

Александар Ђаковац (Белград)

АРИСТОТЕЛ И ХРИСТОЛОГИЈА: СЛУЧАЈ ЈОВАНА ФИЛОПОНА

У савременој науци а вероватно и у време у коме је живео, Јован Филопон је био познатији и признатији као истакнути коментатор Аристотела, него као теолог. Јован Филопон (490–575) је био ученик Амонија Хермија вође александријске неоплатоничарске школе која је сматрана образовним центром читавог Оријента (Grillmeier 1996: 102). Амоније, ученик Прокла, је утемељио александријску егзегезу Аристотела, чији је главни циљ био усклађивање са Платоном. Амоније је подучавао све истакнуте неоплатоничаре наредне генерације укључујући Асклепија, Симпликија и Олимпиодора, са изузетком Дамаскија који је напустио Александрију након сукоба са хришћанима 488–489. (Devin 2011: 642).

Јован се прославио као истакнути коментатор и критичар Аристотела, и сматрају га једним од најоригиналнијих мислилаца касне антике (Lang 2001: 3). Поред надимка Филопон (Φιλόπονος) био је познат и под надимком Граматик, како је и сам себе називао. Јован се прво бавио филологијом, а тек касније се заинтересовао за философију. Надимак Граматик је можда значио да је подучавао граматичари у коптској заједници у Александрији (Sorabji 1987: 5–6). Пошто је философијом почео да се бави у зрелом добу Симпликије га подругљиво назива οψιμαθής, „старић“, онај који у касним годинама учи (Cael. 159, 3; 159, 7; Phys. 1133, 10; Verrycken 1990: 238). Надимак Филопон – „трудољубиви“, није у то доба био неуобичајен за учењаке. Дамаскије је тако називао неколицину истакнутих неоплатоничара, а Атанасије Велики Оригена (De Decretis 27,1). Изнесена је претпоставка да је надимак добио због тога што се придружио једном од хришћанских братстава која су се називала филопони – трудољубиви. Из сведочанства Захарије Ретора, који је сам био члан таквог братства, знамо да су она постојала у Египту, да су тамо били окупљени људи који су се старали о сиромашнима и болеснима али и они који су се припремали за оштре дискусије са неверницима, као и да су неки истакнути монофизити, попут Севира Антиохијског били њихови чланови барем у неком периоду живота (Grillmeier 1996: 110). Што се Филопона тиче, ова теза није верификована доказима, изузимајући једну арапску легенду.

Међу стручњацима се расправљало да ли је Јован био хришћанин од рођења или је то постао касније. Гудеман (Gudeman 1916: 1764–95) је заступао тезу да је Јован био паганин који је касније постао хришћанин. Своје тврђење је темељио на томе да је Филопон тек у каснијем периоду живота писао теолошке расправе док се у почетку бавио само коментарима на Аристотела. Ово тезу је оспорио Еврард (Evrard 1953) који је тврдио да је Јован од почетка био хришћанин, што показује и његово хришћанско име, док се из његових радова не може закључити да је био паганин. Штавише, Еврард сматра да је Јован одувек био верни хришћанин и да се то нарочито показује у његовом супротстављању Аристотеловом учењу о вечности света. Ова два супротстављена гледишта покушао је да помири Верикен (Verrycken 1990: 236) који се слаже са Еврадом да је Јован од почетка био хришћанин, али сматра да ни Гудеманови увиди нису неосновани, утолико што се заиста може уочити дуалност у Јовановим радовима у првом и другом периоду његовог живота. Верикен сматра да Филопон није био конвертит, али да је у првом делу живота можда био незаинтересован за хришћанство, а можда је чак био и апостата. У прилог овој тези иде и тврдња коју износи Захарије схоластик (Verrycken 1990: 240) да је Јованов учитељ Амоније био на гласу као неко ко хришћанску омладину одваја од хришћанства.

