

Krščanska filozofija v antiki

Pojavljajo se vprašanja o smiselnosti pojma krščanska filozofija. V njeno smiselnost oz. sploh upravičenost govorjenja dvomijo mnogi sodobni filozofi, celo filozofi, ki so verni kristjani ali pa se imajo vrh tega še za tomiste. Tako bom skušal predstaviti dejstvo obstoja krščanske filozofije v zgodovini od 2. st. dalje. Sledil bomo pogledom Etienna Gilsona na posamezna vprašanja. Vprašali se bomo o vplivu razodetja na razvoj filozofije oz. o vplivu krščanskega razodetja na filozofe. Pokazali bomo, da so filozofi videli v spreobrnjenju v krščanstvo ne le "korist" za njihovo odrešenje, ampak so v spreobrnjenju videli korist za svojo filozofijo. Predstavili bomo razumevanje krščanske filozofije v antiki, s tem pa tudi upravičili njen obstoj v sedanjosti. Vprašali se bomo tudi o razmerju vere in razuma, ki ima velik vpliv na odnos filozofije do razodetja. Vpliv razodetja na razumska izvajanja je dejstvo in tu lahko vidimo nespornost obstoja krščanske filozofije in predvsem krščanskih filozofov. Filozofija je od razodetja prejela določene pojme, ki jih je vključila v svojo refleksijo.

Med grškimi filozofskimi sistemi so apologeti, cerkveni očetje hitro našli zaveznika. Prevladujoča filozofska inspiracija sta jim bila platonizem in neoplatonizem. Vendar so nekateri sprejeli tudi materialistično pojmovanje duše in drugi oklevali s priznanjem njenega preživetja po smrti telesa. Prav tako so nekateri sprejeli aristotelske in stoične elemente. V prvi vrsti jim ni šlo za čisto filozofsko spekulacijo, ampak za okolju razumljivo izražanje krščanskega oznanila in utrjevanje svojih argumentov s filozofskimi elementi. "*Cerkveni očetje so odkrito zavzeli do-*

ločeno pozicijo do nekaterih grških filozofij in so jih presojali glede na to, koliko so jim pomagale doseči razumsko interpretacijo krščanske vere. ... Očetje so v Platonu in nekaterih neoplatonistih odkrili bolj ali manj nejasno slutnjo krščanske Trojice, demiurg najavlja Očeta, nous (intelekt, um) odgovarja Besedi in svetovna duša Svetemu Duhu."¹ Ta nauk se jim je zdel še najlažje prilagodljiv krščanski misli. Platonizem je bil vsekakor koristen izziv krščanski spekulaciji pri iskanju filozofske določitve svoje lastne resnice.

Vstop krščanstva v grško-rimski svet je pomenil srečanje dveh duhovnih obzorij; sveta argumentiranega, filozofskega pogleda na stvarnost ter sveta, ki je stvarnost dojemal in presojal najprej pod vidikom razodetja enega Boga. Univerzalnost krščanske kerigme (prim. Mt 28,19-20) je pogojevala prizadevanja, da se vsebina evangelija prevede in izrazi v jeziku okolja, v katerega so kristjani vstopali. Krščanska misel se je razvila zaradi potrebe po jasnem in dokončnem izražanju vere (teologija) ter nuji ubraniti jo (apologetika). Sproščeno lahko tu začnemo govoriti o krščanski rabi razuma, katerega vodilo je razodetje. Namen razumskega prizadevanja kristjanov "*se zdi doseči utemeljevanje razodetja,*" torej je načelo *fides quaerens intellectum* "*temelj slehernega krščanskega razglabljanja*"². Gre za prizadevanje za prehod iz vere v spoznanje.

Prav izvorna krščanska inkluzivnost in neekskluzivna vezanost na neko kulturo, narod, jezik itd. sta omogočili kristjanom soočanje z različnimi tradicijami in kulturami, ne da bi pri tem izgubili svojo identiteto. Najsi so živel kjerkoli, so lahko ostali zvesti osebi

in zgledu Jezusa Kristusa. Ta krščanska odprtost za vse, kar je resničnega, je privedla krščanstvo do intenzivnega ustvarjalnega srečanja z grškim filozofskim izročilom. Pozna antika je bila priča tega srečanja in tudi spopada z grško-rimsko kulturo in filozofijo kot njenim civilizacijskim vrhom. Tu se je oblikovala filozofsko-teološka usmeritev krščanske misli. Filozofska pozicija kristjanov je bila, da vera odpira razumu nova obzorja in ga varuje pred njegovo samozadostnostjo in da je skladnost z razodetim naukom vere zagotovilo resničnosti filozofskega iskanja. Takšno osnovo je antika zapustila srednjemu veku.

Obdobje krščanske antike se deli na 1. *čas apostolskih očetov* v 1. st. po Kr., za katere je značilno, da je njihov logos "*skoraj povsem ne-reflektiran*" in 2. *čas apologetov*, ki postavi temelje nadaljnjemu teološkemu in filozofskemu razvoju v obnebu krščanske duhovnosti. V tem času je krščanstvo vstopilo v antiko, v grško-rimski kulturni svet in se v njem udomačilo. Apologeti nagovarjajo pogansko okolico z določeno interpretacijo svojega nauka v zagovorih krščanstva pred obtožbami nekrstjanov in skušajo najti povezave med zunanjim svetom in svojo skupnostjo.

