i *Hellenistic-Roman World* (str. 25) ali samo u pred-bizantskom kontekstu.

postantičkom helenizmu, no samo u kontekstu povijesti znanosti te možda dijelom i filozofije, nipošto i o *helenističkoj civilizaciji*: nju je naime prisilnim političkim sredstvima dokrajčio već Teodozije na prijelazu u 5. st. NE.

Kako Jonas nije izričito povukao razliku između civilizacijske i kulturalne dimenzije povijesti tako on govori o *dobu helenizma* sve do muslimanskih osvajanja orijentalnog dijela Bizanta. No budući da on fenomen *helenizma* razmatra u kontekstu povijesti filozofije nema ničeg pogrešnog u tome. Jonas time samo dosljedno primjenjuje izvorni Droysenov pojam *helenizma*.

Koliko se on dobro uživio u Droysenovu perspektivu pokazuje sa sljedećim:

> Kulture se najbolje mogu miješati kada misao svake postane dovoljno emancipirana od zasebnih lokalnih, društvenih i nacionalnih uvjeta da stječe određenu razinu opće vrijednosti i time postaje prenosivom i razmjenjivom. Tada ona više nije vezana za tako specifične povijesne tvorevine kao što je atenski polis ili orijentalno kastinsko društvo, nego poprima slobodniju formu apstraktnih principa koji mogu polagati pravo na važenje za svo čovječanstvo, koji se mogu naučiti, biti opravdani argumentima i natjecati se s drugima u ozračju razumne rasprave.[526]

Doba helenizma je dakle vrijeme raskidanja sa starim djetinjastim partikularističkim i nacionalističkim držanjem i doba pojave odraslijeg, univerzalnog i kozmopolitskog duha, onog koji polaže pravo na opću valjanost te dopušta da bude pobijeno nadetničkim općevaljanim razlozima. To je dakle vrijeme odrastanja, no ujedno i izlazak iz sretnog doba djetinjstva. *Helenistička vremena* su teška u usporedbi s prethodnim životom u monokulturalnim zavičajnim svjetovima polisa i orijentalnih teokracija. Svijet je postao mnogo većim i raznolikijim, no čovjek je postao mnogo otuđenijim od svijeta u kojem živi. To su bile sasvim nove okolnosti na koje su *helenističke filozofije* nastojale dati svoj odgovor. Platonovo filozofiranje o najboljem uređenju grada-države kao neophodne sredine za puni razvoj potencijala pojedinaca sada se pokazuje pukom utopijom. Stoga povratak Platonu nije

[526] Cultures can best mix when the thought of each has become sufficiently emancipated from particular local, social, and national conditions to assume some degree of general validity and thereby become transmissible and exchangeable. It is then no longer bound to such specific historical facts as the Athenian polis or the oriental caste society but has passed into the freer form of abstract principles that can claim to apply to all mankind, that can be learned, be supported by argument, and compete with others in the sphere of rational discussion. (Isto, str. 4.)

mogao biti i povratak njegovoj političkoj misli: moglo je doći samo do obnove Platonove etike i metafizike. *Helenistički platonizam* se stoga u koječemu razlikuje od predhelenističkog platonizma, od same Platonove filozofije.

Grčka je kultura u 4. stoljeću postala zrelom za tu helenističku emancipaciju koju je pokrenuo Aleksandar:

> [...] u vrijeme Aleksandra helenska se ideja kulture razvila do točke s koje je bilo moguće reći da je netko Helen ne po rođenju nego po obrazovanju, tako da je i onaj tko je po rođenju barbar mogao postati pravi Helen. Ustoličenje razuma kao najvišeg dijela ljudskog bića dovelo je do otkrića čovjeka kao takvog, a istodobno i do shvaćanja helenskog puta kao opće humanističke kulture.[527]

S *helenizmom* je dakle u povijesti započeo *humanizam*, a kako u povijesti sve mora započeti na konkretan način tako se on pojavio u svom specifično mediteranskom izrazu: u svemediteranskoj sintezi Istoka i Zapada. Eto zašto zapadnjačka filozofija ima mediteranske korijene. Grčka pajdeja, koja uključuje i filozofiju, postala je okosnicom *povijesti humanizma* i ta se povijest nije prekinula do dana današnjega. Filozofija pripada toj pajdeutičkoj dimenziji povijesti koja je daleko najvažnija. To je razlog zašto nas helenizam i dan-danas toliko zanima i zašto nam je stalo do ispravnog razumijevanja pojma *helenizma*. Puni razvoj tog helenističkog kozmopolitskog duha nastupio je tek u drugoj simbiozi Istoka i Zapada: u doba Rimskog carstva.[528]

Jonasovo uvodno poglavlje njegove *Gnostičke religije* nama se čini daleko najboljim tekstom (na koji smo barem mi naišli) o helenizmu te bi zacijelo bilo jako korisno kad bismo nastavili njegovu analizu: to bi nam naime omogućilo svestrano i dubinsko razumijevanje *pojma helenizma*.

No isto tako nam se čini da je ono što smo do sada ustanovili sasvim dovoljno za ono što je bila osnovna namjera ove disertacije: da ustanovimo koje je pravo značenje pojma *helenizma* te kako bi se onda i pojam *helenističke filozofije* mogao na teorijski zasnovaniji i

---

[527] […] at the time of Alexander the Hellenic idea of culture had evolved to a point where it was possible to say that one was a Hellene not by birth but by education, so that one born a barbarian could become a true Hellene. The enthroning of reason as the highest part in man had led to the discovery of man as such, and at the same time to the conception of the Hellenic way as a general humanistic culture. (Isto, str. 5-6)

[528] The full growth of this cosmopolitan ideology was reached under the Roman Empire. (Isto, str. 6)

funkcionalniji način koristiti u najnovijem filozofijsko-historiografskom kontekstu koji smo nazvali *rađanje nove slike antičke filozofije*.

Stoga ne treba više duljiti nego možemo naš rad privesti kraju sažimajući ono što nam se s ovim istraživanjem pokazalo.

Zaključno poglavlje

Novodobiveni pojam helenističke filozofije

Uži pojam helenističke filozofije nama se nije pokazao dobro utemeljenim. Vidjeli smo kako se on zasniva na previđanju multidimenzionalnosti ili simfoničnosti povijesti i posljedičnom nepoštivanju autonomije povijesti filozofije. Stoga smo periodizaciju antičke filozofije prema kriterijima političke povijesti prokazali kao metodološku grešku u periodizaciji. Vidjeli smo i kako se uži pojam helenizma u velikoj mjeri temelji na nesporazumu i na jezičnim razlikama između Droysenovog njemačkog i zapadnoeuropskih jezika (koje se lako mogu ispraviti no to nije naš posao). Vidjeli smo nadalje kako je Droysenov pojam *helenizma* dobro zasnovana i dragocjena kulturološka kategorija koja nas poziva na jasnije sagledavanje periodizacijske strukture povijesti, a to znači i na znanstveniji pristup problemu periodizacije.

Stoga mi zagovaramo povratak izvornom Droysenovom pojmu *helenizma* i izvornom pojmu *helenističke filozofije,* dakle Windelbandovom i Praechterovom, ali u Wundtovoj korekciji. Wundtov pojam *helenističke filozofije* je superioran Windelbandovom i Praechterovom jer ne pokušava zadovoljiti političku periodizaciju i njenu lošu terminologizaciju, nego odmah stvari promatra ispravno te ih onda ispravno i naziva. Wundtov pojam *helenističke filozofije* samo treba proširiti i nadopuniti drugim helenističkim filozofijama, osobito kršćanskom helenističkom filozofijom. No temelje za to imamo kod Windelbanda i Praechtera, a značajnu aktualnu nadopunu u novim priručnicima: kembričkom, Ueberwegovom te kod Petera Adamsona. To dakle nije nikakav problem.

No najprije treba znati o čemu govorimo kad govorimo o helenizmu.

O čemu govorimo kad govorimo o helenizmu

O čemu govorimo kad govorimo o helenizmu ovisi o kontekstu. Ukoliko ga koristimo u *kontekstu političke povijesti* onda prema već ustaljenom običaju označava razdoblje od Aleksandra do smrti Kleopatre. Ta se upotreba temelji na Droysenu, po našem mišljenju na njegovoj temeljnoj grešci: nije trebalo davati pojmu helenizma političke konotacije – trebalo je u kontekstu političke povijesti i dalje to razdoblje nazivati makedonskim ili još bolje *grčko-makedonskim*. Grčko-makedonski savez je stvorio Aleksandrov otac Filip i taj je savez

obnašao političku vlast do bitke kod Akcija. Stoga ono što se prema konvenciji naziva *helenističkim* razdobljem mi bismo radije nazivali *grčko-makedonskim*. Ovdje dakle zagovaramo i povratak izvornom pojmu *grčko-makedonskog doba*, pojma kojeg je Droysen odbacio. No to nije naš posao. Nas zanima pojam helenizma u kontekstu povijesti antičke filozofije, a filozofija najmanje pripada političkoj dimenziji povijesti.

