

Бранко Горгиев

Филозофски факултет, Ниш

Етимологија термина *arche* у контексту рађања моно-теизма

Сажетак: Рад се бави истраживањем ширег односа између античке хеленске културне, религиозне и филозофске баштине и хришћанства, које извесно наслеђује неке кључне филозофске и теолошке идеје, као што су Анаксимандрови појмови *arche* и *apeiron*, или Талесово *ageneton*, сходно томе и пребогату лингвистичку апаратуру и терминологију у изражавању истих и, с друге стране, утицајем орфичке, пред-хеленске културне, религиозне и филозофске баштине на развој и формирање ових идеја, како у античкој, тако и у хришћанској филозофији.

Кључне речи: *arche*, *apeiron*, *ageneton*, *physis*, *genesis*, релација филозофски монизам-теолошки монотеизам

Као што је познато у теологији и науци која се компаративно бави религијама у свету, религије које за основу своје вере узимају концепт и идеју једног постојећег Бога називају се монотеистичким. И мада се, по неким тумачењима, извесни монотеистички елементи могу срести и у зороастризму и египатској религији у времену краља Хикса и, доцније, Аменофиса IV (1336–1334 пр. н. е.), као и у одређеним источним религијама и хинду сектама, познате као ваишава, саива, а нарочито у сикхиму, ипак се монотеизам уобичајено везује за три највеће објављене религије у свету: јудаизам, хришћанство и ислам.

Ове три, како их још називају поједини научници, аврамитске религије (по њиховом заједничком духовном претку оличеном у старозаветној личности Аврама), сматрају се ексклузивним монотеистичким религијама и то насталим на опозитним темељима, тачније у супротстављености са политеизмом присутним у заједницама из њиховог ближег окружења или чак и у њиховој сопственој средини. За разлику од њих, остале неексклузивне монотеистичке религије, или оне које инклинирају, па у извесном погледу завршавају и у монотеизам, сматрају се необјављеним, тачније инклузивним и природним монотеистичким религијама, а њихови варијетети, спецификуми, врсте, подврсте и научне класификације у одређивању истих заиста су бројне. Ако изузмемо термин хенотеизам, који је више везан за политеистичко схватање света богова и људи, јер се у њему обожава и поштује један бог, поред осталих, такође постојећих богова, остали термини су далеко експлицитнији у поменутом контексту: монистички теизам, панентеизам, суштински монотеизам, урмонотеизам¹ итд.

Па ипак, намера овог рада није да истражи идеју и концепт монотеизма у свим религијама света, на свим постојећим меридијанима и у целокупном познатом историјском времену (то би био преобиман задатак), нити у поменутих најзначајнијим монотеистичким религијама, па чак не и у самом хришћанству и ономе што је претходило њему, дакле у самом јудаизму, већ пре свега у преткласичној и класичној грчкој религијској баштини.

¹ По аустријском антропологу Вилхелму Шмиту који је 1910 сковао термин „оригинални“, или „примитивни монотеизам“.

Наиме, из историје ране хришћанске Цркве, добро је познато да су први хришћански апологети у одбрани своје вере повремено потезали аргументе који говоре у прилог монотеистичког опредељења најзначајнијих личности хеленске културе. Тако апологета Атинагора (крај II века н. е.), који је пре преласка у хришћанство био атински пагански филозоф у свом трактату *Legatio pro christianis* (*Заузимање за хришћане*), упућеном ученом римском цару и филозофу, Марку Аурелију, у намери да оповргне општеприхваћену лажну дилему између монотеизма и атеизма (који се међу осталим „греховима“ приписивао хришћанима), као крунски доказ наводи став да су најбољи грчки филозофи и ђесници, њакви као Платон, Аристотел, Софокле, Еурипид, стоици — били монођеисти.²

Но Атинагора, кога неки научници сматрају родоначелником спекулативне хришћанске теологије,³ није ни једини, ни усамљени случај ближег повезивања хеленске, пре свега филозофске и јудео-хришћанске религиозне традиције. Далеко пре Атинагоре, на прелазу између I в. ст. е. и I в. н. е. и у оквирима јудејске апологетике, Филон Александријски ће први промовисати идеју о заједничком пореклу хеленске филозофије и библијске мудрости, чији је заједнички извор у божанском разуму, Логосу, који је иначе доступан и отворен свим народима да га спознају и то не само надприродним, објављеним, већ и самоткривеним, природним, па и логичким путем, који, по његовом мишљењу, нужно доводи до ђолазној библијској монођеизма.⁴ Одатле и Питагора и Платон су, по Филоновом мишљењу, сходно степену силе Логоса у њиховој свести, дакле захваљујући њиховој „логицкој“ обдарености и ђроницљивости⁵ пришли монотеизму, али и, што није безначајно, захваљујући њиховом конкретном и непосредном позајмљивању из саме Библије.

И управо ове идеје, а нарочито друга Филонова идеја о позајмљивању, тачније, о плагијату Грка доцније ће бити прилично коришћена од стране првих хришћанских апологета, почевши од Јустина филозофа, Татијана, поменутог Атинагоре, затим Теофила итд. Наравно, при том се и међусобно разликујући у самом приступу поменутој идеји о суштинском плагијату најзначајнијих идејних концепата Грка из књига старозаветних пророка, као што су: учење о свету који је створио један Бог (Тимај); учење о слободној вољи (Фајдар 248 с), који по Јустину, али и Филону, Платон преузима од Мојсија (Apol. I 25), али такође и о несхватљивости Бога (Тимај 28 с); о хришћанској доктрини тројичности Бога (алузија у другом Платоновом Писму); о бесмртности душе, мада уз Јустинову ограду у вези безусловности исте итд.

И док код Јустина видимо један умеренији и блажи приступ према античкој култури и грчкој филозофији, која је, у крајњој линији, сматрана најсроднијом хришћанству, његов ученик Татијан идеју о плагијату Грка са поља филозофије и религије ће проширити и на плану писмености, историје, науке итд., говорећи, у свом чувеном делу *Adversus Graecos*, да су Грци малтене све чиме се поносе као својим достигнућем украли од такозованих варвара: алфабети од Фенићана, ђеометрију и историју — од Еђићана, асђрономију — од Вавилонаца, филозофију — од Јудејаца, али и додајући при том, како су је само ђокварили до неђређознађљивости.⁶

Касније ће на овој линији наставити Теофил са својим још бескомпромисним ставовима о кварењу објављене божанске истине од стране Грка и њихове фило-

² G. G. Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, Grafos, Beograd, 1982; str. 69.