Ланг се слаже са Верикеном да философски рад Филопона није нужно значио да он истовремено није био и хришћанин, пошто за разлику од атинских, александријски неоплатоничари нису били посебно непријатељски настројени према хришћанима. Дамаскије, који је слушао Прокла у Атини, је чак оптуживао Амонија да се приближио хришћанским вођама ради новца (Chadwick 2010: 83). Александријска неоплатоничарска школа не само да није затворена у време Јустинијана попут атинске, већ је наставила да постоји и у периоду исламске доминације (Grillmeier 1996: 108). Еврард је показао да не стоји ни тврдња да се Филопонов рад може хронолошки строго поделити на философски и теолошки, пошто је Метеорологија, његов последњи коментар Аристотела и чисто философско дело (Sorabji 2010: 17), настао након његовог *De aeternitate mundi contra Proclum*. С друге стране и *De aeternitate* је писан философским а не хришћанским дискурсом што може водити претпоставци да су изнесени аргументи више уперени против одређених платониста, конкретно Плутарха и Атика, него против паганства у целости. Сорабџи подржава мишљење да је Филопон користио чисто философски дискурс без хришћанске аргументације због тога што је дело било намењено Прокловим следбеницима који не би прихватили другачију аргументацију (Sorabji 2010: 17). Занимљиво је да је Шер пронашао у овом делу седам навода из Библије (Share 2014: 4), што не мења чињеницу да је ово дело писано философским језиком, мада оставља могућност интерпретације коју даје Беневич (Benevich 2011–2012:

106) према коме је намера Филопона била да чисто философским аргументима побие философска гледишта супротна хришћанству. Оваквој претпоставци могла би се супротставити чињеница да се Филопонова есхатологија изложена у коментару на Аристотелов спис *De Anima*, тешко може усагласити са хришћанском (Van Røey 1985: 499). То евентуално може бити објашњено еволуцијом његовог мишљења, мада ипак доводи у сумњу Беневичево објашњење.

Иако је јасно да се не може са потпуном сигурношћу утврдити Филопонов интелектуални развој, јасно је да је постојао прелаз у интересовању са философије на теологију. То што на основу Филопонових философских радова не можемо са сигурношћу да утврдимо његово верско опредељење, ипак само по себи нешто говори, и пружа одређени оквир за разумевање његових каснијих теолошких позиција. По свему судећи, Филопон је био хришћанин од почетка, али је теологијом почео да се бави у каснијем периоду живота. Теза да је у време свог философског стваралаштва био отпадник од хришћанске вере није подржана изворима нити следи из анализе његових дела. У читавој хришћанској традицији, Филопон је увек био оптуживан за јерес а не за апостасију (Lang 2001: 6). Ланг такође наглашава да анализа Филопонових теолошких дела указује на снажну посвећеност темама којима се бавио, што противречи Верикеновом мишљењу да је Филопон до краја остао прикривени паганин. Ипак, и Ланг признаје одређени прелаз у Филопоновом животу, од философа до теолога (Lang 2001: 8), при чему се слаже са Вилдбергом, према коме, када је реч о Филопоновом хришћанском схватању, постоји само разлика у степену наглашености (Wildberg 1987: 209). У том смислу није уверљива ни теза Маккулијеве (MacCoull 1995: 269–279) која иде у другу крајност тврдећи да је читав Филопонов философски опус био у служби монофизитске теологије. Како примећује Сорабџи (Sorabji 2010: 18) таква тврдња је неспојива са 2821. страном коментара на Аристотела који су остали за Филопоном. Чињеница је да се Филопонов напад на Прокла 529. списом *De aeternitate mundi contra Proclum*, поклапа се са Јустинијановом одлуком да затвори неоплатоничарску школу у Атини. Могуће је да је Филопон, у атмосфери потпуне превласти хришћанства у време Јустинијана, сматрао да је корисно да своје услуге прекаљеног логичара понуди Цркви, која се мучила са конфузном христолошком терминологијом (Chadwick 2010: 84). Чак и спис уперен против Прокла, који нема везе са монофизитским спором, могао би бити вид додворавања императору у његовом настојању да философски оповргне и осуди Оригеново учење о вечности света које се поклапала са неоплатоничарским (Grillmeier 1996: 111).