V tem obdobju so kristjani na novo artikulirali svojo vero in mesto v družbi. Najprej so bili deležni judovskega preganjanja, nato pa so jih na osnovi t. i. *institutum neronianum* (cesar Neron jih je obtožil za požar v Rimu, l. 64) začeli preganjati politično. Krščanstvo je zato veljalo za *religio illicita* (nedovoljeno religijo). Ker so kristjani zavračali kult cesarja in malikovanje, so jih razglasili za ateiste. Zaradi napačno razumljene prakse evharistije in ljubezni (agape) so jim očitali "*brezbožnost, tiestejske pojedine in ojdipska nečistovanja*".³ Manjšinskost in drugačnost kristjanov v sicer miselno zelo pluralističnem imperiju, ki ga je združeval kult cesarja, je bila dobra tarča za sproščanje notranjih napetosti

takrat že notranje negotovega imperija. Bili so primerni grešni kozel, nadomestna žrtev, za katero so resnično verjeli, da je vzrok težav in da bo njeno uničenje prineslo obnovitev reda in soglasja v skupnosti;⁴ nad njimi so se znesla družbena protislovja. "*Njihova ekskluzivnost je bila njihov največji zločin.*"⁵ Čeprav je bil to čas velikih arhitekturnih dosežkov pa književnost tega časa kaže drugačno podobo; 2. stoletje je bilo obdobje tesnobe.⁶ Širjenje krščanstva je bilo povezano z iskanjem smisla, ravnotežja v času izginevanja starih bogov in mnogoterosti prihajajočih novih bogov. Številni poganski pisci so zato napadali krščanstvo.⁷

Apologeti so smiselnost krščanstva opravičevali z opozarjanjem na nesmiselnost poganškega kulta. Krščansko vero so v novem okolju na novo artikulirali tudi s pomočjo grške filozofije.⁸ Problemi, s katerimi so se soočali takratni kristjani v srečanju z drugačno mentaliteto, so bili filozofske narave (ali je en Bog; ali lahko človek govori o njem; ali je človek svoboden; zakaj je zlo na svetu, ki ga je ustvaril Bog). Da bi odgovorili na ta vprašanja in na očitke, ni bila dovolj le verska govorica in jezik Svetega pisma. Apologeti so morali uporabiti "pogansko" filozofijo in grško kulturo, v kateri so bili - kot večino - spreobrnjenci iz poganstva - dobro izobraženi. Ker so sovražnika poznali od znotraj, so svoje zagovore naslavljali sklicujoč se na to, kar je bilo Grkom prvo, na razum. V tem kontekstu se prvič pojavi omemba krščanstva kot filozofije. Ugotovitev, da se krščanska filozofija začne v 2. st., je le razbranje dejstva. Na filozofskem področju apologetske književnosti nastane nova prвина - krščanski argument,⁹ s katerim so poskušali apologeti nastopati kot enakovreden sogovornik svojih nasprotnikov.

Krščanska filozofija se je torej rodila v srečanju Cerkve z grško-rimsko kulturo. Apologeti - kristjani so si prilastili grški logos in

z njim bogatili kerigmo, oznanilo; dosežkov grške kulture niso zavrgli, ampak so, nasprotno, antični kulturi in njeni filozofiji priznali delno resnico in si jo ustvarjalno prisvajali. Tako se je oblikovala krščanska filozofsko-teološka misel, za katero je značilna opazna *“osvobojenost od novozaveznega jezika”*.¹⁰

Seveda je treba upoštevati tudi razliko med grško in latinsko patristiko. *“V krščanstvu se grška patristika po svojem duhu močno razlikuje od latinske patristike.”*¹¹ Duhovna razlika med Vzhodom in Zahodom je pogojevala tudi predstavo, ki jo je zbujal pojem krščanske filozofije. Jasno je, da korenine pojma segajo na Vzhod, v Justinov *Razgovor z Judom Trifonom*. Justin, iskalec resnice, ki ga je gnalo *“strastno metafizično hrepenenje, želja, priti do odgovorov na temeljna bivanjska vprašanja”*,¹² je v svojem iskanju odgovorov taval med učitelji različnih filozofij (od stoika do peripatetika, pitagorejca, platonika), dokler ni na kraju, kjer se je *“nameraval naužiti samote”*,¹³ nalletel na starca, s katerim sta razčiščevala pojme o filozofiji, Bogu, človekovem odnosu do Boga. Pogovor s starcem ga je prevzel in zagorel je v hrepenenju, da spozna preroke – Sveto pismo. *“Ko sem pri sebi premišljeval o njegovih naukih, sem odkril, da je le to resnična in koristna filozofija. Tako torej in zaradi tega sem postal filozof.”*¹⁴ Justin je krščansko filozofijo *“za vselej utemeljil kot spoznanje bivačnega in resničnega, kot edino koristno in gotovo filozofijo”*.¹⁵ Svoje spreobrnjenje je postavil na raven filozofije, človekove izvirne odprtosti za smisel.

Zanimivo je, da Justin samega sebe imenuje filozof, in da v tem početu ni edini. Prav tako sebe imenujejo za filozofa Atenagora, Meliton Sardski, Miltiades iz Male Azije, Aristid.¹⁶ Ti primeri dokazujejo, da so apologeti v svojem spreobrnjenju v krščanstvo videli določene filozofske prednosti pri iskanju resnice. Dejstvo vstopanja filozofsko formiranih ljudi v krščanstvo je po-

kazalo na izvirno moč krščanske vere, ki človeku pomaga odstirati resnico. V krščanstvu so našli pot do filozofskih resnic, do katerih so prihajali po poti vere. Vera se je izkazala kot združljiva s filozofsko metodo odkrivanja resnice. Filozofija, ki je bila pripravljena sprejeti vero, je priznavala temeljno nezadostnost človeškega razuma, ki ne zmore počešiti človeškega hrepenenja po spoznanju, ki omogoča gotovost.¹⁷

Justinu je bil glavni eksponent primernege odnosa apologetov do filozofije. Grkom je predstavil krščanstvo kot filozofijo in dokazoval, da je dosegel filozofsko modrost prav na dan svoje spreobrnitve v krščanstvo. Vprašanje, ali se je Justin resnično zanimal za filozofijo ali se je le pretvarjal, da bi filozofe pridobil za krščanstvo, ostaja odprto, toda neomajno trdno je predstavljal krščanstvo kot božansko navdihnjen odgovor na filozofska vprašanja.