³ Ibid., 403., bel., 22.

⁴ Ibid., 55.

⁵ Ibid.

⁶ Adv. 7, 35

зофије, да би у истом непријатељском тону и духу наставали Тертулијан, Арнобије, Григорије I, док ће на другој, умеренијој страни према хеленском културном наслеђу, следећући Јустина, стати читав низ значајних хришћанских мислилаца као што су Климент Александријски, Ориген, Лактанције, Боетије, Августин, кападокијци итд.

Па ипак, кључно питање које нам се намеће овде, из овог кратког прегледа историје односа између античког наслеђа и хришћанства, би било следеће: да ли је могуће да су се баш сви ранохришћански апологети преварили у хипотези о суштинском плагијату Грка, а поједини и у суштинском монотеистичком опредељењу најзначајнијих античких личности!?

Генадиј Мајоров, који се бавио овим проблемом у делу *Формирање средњовековне филозофије*, отворено признаје две, у суштини, када погледамо пажљивије, потпуно диспаратне чињенице, прво, говорећи да: *код нас, савременика развијене историјске науке, слична тврђења (мислећи о плагијату Грка) моћу да изазивају само недоумице*. Да би одмах потом констатовао како у доба Јустина и Таитијана, ипак, нису изгледала толико апсурдна. Јер, како каже Мајоров у даљем излагању, чак и ми изводимо европске алфабете од фенићанској, а историју египћаних наука почињемо од Египћана и Асири-Вавилоније. Такође, историју су антички људи представљали углавном као хронологију и историографију, а најстарији образци једне и друге стварно су припадали Египћу. А и у погледу позајмљивања филозофије многи су моћли поверовати Филону, Јустину и Таитијану (и то се потврђује самом дужином постојања њих „хипотезе“).⁷

Једино што није потпуно јасно из овог излагања Мајорова јесте кључно питање: по чему се разликује савремена наука од оне из времена Филона и Јустина? Да ли можда по томе што савремена наука и када полази од општепознатих и општеприхваћених чињеница о позајмљивањима Грка, напосто не изводи оне закључке које су изводили учени људи из доба Јустина!? Али, уколико је ово тачно, не говори ли онда ова чињеница више у прилог науке из Јустиновог доба, која, како видимо, више поштује историјске чињенице, од ове наше савремене историјске науке, која, како се чини, сама затвара очи пред истим чињеницама, а када треба да донесе закључак, збунује се, призна да је у недоумици и на крају, још и саопшти како је супротна тврдња била апсурдна. А на основу чега је донешена ова савремена „научна“ дисквалификација о апсурдности поменуте хипотезе ранохришћанских апологета!? На основу ког научно-историјског релевантног истраживања? На жалост, можемо само да констатујемо — ни на једном нама познатом истраживању, већ искључиво на основу чисте претпоставке да Грци једноставно нису били у стању да такво нешто ураде, а уколико су и преузели, позајмили, плагирали такво нешто, да за то нема никаквих доказа.

Што се тиче научне заснованости прве претпоставке, чини се да ранохришћански апологети, ваљаније, да не кажемо, „научније“, размишљају од њихових наследника, тј. савремених научника, јер логика коју они користе каже следеће: ако су Грци успешно позајмили сва научна достигнућа тадашњег света и инкорпорирали у своје културно биће, зашто не би то онда исто урадили и са религиозним достигнућима, као што је био, у то време, напреднији и филозофичнији монотеизам Јудејаца. И уосталом, ко би их у томе спречио?

А што се тиче друге претпоставке, о доказивости или, тачније о недоказивости позајмљивања основних религиозних идеја Јудејаца и иних народа, непостоја-

⁷ G. Majrov, op. cit. 66–67.

ње самих доказа још увек не значи да није било плагирања (као што доказ о крађи не значи да није било крађе само зато што није ухваћен починилац), али и обрнуто, да је било плагирања. Ради се дакле само о недостатку доказа, како за једну, тако и за другу претпоставку. У том погледу обе претпоставке су, ако ништа друго, барем изједначене и са подједнаком научном тежином, јер, да је било другачије, онда, како признаје и сам Мајоров, не би могла да се одржи толико дуго ова толико апсурдна „хипотеза“ Филона, Јустина, Татијана и осталих апологета.⁸ Чак и настрану од тога што је, како смо и рекли, њихова претпоставка не само логичнија, већ у теоријском смислу и далеко заснованија, будући да полази од простог математичког модела тражења непознате, у коме, ако иза три претходних непознатих константно откривамо Грке иза поменутог „х“, онда је заиста немала могућност да иза четвртог „х“ поново откријемо истог чиниоца, тј. поменуте Грке.

Дакле, што се тиче претпоставке поменутих апологета, не само да она није апсурдна, бесмислена, тенденциозна, апологотески пристрасна, па и смешна, како нам сугерише савремена историјска наука, већ иста извесно не заслужује ни оне наводнике, које Мајоров ставља у речи „хипотеза“, но напротив, можда је примереније ову реч писати чак и великим словом као — Хипотеза.