Филопонов теолошки рад, у коме инсистира на доследној монофизитској терминологији као једино исправној није доприносио јединству хришћана. Његов ангажман на пољу есхатологије и тријадологије,

водио је ка смутњама и поделама и у оквиру самог монофизитског корпуса. Филопон је сматрао да свака природа мора имати одговарајућу ипостас, коју је разумео као природу са посебним својствима. По њему не постоји тако нешто као универзална суштина. Не постоји неко апстрактно божанство у коме учествују три ипостаси Свете Тројице, већ постоје само три конкретне ипостаси које се посебним својствима међусобно разликују и који актуализују божанску суштину. Таково становиште је у складу са учењем Кападокијских отаца, али је Филопон пропустио да нагласи и објасни на чему се темељи јединство Свете Тројице. Тај крупни недостатак водио је оптужбама за тритеизам, штавише, Филопон се сматра његовим проминентним заступником који је због тога осуђен на више монофизитских сабора (Lang 2007: 81). Многи халкидонски богослови су, како ћемо видети, с правом сматрали да тритеистичке позиције произилазе из монофизитске христологије, конкретно из разумевања ипостаси као природе са посебним својствима. Ова веза ће бити јасна након анализе Филопонове монофизитске христологије.

Филопон се умешао у христолошке спорове у настојању да оснажи монофизитску аргументацију користећи логичке аргументе из својих коментара Аристотела (Lang 2011: 11). Аргументација коју користи најбоље је изложена у спису Арбитер (*Diaitetes*), насталом у време пред сазивање Петог Васељенског Сабора (553. године), вероватно са циљем да утиче на његове одлуке (Lang 2011: 30). Арбитер је према Никифору Калисту био посвећен Сергију, монофизитском патријарху Антиохије који се у време писања налазио у Цариграду и још увек био у чину презвитера (Chadwick 2010: 87), а написан је највероватније мало пре 553. након Јустинијановог *Όμολογία πίστης* из 551. против три главе са дванаест анатематизама (Болотов 2006: 339). Врло је вероватно да је оштро залагање Јустинијана за помирење са монофизитима подстакло Филопона да се укључи у расправу која се била захуктала и да снажно подржи ставове својих истомишљеника, тим пре што је Јустинијан наставио заштитничку политику према монофизитима коју је водила Теодора (Grillmeier 1995: 347–9). Вероватно да је на њега подстицајно деловала и атмосфера у Александрији где су и клир и становништво већински заступали монофизитске позиције, а сасвим је могуће да је од стране монофизитских првака био позван да се укључи у полемику и допринесе њиховој ствари. Арапска легенда на коју се позива Верикен (Verrycken 1990: 258–259) да је наводно примио новац од хришћана те да је то један од мотива његовог *volte-face* нису подржане другим изворима, па могу бити сматране мало вероватним.

У својим христолошким опсервацијама Филопон се држао већ увелико познатих монофизитских аргумената против халкидонаца, укључујући метафоре. Тако је и он обилато користио парадигму односа душе и тела за описивање односа две природе у Христу. Према њему,

у Христу су сви словесни покрети душе потчињени божанском дејству у смислу инструмента. Као што тело служи души као инструмент, може се рећи да божанство користи читаво човештво као инструмент, тако да постоји само једно дејство (Lang 2011: 44). Ово јединство дејстава представља глави разлог примене аналогije душа-тело на христологију. Филопон је настојао да пружи одговарајућа терминолошка решења у христологији не ослањајући се на кападокијско наслеђе. Тако при одређењу „природе“ он сматра да заједнички садржај природе сваке индивидуе или ипостаси одговара њој, а не одговара ни једном другом члану исте врсте. Ово је важно због христолошке примене појма „природа“. Јер ако би се рекло да се заједничка природа Св. Тројице оваплотила, онда би се оваплоћење морало приписати свим Лицима Св. Тројице, као што би, ако се заједничка људска природа ујединила са Логосом, то значило да се читава људска раса сјединила са Њим (Lang 2011: 62). Филопон зато сматра да се Кирилова формула „Једна природа Бога Логоса оваплоћена“, треба разумети у овом смислу (*Arbiter* VII, 23) – односно да израз „Бога Логоса“ у њој служи указивању на разликовање од Бога Оца и Духа Светога. Због тога је јединство у Христу јединство партикуларне а не заједничке природе (Lang 2011: 62). У терминолошком смислу, Филопон изједначава ипостас и природу, тврдећи да су, ако се природа у христологији схвати као партикуларна – природа и ипостас једно исто, с тим што ипостас додатно означава она својства која одвајају једну индивидуу од друге (*Arbiter* VII, 22.21–4–53.92–5). Филопон разликује заједничку природу, партикуларну природу (односно природу која припада индивидуи) и ипостас која означава индивидуу са придодатим својствима која је разликују од других индивидуа. На овај начин је ипостас схваћена као партикуларна природа са додатним својствима.