Za Justina je značilen tudi specifičen pristop k grški misli. Dejstvo, da so v naukih poganskih filozofov odkrivali določene resnice, je sprožilo pri kristjanih spraševanje, kako so Grki že pred nastopom krščanstva in celo brez Stare zaveze spoznali te resnice. Prvo razlago je predložil že Filon, ki govori o kraji, izposoji resnic iz Stare zaveze, ki so jo prevzeli kristjani. Tako so od Tacijana dalje trdili, da Grki tisto malo resnice dolgujejo razodetim knjigam, sami pa so jim dali le svoje zmote.¹⁸ Druga razlaga je prepričljivejša in jo zastopa tudi Justin. Govori o človekovi dovzetnosti za smisel – logos, ki se razodeva v svetu in ga lahko spoznava vsak človek, če le sledi svojemu razumu. V tem oziru govori tudi sv. Pavel v Rim 1,19-20 o neopravičljivosti poganov, ki niso živeli v skladu s spoznanjem, ki bi ga o Bogu lahko pridobili iz stvarstva. Če je katerikoli filozof povedal kaj lepega, je to po Justinu govoril po udeležnosti v božanskem Logosu, kot seme razsejanemu.

Justin dokazuje, da so bili vsi tisti, ki so živeli v skladu z Logosom, kristjani; med Grki Sokrat, Heraklit in drugi, med barbari pa Abraham, Elija in drugi. S tega stališča sta grška filozofija in krščansko razodetje dva vidika istega razodetja Logosa, ki se je po svojem javljanju Grkom in barbarom končno inkarniral v človeku – Jezusu Kristusu. Pojem *logos spermatikos* pri Justinu označuje Kristusa, za razliko od semen logosa, ki jih je posejal Logos in so jih pogani lahko odkrili s filozofsko refleksijo. Ta nauk kaže prek srednjega platonizma na stoiški vpliv (lat. *rationes seminales* – razumske kali, semenska počela). Filozofi so odkrili resnico glede na stopnjo njihovega deleženja logosa v semenih Logosa, ki so jih uspeli odkriti. Seveda ta semena niso Logos sam (v tem primeru bi Justinu očitali panteistično navzočnost Boga v vseh stvareh), ampak *“milostna navzočnost ontološkega temelja stvari”*¹⁹ v svetu. Zaradi takšne kozmološke ureditve Justinovega sveta, ki po milostnem načrtu vsebuje distribuirana semena Logosa, Justin lahko drzno trdi: *“Kar koli je kdor koli lepega povedal, je last nas, kristjanov ...”*²⁰ Justin hoče s tem postaviti Kristusa nad vse človeško učenje, da bi pokazal, da vse resnice kažejo nanj.²¹

Enako so nekristjani imenovali kristjane filozofi – tisti, ki imajo določen pogled na svet, življenjsko držo, ki človeka urejuje in konkretno usmerja (*praxis*). Tega naziva niso odklanjali, nasprotno, evangelije so izrecno imenovali filozofija – naša filozofija, sveta, nebeška, edina resnična, popolna (nem. *vollendet*), božja, evangelijska, svetopisemska, Kristusova filozofija, ki sega nazaj do Mojzesa in dobi svojo izpopolnitev v prvem izmed vseh filozofov – Kristusu. To filozofijo so nekristjani imenovali barbarska,²² ker ne izvira od Grkov ali Rimljanov.²³ Identifikacija vere in filozofije je bila značilna za grški Vzhod. Med razodeto resnico in umsko dosegljivo resnico slednji ni videl nasprotja.

Latinski Zahod je na začetkih rojevanja krščanske filozofije odklanjal združljivost vere in filozofije. Primer par excellence za to je Tertulijan,²⁴ enako jasno pa so o svojem odklonilnem odnosu do filozofije govorili Cyprijan, Hilarij, Damaz in Ambrož.²⁵ Tertulijanovo prepričanje je bilo, da se herezije hranijo s filozofijo, modrostjo tega sveta (prim. Kol 2,8). Zavračal je metodo dialektike in s tem celotno grško filozofijo s Platonom in Aristotelom. Nanj so se sklicevali vsi srednjeveški sovražniki dialektike. Spraševal se je, kaj imajo Atene z Jeruzalemom, kakšna je skladnost med Akademijo in Cerkvijo. *“Nič nimata skupnega kristjan in filozof, učenec Grčije in učenec nebes.”*²⁶ V svoji slogovni nagljenosti k antitezam in paradoksom je v spisu *De carne Christi (O Kristusovem telesu)* zapisal: *“... in Božji Sin je umrl – povsem lahko je verovati, ker je protislovno; in pokopani je vstal – gotovo je, ker je nemogoče.”*²⁷ Toda kljub temu ni nikoli zapisal *“credo quia absurdum”*, kar so mu pripisovali nasledniki, ampak *“credo quia ineptum”* (verujem, ker je neumno). To morda pomeni, da je vera bolj gotova kot človeški razum in da je lahko le razumu nepojmljivo predmet vere. Če je hotel povedati to, potem *“v njegovem čisto besednem paradoksu ni nič novega”*.²⁸ Verjetno ni hotel ovreči smiselnosti krščanske vere, za katero so se teologi oz. apologeti trudili dokazati vsaj razumsko verjetnost. Tertulijan kriterija resnice gotovo ni hotel postavljati v absurdnost (protislovnost, nesmiselnost), saj človek vere ne sprejme brez razumskih razlogov. Razuma se poslužuje le za obrambo vere in nima druge funkcije, kot da razume Sveto pismo.²⁹ O krščanski veri, ki bi spodbujala filozofsko razmišljanje, zato pri Tertulijanu ne moremo govoriti. Zanimivo je, da je tako Tacijana (*Govor proti Grkom*)³⁰ kot Tertulijana, oba spreobrnjenca v krščanstvo, doletela podobna usoda, morda prav zaradi njunega odklanjanja grško-rimske kulture in filozofije. Oba sta se od-

daljila od pristnega izročila in zapadla hereziji, prvi ločini enkratitov, drugi montanistov.