Па ипак, када је реч о самим доказима који потврђују исту, морамо рећи да ту већ настају одређени заиста објективни и готово непремостиви проблеми, јер доказа у виду писаних, посредних или непосредних историјских извора, прецизније изнетих чињеница, докумената, артефаката, ближих извештаја, који би говорили у прилог ове хипотезе, заиста — нема! Једино је симптоматично то што и поред сугерисане неразвијености историјске науке у ово доба, ови научници и ова наука поступају на начин како би поступио било који савремени научник. Наиме, њихове тврдње се поткрепљују извесним основаним претпоставкама о тајанственим путовањима Питагоре и Платона на Исток, где су сасвим извесно, као учени људи из тога доба, не само могли, већ и морали да се упознају са најзначајнијим теолошким идејама Јудејаца, Египћана, Вавилонца и осталих цивилизованих народа. Што морамо признати, и поред непостојања њиховог отвореног признања о том страном утицају, није ни немогућа ни толико апсурдна претпоставка. Једини проблем је у томе, што, како смо и рекли, они једноставно не говоре о томе. Који су пак били разлози њиховог ћутања, можемо само да нагађамо. Ако су Питагора и Платон примили одређено учење о једном Богу и морали да се заветују на одређено ћутање о њему, мада није јасно зашто би примали такав завет, будући да јудаизам (за разлику од већину других религија) по свом карактеру није био езотеричан, већ отворен и објављен генерално свим народима, поново долазимо до исте безизлазне ситуације и остајемо и даље у оквирима основних претпоставки. Стога, на основу свега оног што је досада било речено, могли бисмо сумирати цео проблем у неколико кључних тачака:

1) Монотеизам као најважнија религиозна идеја Јудејаца, заједно са осталим идејама и концептима који произилазе из ове идеје, присутан је у филозофији Грка још од Питагоре и Платона

2) До идеје монотеизма у грчкој филозофији се дошло а) или путем силе самог Логоса, дакле, природним, рационалним, логичким путем (теза коју заступа Атинагора) б) или путем упознавања, па и позајмљивања од учења Јудејаца (Јустин Филозоф) с) или подједнако и путем самоспознаје, тј. логичким и рационал-

⁸ Ibid.

ним путем и путем позајмљивања (теза коју заступа, родоначелник изворне претпоставке, Филон Александријски), d) или путем директног позајмљивања, односно чистог плагијата (Татијан, Теофил)

Што се тиче последње (2d) тачке, коју су нештедимице заступали и Татијан и Теофил, а нарочито са њиховим допунским ставом о грчком кварењу и извртању основних библијских истина и то до непрепознатљивости, иста тачка представља својеврсни одговор и на питање: **зашто не можемо увек да препознамо изворно монотеистичко јудејско учење у филозофији Грка и њених најважнијих представника**, али да они познају учење Јудејаца и говоре о њему, наравно у исквареном облику — у то (за њих) нема никакве сумње. У том смислу Г. Мајоров сасвим исправно примећује да: *антички људи нису превише веровали (ако су уопште веровали) у способност индивидуе за самостално стваралачко откриће, а особито у филозофији, и увек су изражили старији извор ове или оне идеје. Тако су се појављивали оштрије припадници низови: стоици и Аристотел — од Платона, Платон — од Сократа, Сократ — од Питагоре, Питагора — од брамана, брамани — од самог Бога. А ипак су се, по правилу, низови зајварали на овом или оном доју и испадало је да учење на крају крајева има дожанско порекло, природно је било претпоставити да се током филијација учење помрачивало и кварило, постојено јудејски изворну чистоту.*⁹ Одатле ће и Мајоров сасвим коректно извести претпоставку о томе зашто је рецимо платонизујући питагорејац Нуменије у гореневеденим низовима стављао Мојсија и Питагору изнад Платона, а Платона изнад Аристотела, будући да је за то време било карактеристично да су *старије дубине и истинитости учења често постојале у зависности од његове старине*.¹⁰ Мада, када боље размислимо о овој констатацији, не бисмо могли да се у потпуности сложимо са њом, будући да, колико нам је познато, ни савремена наука није поштеђена тога да иде према **првом извору неке појаве**, нити да, на том путу, **ствара неке сопствене низове**. Стога, можда је примереније, па и плодотворније запитати се о самим низовима Нуменија, јер, како видимо, од стоика и Аристотела историјски сасвим легитимно стижемо до Платона, Сократа и Питагоре, али и да су се између Питагоре и Бога, испречили „брамани“, који историјски треба тек потврдити или оповргнути. Није дакле проблем у стварању самих низова, већ у томе „ко“ или „шта“ стоји иза оног „х“, тачније, иза оног субјекта који би могао или требало имати и чињеничну и историјску вредност.

Одатле и у одговору на сва претходно постављена питања, као и на основу свих наведених чињеница, изнео бих **три базичне претпоставке** о проблему моно-теизма код античких Грка:

1) Одређени монотеистички поглед на свет је заиста присутан у **филозофији Грка**, али не само од Платона и Питагоре (како сматрају Филон, Јустин и ост.), већ и раније, извесно од првих познатих мониста у историји филозофије, Талеса и Анаксимандра, о чему непосредно сведоче два њихова кључна појма: **ageneton** (код Талеса) и **arche** (код Анаксимандра)

2) Да је проблем „нерођености“, који стоји иза Талесовог термина „**ageneton**“, био у директној вези са монотеистичком идејом о једном Богу Творцу, „који све ствара, све саздаје, а сам је нестворен“, сам је несаздан, „који све рађа, а сам је „нерођен“ (**ageneton**), као и да је ова иста идеја била такође у директној вези са **филозофско-религиозном идејом о пра-почетку, пра-начелу, пра-узроку**, тј. „**arche-у**“

⁹ Ibid., 67.

¹⁰ Ibid.

свега видљивог и невидљивог, дакле са оним кључним филозофским појмом којим и започиње историја филозофије на Западу почев од Анаксимандра, то је централно полазиште ове тезе

3) Ова најважнија религиозна идеја није ни морала нужно да дође Грцима од Јудејаца, будући да су имали прилику и раније да је дубље упознају, разумеју, па и инкорпорирају у сопствено културно биће путем постепеног асимилирања и гречизирања, односно аполонизирања изворног дионисијског и орфичког култа, који је Грцима дошао из религиозне традиције северних, њима суседних али и, у много чему, страних етноса, Тракијаца и Македонаца

О заснованости једне овакве претпоставке сведоче бројни докази: културолошки, лингвистички, етимолошки, књижевни, историјски, антрополошки, духовни, религиозни, филозофски... Тачније доказа и сведочанстава има у тако великом броју да би и сам рад морао нужно да превазиђе сопствене тематске оквире и самим тим прерасти у обимнију студију или књигу. С обзиром на то да таква књига, са насловом, *Рађање ђојма arche*,¹¹ већ постоји, презентоваћу неке њене најважније тезе и доказе који легитимишу претходне три претпоставке:

Наиме, „ако ђовежемо (1) чињеницу да ђрва, ђзв. хомерско-хесиодска, ејска ђтрадиција, не ђознаје ђроблем *нерођеносћии* (ἀγέννητος), *вечносћии*, јер је код Хесиода, као ђићо је ђознаћио, чак и ђрводђићни Хаос, из коћа је све насћило, сам насћило; (2) ако ђовежемо све истђоријске чињенице о веровањима ђтракијских и македонских ђлемена, маћиичне домовине самођ Орфеја, које ђоворе о ђиховој вери у само једнођ Бођа, шћавиши, о чврсћој вери, која их је, како вели Херодотђ, „чинила бесмрћиним“, ђа да су, сходно ђоме, веровали у вечни живођи, у „ђресељење“, и у блажени оносћрани живођи, ђе да су, сходно својој вери, имали веома бизарне обичаје ођлакивања новорођенођ члана заједнице и „радовања“ када неко оде с овођ светђа, ђђ. умре, смађтрајући овај живођи неком врсћом казне или својеврсном ођђилаћом за неки ђрађрех, или, како би рекао Анаксимандар, накнадом здођ своје неђравносћии ђо ђресуди времена; ако ђовежемо (3) чињеницу да све орфичке ђеођоније седмођ и шесћођ века, осим шћо ђреузимају имена кулћиних дожансћава и сила из хомерско-хесиодске ђтрадиције, не би ли сћекле ђраво ђраћансћива и сћаћиуса ђризнаћије релиђиозне ђтрадиције, у начелу ђредсћављају ђихово крићичко ђобољшавање и да је ђај ђроцес ђреузела и даље насћавила филозофија Милећана, заћим Хераклића, Ксенофана, Пићађоре ићд.; ако ђовежемо (4) чињеницу да је и сам Хераклић из Ефеса (иначе суседан ђрад Милећу) био ђод снажним ућицајем орфичких учења, а ђеђова временска и ђеођрафска близина Милећанима је несумњива (а да и не ђоворимо о орфизму код Пићађоре или Емђедокла); ако ђовежемо (5) чињеницу да је истђи крићички дух у односу на хомерско-хесиодску релиђиозну ђтрадицију био начелно својсћиво, ђенерални ђренд ђрисућан како у ђеођонијама Еђименида, Акусилаја, Ферекида, ђако и у филозофијама Хераклића, Ксенофана, ђа све до Плаћона...

Дакле, ако повежемо све ове чињенице, онда не можемо да закључимо како су од свих постојећих филозофија једино филозофије Талеса, Анаксимандра и Анаксимена биле ослобођене било каквог додира са орфичком религиозном, филозофском и духовном традицијом, као и да, сходно томе, само оне представљају некакво изоловано, „филозофско острво“ мира, науке, филозофске контемплације и среће, које је било еонима удаљено од свих духовних баштина и традиција, јер острва не настају сама од себе.

¹¹ Бранко Горгиев, *Рађање ђојма arche*, Филозофски факултет у Нишу, Ниш, 2008.

Коначно, ако љовежемо све љрећходно наведене чињенице, не можемо да закључимо, ако и доуишићамо да су уоуишиће ови филозофи били љод некаквим духовним ућићцајем, како је љо бдо ућићцај искључиво хомерско-хесиодској светићоћледа, а не оној орфичкој, бдућћи да они нићић љоворе о орфизму, нићић љомићу љихову љовезаносћ с љим. Наиме, љихово ћућћање о орфизму можда их на љом љлану и више одаје нећо, љихово оћворено љризнање, а о разлозима љиховој ћућћања можемо само да наћаћамо...¹²

Но, чак и да оставимо ове претпоставке потпуно по страни, сама употреба одрећених термина у филозофијама Талеса и Анаксимандра, као што су *ageneton* и *arche*, поново говори у прилог тези да они овде говоре о Једном Свевлдајућем Богу. Стога погледајмо најпре Талесово *ageneton*, а затим и Анаксимандрово *arche*, јер без ближег сагледавања првог термина, није могуће приближити се другом, а још мање, претпостављеном и, у овом раду, траженом појму једног Бога.

Оно што **прво** запажамо када говоримо о филозофији Талеса је извесна флуидност и неусклаћеност ставова његових проучавалаца по питању онтолошког статуса Талесовог начела воде и то почев од Аристотела, па све до данас. Да ли је Талес, када је први пут објавио „да је све вода“ имао на уму ову нашу физичку воду, коју савремена наука одрећује као хемијски састав и молекуларни склоп „H₂O“, или је имао у виду неку љену другу, можда метафизичку димензију, у којој се она пројављује као начелна слика бесмртности самог живота, који, као и сама вода, док прелази из различитих агрегатних стања, воде, леда, водене паре, ваздуха, има својство идентитета, дакле, да буде увек вода, односно, да буде увек живот, коначно, да ли је љен статус у његовој филозофији бдо и физички и метафизички, то заиста не знамо. Тачније, можемо само да претпостављамо, јер, као што је познато, Талесово филозофско учење, уколико је и постојало у писаној форми, не само да није опстало до нас и нашег времена, већ је оно нестало и далеко раније, бар до времена Аристотела. Све што имамо од њега је неколико забележених филозофских мисли, ставова, етичких порука и изрека, већи број штурих биографских података, неколико упечатљивих анегдота, које су се усмено понављале и преносиле из генерације у генерацију и које су до нас стигле највише захваљујући најпознатијем доксографу у антици, Диогену Лаертију.

Одатле и о Талесу данас учимо и знамо на основу два кључна, најважнија и „најобимнија“ извора 1) од највећег систематичара и логичара у историји античке филозофије, филозофа Аристотела и 2) од најзначајнијег античког доксографа, Д. Лаертија.

И док савремена наука, историографија, филозофија, уобичајено поклања већу пажњу Аристотеловом сагледавању Талесове филозофије, а одатле га начелно узима и као веродостојнији и достојнији извор о овој филозофији, мада и сама признаје како Аристотел више нагаћа о Талесовој филозофији него што користи његове изворне текстове, мишљење о Лаертију као о веродостојнијем извору Талесове филозофије, не само да није уобичајено, већ, како се чини, и не постоји. О разлозима ових различитих ставова и ничим документованих, још мање образложених научничких предубеђења, нећемо да расправљамо, но само ћемо изнети наш став да доксографија у начелу може пружити далеко валидније и, у историјском смислу,

¹² B. Gorgiev, op. cit., 161–162.