Занимљиво је да Филопон сматра да су, када је реч о Светој Тројици, појмови „ὁπόστασις“ и „πρόσωπον“ истозначни, с тим што πρόσωπον означава узајамни однос (σχέσις πρὸς ἄλληλα) (Lang 2011: 65). Та односност појма πρόσωπον о којој Филопон говори, за њега међутим не представља онтолошки утемељену стварност. Πρόσωπον има класично значење маске, или представника (*Arbiter* VII, 25). Филопон сасвим превиђа разлоге због којих су Кападокијци у тријадологију увели појам ипостас. У том смислу можемо рећи да је Филопонов рад представљао покушај кретања уназад на линији богословског развоја. Када говори о начину сједињења природа у Христу Филопон инсистира да је ту реч о сједињењу две ствари које су сједињене не с обзиром једна на другу, већ према себи а раздвојене су по врсти. Ово значи да јединство природа у Христу није настало као неки спољашњи акт, већ се догодило сходно самим природама. Он, дакле, сматра да је партикуларна природа Логоса та која се оваплотила, односно сјединила са људском

природом, стварајући тако јединство партикуларних природа, па се не може сматрати да су природе сједињене „мање“ а сједињење „ипостаси“ више, већ је обоје сједињено у истом степену. Због тога је, према његовом мишљењу, Халкидон неконзистентан, пошто говори о две природе и једној ипостаси. Према њему, ако Халкидон говори о једној ипостаси, онда она мора бити или сложена или проста. Ако је проста, онда се мора рећи да је Христос Бог у телу, а ако је сложена онда је та сложеност неизоставно у природи, пошто је то исто што и ипостас. Због тога они који одацују једну сложену природу, усвајају и мноштвеност ипостаси што је несторијанство (Grillmeier 1996: 114). Филопон, дакле, уопште није схватио кападокијску дистинкцију значења појма ипостас од појма природа који је поистовећен са појмом суштина, као ни важност његове релационости за његово онтолошко утемељење. Ипостас је за њега била само природа са индивидуалним својствима. Због тога је сматрао да је у складу са Аристотеловом логиком да једна заједничка природа може да има више ипостаси, али да две природе које су сачувале нумеричку двојност не могу имати једну исту ипостас, пошто за њега ипостас значи исто или готово исто што и партикуларна природа (Lang 2011: 69).¹ Због тога се Филопон оштро противио халкидонском исповедању Христа „у“ две природе (ἐν δύο φύσειν), инсистирајући на монофизитском „од“. Према њему, немогуће је говорити о Христу који је „у“ две природе, као што се не каже да је човек „у“ души и телу него од душе и тела, и као што се не каже да је троугао „у“ три угла већ од три угла, а кућа од дрвета и камена а не „у“ дрвету и камену (Chadwick 2010: 88). Иако је у Арбитру показао одређену спремност на компромис, тиме што је устврдио да је могуће прихватити и израз „у“, иако је „од“ исправније, уколико се говори о „једној сложеној природи“ Логоса. Иако са тачке гледишта халкидонаца ово и није био неки компромис, Филопон се и њега одрекао након Сабора из 553. говорећи да га је употребио само реторички. То је било у складу са појачаном оштрином и непопустљивошћу коју је показао након Сабора, посебно у спису *Τμήματα* или *Tomē quattuor contra synodum quartem* (Четири одељка против Халкидона), спису који није сачуван осим једне кратке напомене у Фотијевој Библиотеци (55) који дело подручливо назива „комедијом у четири дела“ и ширег препричавања у Хроници Михаила Сиријца (Chabot 1901: 92–121) одакле и црпемо информације о његовом садржају. Михаил је, како сам каже, направио сажетак Филопоновог дела, а аргументе је поређао и само за најважније изнео и одговарајуће доказе.