Napetost med vero in filozofijo je na Zahodu popustila šele v 4. in 5. st.. Prvi preboj je dosežen z Laktancijem (250-340), ki krščanstvo imenuje *nova nefilozofirajoča filozofija* (*nova non philosophandi philosophia*) in *prava filozofija* (*vera philosophia*). K temu so pripomogli tudi prevodi grških cerkvenih očetov, ki so se pojavili v tem času.³¹ Zgoraj navedene opredelitve niso bile izrečene zgolj zaradi naklonjenosti do poganke modrosti, ampak prej zaradi zagovora krščanstva. Kristjani so iskali prednosti, ki jih nudi vera pri spoznavanju temeljev bivajočega. Prednost krščanstva so videli v enotnosti nauka in prakse, v nauku, ki hkrati prinaša tudi pripomočke za njegovo udejanjenje. Četudi so filozofi, kot npr. Plotin, učili, da se osvobodimo čutov in se oklenemo Boga, pa človeku niso pokazali ali mu nudili sredstev za udejanjenje tega.³² Odtod vprašanje: "*Kaj ti pomaga vedeti, če pa tistega ne zmoreš?*"³³ Laktancij, za razliko od svojih latinskih predhodnikov, pride do "*spoznanja, da je v bistvu vsak izmed njih (filozofov) dojel del celostne resnice*". Če bi lahko vse te dele zbrali, bi sestavili celotno resnico. Tako zapiše: "*... Particulatim veritas ab iis tota comprehensa est.*"³⁴ Težavo vidi v razločevanju med resničnim in neresničnim pri filozofih, to pa je mogoče le, če smo z Božjim razodetjem vnaprej poučeni o resnici. "*Laktancij pravi, da je šibkost, ki pripada poganški misli, v tem, da ločuje modrost od religije.*"³⁵ Velika novost krščanstva je bila zato v združevanju modrosti in religije. Možnost prave filozofije (*vera philosophia*) Laktancij vidi kot eklekticizem na temelju vere. Vera daje krščanskemu filozofu merilo razločevanja. Razum, ki je prepuščen sam sebi, torej zapada v zmote; od vere vodeni razum pa z gotovostjo prihaja do spoznanja resnice.

V času pozne antike se prvič dobesedno pojavi pojem *krščanska filozofija*. Filozofija

je takrat pomenila modrost s praktično razsežnostjo, ki celostno ureja in oblikuje človekovo življenje. Pojem *krščanska filozofija* se tako najprej pojavi v pridigi *In Kalendas Janeza Zlatoustega* in v Avguštinovem spisu *Contra Iulianum*.³⁶ V obeh primerih pomeni krščansko vero in pogled na svet v najširšem smislu. Ni mišljena kot znanost ali od teologije ločena filozofija.³⁷ Označuje modrost, ki v celoti prežema življenje človeka. Za ta čas so pomembni predvsem 1. *Gregorij Niški* med Kapadočani, ki je znova poudaril pojmovno presežnost Boga, za filozofijo pa pravi, da ne zadostuje za odrešenje; 2. *Ambrož*, ki je predstavil krščansko asketiko in teologijo kot uspešna tekmeča platonске filozofije; 3. *Mari Viktorin* (*Marius Victorinus*), kateremu je bil platonizem pojmovni vir in zaveznik krščanstva.

Glavni predstavnik krščanske misli te dobe je seveda Avguštin. Od trenutka, ko je prebral danes izgubljeno Ciceronovo³⁸ delo *Hortenzij*, se je zavezal iskanju modrosti, ki jo je najprej začel iskati v maniheizmu. Za slednjega je značilna ideja, da je človeški um dovolj, da naredi človeka modrega. Nato ga je premamil skepticizem nove akademije, ki ga je zapustil, ko je odkril dela novoplatonikov. Ta so mu pomagala kot spodbuda k moralnemu življenju. Z njihovo pomočjo se je njegov um otresel materializma. "*Avguštin je prišel do spoznanja, da je spreobrnitev k modrosti (spreobrnitev k Bogu) božja modrost, ki je hkrati luč našemu umu in naši volji. Pristop svetega Avgušтина k filozofiji je bil zelo osebno Njegov boj, da v svoj um in svojo nravo vnese red, ga je pripeljal k Bogu.*"³⁹

K modrosti sta Avgušтина vodili dve avtoriteti: Kristus in človeški um. Po Avguštinu je na prvem mestu vera, ki pripravi pot razumevanju, ker človeški um sam ni dovolj za odkrivanje resnice. To je usmeritveni model krščanske modrosti oz. filozofije, ki ga je Avguštin posredoval srednjemu veku in ga

je šele Anzelm⁴⁰ izrecno definiral kot: *fides quaerens intellectum – vera, ki išče razumske razloge*. Zanimiv je tudi Anzelmov pristop k spoznanju. Slednji je namreč modificiral Platonov nauk o spominjanju iz prejšnjih življenj, kar je Avguštín zavračal. Avguštín nasprotno trdi, da razum odkriva resnico skozi božje razsvetljenje; razum se kopa v spoznavni luči in v tej luči, katere vir je Bog, vidi resnico. Resnica je prav tako kot Bog večna in nespremenljiva, čeprav ni Bog sam.

Interiorizem, značilen za Avguštína, pomeni, da spoznanje človeku prihaja iz notranjosti. Če hočem spoznati resnico, moram iti vase in se spoznati. *“Resnica stanuje v človekovi notranjosti.”*⁴¹ Resnica je v človeku in hkrati nad njim, mu vlada in ima lastnosti, ki simbolizirajo Boga – nespremenljivost, večnost. Tako je pri Avguštínu dokazovanje obstoja resnice dokazovanje obstoja Boga. Pot k resnici je tudi pot k Bogu, ki je edini zadostni razlog zanjo. Že najmanjša resnična sodba je zadostna osnova za dokaz bivanja Boga. Zato je zanj najprimernejše ime tisto, ki ga je razodel On sam: *“Jaz sem, ki sem”* (2 Mz 3,14). Že Avguštín je torej v krščansko misel eksplicitno vpeljal metafiziko Eksodusa. Duša mora pogledati vase, da bi našla Boga. Največje zanimanje Avguštína sta zato Bog in duša.⁴² *“Et ecce intus eras et ego foris, et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram.”*⁴³ K Bogu človek prihaja na enak način kot k resnici: od zunanjih stvari k notranjim in od nižjih stvari k višjim.⁴⁴