веродостојније податке науци која би се бавила одређеним питањима, јер она начелно, и по правилу, није суштински заинтересована, нити оптерећена сопственим виђењем, сагледавањем одређених, у овом случају, филозофских проблема.

Случај Диогена Лаертија то само потврђује, јер је он, као и сваки доксограф, суштински заинтересован да изнесе све што је чуо, видео, прочитао о одређеном славном човеку, мислиоцу, филозофу, и то готово неселективно, па и наизлед несистематично, како би дотични филозофски и људски портрет био што веродостојније пренет читаоцу. За разлику од „несистематичног“ доксографа Лаертија, систематични филозоф Аристотел, будући да је суштински заинтересован да прене-се пре свега сопствени филозофски кредо, став, мишљење по одређеном питању, или филозофском проблему, не само да бира одређене речи, мисли, проблеме одређеног филозофа кога разматра или тумачи, већ и исте тумачи најчешће у складу са својим сопственим филозофским светогледом.

Друкчије речено, док доксограф, који нема филозофских претензија, слика лични портрет одређеног филозофа на основу материјала до кога је марљиво радећи дошао, филозоф и када тумачи другог филозофа, не може да избегне ситуацију да тумачи и самог себе и сопствене ставове, дакле, да потенцијално слика самог себе, јер увек има, што је сасвим разумљиво, сопствене филозофске претензије. Наравно, истовремено то не значи и да ће доксограф боље разумети неког филозофа, зато што је по природи ствари, нужно објективнији, непристраснији од филозофа, већ то само значи да ће доксограф нужно дати шири, екстензивнији, обимнији материјал, или кориснију грађу о неком филозофу!

Одатле и наше методолошко опредељење о Талесу да проговоримо на основу материјала, грађе, изворних података сакупљених од стране Лаертија, а не Аристотела, није вођено личним, прозвольним избором између једног и другог, већ на основу претходно образложеног става. Тим пре, што на основу Лаертијевог приказивања Талеса и његовог најпознатијег става о води, исти долази некако успут и неvezано за остали део учења, дакле не придајући му неку нарочиту важност, а још мање, што је за нас индикативно, повезујући га са осталим Талесовим филозофским и етичким ставовима, односно, његовим филозофским учењем уопште.

А да је Талес имао једно потпуно јасно и сасвим профилисано филозофско учење о најважнијим филозофским проблемима, као што је однос Једног Бога Творца и свеукупне саздане природе, Космоса, или између Једног и мноштва, материје и духа, живота и смрти, времена и простора, темпоралног и перенијалног итд., о томе сведоче речи, мисли, одређени стихови, које нам је оставио у наслеђе сам Талес и које нам Лаертије, као марљиви доксограф, само преноси, како се чини, највећим делом, у аутентичном облику. Реч је о следећим Талесовим мислима:¹³

Бої је најсїарији од свеїа, јер је нерођен.

Најлейши је свеїї, јер је дело дожје.

Највећи је їросїор, јер је он свеодухваїан.

Најдржи је ум, јер он їрчи свуда, їролази кроз све.

Најсилнија је нужда, јер она влада свима.

Најмудрије је време, јер оно све оїкрива.

Πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός ἁγένητον γάρ

Κάλλιστον κόσμος ποίμα γάρ θεοῦ.

Μέγιστον τόπος ἅπαντα γάρ χωρεῖ.

¹³ Из Лаертијевог дела *Живоїи и мишљења їстїакнуїїх филозофа*, док је сама анализа тих фрагментата преузета из поменуते књиге *Рађање їоїма arche*, од 51- 63 сїїр.

Τάχιστον νοῦς ὁ διὰ παντὸς γὰρ τρέχει.
 Ἰσχυρότατον ἀνάγκη κρατεῖ γὰρ πάντων.
 Σοφώτατον χρόνος ἀνευρίσκει γὰρ πάντα.¹⁴

„Погледан мало пажљивије, сагледан мало удубљеније, овај Талесов „мисаони сет“ открива нам нешто што, како сматрамо, није било довољно ни истражено, ни верификовано, а још мање сагледано. Открива један потпуно заокружени филозофски систем, који задивљује својом необичном импрегнираношћу, концентрираношћу, јасноћом изречених мисли о чему можда највише говори чињеница да овај Талесов „мисаони сет“, виђен, сагледан из било ког угла, из било које позиције, увек даје исти смисаони резултат.

Тако, ако кренемо од њејовој *почејној*, *првој сјава*, „Бој је најсјајарији од свеја, јер је он *нерођен*“, као и од њејовој *првој члана*, Бој (Θεός), који је означен *предикацијом* „најсјајарији“ (Προεβύτατον) и још *дојунски* образложен њејовим *друћим предикацијом* „нерођен“ (ἀγένητον), *видећемо* да је за Талеса Бој Један, а не „једно“, *нићии* „јединица“. Наиме, наведени *ајридућии*, „најсјајарији“ и „нерођен“, *мада сјаваљени* у *трамачиичком* смислу у *genus neutrum*-у и извесно у *numerus singularis*-у, у *семантиичком* смислу, као ознака за живо биће, које је „најсјајарије“ и „нерођено“, не *осјаваљају* никакву сумњу да „у *почејку*“ и „на *почејку*“, (ἐν ἀρχῇ) „свеја *јосјојећеи*“ (τὸν ὄντων) *сјајоји* Један Живи Бој (θεός), и *јо* као неко *који даје живои а сам је* *нерођен*, или као неко *који нема свој почејак ни свој крај*!

А уколико ову реченицу доведемо у везу са још једним њејовим *јозначиим* *исказом*, који каже да је „*дожанско оно шјо* нема свој *почејак ни крај*“ (“τί τὸ θεῖον, τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν”)¹⁵, *сјейен* извесношћии *једној оваквој закључка* не само *шјо* би *дојунски* *дио* *јовећан*, већ би и сам *јосјао* још *једна* *валидна* *чињеница* *одакле* се у *шумачењу* може *уошшии* и *кренућии*.