Postoje dakle i druge dimenzije povijesti: i drugi konteksti. U njima pojam helenizma ima primjereniju upotrebu. Najprije, postoji civilizacijski kontekst koji je predmet opće povijesti. Civilizaciju razumijemo kao sintezu politike i kulture u svim njezinim vidovima: od odijevanja i pranja zubiju, preko odgoja i obrazovanja do najvišh kulturnih dimenzija, onih koji predstavljaju kulturu u užem i važnijem smislu riječi: dakle, umjetnost, filozofiju i religiju (a upravo su to glavne pajdeutičke snage povijesti). U tom kontekstu pojam helenizma se odnosi na razdoblje od Filipa i Aleksandra do onoga što smo nazvali *agonijom helenstva* pod Teodozijem. Teodozije je naime započeo politički progon religijske dimenzije helenstva što je rezultiralo propadanjem helenske kulture. Time su se stali urušavati civilizacijski temelji helenizma. Stoga nakon Teodozija nije više moguće govoriti o dobu helenizma u civilizacijskoj dimenziji povijesti.

No to se doba helenizma dijeli na dva helenistička razdoblja: na grčko-makedonsko i rimsko. Razraničenje između ta dva razdoblja nije dobro zamišljati na vremenskom pravcu, nego na vremenskoj traci tako da se može vidjeti prijelazno razdoblje, a prijelazno razdoblje traje od Scipiona do Augusta, odnosno od pada Korinta i Kartage, do Augustove pobjede nad Antonijem i Kleopatrom: dakle od oko 150. PNE do ulaska u novu eru. U civilizacijskom kontekstu pojam helenizma je dakle zbirni pojam dvaju helenizama: grčko-makedonskog i rimskog. Stoga bi se opreznije moglo govoriti u pluralu (ili dualu na jezicima koji imaju dual): *doba helenizama* ili *helenistička doba/vremena*.

Povijest filozofije ne pripada toliko političkoj dimenziji povijesti koliko civilizacijskoj, ali čak ni civilizacijska periodizacija ne odgovara dobro potrebama povijesti filozofije. No srećom postoji još općenitija dimenzija povijesti: mi je nazivamo pajdeutičkom jer se ona najviše oblikuje putem religije, filozofije i umjetnosti – tim najvećim pajdeutičkim ili čovjekotvornim snagama povijesti. Ta dimenzija je po našem mišljenju najvažnija jer tek je to ona u kojoj je moguć *humanizam*. Pojam helenizma je kulturalna historiografska kategorija koja pripada pajdeutičkoj dimenziji povijesti.

U tom kulturalnom kontekstu i pajdeutičkoj dimenziji povijesti pojam helenizma obuhvaća razdoblje od druge polovice 4. st. PNE do arapskog osvajanja Aleksandrije 641. NE (dakle i do smrti cara Heraklija). To je izvorni Droysenov pojam helenizma i onaj kojeg Jonas primjenjuje u svojoj *Gnostičkoj religiji*. Nama se pokazuje da je samo to pojam helenizma koji može imati dobru primjenu u povijesti antičke filozofije.

Helenističko doba je ono koje je bitno obilježeno procesom i ishodom helenizacije. Ono što je u kontekstu kasne antike posebno zanimljivo jest da je čak i doba nakon Teodozija – rimskog cara s kojim započinje politički progon *helenstva* – bitno obilježeno procesom i ishodom helenizacije, jasno: ne u svim svojim povijesnim dimenzijama, ali u području visoke kulture, a to znači i filozofije, nesumnjivo. Iz toga je jasno zašto se može reći da kronološki okviri razdoblja koje je bitno obilježeno procesom i ishodom helenizacije sežu od krunidbe Filipa Makedonskog 359. PNE do arapskog osvajanja Aleksandrije 641. NE. Tako shvaćeno doba helenizma, a vidjeli smo da je to izvorno Droysenovo shvaćanje, predstavlja dakle jedno tisućljetno razdoblje.

No, kako se u kulturalnom kontekstu helenističkim pokazuju ne samo grčko-makedonsko i rimsko doba do Teodozija, nego i onaj veliki dio rimokršćanske civilizacije koji smo mi smatrali umjesnim nazvati *posthelenističkim*, tako nam se sada pluralni oblik čini mnogo potrebnijim: možda bi dakle u tom kontekstu bolje bilo govoriti o *helenističkim vremenima* i o *helenizmima*, nego o *dobu helenizma*. Naime, ako pojam *doba* razumijemo ne kao puko vremensko razdoblje, nego konkretnije i strože, kao *civilizaciju* (što uključuje i ideološku dimenziju), onda je jasno da pojam *doba helenizma* nakon Teodozija nema više smisla: *Novo Rimsko carstvo* je nakon Teodozija *helenističko* samo u sferi visoke kulture i kontrakulture (marginaliziranog helenstva). Nadalje, ono je helenističko mnogo više na Istoku svoje rimokršćanske civilizacije, nego na Zapadu. Post-teodozijevsko razdoblje je dakle helenističkō samo u parcijalnom smislu, no nipošto zanemarivom: visoka kultura se nipošto ne bi smjela zanemarivati u kontekstu opće povijesti.

Stoga iako mi nakon Teodozija više ne bismo govorili o *dobu helenizma* u općepovijesnom smislu, smatramo da se svejedno i dalje može govoriti o *helenističkoj filozofiji*: naime, pokazuje nam se da filozofija može biti helenističkom i nakon *doba helenizma*, dakle čak i u *posthelenističko doba*. To je moguće zato što se kulturalna i civilizacijska dimenzija povijesti ne poklapaju. Dakle, ako bi koji povjesničar filozofije govorio o *helenističkom razdoblju* i

nakon *doba helenizma*, to bi imalo smisla zato što bi on mislio na filozofsko, a ne na općepovijesno razdoblje. To bi naravno u početku mnoge zbunjivalo, no kao što smo rekli: o čemu govorimo kad govorimo o helenizmu ovisi o kontekstu.

Nama se pojam helenizma pokazao primarno pripadnim kulturalnoj povijesti te smo vidjeli kako on upravo kao kulturalna kategorija može imati dobru primjenu u povijesti filozofije. No, kako je kulturalna kao pajdeutička dimenzija povijesti po našem viđenju najvažnija povijesna dimenzija, tako je povjesničaru filozofije pojam helenizma od velikog značaja ukoliko je stalo ne samo do pukog nizanja filozofa i izlaganja njihovih nazora, nego i do veze između filozofije i povijesti. Evo kako bismo mi ukratko ocrtali razvoj helenizma u kontekstu opće povijesti, a u vezi s poviješću filozofije.

Helenizam započinje u suton mlade ili rane antike. Pod *mladom* ili *ranom antikom* podrazumijevamo monokulturalno razdoblje političke neovisnosti Grka, tzv. *doba polisa*. Već su kasni Platon i Aristotel značajni sudionici *početaka helenizma* mada oni ne pripadaju *helenističkoj filozofiji*. Helenizam doživljava svoj najveći razvoj u srednjoj antici. Pod *srednjom antikom* podrazumijevamo razdoblje povezivanja mediteranskih kultura i tradicija u jedno. Kulminacija tog procesa nastupa s Rimskim carstvom, dakle s *helenističko-rimskom civilizacijom*. Stoga *srednjoantički helenizam* doživljava svoj vrhunac u *Starom Rimskom carstvu*. On uključuje kako *grčko-makedonski* tako i *rimski helenizam*. U filozofiji je to doba epikurejaca, stoika i skeptika.

S Konstantinom Velikim započinje *Novo Rimsko Carstvo* koje pripada *kasnoantičkom razdoblju*. Svoju zrelu i kasnu fazu helenizam doživljava upravo u *kasnoj antici*. *Kasna antika* je periodizacijski termin Petera Browna[529] koji je revolucionizirao antičku povijest. Ovdje se ne možemo baviti tim velikim događajem suvremene humanistike i povijesne znanosti, no taj je termin već usvojen u novoj slici antičke filozofije: *kasnoantička filozofija* počinje oko 200. NE i traje sve do konca antike.

Antika ulazi u svoj suton početkom 5. st., u svoj sumrak s Justinijanovim ediktom, no ona se definitivno okončava tek u razdoblju od 750. do 800. NE. To je razlog zašto u Gersonovom priručniku kasnoantička filozofija traje od 200. do 800. NE. Nama se međutim čini da su za

[529] Obavezno pa prema tome već i klasično djelo za povijesno razumijevanje kasne antike je Brown, P. *The World of Late Antiquity*, London: Thames & Hudson 2013 (1. izd. 1971).

filozofiju precizniji okviri od 200./250. do 700./750. godine pri čemu treba voditi računa o prijelaznom razdoblju.