Za Avguštína je filozofija neločljivo povezana z vero, ker je vse stvari gledal v luči krščanske modrosti in ne strogo v luči filozofije. Prizadeval si je zgraditi koherentno krščansko teologijo, ki bi bila lahko močna alternativa prestižni tradiciji poganstva. Kot vemo, je bil neomajen borec proti donatizmu in pelagijanizmu, dvema krščanskima herezijama. Ukvarjal se je torej z notranjimi prob-

lemi krščanstva in zunanji idejami, ki so bile nevarne ortodoksiji. Avguštínova misel, čeprav izdaja vpliv neoplatonizma, ni pokristjanjen platonizem, temveč sistematičen razvoj krščanske teologije, ki uporablja platonsko epistemologijo (spoznavno teorijo) in metafiziko. Na filozofske probleme je Avguštín ob uporabi neoplatonskih konceptov odgovarjal na krščanski način. Razvil je novo pojmovanje Boga, sveta, človeka in časa. Najgloblje je na podobo Zahoda vplival s svojimi spekulacijami o človeški duši, v kateri išče podobe Trojice.⁴⁵

Rečemo lahko, da Avguštín ni iskal nove filozofije. Opiral se je na klasično filozofsko izročilo, toda njegov filozofski pristop je nov le zato, ker je bil kristjan. Njegova ideja je, da je filozofija vedela, kako naj človek ravna in je poleg tega zagotavljala *“pojmovni”* dostop do Boga, vendar je človeka prepuščala njemu samemu in mu ni nudila pomoči milosti ali sredstev, da bi dosegel odrešenje. Platonizem mu je pomenil z razumom doseženo naravno približanje krščanstvu brez podpore razodetja.⁴⁶ Tomaž Akvinski je v kratkem stavku takole povzel vpliv platonizma na Avguštína: *“Kadarkoli je Avguštín, ki je bil prepojen z nauki platonistov, v njihovem učenju našel karkoli skladnega z vero, si je to prisvojil; in tiste stvari, ki so se mu zdele nasprotne veri, je izboljšal.”*⁴⁷

Avguštínovo delo predstavlja izredno pomemben mejnik v zgodovini krščanske misli, na srednji vek je najbolj vplival prav on.⁴⁸ Naslednja podobno izvirna reinterpretačija krščanske misli je delo Tomaža Akvinskega. Čeprav se je Tomaž Akvinski dojemal kot resnični Avguštínov učenec, so njuna stališča silno različna. Uporabila sta različni veji velikega klasičnega filozofskega izročila in ju aplicirala na krščanska tla. Prvi je uporabil platonistični, drugi aristotelski filozofski instrument. Oba sta uporabljeno spremenila in v luči krščanskega nauka dopolnila s svojo genialnostjo.

Duh srednjeveške filozofije

Srednjeveški filozofi so nadaljevali delo začeto v 2. st. in ga izpopolnjevali. Judovsko-krščansko razodetje je sprožilo nadaljnji razvoj principov grške filozofije, ki so jih srednjeveški filozofi poglobili na način, ki ga Platon ali Aristotel nista predvidela. Te principe so še bolj uskladili z njihovim bistvom, se pravi, da so jih napravili še bolj resnične. Tako je npr. Tomaž Akvinski napisal veliko o Aristotelovi Metafiziki, ne da bi ga skrbelo, da ta ne uči stvarjenja sveta iz nič. Tomaž Akvinski je tako pokazal, da Aristotelovi principi zmorejo nositi to resnico, če so uporabljeni v duhu krščanskega razodetja, čeprav se Aristotel sam tega ni zavedal.⁴⁹

Za srednji vek je najznačilnejša krščanska filozofija, ki pa ne predstavlja povsem enotnega filozofskega nauka, ampak, nasprotno, nudi več različic razumskega utemelje-

vanja krščanske resnice oz. razodetega nauka. Grška filozofija, ki je svoje ustvarjalno obdobje zaključila s Plotinovim naukom, je pod vplivom verskega navdiha začela doživljati spremembe. Krščansko razodetje in grška metafizika sta se začela prežemati, kar je privedlo do jasne izrazitve krščanske dogme in do *“filozofskega prilasčanja specifično krščanskih vsebin”*.⁵⁰

Oznanjevanje evangelija v grškem svetu je privedlo filozofijo pod vpliv krščanskega nauka. Nastal je nov tip filozofske misli, *“ki je bil po svoji metodi razumski in po navdihu verski. Prizadeval si je, da bi bila krščanska resnica kar najbolj razumljiva,”*⁵¹ vendar se je trudil tudi ohraniti skrivnost najvišjih resnic razodetja. Tako so se nauki krščanskih filozofov srednjega veka razlikovali zaradi različnega odnosa do krščanstva, različnih družbenih okoliščin, v katerih so delovali, in raz-



Philippe Brame, Vézelay, bazilika.

ličnih tehnik, metod in počel, ki so jih prevzeli od grških filozofskih klasikov. Za razliko od Grkov, ki so priznavali le umsko dosegljivo resnico, so krščanski filozofi sprejemali tudi razodeto resnico. In ker je vir obeh resnic Bog, so se kristjani čutili upravičene do resnice v celoti. Grškega filozofskega izročila niso zavračali, ampak so ga ohranjali živega in ga karseda prilagodili razodetju. Povsem razumljivo je, *“da krščanstvo ni spremenilo filozofije s tem, da bi dodalo nov sistem starim, ampak s tem, da je vse preseglo. ... tudi po Kristusovem prihodu filozofi niso imeli na voljo drugih strokovnih podatkov kakor izsledke, ki jih je potrpežljivo kopicil trud Grkov ... to je bilo zanje edino možno izhodišče. Filozofija kristjanov je in ni mogla biti nič drugega kot nadaljevanje grške filozofije.”*³²

Bistvena značilnost krščanske filozofije srednjega veka je torej v tem, da se je opirala tako na luč razuma kot na luč razodetja, ki naravno luč razuma izpopolnjuje. Spekulaciji srednjega veka je uspelo, da je bila razumska in filozofska, čeprav tesno povezana in združena z religiozno vero. Srednji vek je ohranjal zaupanje v rodovitno sodelovanje vere in razuma. Ko pa so se filozofi, kot sta npr. René Descartes in Francis Bacon, odločili, naj se filozofija razvija zaradi nje same, ločeno od razodetja in teologije, je nastala moderna filozofija.