Али овом Талесовом „мисаоном *сеју*“ као да није ни *јошредно* *некакво* *дојунско* *арјумениирање*. Довољно је само да *сјустиимо* *јојлед* *наниже*, на онај њејов *друћии* *филозофски* „*сјих*“ — „Најлејши је *свеј*, јер је *дело* *божје*“, *ја* *ћемо* *видећии* да „*свеј*“ (κόσμος) *носи* *предикај* „најлејши“ (κάλλιστον), јер је *ајридуиран* као „*дело* *божје*“ (ποίημα... θεοῦ), у *сјвари*, као „*сзган*“, као „*рођен*“, или као *нешјо*, ако не *с*-*свим* *сјројно*, а оно извесно *различитио* од *јретходној* *ајридућиа* „нерођен“, који је *дио* *јријисан* Боју (у *првој* *реченици*, у *првом* „*сјиху*“).

Овде *ајридућии* „*лејоше*“ *свеја*, *Космоса*, који и *иначе* (у *јрчком*) *значи* „*украс*“, „*накић*“, *дојунски* је *јојачан* *изворним* *јрчим* *штермином* „*ποίημα*“ (*јесма*), и *јо* у *смислу* *уметничкој*, „*јоејској* *дела*“. Овде *јрчке* *речи* *ослобађају* *следеће* *имаћина* *шивне* *асоцијације*: *Свеј* (Κόσμος), или *све* оно *шјо* је *сзгано*, сам *Космос* је *Божји* *јлас*, *Божји* *звук*, *Божји* *јој*... И *дугући* да је сам *Космос* *Њејова* *најлејша* „*ποίημα*“ — *јесма*“, *нема* *ничеј* *лејшеј* од *њеја*, *јоручује* нам *Талес*!

Међуштим, како *јримећујемо*, *разлика* *између* *саме* *јесме*, *самој* *звука* (или „*вибрације*“, како *дисмо* се *данас* *изразили* у *духу* *савремене* *физике*), или *лејоше* *самој* *украса*, *Космоса*, као и *Оној* *који* „*јева*“, *Који* *сзгаје*, *Који* „*рађа*“ *ју* *лејошу*, *осјаје* и *даље* *јрисућина*, како у *првом*, *јјако* и у *друћом* *исказаном* *сјава*, *јријом* не *изједначавајући* *Великој* *Уметника* на *онјолошком* *јлану* са *његовом* *несумњиво* *најлејшиом* (κάλλιστον) и *највећом* „*јоемом*“ (ποίημα) — *Свејом*, *Космосом*! *Онјолошки*

¹⁴ Diogenes Laertius, *De vitis dogmatis et apophtegmatis clarorum philosophorum*, William Heinemann ltd — London, Harvard University Press — Cambridge, Massachusetts, 1958; D. Laert. A 35.

¹⁵ D. Laert. , 1, 36.

Сајледан из ове позиције, у овом светлу, и на основу ова два сјава, Талес се показује, далеко пре Ксенофана, не само као први филозоф моноиста, већ и као теиста без икаквог пантеистичког призвука. Мора се признати да зачуђује то што ниједан учени теолог из постојећих религиозних учења (бар моноистичких), додуше као ни филозоф ни научник, није до сада реистровао ову чињеницу. Просто забрињава то што, иако сви полазе од оштријепознате чињенице да је Талес истински мониста у филозофији, не прекопају и још мање повезују ову исту чињеницу са његовом теологијом — да је Талес био једновременно и истински моноиста!? Или можда сматрају да Талес није имао своју теологију, своје „credo“, своје „вјерују“!? ... Уколико пре што овај Талесов „мисаони филиран“ садржи све фундаменталне сјавове његове филозофске, теолошке и научне „creda“, и то не само повучени по њиховој „хоризонтали“, онако како се они „нижу“, долазе један за другим, као први, други, трећи сјав... већ и сајледани по њиховој „вертикали“.

За разлику od прве, спуштајући се уз другу вертикалу, постепено откривамо квалитете, својства, предикате првоназначених појмова и категорија из прве вертикале, и то према двострукој логосној схеми.

А зајим и она безлична — оно што је најстарије (πρεσβύτατον), дакле, оно начелно дожанско (оно што нема ни почетак ни крај); оно вечно је увек и неизмјериво најлепше (κάλλιστον), највеће (μέγιστον), најдрже (τάχιστον), најсилније (ἰσχυρότατον) и најмудрије (σοφώτατον). И ето и његове филозофско-теолошке линије, у којој нам се поново открива Бој, али сада кроз она његова најопштија својства кроз која просијава први атрибут вечности.

И коначно, *ἡρεῖα* веришкала, која садржи у себи једно дојунско и кондиционално субајридуирање истих сѿојерних катѿеѿорија, на челу са *ἡρвом* (Боѿом, θεός), која зайочиње кондиционалним везником „*јер*“, „*затѿо шѿо*“, „*дудуѿи да*“ (γάρ) је *нерођен* (ἀγέννητον γάρ), „*дудуѿи да*“ је *ѿесма*, *ѿоема* (ποίημα γάρ), „*јер*“ је „*свеѿдухвѿиан*“ и „*сведржилац*“ (ἅπαντα γάρ χωρεῖ), „*јер*“ је „*свеѿрисуѿиан*“ и „*свеѿроѿежан*“ (διὰ πάντος γάρ τρέχει), „*јер*“ је „*свеѿладајуѿи*“ (κρατεῖ γάρ πάντων), „*затѿо шѿо*“ све *разѿѿкрива* (ἀνευρίσκει γάρ πάντα), ergo филозофско-ѿеолошка и научна линија, која тѿврди, образлаже и доказује на основу ѿсредних, изведених својѿтава *ἡреѿходно* назначених *ἡредикаѿиа* *ἡрѿих* катѿеѿорија.