¹ Овакво Филопоново схватање, према мишљењу стручњака, представља директну примену неоплатонског схватања универзалија на христологију. Изједначавање ипостаси са конкретном стварношћу партикуларне природе налазимо још код Александра Афродизијског (*Quaestione* I, 3: 7. 32–8. 12).

Филопон настоји да докаже да свака природа по неопходности има одређену ипостас. Уколико је Христова људска природа претпостојала сједињењу са божанством, онда је она свакако морала да има своју ипостас, пошто се не може замислити природа без ипостаси. Уколико није постојала људска природа нити ипостас пре сједињења са Логосом, онда постоји само једна ипостас и само једна природа. Из истог разлога због кога се не може прихватити постојање људске ипостаси пре сједињења, не може се прихватити ни постојање посебне природе, одакле следи да постоји само једна природа.

У Филопоново време је већ било сасвим развијено учење о видовима сједињења. Најлабавији вид сједињења је назван *παράθεσις*, и он је означавао две ствари које су наспрам друге. *παράθεσις* постоји када су у питању ствари исте врсте, од којих свака појединачно може да буде одстрањена. Појам *μίξις* је означавао комбинацију, и коришћен је да значи стање када одређена својства различитих ствари чине да буду сједињене у једно, као на примеру гвожђа и ватре, или светлости и ваздуха. Хрисип је користио овакву аналогију да опише однос душе и тела. Појам *κράσις* је означавао потпуније смешање, при коме долази до делимичног губљења првобитних својстава, као код мешања различитих супстанци које дају производ сасвим нових квалитета, рецимо при прављењу легура. Појам *σύνθεσις* је означавао потпуно јединство, када настају сасвим нови квалитети и сасвим нови крајњи производ. (Grillmeier 1995: 40). Ипак, Филопон није тврдио да су својства божанске и људске природе измењена у неко треће већ да су сачувана као што је у случају тела и душе, мање сачувано од већег (Тmemata XI; Grillmeier 1996: 115). Пошто за Филопона ипостас представља индивидуалну природу, међу њима није могла да постоји било каква разлика у степену јединства, па се не може тврдити ни разлика међу њима (*Arbiter* VII, 27–8–55.172–9). Филопон заступа учење о сложеној природи, сматрајући да Христа не чине нити само божанство нити само човештво (Lang 2011: 76). Према његовом мишљењу, само својства која потпадају под исти *genus* могу бити смешана, док она која припадају различитим *genus-има* не могу. Тако својства јабуке, слаткоћа и боја, не припадају истом *genus-у*, па слаткоћа не утиче на боју и обратно. Филопон наводи да говор није реченица а да реченица није силабус а силабус није слово, али да сви припадају *genus-у* речи (Chadwick 2010: 91). Слично је и са душом и телом, или са божанством и човештвом који не потпадају под исти *genus proximitatis* па не могу бити измењени услед сједињења (Lang 2011: 80). Мноштвеност својстава не имплицира мноштвеност природа. Светлост и сијање су својства ватре али ни једно од њих није природа ватре. Због тога мноштвеност својстава не подразумева мноштвеност природа. Тако је и у Христу сачувана мноштвеност својстава иако постоји само једна сложена природа и ипостас (*Arbiter* VII, 38–40; Lang 2011: 82). „Ако

ипостасима назовемо одговарајуће форме по којима се свака индивидуа разликује од оних које су јој сасуштаствене – Бог Логос од Његовог Оца и Духа Светога, а ми као индивидуе исте врсте од других људских бића – јер није могуће да својства Бога Логоса и својства његовог одуховљеног тела по којима се разликује од других људских бића буду иста – стога није могуће да постоји нити једна ипостас божанства и човештва у Христу. Напротив, као што је случај са нама живим бићима састављеним од душе и тела, мислим на човека, који имамо једну ипостас и природу, тако и у случају нашег Господа Христа који је конституисан као савршен тоталитет божанства и човештва, морамо исповедити да је Он једна сложена ипостас или природа“ (*Apol. I, 7: 66.28–67.6*).