Na tem mestu lahko duha srednjeveške filozofije poistimo z duhom krščanske filozofije.³³ Vsaka filozofija izhaja iz kakšne predhodne in se od nje obenem razlikuje. Tako tudi srednjeveška krščanska filozofija uporablja antično grško filozofijo in jo postavlja v novo luč. Po zaslugi platonizma in aristotelizma je srednji vek dobil svojo filozofijo. Gilson njun prispevek opredeli takole: *“Dala sta ji idejo – perfectum opus rationis (popolno delo razuma); ji pokazala glavne probleme in razumska načela, ki narekujejo njihovo rešitev, in same tehnike, s katerimi jih utemeljimo.”*³⁴

Filozofija, krščanstvo in krščanska filozofija

Tistemu, ki začne raziskovati razvoj krščanske filozofije, se takoj vsili vprašanje, kako je lahko krščanstvo v antiki takoj obveljalo za filozofijo. To vprašanje se v antiki ni moglo pojaviti, ker je bila filozofija razumljena ne kot teoretična zgradba, ideja sveta, razumski sistem, s katerim se skuša razložiti vso stvarnost, ampak kot metoda oblikovanja človeka in življenja (tako pri Sokratu, Platonu, Aristotelu, epikurejcih, stoikih). Antični (nekrščanski) filozofi namreč niso skušali podati celostnega sistema stvarnosti.

Aristotel je skušal svoje učence naučiti pravih metode tako v logiki kot v naravoslovnih znanostih in morali. Ni iskal integralnega sistema, temveč je v iskanju odgovorov na različna vprašanja izhajal iz različnih izhodišč; odgovor je bil odvisen od tega, kako je bil problem zastavljen. Filozofom tako večinoma ni šlo za izdelavo sistema, ampak prej za izdelavo natančnih odgovorov na natančna vprašanja. Stvarnost problemov samih je narokovala uporabo različnih metod za različna vprašanja.³⁵ Metoda je bila vedno prilagojena tudi duhovni stopnji učencev tako, da so lahko pojmi o podobni stvari v drugem besedilu zelo različni.

Filozofija je bila v antiki torej predvsem metoda oblikovanja, spreobračanja, preobrazbe človeka, ki vodi k novemu načinu življenja in gledanja na svet. Bila je *praxis*, drža človeka in v tesni zvezi z njegovim ravnanjem. Krščanstvo je v takem okolju samoumevno začelo veljati za filozofijo. V kristjanih so videli ljudi z določeno držo, ljudi, ki so svoje življenje oblikovali, tako kot drugi filozofi, v skladu z določenim pogledom na svet, življenje.

Specifikum krščanstva je bil, da njegov pogled na svet ni bil sad le človeškega doumevanja stvarnosti, katerega slabost je gotovo to, da je pogosto pogojen s posameznikovim izvirnim doživljanjem stvarnosti, njegovim

odnosom do sveta. Krščanski pogled na svet pa je bil v sami korenini pogojen od Drugega, transcendentnega posega v svet, od krščanskega razodetja. To razodetje je določalo krščanski pogled na svet, držo kristjanov in njihovo ravnanje. Trdimo lahko, da so kristjani zaradi svoje drže, *praxis* enostavno veljali za filozofe. Tako tudi ni bilo čudno govoriti o krščanski filozofiji.

Vidik antične filozofije torej potrjuje upravičenost govorjenja o krščanski filozofiji. Pristop P. Hadota k antični filozofiji pa zagotovo dokončno izpodbija trditve tistih, ki so zanikali, da bi krščanska filozofija v zgodovini sploh kdaj obstajala.

Krščansko filozofijo od filozofije kot čisto razumske znanosti, ki odkriva in išče resnico o bivajočem kot bivajočem, prvih vzrokih, smislu sveta in življenja v moči naravnega razuma (ki je na začetku svojega spoznavanja prazen – tabula rasa in prek čutov prihaja do spoznanja, slednje pa nato omogoči refleksijo o abstraktnem in odkrivanje skritega), razlikuje to, da priznava resničnost krščanskega razodetja (seveda ga venomer skuša razlagati z razumom; vera, ki teži k doumetju), da izhaja iz krščanske ideje stvarjenja, krščanskega pogleda na svet in človeka (kar velja tudi za filozofijo Tomaža Akvinskega). To je definienjs pojma krščanske filozofije.

Šele pozneje se je na filozofijo začelo gledati kot na povsem teoretičen in abstrakten postopek (kot smo videli, so veliko zaslugo za to imeli latinski veroisti – ločili so teologijo in filozofijo). P. Hadot vidi rojstvo te predstave v združitvi filozofije – ki je najprej bila vaja oblikovanja in preobrazbe človeka, torej duhovna vaja – s krščanstvom. Krščanstvo se je predstavilo kot filozofija, ker se je kazalo kot metoda, praksa oblikovanja človeka in njegovega življenja, kot duhovna vaja. V srednjeveški sholastiki pa je prišlo do razlikovanja med teologijo in filozofijo (zasluge za to imajo velika imena sholastike, Albert

Veliki, Tomaž Akvinski, Francisco Suarez). Teologija je postala avtonomna znanost, filozofija pa je bila zvedena na raven dekle teologije, ki naj teologijo oskrbuje s pojmovnim aparatom, natančnim določanjem pojmov.⁵⁶

Ločitev teologije in filozofije na področju njunih metod, za kar je zaslužen predvsem Tomaž Akvinski, ni zgolj negativna poteza. Z jasnim razločevanjem med teologijo in filozofijo je Tomaž Akvinski napravil prostor tudi za naravno znanost o stvareh sveta.⁵⁷ Ko si je filozofija v novem veku znova pridobila avtonomijo, se ni vrnila k antičnemu razumevanju same sebe, ampak je ohranila srednjeveški, popolnoma teoretični značaj, zgubila je duhovno dimenzijo in praktično usmeritev. Postala je znanstvena in se razvijala k vedno večji sistematizaciji (Hegel). “Šele z Nietzschejem, Bergsonom in eksistencializmom filozofija spet zavestno postane način življenja, se pravi konkretna drža.”⁵⁸

1. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 93–94.
2. V. Tatakis, *Bizantinska filozofija*, 14.
3. Atenagora, Poslanstvo, III–IV, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, Celje, Mohorjeva družba, 1998, 329–330; Justin v *Prvi apologiji* 2 razkriva, kaj se po njegovem skriva v ozadju preganjanja kristjanov. Navaja štiri razloge: predsodek, ugajanje praznovernim ljudem, nerazumna strast (nedovzetna za smisel v etičnem pomenu besede) in dolgotrajen slab glas kristjanov (očitali so jim njihovo novost in dajali prednost preteklosti in starim, čeprav lahko tudi nerazumnim naukom). Ti štirje razlogi “so pravzaprav le četrten vzrok, skupek vidikov enega zadržanja, ki so povezani v nekakšen hendiatessaron, utemeljen v tistem nerazumljivem vzgibu človeške duševnosti, ki so ga očetje za Platonom in stoiki poimenovali strast.” Justin, *Prva apologija*, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 172–173.
4. Ateizem je veljal za protidružbeno in nemoralno pozicijo. Kristjani so bili sredi religioznega rimskega imperija institucionalno določeni kot ateisti (religija je imela funkcijo povezovanja družbe, kristjani pa so zavračali izpolnjevanje religioznih dolžnosti). Ker so za religijo zelo pomembni obredi in žrtvovanja, na tem mestu ni

- odveč omeniti mimetične teorije Renéja Girarda. Girard sledi stalnici človeških družb – nasilju kot izvirnemu strukturalnemu principu vsega družbenega reda. Po Girardu človeška družba ne more obstati, če ne regulira nasilja s principom žrtvovanjskega obreda, ki s svojo usmerjenostjo na drugega pomiri nasilje med člani družbe. Girard obred grešnega kozla predstavlja kot prvo človeško institucijo sploh. Prim. M. Bertoncel, *Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu*, v: *Bogoslovni vestnik* 65 (2005), 175-192.
5. E. Osborn, *The Beginning of Christian philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, 2.
 6. Prim. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 9. To delo je neprecenljiv prevod izbranih spisov zgodnjih apologetov in je nepogrešljiv pripomoček za študij apologetske filozofske pojmovnosti.
 7. Upor proti krščanstvu je izhajal iz prepričanja o ogroženosti lastne resnice in smisla poganov. Omenimo le platonika Kelza, ki je napisal delo *Resnični Logos*. Odgovoril mu je šele Origen v delu *Contra Celsum*. Prim. L. Padovese, *Uvod v patristično teologijo*, 42, 116-117.
 8. že Janezov evangelij v prologu Jn 1,1-18 predstavi Jezusa Kristusa s pojmom logosa, ki je bil skupen nekaterim filozofskim šolam. Na pisca evangelija so vplivali "helenistična verska filozofija in mistika, vzhodnjaški gnosticizem in duhovnost judovskih manjšin kumranskega tipa" (*Sveto pismo*, 1602). Tako o logosu govori tudi jud Filon Aleksandrijski, ki je z uporabo platonistične filozofije "poskušal pokazati, kako judovska tradicionalna, monoteistična modrost in etika, ubesedena v Svetem pismu, pomeni vrh univerzalnega človeškega mišljenja." (G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 11).
 9. Prim. E. Osborn, *The Beginning of Christian philosophy*, 1-4.
 10. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 18.
 11. V. Tatakis, *Bizantinska srednjeveška misel*, Celje, Mohorjeva družba, 2001, 5. Prva razlika je bil jezik; grščina na vzhodu in latinščina na zahodu. Do sredine 3. st. je grščina prevladovala tudi v Rimu.
 12. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 145.
 13. *Razgovor z Judom Trifonom*, 3,1, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 159.
 14. *Razgovor z Judom Trifonom*, 8,1-2, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 167.
 15. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 153; prim. *Razgovor z Judom Trifonom*, 3,4: "Filozofija je vednost o Bivajočem in globoko spoznanje Resničnega, sreča pa je nagrada za to vednost in modrost." in 8,1. Prim. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 160.
 16. Prim. E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 26-27; G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 109-110, 145-147; E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York, Random House, 1995, 9-10.
 17. Na paradoksen način človek lahko najde gotovost (svojega bivanja) v negotovosti vere, ki nudi korenito nezapodljiv (nepojmljiv) odgovore vere. Gotovost najde le v zaupanju gotovosti »negotove« vere, v odpovedi samorazumljivosti sveta in bivanja. Če sta v iskanju resnice (in mišljenju bivajočega iz temelja (B)biti – kar je filozofija) filozofija in vera usklajeni, "je to preprosto zato, ker je (filozofija) resnična in ker resnica ne more nasprotovati resnici" (E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 13).
 18. Prim. Mdr 13,1: "Zares so prazni vsi, ki so po svoji naravi ljudje, a ne poznajo Boga in iz vidnih dobrin ne morejo spoznati njega, ki je; ne prepoznajo mojstra, čeprav opazujejo njegova dela." Idejo te razlage lahko najdemo tudi tu, vendar je iztrgana iz konteksta in že samo Knjiga modrosti v celoti gledano spregovori v prid druge razlage.
 19. G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 244.
 20. Justin, *Druga apologija*, 13,4, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 250; glej tudi *Prva apologija*, 46, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 216, *Druga apologija*, 8, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 244-245 "… saj je seme Logosa vsajeno v ves človeški rod." Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 13-14. O tem, kako sta pojem *rationes seminales* razumela sv. Avguštin in sv. Bonaventura, glej: A. A. Maurer, *Srednjeveška filozofija Zahoda*, Celje, Mohorjeva družba, 2001, 33, 157.
- Justinovo izjavo podkrepi tudi sv. Ambrož: "Omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est." (Vse, kar je resnično, povedano kjerkoli, je od Svetega Duha), navaja: E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 29.
- Eric Osborn pravi, da so Justinov nauk o *Logos spermatikos* različno razlagali zaradi vsaj treh razlogov: 1. pojmi, ki jih Justin uporablja, niso logično točni, ampak metaforični ("kaj pomeni biti del, seme, nejasen posnetek Božjega Logosa"); 2. filozofski izraz »participacija« prihaja od Platona in ni dovzeten za jasno definicijo; 3. Justin oporeka sam sebi – isti Logos govori v različnih oblikah, toda vendarle v celoti prihaja od Jezusa Kristusa. Prim. E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, 80-81. K temu smemo upravičeno dodati, da Justin ni filozof v današnjem pomenu besede, ampak iskalec resnice, ki jo je pripravljen sprejeti v obliki, v kakršni se mu javlja. Justin se je zavedal, da je v odnosu do resnice bistveno v držbi bivanja (da se mu resnica razodeva kot bivanjska, in ima vpliv ne le na človekov razum ampak na njegovo celotno življenje, ravnanje) in ne le raziskovanje. Pri Justinu ni pomembna znanstvena akribija in koncizno določeni pojmi, ampak stik, ki ga je vzpostavljal med grško