Међутим праћење или остајање само на његовим вертикалним позицијама није довољно да би се извела базична филозофска позиција у овом Талесовом „мисао-

ном сету“. Наиме, само семантика хоризонтале садржи кључ који би одбравио свих шест филозофских брова, једне за другом и према датом редоследу. Ту није пожељна ни неумесна журба ни брзоплето прескакање датих појмовних категорија и назначених квалитета. У супротном помешаћемо стожерни субјекат, тј. Бог, из првог става, са његовом поемом, Космосом, са његовим поетским делом, и ето пантеизма; или можда са умом из четвртог става, и ето Анаксагоре; или можда с временом, простором, нужношћу, и ето готово све филозофе од антике па наовамо. У ствари, отворите ли било које дело ма ког филозофа, извесно долазите до Талеса и његовог „мисаоног сета“, који је увек сагледан, прочитан и протумачен на различите начине.

Међушим, како смо на њочейку и рекли, овде се јосјавља кључно ишшање: иде је шју Талесова вода као ἀρχή, као начело свейша (κόσμος-а)? Заишшо ње нема у овом Талесовом „мисаоном сејшју“, нишши на њејовом њочейку, нишши на њејовом крају, нишши на средини!? Ове јрве „изреке“ се, како јримеђујемо, и формално, и лојички, и сaдржински издвајају од свих остјалих мисли, ја и од од оне њејове најјошзнаишје, која јовори о води. Наиме, јрисусјиво сујерлајшива, јочевши од јрвој до шестјој сјава, јрисусјиво кондиционала ујар, који је нејосредно везан за онај сујсјаншјивира ни јридевски облик „τὸ πᾶν“ (све; и јшо у јошшово свим јјадежним и комјосишјним варијаншјама: πᾶντς, πᾶντων, πᾶντα, ἀπαντα), који дају значења: „сведржилац“, „свејјрисусјини“, „свејрошјежни“, „сверазојкриваћи“, „свејладајући“, дају одређену динамику, дају одређени унујтрашњи ришам самој целини „мисаоној сейша“, јоворе о једном њиховом како сјољашњем, јјако и унујтрашњем семаншјичком јединсјиву. То нам и даје за јраво да кажемо како овај Талесов „мисаони сејш“ јредсјаваља својејврсну јесму, својејврсну филозофску химну, у којој се ојева Бој и све саздано — Космос!¹⁶ А што се тиче Талесове воде као начело (ἀρχή) свега, она „извесно сјада у домен Талесовој друјој сјава — л е ј о ш е с а з д а н о ј! Она је, дакле, јен основни шематшјски и мелодијски кључ — воде као ἀρχή свейша и њејова саисјуњеносји са духом и дожансјивима (daimones).

Ова пак напомена не само што је значајна, већ је, како сматрамо, и кључна, јер она на суштински начин надопуњује, проширује и самим тим ближе прецизира поменути класични став о статусу Талесове воде. Наиме, питање о истинском онтолошком статусу Талесове воде, питање на које су готово сви филозофи до данас покушавали да дају одговор, не може се одгонетнути у потпуности уколико се не доведе у везу са ставовима из Талесовог првог и другог става, према којима Бог је Један, Жив и Нерођен — ἀγένητον, исто као што је и Свет, Космос, Један, Жив, али који је, за разлику од првог, саздан, „рођен“ — γένητον!

Стављен, сагледан у овом контексту, онтолошки статус Талесове воде припада „свету“, „космосу“ „сазданом“, а не Богу, „нерођеном“ (ἀγένητον) и „најстаријем“ (πρεσβύτατον). Зато она и не може понети епитет „ἀρχή свега постојећег“, већ, далеко ближе и прецизније речено: „ἀρχή свега сазданог“, тј. „света“, „Космоса“! Разлика која произилази из овог сагледавања није ни незнатна, ни занемарљива, и то не само у погледу Талесовог схватања воде као начело „ἀρχή“ „свега сазданог“, „света“, „Космоса“, већ и у погледу нашег схватања, рађања термина „ἀρχή“¹⁷ коначно, у погледу нашег првоназначеног става да и сам Анаксимандар, као и његов учитељ Талес, такође говори о Једном Свевладајућем Богу, и то на основу најмање два ваљана разлога:

¹⁶ B. Gorgiev, op. cit. 51–63.

¹⁷ B. Gorgiev, *op. cit.*, 65–66.

1) Да би објаснио њироду Талесовој дожанској начела нерођености и вечности или „оној шћо нема ни њочейѿк ни средину ни крај“, а само је, како кажу орфици, „и њочейѿк и средина и крај“, Анаксимандар је имао на располајању два већ њостіо-јећа ѿермина — *φύσις* и *γένεσις*. Као шћо знамо и један и друји ѿермин њодразумевају значења њочейѿка и краја свеѿа, ѿачније заједничкој, универзалној њорекла и не-ѿресѿаној развоја свих сѿвари, ѿј. **оној из чеѿа су се развиле и из чеѿа се њихов развој сѿално обнавља**, баш као и ѿермин *ἀρχή*. Па иѿак, Анаксимандар се одлучио да уѿѿѿреди ѿермин *ἀρχή*, а не *φύσις* и *γένεσις*. Зашиѿо!? Уѿраво збој чињенице шћо ни *φύσις* ни *γένεσις* нису биле у сѿјању да у семанѿичком смислу изразе њостіојање најважнијеј чиниоца сѿварања саме сѿварности — Оној који све рађа, све обухваѿа (како би рекао Платон у Филеду 28d, , говорећи о највишем принципу: *τὰ ζύμπαντα*) и Оној који свиме влада (*διακυβερνᾷ*) — Боѿа (*Θεός*)¹⁸

2) И други разлог, који говори да је управо термин и идеја о *arche*-у, била она кључна карика, која је спајала учитеља Талеса и његовог учења о Једном нерођеном Богу „који све рађа а сам је нерођен“ (*agenetos*), изнетим у његовој максими која је, како смо видели, гласила: *Бој је најсѿарији од свеѿа, јер је нерођен* (*Πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός ἄγενητον γάρ.*), са исто таквим Анаксимандровим учењем о началствовању неограниченог и вечного (*apeiron*) мета-принципа (*arche*), који такође све „рађа а сам је нерођен“, те да су, самим тим, термини *arche*, *apeiron* и *agenetos*, у ствари „чисѿи семанѿички дублетѿи идеје Једној Боѿа (*Theos*)“¹⁹, која је и једном и другом филозофу дошла из дионисијске и орфичке религиозне и култне праксе, о чему можда најбоље и најјасније сведочи сам термин *arche*, у коме начелно можемо да препознамо три слоја:

Први слој, који је толико јасно осликан у микенско-грчкој речи **o-ka*“, коју и Чедвик и Баумбах²⁰ сасвим оправдано доводе у везу са речју *ὄρχα* (заповедништво, команда), а одатле и са речју *ἀρχή* а Швајцер, Боазак и Бадер²¹, из истих разлога је доводе у везу са *ὄρχαμος*, који поново значи (еп. и поет.) и **человођа**, и **војвода**, и **надзорник**.