Оваква Филопонова христологија нужно је одредила и његову тријадологију. Упућеном читаоцу већ сама чињеница поистовећења природе и ипостаси указује на проблеме који ће се нужно јавити на пољу тријадологије. Разликовање између γενική οὐσία и ἰδική οὐσία, које у суштини представља примену Аристотеловог разликовања прве и друге суштине, и поистовећење ἰδική οὐσία са ὑπόστασις, неминовно је водило питању јединства Божијег. На терминолошком плану ствар је још сложенија, пошто Филопон, у једином фрагменту Арбитра сачуваном на грчком код Св. Јована Дамаскина (*Louth 2005: 48*), изједначава φύσις и πρόσωπον. Тако добијамо терминолошку еквиваленцију према којој се појмови οὐσία, φύσις, ὑπόστασις и πρόσωπον истозначни. Није, дакле нимало случајно нити неосновано што је Филопон био оптуживан за увођење Аристотелове онтологије у теологију (*Lang 2007: 82*). Легитимност, па и неопходност употребе философије у теологији показали су оци пре Филопона, али његово коришћење философије се није показало целисходним. Изједначавање кључних христолошких појмова, на чијој дистинкцији су Кападокијски оци утврдили темеље хришћанске онтологије личности, водило је нерешивим проблемима. Ако у Светој Тројици говоримо о три ипостаси које су поистовећене са ἰδική οὐσία, онда произилази да је реч о три различите природе које имају своје независно постојање.

Филопон није увиђао да је неопходно направити разлику између божанског и тварног начина постојања. Он говори, у четвртој глави Арбитра, како оно што је опште својство људске природе, да је разумна и смртна, када је у мени, није више својствено никоме другоме. То поткрепљује чињеницом да када једна јединка неке врсте пати, не пате друге јединке, када једна умире не умиру остале, када се једна рађа не рађају се остале (*Arbiter VII. 22: 22,17*). Ово је тачно – али је овде реч о начину постојања створене и пале природе. Филопон говори о одељеној или партикуларној егзистенцији (μερικωτάτην ὑπαρξιν) која припада индивидуи и „која се не поклапа ни са једном другом осим њом самом. Јер разумно и смртно живо биће које је у мени није заједничко ни једном

другом човеку“ (*Arbiter* VII. 22: 21–23). У сагласности са Аристотелом,² Филопон сматра да нека општа природа не постоји осим апстрактно, што је у сагласности са другим тумачима Аристотела, попут Александра Афродизијског за кога ипостас значи „конкретну или физичку егзистенцију“ док је за Амонија Александријског била синоним за εἶναι (Lang 2007: 94).

Филопон тврди да ипостасне разлике својстава божанских личности представљају специфично разликовање које припада свакоме бићу по себи (αἱ καθ' αὐτάς), што чини суштинску разлику (οὐσιώδης διαφορά) која је заложена у логосу суштине (λόγος τῆς οὐσίας) (Lang 2007: 96) који одговара истој врсти. На овај начин Филопон тврди не само да божанска природа реално постоји у ипостасима, већ иде даље и утврђује да су то три различите природе, с обзиром на разлику ипостаси, те да оне не припадају истој врсти. Пошто је божанска природа реално бројчано подељена ипостасним својствима сваке од њих, свака од њих представља посебну врсту, које су међусобно разносуштне (ἐτεροεδεῖς) (*De theologia* 13: 153).