Važno je međutim primijetiti kako je pojam *kasnoantičke filozofije* širi od pojma *helenističke kasnoantičke filozofije*: nije naime sve što je kasnoantičko ujedno i helenističko. Helenističko je samo ono što stoji u takvom odnosu s grčkom kulturom da dolazi do procesa helenizacije: helenizam i ono helenističko je ishod tog procesa. Kao što smo rekli: to i jest razlog zašto se neko povijesno razdoblje može nazvati *helenističkim*. Sve ono što se u kasnoantičkoj filozofiji pokazuje heleniziranim, a heleniziranim može biti jedino ako se zasniva na trudu helenista, pripada helenističkoj filozofiji. Nama se čini da je to glavnina kasnoantičke filozofije. No kasnoantička helenistička filozofija (u europskom kontekstu) ne traje do konca antike, nego do oko 640. godine, tj. do Stjepana Aleksandrijskog. On nam se, barem za sada, pokazuje posljednjim antičkim helenističkim filozofom.

Time smo ocrtali okvire helenističke filozofije: ona počinje s Pironom i završava sa Stjepanom Aleksandrijskim. No to nije *jedno* filozofsko razdoblje. Osnovni je problem tradicionalnog pojma *helenističke filozofije* što on podrazumijeva da se taj termin odnosi na jedno filozofsko razdoblje. Tu grešku je najprije počinio Zeller kad je uveo pojam *postaristotelovske filozofije*. Kako je Windelband to samo preimenovao u *helenističko-rimsku filozofiju* nadalje se često predmnijevalo da *helenistička filozofija* mora biti to celerovsko, jedno razdoblje. Tako je i kod Praechtera. U našoj se analizi Praechterove periodizacije međutim pokazalo da postaristotelovska filozofija sadrži dva filozofska razdoblja: *starohelenističko* i *novohelenističko*.[530]

Pojam helenističke filozofije je dakle dvodijelan, dvodoban: uključuje i starohelenističko i novohelenističko doba. Te dvije helenističke filozofije su kronološki tako povezane da prijelazno razdoblje traje oko tri stoljeća: od o. 100. PNE do o. 200. NE. Starohelenistički dio prijelaznog razdoblja uključuje veliki dio srednje i svu kasnu starohelenističku filozofiju, a novohelenistički dio samo ranu novohelenističku filozofiju. Nakon toga srednja antika postepeno postaje kasnom te na povijesnu scenu stupa kasnoantička helenistička filozofija: od

[530] Zanimljivo je kako se u kasnijim izdanjima Zellerova *Ocrta*, onim pod uredničkim vodstvom Wilhelma Nestlea, postaristotelovska filozofija prestaje tretirati kao jedno razdoblje i počinje dijeliti na dva. Naime, kada se 1928. pojavilo 13. izdanje u njemu se razlikovalo s jedne strane *Helenističku filozofiju*, a s druge *Filozofiju u doba Rimskog carstva*. Tako je Zellerova trodijelna podjela na koncu postala četverodijelnom. (Mi smo konzultirali engleski prijevod tog izdanja: Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*, Cleveland / New York: Meridian Books 1969.)

o. 200. do o. 640. NE. Ona obuhvaća uglavnom helenistički platonizam, kako helenski tako i kršćanski, kako klasični tako i postklasični. Patristička filozofija koja ne pokazuje očite znakove pripadnosti helenističkoj filozofskoj kulturi ne spada u helenističku filozofiju, nego samo u kasnoantičku. Postoji dakle i vanhelenistička kasnoantička filozofija. Ona je najviše prisutna u starokršćanskom monaštvu, no dijelom i u patristici.

Periodizacijska funkcija pojma helenističke filozofije u kasnoj antici služi dakle tome da se ustanovi razlika između onog helenističkog i nehelenističkog. Tu distinkciju nije lako provesti *in concreto*, no važno je da ona postoji kao načelo, a kako se to načelo konkretno provodi u djelo to svaki povjesničar filozofije mora izvesti sam. Trenutno u pojmu kasnoantičke filozofije to nije provedeno pa nije ni jasno. To je osnovni periodizacijski problem novog kembričkog i Ueberwegovog priručnika kasnoantičke filozofije. No nama se čini da je većina zastupljenog materijala u tim priručnicima helenistička. Ovdje se ne moramo baviti detaljno time: to je posao za budućnost, možda čak i za buduće generacije.

Nas ovdje zanima samo helenistička filozofija, a ona prestaje na europskom tlu oko 640. godine. Izvan europskog tla se helenistička filozofija nastavlja u Siriji: *sirohelenistička filozofija* je završno poglavlje antičke i početno poglavlje postantičke novoorijentalne filozofije. Možebitna *postantička helenistička filozofija* trenutno ne ulazi u predmet našeg interesa.

Antička filozofija se po nama dijeli na dva načina:

a) na predhelenističku, starohelenističku i novohelenističku

b) na ranoantičku, srednjoantičku i kasnoantičku

Te dvije periodizacije valja razlikovati. Prva naime podrazumijeva uži pojam antičke filozofije: ona uključuje samo ono što je predhelenističko i helenističko u njoj. Druga podjela podrazumijeva širi i sveobuhvatni pojam antičke filozofije: on naime uključuje i ono što nije helenističko, a toga ima najviše u kršćanskoj antičkoj filozofiji. Kršćanska filozofija dakle jest antička, ali ne u potpunosti i helenistička: jednim je dijelom i vanhelenistička. I tu naravno ima prijelaznih filozofa i filozofskih djela, no ovdje se ne možemo baviti tim pojedinostima. Samo kao primjer možemo navesti kako se nama Irenej ne čini helenističkim filozofom, za razliku od Justina, Klementa, Origena, Pseudo-Dionizija ili Boetija koji su prototipi kršćanske

helenističke filozofije. Kršćanska helenistička filozofija je uglavnom kršćanski platonizam koji svoj vrhunac ima kod Pseudo-Dionizija.

Podjela antičke filozofije na predhelenističku, starohelenističku i novohelenističku prilično dobro odgovara Hegelovoj podjeli na prvo, drugo i treće razdoblje antičke filozofije, dakle na tezu, antitezu i sintezu. To je periodizacija antičke filozofije koja je u doba zasnivanja moderne filozofijske historiografije bila odbačena. Sada se u fazi rađanja nove slike antičke filozofije ponovno vraćamo Hegelovoj periodizaciji, samo u drugačijoj terminologizaciji.

Epilog

Naše je istraživanje pokazalo da je Hegel bio u pravu u dvije stvari:

1) antička filozofija doista prolazi kroz tri svoje epohalne faze i

2) te faze doista odgovaraju Hegelovoj podjeli.

Sada se postavlja pitanje je li možda Hegel bio u pravu i u trećoj stvari, naime u tome da s neoplatonizmom nastupa ispunjenje i dovršenje, a ne dekadencija antičke filozofije kako su to vidjeli oci moderne filozofijske historiografije.

Stoji li helenistički platonizam na filozofski višoj razini od svoje povijesno-filozofske konkurencije koju je u 3. st. NE nadvladao? Da li ju je nadvladao filozofskim ili ideološkim sredstvima? Da li se filozofija nakon što se uz pomoć logosa oslobodila vladavine mitosa, s pobjedom helenističkog platonizma ponovno našla pod vlašću mitosa? Je li s usponom kršćanskog platonizma nastupilo podjarmljivanje filozofije od strane religije i državne ideologije? Bi li stvar bila mnogo drugačija da je car Julijan uspio u svojemu naumu? U kojem odnosu stoje filozofija i religija, i kakav je taj odnos bio u kasnoj antici, ne samo između platonizma i kršćanstva, nego i između platonizma i helenstva?

U kontekstu novonastajuće slike antičke filozofije to su pitanja koja se ne bi smjela zanemarivati – ona se po našem mišljenju tiču i filozofije same – no takva, a i brojna druga pitanja, ne ulaze u okvire ovog našeg istraživanja: mi smo ovdje samo htjeli izvidjeti kako stoji stvar s upotrebom pojma *helenističke filozofije* i može li se taj pojam iskoristiti za bolju periodizaciju i terminologizaciju antičke filozofije od onog koji se trenutno nameće u nastojanju oko izgradnje *nove slike antičke filozofije*.

LITERATURA

Djela antičkih autora

1. Filozofska djela

Apulej: *Apologija* / *O Sokratovu bogu*, Split: Logos 1991.