Уколико се пак концентришемо на њен претпостављени двококоренски састав, у којој оба корена, **or* - **kha*, односно **ar* — **khe*, имају сличан семанѿички дијапазон одређеног полазишта, изворишта нечег, те да самим тим представљају некакав удвојени, готово редуплицирани облик, који путем понављања истих или сродних значења појачава његова основна значења *ἀρχή*-а, као почетак, начело, подлога и власт, видећемо да је у самом споју, унутар целе сложенице *ἀρχή*, у ствари садржана, не само синтагма, „**почетак почетка**“, о којој говори Аристотел, као и век пре њега, Мелис, већ и све остале изведене синтагме, као што су: „извор извора“, „исток истока“, „корен корена“, „зачетак зачетка“, „начело начела“, „темељ темеља“, итд., чиме нам се разоткрива други значењски слој речи *arche*!

Конечно, у његовом **трећем слоју**, такође можемо сасвим јасно да чујемо звук фригијске фруле, али и да наслутимо саму „снагу кола“, занесеног орфичког плеса, иначе у потпуности инкорпорираног, како у сродном глаголу *ὀρχέω* (**заиграи**, **заплесати**), тако и у његовом старијем, индоевропском корену, о коме говоре Покорни и Маирхофер²², оличеног у санскритском *rgḥayāti* (дрхтати, трести се, помах-

¹⁸ B. Gorgiev, op. cit., 177.

¹⁹ B. Gorgiev, op. cit., 88.

²⁰ J. Chadwick; L. Baumbach, *The Mycenaean Greek Vocabulary*, in *Glotta* 41, 1943; 177.

²¹ F. Bader, *Minos* 10, 1969; 36.

²² J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, I, Berne et Munich, 1959, 339; M. Mayrhofer, *Kur-*

нитати, устремити се, и такође заиграти, у смислу започети, повести и предводити коло, одакле и наше опредељење да саму реч *arche* преводимо у смислу **коловођства**), и самим тим, како смо и приметили, поново обједињавајући сва три значења речи ἀρχή / ἄρχω и то као **почетак**, као **развој** и као **вођство**!

На основу свега овог јасно је да је онај, који је посегао за овом речи имао веома софистицирано „уво“, одличан „филозофски слух“, необичан дар запажања, јер је успео да у једној јединој речи, као у својеврсном „микрологодском“ фокусу, ослика и изобрази целокупну претходну духовну, религиозну и филозофску баштину човека, из које је назначени монотеизам био вероватно њен централни, стожерни део, али не и једини. Тај неко био је Анаксимандар Праксијадов из Милета, ученик и пријатељ Талесов. Анаксимандар је оставио реч *arche*, ову највећу, грандиозну „реч-тему“, у наслеђе филозофским потомцима, који следе за њима. Свако ко је дошао у непосредан додир са њом, свако ко се заиста сусрео са овом реч-темом, као резултат најдубљег, мистичног сусрета између људског, рођеног бића и нерођене, божанске стварности, изнедрио је сопствено аутентично виђење, које ће се од тог момента уобичајено називати филозофијом, али и која ће се, са своје стране, све више удаљавати од свог првог религиозног, теолошко-филозофског корена, на моменте и до непрепознавања, а тек са појавом хришћанства и првих учених хришћана, не случајно поново актуелизовати њен изворни, аутентични дух и облик.

Symmary: This paper is referring to wider relation research between antique-hellenic cultural, religious, philosophical heritage and Christianity which undoubtedly inherits some crucial philosophical and theological ideas as well plentiful linguistic system with terminology to articulate it and, on the other hand, influence of orphic, pre-hellenic cultural, religious, philosophical heritage to form and develop these ideas in antique, and in Christian philosophy, too.

The research gives **three basic presumptions** to the problem of monotheism of Ancient Greek, the problem is actually spotlighted by the Philo of Alexandria (20 BC — AD 50) and Early-Christian apologists, Justin the Philosopher, Athenagoras, Tatian, Theophilus II (II BC), and their located „loanact“ of the same idea from Judaism and other nations, and these presumptions are:

1) Specific monotheistic viewpoint is really present in **Ancient Greek philosophy** not only by Plato and Pitagoras but by the first known monism philosophers, Tales and Anaximander what is testified by two main terms of theirs: *ageneton* (by Tales) and *arche* (by Anaximander)

2) The term „unbegotten“, that is behind Tales' term „*ageneton*“ is directly connected to the idea of one God, the Creator, „who creates everything, but uncreated by himself“, „Gives birth to everything but unbegotten“ (*ageneton*), so that the idea of one God, the Creator is precisely pictured in the problem of „unbegotten“, also closely connected to the philosophic-religious idea of pre-beginning, pre-idea, pre-causality, in „*arche*“ of everything visible and invisible, ergo, by this main philosophical term by which the history of philosophy begins on the west starting from Anaximander, so this is the pillar thesis of the hypothesis.

3) This the most relevant religious idea hadn't had to come to Greek by the Jew, having had the opportunity to meet and understand it more deeply, and even to incorporate it into their own cultural being by gradual assimilating and helenizing, i. e. apolonionization of the original dionisious and orphic cult which came from religious tradition of northern, from neighbouring, but at the same time, in many things opposite and set aside ethnos, of the people of Trakia and Macedonia. Basing such an assumption there are numerous evident proofs: cultural, linguistic, ethimologic, literary, historic, antropologic, spiritual, religious, philosophic...