Онда не може бити речи о јединству Божијем, већ таква теологија заиста води тробоштву. Проблем у Филопоновој поставци није био у томе што је тврдио да природа може постојати само у конкретној ипостаси – то није ништа ново, то је тврдио још св. Василије Велики. Проблем је у томе што је за њега појам ипостас имао онтолошку вредност само утолико што је представљао актуализацију γενικὴ οὐσία. Баш због тога су Кападокијски оци и нагласили истозначност појмова οὐσία и φύσις са једне стране и њихову разлику од појмова ὑπόστασις и πρόσωπον са друге. Ипостас као личност није за Кападокијце била само природа са посебним својствима, већ личност коју када је реч о Богу карактерише првенство у односу на природу. Ипостас Бога Оца није одређена природним својствима Божанства, она је узрок и саме природе Божије. Расправа о томе да ли је тритеизам настао као последица утицаја философије на теологију или погрешне интерпретације појединих израза ранијих отаца овде није од пресудне важности. Ако се и сагласимо са Ланговом тезом (Lang 2007: 87) да је интерпретација отаца имала кључну улогу у дефинисању тритеистичке теологије, остаје чињеница да је та интерпретација вршена под утицајем философских доктрина, пре свега Аристотелових. Филопонови разлози за тритеистичку позицију су утемељени на философским разлозима (Osborne 1989: 390). Уосталом, утицај философије на теологију није баш нека новост. Проблем је у следећем: пошто су као и несторијанци, монофизити покушали да проблем оваплоћења реше на основу природе а не личности, дошли

² На пример у *De anima* 402b – τὸ δὲ ζῶον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστὶν ἢ ὑστέρον – који је уперен против Платоновог схватања онтолошког места општости.

су до закључка да је природа Бога Логоса та која се оваплотила, а не личност. Ако се оваплотила природа, онда то или мора бити она божанска природа у којој учествују и друга два лица Свете Тројице, или та божанска природа не постоји по себи, односно постоји само у нашим мислима, док у стварности постоји само у конкретним ипостасима, при чему је појам *ὁλότασις* схваћен као природа са посебним својствима. Пошто нису разликовали природу и личност, монофизити су дошли у парадоксалну ситуацију да зарад очувања јединствености Христа жртвују јединственост Свете Тројице. Тритеизам, настао као последица радикалног побијања несторијанства на пољу христологије, се пројавио као тријадолошки несторијанизам. Филопон је на тријадологију доследно применио претпоставке христологије коју је заступао. Сагласно Аристотелу он није могао да прихвати постојање божанске природе по себи у којој конкретне ипостаси учествују. Али то и није проблем, то нису тврдили ни Кападокијци. Проблем је што редуковањем ипостаси на природу, Филопон није ни терминолошки ни концептуално имао начин да постулира јединство Свете Тројице које је у кападокијској богословској традицији утемељено не на јединству природе већ на јединости личности Бога Оца као извора и узрока бића Божијег.

Није неоснована оптужба Георгија јеромонаха против Филопона да у теологији користи *ἀριστοτελικὰ τεχνολογίαε* (Lang 2007: 83). Филопон појам ипостас схвата ограничено, само као индивидуална својства природе. Уколико бисмо се сагласили са таквим разумевањем овог појма онда би његова аргументација била одржива, односно Халкидонски Сабор би био у криву. Међутим, ако ипостас схватимо не само као индивидуална својства природе већ као одређени начин постојања природа који надилази – иако и укључује – њихова општа и индивидуална својства, онда ствари стоје сасвим другачије. И управо ту лежи основа Филопоновог и уопште монофизитског неразумевања Халкидона. Ипостас за Халкидон није исто што и индивидуална својства. Ипостас представља конкретни начин постојања који укључује и природна својства, како општа тако и посебна (јер је јасно да као што не постоји природа без ипостаси, тако не постоји ни ипостас без природе, односно природних својстава), али који – када је реч о Светој Тројици – није детерминисан тим својствима. Тајна оваплоћења, бар како су је схватили оци Халкидона и касније Св. Максим Исповедник на темељу кападокијске теологије, могућа је управо због недетерминисаности Божанских Ипостаси њиховим природним својствима. Овакво посматрање односа природе и ипостаси је са гледишта тварне природе немогуће, пошто када је тварна природа у питању, важи супротно – ипостас, односно личност, јесте детерминисана природом. Следеће својство кападокијског појма ипостас које Филопон такође није имао у виду јесте односност. Личност не постоји просто по себи и за себе већ

с обзиром на друге личности које јој дају идентитет. Управо је у овим сегментима разлика између философске и теолошке употребе ових појмова, што Филопон није имао у виду, па су због тога његова решења била философски консеквентна али теолошки неисправна.

Библиографија

* Benevitch, Grigory (2013): „Maximus the Confessor and John Philoponus in Their Approach to Theology and Philosophy“, у *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection, Proceeding of the Symposium on St Maximus the Confessor, Belgrade, October 18–21, 2012*, 71–81.