Aristotel: *Metafizika*, Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada 1992.

Aristotele: *Organon*, Milano: Bompani 2016.

Aristotle: *Minor Works*, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1955.

Aulo Gellio: *Le notti attiche*, Milano: UTET 2017.

Biblija - Stari zavjet I, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 2005.

Cicero: *On Academic Scepticism*, Indianopolis / Cambridge: Hackett Publishing Company 2006.

Clemente di Alessandria: *Gli stromati: note di vera filosofia*, Torino: Paoline 2006.

Cornutus, L. Annaeus: *Greek Theology, Fragments, and Testimonia*. Atlanta: SBL Press 2018.

Diogen Laertije: *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, Beograd: BIGZ 1973.

Diogenes Laertius: *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries) 2013.

Diogene Laerzio: *Vita e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano: Bompiani 2005.

Dionizije Tračanin: *Gramatičko umijeće*, Zagreb: Latina et Graeca 1995.

Elias and David: *Introductions to Philosophy*; Olympiodorus*: Introduction to Logic*, London: Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle) 2017.

Eusebius of Caesarea: *Praeparatio Evangelica* / *Preparation for the Gospel*, Oxonii: e typographeo academico 1903.

Filostrato: *Vite dei sofisti*, Milano: Bompiani 2002.

Gregory of Nyssa: *The Life of Moses*, New York: Paulist Press 1978.

Hierocles the Stoic: *Elements of ethics* (fragments and excerpts), Atlanta: SBL Press 2009.

Justin: *Razgovor s Trifunom*, Split: Verbum 2011.

Lukijan: *Djela*, Zagreb: Matica Hrvatska 2002.

Lucian V, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1962.

Marco Aurelio: *Pensieri*, Milano: Mondadori 2016.

Novi zavjet, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 1992.

Ocellus Lucanus: *On the Nature of the Universe*, London 1831.

Origen: *Contra Celsum*, Cambridge: Cambridge University Press 1965 (digitalno izd. 2003).

Philoponus: *On Aristotle On the Soul*; Stephanus: *On Aristotle On Interpretation*, London: Bloomsbury (Ancient Commentators on Aristotle) 2013.

Philostratus: *The Life of Apollonius of Tyana* I-II, London / New York: Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1912.

Platone: *Opere complete* (CD-rom), Roma / Bari: Laterza 2008.

Plutarco: *Tutti i Moralia*, Milano: Bompiani 2017.

Plotino: *Enneadi*, Milano: Mondadori 2002.

Porfirije: *O Plotinovu životu i poretku njegovih spisa*, Zagreb: Breza 2004.

Porfirio: *Contro i cristiani*, Milano: Bompiani 2009.

Sekst Empirik: *Obrisi pironizma*, Zagreb: Kruzak 2008.

Seneca: *Tutte le opere*, Milano: Bompiani 2000.

Sextus Empiricus I-IV, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1967-76.

Theonis Smirnaei Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, Lipsiae Teubneri 1878.

Theon of Smyrna: *Mathematics Useful for Understanding Plato*, San Diego: Wizards Bookshelf 1979.

The Pythagorean Golden Verses, Leiden / New York / Köln: Brill 1995.

The Sentences of Sextus, Cambridge: Cambridge University Press 1959.

Varro: *On the Latin Language* I-II, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1938.

2. Povjesničarska djela

Aelian: *Historical Miscellany*, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1997.

Euzebije Cezarejski: *Crkvena povijest*, Split: Služba Božja 2004.

Plutarh: *Usporedni životopisi* I-III, Zagreb: August Cesarec 1988.

Pauzanija: *Vodič po Heladi*, Split: Logos 1989.

*The Geography of Strabo*VI, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press (Loeb Classical Library) 1960.

Ostala literatura

Adamson, P. *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*, Oxford: Oxford University Press 2018.

Ado, P. *Šta je antička filozofija*, Beograd: Fedon 2010.

Ado, P. *Filozofija kao način življenja*, Beograd: Fedon 2011.

Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (ur.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Armstrong, A. H. (ur.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 1967.

Arnim, H. von, *Die europäische Philosophie des Altertums*, u: Wundt, W., Oldenberg, H., Goldziher, I., Grube, W., Inouye, T., Arnim, H., Beaumker, C., Windelband, W. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Berlin / Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner 1909.

Aster, E. von (ur.), *Grosse Denker* I, Leipzig: Verlag Quelle & Meyer 1912.

Baltussen, H. *The Peripatetics: Aristotle's Heirs 322 BCE – 200 CE*, London / New York: Routledge 2016.

Barnes, J. „Aristotle and Stoic Logic," u: Ierodiakonou, K. (ur.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford: Clarendon Press 1999.

Bastianini, G. & Sedley, D. *Commentaria in Platonis „Theaetetum"* [Pberol inv. 9782], u: *Corpus dei papiri filosofici greci e latini* (CPF). Firenze: Olschki (Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Parte III: Commentari) 1995.

Bazala, A. *Povijest filozofije* I i II, Zagreb: Matica Hrvatska 1906./1909.

Bichler, R. *'Hellenismus', Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Darmstadt: Wissenshaftlische Buchgesellschaft 1983.

Bigg, Ch. *Neoplatonism*, New York: E. & J. B. Young & Co. 1895.

Bonazzi, M. „The End of the Academy,“ u: Kalligas, P., Balla, C., Baziotopoulou-Valavani, E., Karasmanis, V. (ur.), *Plato's Academy. Its Workings and Its History*, Cambridge: Cambridge University Press 2020.

Bošnjak, B. *Filozofija od Aristotela do renesanse*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske 1983.

Bošnjak, B. *Povijest filozofije: razvoj mišljenja u ideji cjeline* 1, Zagreb: Školska knjiga 2019. (1. izd. 1993.)

Bowersock, G. W. „Plutarch and the Sublime Hymn of Ofellius Laetus,“ *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 1982, 22, 275-79.

Boys-Stones, G. *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*, Cambridge: Cambridge University Press 2018.

Boys-Stones, G. R. *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of its Development from the Stoics to Origen*, Oxford: Oxford University Press 2001.

Brown, P. *The World of Late Antiquity*, London: Thames & Hudson 2013.

Calabi, F. *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia: Morcelliana 2010.

Canfora, L. *Ellenismo*, Roma / Bari: Laterza 1987.

Chadwick, H. „Philosophical tradition and the Self,“ u: Bowersock, G. W., Brown, P. & Grabar, O. (ur.), *Interpreting Late Antiquity*: *Essays on the Postclassical World*, Cambridge, Massachusetts / London: Harvard University Press 1999.

Chiaradonna, R. (ur.), *Filosofia tardoantica: storia e problemi*, Roma: Carocci editore 2018.

Cook, J. „Ptolemy Philadelphus and Jewish Writings: Aristobulus and Pseudo-Aristeas as Examples of Alexandrian Jewish Approaches,“ u: McKechnie, P. and Guillaume, Ph. (ur.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Leiden / Boston: Brill 2008.

Copleston, F. *A History of Philosophy*, vol I: *Greece and Rome*, New York / London / Toronto / Sidney / Auckland: Doubleday 1962.

Copleston, F. *A History of Philosophy*, vol. III: *Late Medieval and Renaissance Philosophy*, New York / London / Toronto / Sidney / Auckland: Doubleday 1993.

Cushman, H. E. *A Beginner's History of Philosophy*, vol. I, Cambridge, Massachusetts: The Riverside Press 1918.

D'Anna, N. *Publio Nigidio Figulo*, Milano: Arche 2008.

Davis, William S. *Romanticism, Hellenism, and the Philosophy of Nature*, Colorado Springs: Palgrave Macmillan 2018.

Desclos, M.-L. and Fortenbaugh, W. W. (ur.), *Strato of Lampsacus: Text, Translation and Discussion*, London / New York: Routledge 2017.

Deter, Joh. Chr. *Abriss der Geschichte der Philosophie* (Zwölfte neu bearbeitete Auflage), Berlin: Verlag von W. Weber 1918. (1. izd. 1872.)

Deussen, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie: Mit Besonderer Berücksichtigung der Religionen* II/1: *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig: F. A. Brockhaus 1911.

Diels, H. (coll.), *Doxographi Graeci*, Berlin: Walter de Gruyter et socios 1965.

Dillon, J. *The Middle Platonists*, New York: Cornell University Press 1996.

Dilthey, W. *Grundriß der allgemeinen Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann 1949.

Donini, P. *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, [Bonazzi, M. (ur.)] Berlin / New York: De Gruyter 2011.

Droysen, J. G. *History of Alexander the Great*, Philadelphia: American Philosophical Society 2012.

Droysen, J. G. *Geschichte Alexanders des Großen*, Hamburg: Friedrich Perthes 1833.

Droysen, J. G. *Geschichte des Hellenismus* I-II, Hamburg: Friedrich Perthes 1836/1843.

Droysen, J. G. *Geschichte des Hellenismus* I-III, Gotha: F. A. Perthes 1877-78.

Droysen, J. G. „Vorwort zur Geschichte des Hellenismus II,“ u: Droysen, J. G. *Kleine Schriften zur alten Geschichte*, I. sv. Leipzg: Verlag 1993.

Dudley, D. R. *A History of Cynism*, London: Methuen & Co. Ltd. 1937.

Falcon, A. *Aristotelianism in the First Century BCE*, Cambridge: Cambridge University Press 2012.

Ferrari, F. „Der Begriff ‘Mittelplatonismus’ und die Forschungsgeschichte,“ u: Riedweg, Chr., Horn, Chr. und Wyrwa, D. (ur.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* I, Basel / Berlin: Schwabe Verlag 2018, 547-555.

Flashar, H. (ur.), *Die hellenistische Philosophie* I-II, Basel / Berlin: Schwabe Verlag 1994.

Fortenbaugh, W. W. and White, S. A. (ur.), *Aristo of Ceos: Text, Translation and Discussion*, London / New York: Routledge 2017.

Fortenbaugh, W. W. and White, S. A. (ur.), *Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes: Text, Translation, and Discussion*, London / New York: Routledge 2017.

Foucault, M. *Hermeneutika subjekta*, Zagreb: Sandorf i Mizantrop 2017.

Fozio, *Biblioteca scelta di opere greche e latine* I-II, Milano: per Giovanni Silvestri 1836.

Fozio, *Biblioteca*, Milano: Adelphi edizioni 1992.

Frede, M. „Epilogue,“ u: Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J., Schofield, M. (ur.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

Fuko, M. *Tehnologije sopstva – spisi o poznoj antici i ranom hrišćanstvu*, Beograd: Karpos 2014.

Gerson, L. P. (ur.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* I-II, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Gomperz, Th. *The Greek Thinkers – A History of Ancient Philosophy* I-IV, London: William Cloves and Sons Ltd. 1964 (7. izd.) [izv. *Griechische Denker - Eine Geschichte der antiken Philosophie* I-III. 1896-1909.]

Goransson, T. *Albinus, Alkinous, Arius Didyumus*, Gothenburg: Acta Universitatis Gothoburgensis 1995.

Goulet, R. „Ancient Philosophers: A First Statistical Survey," u: Chase, M., Clark, S. R. L., McGhee, M. *Philosophy as a Way of Life. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Chichester / Malden: Wiley-Blackwell 2013, 10-39.

Gregorić, P., Grgić, F. i Grgić, M.-H. (ur.), *Helenistička filozofija – Epikurovci, stoici i skeptici*, Zagreb: Kruzak 2005.

Grote, G. *History of Greece*, vol. XII, New York: Harper & Brothers, Publishers 1857.

Haas, F. de, „Late ancient philosophy," u: Sedley, D. (ur.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

Hadot, I. „L'école des Sextii," u: Goulet, R. (ur.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, tome VI, Paris: CNRS éditions 2016.

Hadot, P. *Duhovne vježbe i antička filozofija*, Zagreb: Sandorf i Mizantrop 2013.

Hadot, P. *Philosophy as a Way of Life*, Oxford & Cambridge: Blackwell 1995.

Hadot, P. *Unutarnja tvrđava: Uvod u* Misli *Marka Aurelija*, Zagreb: Sandorf i Mizantrop 2016.

Harnack, A. *History of Dogma* I, Boston: Roberts Brothers 1895.

Hartung, G. and Pluder, V. (ur.), *From Hegel to Windelband: Historiography of Philosophy in the 19th Century*, Berlin / Boston: Walter de Gruyter 2015.

Hegel, G.W.F. *Filozofija povijesti*, Zagreb: Jesenski i Turk 2017.

Hegel, G.W.F. *Istorija filozofije* I-III, Beograd: BIGZ 1975.

Heidegger, M. *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann 1993.

Hengel, M. *The 'Hellenization' of Judaea in the First Century after Christ*, London: SCM Press / Philadelphia: Trinity Press International 1989.

Herder, J. G. *Erläuterungen zum Neuen Testament*, Riga: Hartknoch 1775.

Heyne, Chr. G. „De genii saeculi Ptolemaeorum," u: Heynii, Chr. G., *Opuscula academica collecta* I, Gottingae 1785, 76-134.

Hoffmann, Ph. *Vita quotidiana di un maestro neoplatonico*, Bologna: EDB 2017.

Italo, L. „La scuola dei Sestii," u: *La langue latine, langue de la philosophie. Actes du colloque de Rome* (17-19 mai 1990), Rim: École Française de Rome 1992, 109-124.

Jaeger, W. *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press 1961.

Janáček, K. „Hippolytus and Sextus Empiricus" u: Janáček, K. *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*, Berlin / New York: de Gruyter 2008.

Jonas, H. *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon Press 2001.

Kahn, Ch. K. *Pythagoras and the Pythagoreans – A Brief History*, Indianopolis / Cambridge: Hackett Publishing Company 2001.

Kaldellis, A. *Hellenism in Byzantium*, Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Kokić, T. *Pregled antičke filozofije*, Zagreb: Breza 2015.

Kupreeva, I. „Themistius," u: Gerson, L. P. (ur.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* I, Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Lakmann, M-L. *Platonici minores, 1. Jh.v.Chr. – 2. Jh.n.Chr.*, Leiden / Boston: Brill 2017.

Littig, F. *Andronikos von Rhodos*, Munchen: Akademische Buchdruckerei von F. Straub 1890-1895.

Long, A. A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Berkeley / Los Angeles: University of California Press 1986.

Long, A. A. & Sedley, D. N. *The Hellenistic Philosophers* I-II, Cambridge. Cambridge University Press 2012.

Magris, A. *La filosofia ellenistica: scoule, dottrine e interazioni col mondo giudaico*, Brescia: Morcelliana 2001.

Mainoldi, Ernesto Sergio, „The Transfiguration of Proclus' Legacy: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens,“ u: Butorac, David D. i Layne, Danielle A. (ur.), *Proclus and His Legacy*, Berlin / Boston: de Gruyter 2017, 199-217.

Mansfeld, J. & Runia, D. T. (ur.), *Aëtiana* V, An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts, Part 2, Leiden / Boston: Brill (Philosophia Antiqua 153/1) 2020.

Markschies, Chr. „Does It Make Sense to Speak about a 'Hellenization of Christianity' in Antiquity?,“ *Church History and Religious Culture* 2012, 92/1, 5-34.

Mikecin, I. „Etičko opravdanje rimskog imperija,“ *Sociologija sela* 2003, 41/1-2, 131-146.

Momigliano, A. „Hellenism,“ *Jewish Encyclopedy*. Dostupno na: https://www.jewishvirtuallibrary.org/hellenism-2 (pristupljeno 10. 03. 2021.)

Momigliano, A. „J. G. Droysen between Greeks and Jews,“ *History and Theory* 1970, 9/2, 139-153.

Moraux, P. *L'aristotelismo presso i Greci* I-III, Milano: Vita e pensiero 2000.

Moreschini, C. *Povijest patrističke filozofije*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost 2009.

Morford, M. *The Roman Philosophers: From the time of Cato the Censor to the death of Marcus Aurelius*, London / New York: Routledge 2002.

Murray, O. „Ptolemaic Royal Patronage,“ u: McKechnie, P., Guillaume, P. (ur.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Leiden / Boston: Brill 2008, 9-24.

Niebuhr, B. G. „Historischer Gewinn aus der armenischen Übersetzung der Chronik des Eusebius,“ u: Niebhur, B. G. *Kleine historische und philologische Schriften* I, Bonn: Eduard Weber 1828.

Niebhur, B. G. „Inscriptions commentées par M. de Niebuhr,“ u: *Antiquités de la Nubie, ou monuments inédits des bords du Nil situés entre la première et deuxième cataracte, dessinés*

et mésurés, en 1819, par F. C. Gau, architecte, Stuttgart: J. G. Cotta / Paris: Firmin Didot 1822, 1-25.

Nussbaum, M. *Terapija žudnje – teorija i praksa u helenističkoj etici*, Zagreb: Sandorf i Mizantrop 2019.

Opsomer, J. "M. Annius Ammonius, a Philosophical Profile," u: Bonazzi, M. and Opsomer, J. (ur.), *The Origins of the Platonic System*, Leuven: Peeters 2009, 123-86.

Opsomer, J. „Ofellius Laetus, Platonist: Natural History and Alien Wisdom in the First Century CE," u: Liebersohn, Y. Z., Ludlam, I., Edelheit, A. (ur.), *For a Skeptical Peripatetic. Festschrift in Honour of John Glucker*, Sankt Augustin: Academia Verlag (Studies on Ancient Moral and Political Philosophy 3) 2017, 250-263.