* Benevitch, Grigory (2011–2012): „John Philoponus and Maximus the Confessor at the Crossroads of Philosophical and Theological Thought in Late Antiquity“, *Scrinium VII–VIII.1*, 102–130.

* Chabot, J. B. (1901): *Michael le Syrien, Patriarche Jacobite D'Antioche (1166–1199), Chronica*, vol. II, Paris.

* Devin, Henry (2011): „John Philoponus“, у *Encyclopedia of Medieval Philosophy – Philosophy Between 500 and 1500*, (ed. Henrik Lagerlund), 642–646.

* Elweskiöld, Birgitta (2005): *John Philoponus against Cosmas Indicopleustes. A Christian Controversy on the Structure of the World in Sixth Century Alexandria*, Lunds universitet.

* Evrard, É. (1953): „Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux ‘Météorologiques’“, *Bulletin de l'Académie royale de Belgique*, 39, 299–357.

* Grillmeier, Aloys (1995): *Christ in Christian Tradition, From the Council of Chalcedon to Gregory the Great (590–604), The Church of Constantinople in the Sixth Century*, Vol. 2/2, (tr. P. Allen, J. Cawte), London – Louisville.

* Grillmeier, Aloys (1996): *Christ in Christian Tradition, From the Council of Chalcedon to Gregory the Great (590–604), The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia After 45*, Vol. 2/4, (tr. P. Allen, J. Cawte), London – Louisville.

* Gudeman, A. and Kroll, W. (1916): ‘Ioannes Philoponus’, у *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 9, (A. Pauly, G. Wissowa and W. Kroll eds.), 1764–1795.

* Lang, U. Michael (2001): *John Philoponus and the Controversies Over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator (Spicilegium Sacrum Lovaniense)*, Leuven: Peeters Publishers.

* Lang, U. Michael (2007): Patristic Argument and the Use of Philosophy in the Tritheist Controversy of the Sixth Century“, у: *The Mystery of the Holy Trinity in the Fathers of the Church. Proceedings of the Fourth International Patristic Conference, Maynooth. Dublin*, Four Courts Press, 79–99.

* MacCoull L. S. B. (1995): „A New Look at the Career of John Philoponus“, *Journal of Early Christian Studies* 3:1, 47–60.

* Osborne, Catherine (1989): „Philoponus on the origins of the universe and other issues“, *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 20, 389–395.

* Share, Michael (2014): „Introduction“ y: *Philoponus: Against Proclus On the Eternity of the World* 1–5, Bloomsbury Academic, 1–13.

* Sorabji, Richard (1987), „General Introduction“, y: *Philoponus – Against Aristotle, on the Eternity of the World*, (trans. C. Wildberg), Duckworth, London, 1–31.

* Sorabji, Richard (2010), „Introduction – New Findings 2“, y: *Philoponus & The Rejection of Aristotelian Science (2nd. ed.)*, Bulletin of the Institute of Classical Studies, 11–40.

* Van Roey (1985): „Levels of Human Thinking in Philoponus“, y: *After Chalcedon*, Louvain 1985.

* Verrycken, K. (1990) „The development of Philoponus' thought and its chronology“, y: *Aristotle Transformed* (ed. R. R. K. Sorabji), London: Duckworth, 233–74.

* Wildberg, Christian (1987): „Prolegomena to the Study of Philoponus Contra Aristotelem“, y: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, (Sorabji R. ed.), London, 197–209.

Summary

Alexandar Dzakovac (Belgrade)

Aristotle and Christology: The Case of John Philoponus

John Philoponus is much more famous as a commentator and a critic of Aristotle than as a theologian. Although there are recent studies concerning his theological work, many aspects of his opinion are not completely clarified. In this article we tried to determine the context of Philoponus' theological opinion and the reasons which led him to actively support monophysite Christology. We also tried to examine the terminological and philosophical reasons which led to unacceptable conclusions, particularly in the field of Triadology and those conclusions were the reason why he was condemned by Monophysites.

Keywords: John Philoponus, Aristotle, Christology, Triadology, Monophysites.