Paola, O. di, „The Philosophical Thought of the School of the Sextii," *Epekeina* 2014, 4/1-2, 327-339.

Pavlos, P. G., Janby, L. F., Emilsson, E. K. and Tollefsen, T. Th. (ur.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, London / New York: Routledge 2019.

Pohlenz, M. *La stoa – storia di un movimento spirituale* I-II, Firenze: La nuova Italia Editrice 1967.

Posavec, V. *Dalmacija u vrijeme Marcelina i Julija Nepota*, Split: Književni krug 2007.

Praechter, K. *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn 1920.

Praechter, K. *Die Philosophie des Altertums*, u: *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin: E. S. Mittler & Sohn 1926.

Praechter, K. „Nikostratos der Platoniker," *Hermes* 1922, 57, 481-517.

Radice, R. (ur.), *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano: Bompiani 2002.

Ramelli, I. (ur.), *Corpus hermeticum: edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugiere*; edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli (testo greco, latino e copto), Milano: Bompiani 2005.

Reale, G. *Storia della filosofia greca e romana*, Milano: Bompiani 2018.

Reale, G. „Sulla vita e sulle opere di Seneca," u: Seneca, *Tutte le opere*, Milano: Bompiani 2000.

Riedweg, Chr., Horn, Chr. und Wyrwa, D. (ur.), *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike* I-III, Basel / Berlin: Schwabe Verlag 2018.

Rist, J. M. *Platonism and Its Christian Heritage*, London: Varirorum reprints 1985.

Russell, B. *History of Western Philosophy*, London / New York: Routledge 2004.

Schmekel, A. *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin: Weidmannshe Buchhandlung 1892.

Schmekel, A. *Die Positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Erster Band. *Forschungen zur Philosophie des Hellenismus*, Berlin: Weidmannshe Verlagbuchhandlung 1938.

Sedley, D. „Cicero and the *Timaeus*," u: Schofield, M. (ur.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2013.

Smith, A. *Philosophy in Late Antiquity*, London / New York: Rutledge 2004.

Sonni, E. *Il testo dimenticato: La* Vorrede *di Johann Gustav Droysen alla* Geschichte des Hellenismus *del 1836* – traduzione e lettura storica. Università degli studi di Firenze – Facolta di Lettere 2006/07 (diplomski rad, dostupan na web-stranici: https://www.emiliasd.com/la-mia-laurea/la-mia-tesi-di-laurea/)

Sorabji, R. *Emocije i duševni mir: od stoičke uznemirenosti do kršćanskog iskušenja*, Zagreb: Sandorf i Mizantrop 2016.

Stobijac, I. *Antologija* [v. Wachsmuth, C. et Hense, O.]

Suda [=*The Suda on Line* (SOL): https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/]

Susemihl, F. *Geschichte der Literatur in der Alexandrinerzeit* I-II, Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner 1891-92.

Tannery, P. *Pour l'histoire de la science helene*, Paris: Felix Alcan 1887.

Tarn, W. *Hellenistic civilisation*, London: Edward Arnold and Co. 1927.

Tarrant, H., Layne, D. A., Baltzly, D. and Renaud, F. (ur.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden / Boston: Brill 2018.

Tarrant, H. *Thrasyllan Platonism*, London: Ithaca 1993.

Thesleff, H. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period collected and edited*, Abo: Abo Akademi 1965.

Ueberweg, F. *History of Philosophy*, vol. I, New York: Charles Scribner's Sons 1889.

Vassilopoulou, P. and Clark, S. R. L. (ur.), *Late Antique Epistemology: Other Ways to Truth*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2009.

Veljačić, Č. *Razmeđa azijskih filozofija* I, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber 1978.

Vimercati, E. (ur.), *Medioplatonici: Opere, frammenti, testimonianze*, Milano: Bompiani 2015.

Vorländer, K. *Geschichte der Philosophie*, I. Band: *Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit*, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung 1908.

Vratović, V. *Rimska književnost*, u: *Povijest svjetske književnosti* 2, Zagreb: Mladost 1977.

Wachsmuth, C. et Hense, O. (rec.), *Ioannis Stobaei Anthologium* I-V, Berolini: apud Weidmannos 1884-1912.

Warren, J. (ur.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge: Cambridge University Press 2009.

Weber, A. *History of Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons 1907 [prijevod 5. fr. izd. Alfred Weber: *Histoire de la philosophie européenne* (1. izd. 1871).]

Wehrli, F. *Die Schule des Aristoteles*, Basel: Schwabe 1967-69.

Wendland, P. *La cultura ellenistico-romana nei suoi raporti con giudaismo e cristianesimo*, Brescia: Paideia Editrice 1986.

Wikipedija, *Modern Stoicism* (https://en.wikipedia.org/wiki/Modern_Stoicism) (pristupljeno: 18.03.2021.)

Windelband, W. *Geschichte der alten Philosophie*, u: Günther, S. (ur.),*Geschichte der antiken Naturwissenschaft und Philosophie*, Nördlingen: Beck 1888.

Windelband, W. *Geschichte der Philosophie*, Tubingen / Leipzig: J. C. B. Mohr 1900.

Windelband, W. / Heimsoeth, H. *Povijest filozofije* I-II, Zagreb: Kultura 1956./57.

Windelband, W. *History of Ancient Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons 1924.

Wundt, W. *Uvod u filozofiju*, Zagreb: Demetra 2014.

Zambon, M. „Platonismo e cristianesimo," u: Chiaradonna, R. (ur.), *Filosofia tardoantica – storia e problemi*, Roma: Carocci Editore 2018, 129-151.

Zambon, M. „Porfirio e Origene, uno status quaestionis," u: *Le traité de Porphyre contre les chrétiens*: un siècle de recherches, nouvelles questions: actes du colloque international organisé les 8 et 9 septembre 2009 à l'Université de Paris IV-Sorbonne / Sébastien Morlet (ed. lit.), Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2011, 107-164.

Zecchini, G. (ur.), *L'Ellenismo come categoria storica e come categoria culturale*, Milano: Vita e pensiero 2013.

Zeller, E. *A History of Greek Philosophy* I-VIII, London: Longmans, Green and Co. 1877-1897.

Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy*, London: Longmans, Green and Co. 1886.

Zeller, E. *Outlines of the History of Greek Philosophy* (13. izd.), Cleveland / New York: Meridian Books 1969.

Бајервалтес, В. *Платонизам у хришћанству*, Нови Сад: Академска књига 2009.

Sažetak

Autor se u disertaciji bavi istraživanjem problematičnog pojma *helenističke filozofije* i s tim povezanim aktualnim problemima periodizacije i terminologizacije postaristotelovskog razdoblja *antičke filozofije*. U *Uvodu* najprije ocrtava kontekst, razlog i svrhu svog istraživanja: kontekst je znanstvena revolucija koja je rezultirala izgradnjom *nove slike antičke filozofije* u kojoj je prevladao suženi pojam helenističke filozofije, razlog se sastoji u tome što je pojam helenističke filozofije tokom povijesti doživljavao razne preinake jer je od samog početka izazivao nedoumice te ih još uvijek izaziva, dok je svrha bolje povijesno razumijevanje pojma helenističke filozofije: dublji uvid u značenje tog pojma i iznalaženje periodizacijske terminologije koja bi imala bolju utemeljenost i funkcionalnost u kontekstu novouspostavljajuće slike antičke filozofije.

Najprije se ispituje tradicionalni pojam helenističke filozofije koji je dugo prevladavao zahvaljujući utjecaju njemačke historiografije. Poznato je naime da je tvorac historiografskog pojma *helenizma* Johann Gustav Droysen, no manje je poznato da je pojam *helenističke filozofije* ušao u širu upotrebu tek s utjecajnim djelima Wilhelma Windelbanda. Kontekstualnom analizom Windelbandovih filozofijsko-historiografskih priručnika ustanovljeno je da pojam helenističke filozofije kod njega ima sasvim drugo značenje od onog koji je prevladao u novije vrijeme kada se ograničio na predcarsko razdoblje postaristotelovske filozofije. Pokazano je da se njegov pojam helenističke filozofije zasniva kako na Droysenovom shvaćanju helenizma kao sinteze Istoka i Zapada, tako i na opsežnoj recepciji literature koja se bavila istraživanjem aleksandrijske kulture i helenističke pozadine kršćanstva. Pritom je ukazano da su takva istraživanja u najvećoj mjeri dolazila od Hegelovih učenika te i da Droysenovo shvaćanje helenizma ima svoje zasade kod Hegela.

Kako je Windelband cjelokupno postaristotelovsko razdoblje nazvao *helenističko-rimskom filozofijom*, no pritom pojam *helenističke filozofije* mahom upotrebljavao za njen religiozni dio koji pripada dobu Rimskog carstva, njegova je periodizacija i terminologizacija prirodno izazivala nedoumice te je utvrđeno da je početkom 20. st. opseg pojma *helenističke filozofije* značajno varirao te je stoga bio nejasan i neodređen. Činjenica da je tradicionalni pojam helenističke filozofije ipak na koncu obično podrazumijevao svu postaristotelovsku filozofiju objašnjena je kako velikim utjecajem Windelbandove *Povijesti filozofije* tako i usvajanjem

takve koncepcije kod najistaknutijih proučavatelja postaristotelovskog razdoblja s početka 20. stoljeća: Augusta Schmekela i Karla Praechtera.

Najveći dio disertacije posvećen je analizi Praechterove periodizacije postaristotelovske filozofije. Nalazeći da je njegova koncepcija helenističke filozofije teorijski bolje zasnovana od one koja se razvila u novije vrijeme kada se nastoji uskladiti s konvencionalnim granicama helenističkog doba prema kriterijima političke povijesti, autor pristupa kritičkom ispitivanju Praechterove periodizacije uzimajući u obzir rezultate najnovijih istraživanja s kojima je došlo do rehabilitacije postaristotelovske filozofije. Kritičkom analizom njegovih vanjskih i nutarnjih granica autor je nastojao iznaći dobro zasnovanu i funkcionalnu sintezu tradicionalne i moderne periodizacije.

U drugom dijelu disertacije pristupa pomnijem razmatranju pojma helenizma kako bi se raščistile nedoumice oko njegove primjene u periodizaciji antičke filozofije. Ukazuje na uzroke koje su taj pojam činile nejasnim te rješenje vidi u povratku izvornom Droysenovom pojmu helenizma. Tu izvornu koncepciju helenizma kao grčko-orijentalne sinteze autor nalazi usvojenu kod Hansa Jonasa te na tim zasadama predlaže novu periodizaciju koja se, premda zasnovana na drugačijoj terminologiji, u svojim glavnim dijelovima pokazuje podudarnom s Hegelovom podjelom antičke filozofije.

Ključne riječi:

nova slika antičke filozofije; helenistička filozofija; helenizam; kasnoantička filozofija; periodizacija; terminologizacija

Abstract

The research presented in this PhD-thesis deals with the problematic concept of *Hellenistic philosophy* and the related actual problems of periodization and terminologization of the Post-Aristotelian period of *Ancient philosophy*. In the *Introduction*, the author briefly provides the context, reason and purpose of his research: context is a scientific revolution that resulted in the construction of *a new image of Ancient philosophy* in which the narrower concept of Hellenistic philosophy has prevailed; the reason is that the concept of Hellenistic philosophy has undergone various changes throughout history because it has caused doubts from the very beginning and still causes them; while the purpose is a better historical understanding of the concept of Hellenistic philosophy: a deeper insight into the meaning of this concept and finding the periodization terminology that would have better foundation and functionality in the context of the emerging image of Ancient philosophy.

First we explore the traditional notion of Hellenistic philosophy that has long prevailed thanks to the influence of German historiography. Namely, it is well known that the creator of the historiographical notion of *Hellenism* was Johann Gustav Droysen, but it is less known that the notion of *Hellenistic philosophy* came into wider use only with the influential works of Wilhelm Windelband. Contextual analysis of Windelband's philosophical manuals has revealed that he used the notion of Hellenistic philosophy in rather a different sense from the one that prevailed in recent times when it was limited to the pre-imperial period of Post-Aristotelian philosophy. It has been shown that his notion of Hellenistic philosophy was based both on Droysen's understanding of Hellenism as a synthesis of East and West, and on the extensive reception of literature dealing with the study of Alexandrian culture and the Hellenistic background of Christianity. It was pointed out that such research came mostly from Hegel's students, and also that Droysen's understanding of Hellenism has its roots in Hegel.

As Windelband called the entire Post-Aristotelian period *Hellenistic-Roman philosophy*, but mostly used the term *Hellenistic philosophy* for its religious part belonging to the Roman Empire, his periodization and terminologization naturally caused doubts and it was found that at the beginning of the 20th century the scope of the term *Hellenistic philosophy* varied significantly and was therefore unclear and undefined. The fact that the traditional notion of Hellenistic philosophy, after all, usually meant all Post-Aristotelian philosophy was explained

both by the great influence of Windelband's *History of Philosophy* and by the adoption of such a concept by the most prominent scholars of the Post-Aristotelian period of the early 20th century: August Schmekel and Karl Praechter.

The most extensive part of the dissertation is devoted to the analysis of Praechter's periodization of Post-Aristotelian philosophy. Finding his conception of Hellenistic philosophy theoretically better grounded than that developed in recent times when it seeks to conform to the conventional boundaries of Hellenistic period according to the criteria of political history, the author enters into a critical examination of Praechter's periodization taking into account the results of recent research that resulted in the rehabilitation of Post-Aristotelian philosophy. Critically analysing its external and internal boundaries, the author sought to find a well-founded and functional synthesis of traditional and modern periodization.

The second part of the dissertation takes a closer look at the concept of Hellenism in order to clear up doubts about its application in the periodization of Ancient philosophy. The causes that made this notion unclear are pointed out, and the solution is seen in the return to Droysen's original notion of Hellenism. His original conception of Hellenism as a Greek-Oriental synthesis is found adopted by Hans Jonas and author on this ground proposes a new periodization which, although based on different terminology, in its main parts proves to coincide with Hegel's division of Ancient philosophy.

Key words:

New Image of Ancient Philosophy; Hellenistic Philosophy; Hellenism; Late Antique Philosophy; periodization; terminologization

Životopis

Slobodan Stamatović je rođen 05. 06. 1968. u Splitu gdje je završio srednju tehničku školu. Pokazujući kao srednjoškolac najviše interesa za glazbu, kazalište i filozofiju, godine 1988. upisuje studij *Filozofije i Komparativne književnosti* na *Filozofskom fakultetu u Zagrebu*. Za vrijeme studija posebnu mu pažnju plijeni grčka filozofija i mudrosne tradicije velikih svjetskih religija te godine 1998. diplomira kod prof. Branka Despota na temu *Religija i Platonova filozofija*. Po završetku studija ostaje u Zagrebu baveći se prevođenjem, komornim sviranjem i podučavanjem gitare.

Godine 2002. upisuje studij *Klasične filologije* na *Filozofskom fakultetu u Zagrebu*, no nakon prve godine prekida studij odlučivši se konačno za odlazak u samostan. Dugotrajna potraga za odgovarajućom samostanskom zajednicom naposlijetku ga dovodi u Italiju (Camaldoli) te se u novom, benediktinskom ozračju nastavlja baviti prevođenjem i proučavanjem kršćanske filozofije s posebnim interesom za njenu platonističku kontemplativnu tradiciju.

Godine 2009. vraća se u svoj rodni grad te 2012. postaje doktorantom *Filozofije* na *Filozofskom fakultetu u Splitu*.

Pored niza prijevoda popraćenih manjim radovima (predgovori, rječnici, eseji) objavio je sljedeće:

1. Anonimac, *Oblak neznanja i pripadni spisi* 1: *Knjiga kontemplacije*; Split, Paralele 2009. (prijevod sa srednjoengleskog izvornika, popraćen bilješkama i studijom „Kontemplacija na kršćanskom putu," 271-376).

2. „K antičkim korijenima prozodije. Prilog za rekonstrukciju starogrčkog izgovora," *Filozofska istraživanja*, 2015; 35/1, 31-47. (objavljeno također u: Mislav Kukoč, Marita Brčić Kuljiš (ur.), *Mediteranski korijeni filozofije*, Split, Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu / Hrvatsko filozofsko društvo, 103-123)

3. „The Meaning of Perichoresis," *Open Theology*, 2016; 2/1, 303-323.

4. „Zašto je Platonu filozofija bila najveća muzika?" *Filozofska istraživanja*, 2016; 36/2, 203-219.

Sadržaj (detaljni)

***Uvod:* Rađanje nove slike antičke filozofije** 1

***PRVI DIO*: TRADICIONALNI POJAM HELENISTIČKE FILOZOFIJE** 11

***Pristupno poglavlje:* Pogled u vrijeme nastanka pojma helenističke filozofije** 11

***Prvo poglavlje:* Windelbandova slika postaristotelovske filozofije** 17

Prvi odjeljak: Periodizacija antičke filozofije u doba zasnivanja moderne filozofijske historiografije 17

Drugi odjeljak: Windelbandova periodizacija postaristotelovske filozofije 21

- Odjeci Windelbandove periodizacije kod Realea i Heideggera 25

- Eskurs u pitanje o važnosti periodizacije 29

Treći odjeljak: Razmatranje Windelbandove helenističko-rimske filozofije 31

A-dio: Vremenska raspodjela Windelbandove helenističko-rimske filozofije 31

- Eklektičko razdoblje 46

- Neoplatonizam 50

- Amonijeva škola 51

- Periodizacija klasičnog helenskog neoplatonizma 58

B-dio: Prostorna raspodjela Windelbandove helenističko-rimske filozofije 60

- Migracije filozofa u doba propadanja grčko-makedonskih monarhija 63

Četvrti odjeljak: Windelbandov pojam helenističke filozofije 70

- Hegelov pojam aleksandrijske filozofije 73

Peti odjeljak: Kritičko sagledavanje Windelbandove koncepcije helenističko-rimske filozofije 78

Drugo poglavlje: **Odjeci Windelbandovog pojma helenističke filozofije** 83

Prvi odjeljak: Periodizacija antičke filozofije s početka 20. st. u usporedbi s Windelbandovom 83

- Razlozi prevage šireg pojma helenističke filozofije 87

Drugi odjeljak: Odjeci Windelbandovog pojma helenističko-rimske filozofije kod Schmekela i Praechtera 91

- Praechterova periodizacija antičke filozofije 92

Treće poglavlje: **Praechterov pojam helenističke filozofije i njegove implikacije** 96

Prvi odjeljak: Praechterov pojam helenizma u usporedbi sa suvremenim 96

Drugi odjeljak: Praechterova periodizacija postaristotelovske filozofije 101

Treći odjeljak: Praechterova terminologizacija u usporedbi s Windelbandovom 102

Četvrti odjeljak: Vanjske granice Praechterove helenističko-rimske filozofije 104

Peti odjeljak: Razmatranje nutarnjih granica Praechterove helenističko-rimske filozofije ...107

A-dio: Granica između drugog i trećeg razdoblja helenističke filozofije 107

- Amonijev krug 109

- Stari helenistički pravci u Amonijevo doba 111

- Novi helenistički pravci u Amonijevo doba 114

- Interludij o značaju Praechtera 115

- Povratak novim helenističkim pravcima u Amonijevo doba 117

- Filostrat i Apolonije Tijanski 119

- Kalcidije i Nemesije 120

- Aleksandar Afrodizijski i drugi peripatetici 122

- Amonije platonist i Amonije peripatetik 126

- Sabiranje rezultata 130

- Filozofska scena iz doba Longinove mladosti 131

- Helenistička kultura Rimskog carstva 132

- Grafički prikaz periodizacije 133

- Origen nakon Decijevih progona 134

- Zaključak o razgraničenju između drugog i trećeg razdoblja helenističke filozofije 136

B-dio: Granica između prvog i drugog razdoblja helenističke filozofije 138

- Razmatranje granica 142

- Početak kasnog stoicizma 142

- Prvi neokinici 146

- Prvi neopitagorejci i medioplatonisti 146

- Razgraničenje s kasnim epikurejcima 147

- Neopironistički skepticizam 147

- Prvi neoperipatetici 148

- Rezime 151

- Tanneryjeva periodizacija 151

- Praechterova periodizacija u usporedbi s Tanneryjevom 153

Šesti odjeljak: Kritičko razmatranje i korekcija Praechterove periodizacije 154

- Gornje granice helenističke filozofije u novijim priručnicima 156

- Simetrija trodijelne podjele starohelenističke filozofije 162

- Podudarnosti između dijelova starohelenističke filozofije i opće antičke povijesti 163

- Razvojne faze starohelenističke filozofije 165

- Helenistička filozofija – jedno ili dva filozofska razdoblja? 169

Sedmi odjeljak: Razmatranje Praechterove periodizacijske strukture helenističkih pravaca 172

A-dio: Stari helenistički pravci 172

- Stoicizam 172

- Kinizam 175

- Epikurejstvo 180

- Skepticizam 181

- Neoakademičari 187

- Neoperipatetici 188

- Datacija Aristona i s time povezanih početaka Pete Akademije 192

- Povratak pitanju o neoperipateticima 194

B-dio: Novi helenistički pravci 198

- Zasnivanje novohelenističke paradigme 198

- Sekstijevci 207

- Periodizacijska struktura sekstijevaca 214

- Neopitagorejstvo 215

- Periodizacijska struktura neopitagorejstva 221

- Medioplatonizam 224

- Periodizacijska struktura medioplatonizma 235

- Sinteza periodizacijskih struktura neopitagorejstva i medioplatonizma 237

- Periodizacijska struktura neoplatonizma 239

Osmi odjeljak: Konac helenističke filozofije u antici 245

II. POJAM HELENIZMA I NJEGOVA PRIMJENA U NOVOJ SLICI ANTIČKE FILOZOFIJE 252

Prvo poglavlje: **Noviji pojam helenizma i helenističke filozofije** 252

Prvi odjeljak: Nejasnoće oko pojma helenizma u povijesti moderne filozofijske historiografije 252

Drugi odjeljak: Jezične pretpostavke pojma helenizma i helenističke filozofije 259

Drugo poglavlje: **Izvorni Droysenov pojam helenizma** 267

- Jonasova primjena Droysenovog pojma helenizma u periodizaciji antičke povijesti 277

Zaključno poglavlje: **Novodobiveni pojam helenističke filozofije** 287

- O čemu govorimo kad govorimo o helenizmu 287

- Epilog 293

LITERATURA 294

Djela antičkih autora 294

Ostala literatura 297

Sažetak 308

Abstract 310

Životopis 312

Izjava o pohrani doktorske disertacije u Digitalni repozitorij Filozofskog fakulteta u Splitu

Doktorand: Slobodan Stamatović

Naslov disertacije: Pojam helenističke filozofije

Znanstveno područje: Humanističke znanosti

Znanstveno polje: Interdisciplinarne humanističke znanosti

Vrsta rada: Doktorska disertacija

Mentor/ica disertacije:
Igor Mikecin, dr. sc., redoviti profesor
(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)

Komentor/ica disertacije:
Mislav Kukoč, dr. sc., redoviti profesor u trajnom zvanju
(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)

Članovi povjerenstva:
Tonći Kokić, dr. sc., izvanredni profesor
(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)
Franci Zore, dr. sc., redoviti profesor
(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)
Marko Tokić, dr. sc., izvanredni profesor
(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)
_____
(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)
_____
(ime i prezime, akad. stupanj, zvanje)

Ovom izjavom potvrđujem da sam autor/autorica predane doktorske disertacije i da sadržaj njezine elektroničke inačice u potpunosti odgovara sadržaju obranjene i nakon obrane uređene disertacije. Slažem se da ta disertacija, koja će biti trajno pohranjena u Digitalnom repozitoriju Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Splitu i javno dostupnom repozitoriju Nacionalne i sveučilišne knjižnice u Zagrebu (u skladu s odredbama *Zakona o znanstvenoj djelatnosti i visokom obrazovanju,* NN br. 123/03,198/03,105/04,174/04,02/07,46/07,45/09,63/11,94/13,139/13,101/14,60/15,131/17), bude:

a) **disertacija u otvorenom pristupu**
b) disertacija dostupna studentima i djelatnicima FFST
c) široj javnosti, ali nakon proteka 6 / 1 2 / 2 4 mjeseci (zaokružite odgovarajući broj mjeseci).
(zaokružite odgovarajuće)
U slučaju potrebe (dodatnog) ograničavanja pristupa Vašem ocjenskom radu, podnosi se obrazloženi zahtjev nadležnom t i j e l u u ustanovi.

Mjesto, nadnevak: Split, 28. 09. 2022.

Potpis doktoranda: Slobodan Stamatović

Izjava o akademskoj čestitosti

SVEUČILIŠTE U SPLITU
FILOZOFSKI FAKULTET

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

kojom ja ___Slobodan Stamatović_____ , kao pristupnik/pristupnica za stjecanje zvanja doktora/doktorice znanosti u znanstvenom području Humanističkih znanosti, polje Interdisciplinarne humanističke znanosti, izjavljujem da je ova doktorska disertacija rezultat isključivo mojega vlastitoga rada, da se temelji na mojim istraživanjima i oslanja na objavljenu literaturu kao što to pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da niti jedan dio doktorske disertacije nije napisan na nedopušten način, odnosno da nije prepisan iz necitiranoga rada, pa tako ne krši ničija autorska prava. Također izjavljujem da nijedan dio ove doktorske disertacije nije iskorišten za koji drugi rad pri bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili radnoj ustanovi.

Split, 28. 09. 2022.

Potpis: Slobodan Stamatović