- filozofsko resnico in krščansko razodeto resnico. Justin je komaj odpiral vrata nove dobe sodelovanja vere in razuma, ki je omogočila starim idejnim tokovom, ki so postali sterilni, ponovno rodovitnost in razvoj pod vplivom krščanstva. Zato je razumljivo, da so njegovi pojmi še nerazviti in nejasni.
21. Prim. E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, 282.
 22. Tacijan se poimenuje "barbarski filozof Tacijan" v *Govoru proti Grkom*, v: G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 42.
 23. Prim. H. M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs "christliche Philosophie"*, v: E. Coreth et al., *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* VI, Graz, Styria, 1988, 29-30.
 24. Tertulijan je živel v Kartagini, drugem največjem mestu Zahoda, kjer se je čaščenje v latinskem jeziku razvilo prej kot v Rimu. Čeprav je bila Severna Afrika pomembno središče krščanstva, se je prav v Kartagini razvil montanizem, kateremu je Tertulijan podlegel v svoji vnemi za vero. Pri zagovarjanju kristjanov razmišlja in piše kot pravnik. Nastopa proti poganom, Judom in kompromisom s strani kristjanov. Prim. E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, 21-22. Čeprav je začel pisati v grščini, se je zaradi boljše učinkovitosti odločil za latinščino. Tako je začetnik razvoja teološke terminologije v latinščini; menda je skoval 982 latinskih besed. Prim. A. G. Hamman, *Korenine naše vere*, Ljubljana, Družina, 1993, 80-81.
 25. Prim. H. M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs "christliche Philosophie"*, 31.
 26. Tertulijan, *Zagovor 46,18*, v: A. G. Hamman, *Korenine naše vere*, 84.
 27. Tertulijan, *De carne Christi* 5, v: A. Strle, *Vem, komu sem veroval*, Ljubljana, Družina, 1988, 9-10. Nekateri so stavek *Credo quia absurdum* pripisovali sv. Avguštinu. V izogibanju modrosti tega sveta Tertulijan v delu *O zadržku krivovercev* 7 (*De praescriptione haereticorum*) zapiše tudi: "*Nobis curiositate opus non est post Jesum Christum, nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus.*" (Po Jezusu Kristusu ne potrebujemo več razvednosti niti raziskovanja po evangeliju. Ko verujemo, ne pogrešamo ničesar poleg verovanja. Saj v naprej verujemo, da ni ničesar, kar bi še morali verovati.). Prim. Tertulijan, *O zadržku krivovercev* 7, v: A. Strle, *Vem komu sem veroval*, 9; E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 24.
 28. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 45.
 29. Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 575.
 30. "Pri Tacijanu lahko vidimo, kam vodi nekatoliški tip bogoslovja, nasproten tistemu, ki smo ga srečali v spisih njegovega učitelja (Justin): s krščansko identiteto je združeno neponižno zasmehovanje in samozadovoljna ironija, ki končno vodi v odpad od prave vere. ... Tacijan je ... dokument neuspeha pristne krščanske misli in statu nascendi, priča enega od neuspešnih porodov krščanske filozofije. ... sebe označuje preprosto kot filozofa; za filozofijo označuje tudi vsebino krščanskega nauka ..." (G. Kocijančič, *Logos v obrambo resnice*, 257-258).
 31. Prim. H. M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs "christliche Philosophie"*, 31.
 32. Prim. Rim 7,15-8,3. "... ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim." Da bi se človek lahko uprl postavi greha in tudi delal to, kar hoče, potrebuje vodečo roko, ki je postava Duha.
 33. E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 31.
 34. Po koščkih je od njih vsa resnica doumljena. Laktancij, *Institutiones*, VII, 7, 7. Navaja: E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 32.
 35. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 51.
 36. Prim. H. M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs "christliche Philosophie"*, 29. Gilson pravi, da je ta izraz pri Avguštinu našel le na enem mestu *Cont. Iulian. Pelag.*, IV, 14, 72. "*Obsecro te, non sit honestior philosophia gentium, quam nostra Christiana, quae una est vera philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiae significatur hoc nomine ...*" (Prosim te, ni odličnejša poganska filozofija, kakor naša krščanska, ki je edina resnična filozofija, ker to ime označuje hrepenenje ali ljubezen do modrosti ...). E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 419.
 37. V času pozne antike je, razen redkih izjem, prevladovalo platonsko-aristotelsko prepričanje, da je teologija del filozofije. Podobno govori Tomaž Akvinski v predgovoru k *Sententiam super Metaphysicam* glede voditeljice znanosti, ki "si po pravici lasti ime modrosti". Filozofija obravnava tri področja in ima zato tri imena: *božanska znanost ali teologija* (v kolikor motri Boga in čista umska bitja), *metafizika* (v kolikor motri bitje in njegove lastnosti) in *prva filozofija* (v kolikor motri prve vzroke stvari). Prim. Tomaž Akvinski, *Izbrani filozofski spisi*, Ljubljana, Družina, 1999, 27, 29, 30.
 38. Cicero ni nagovarjal le Avguštin. Za Laktancija je bil "ne le dovršen govornik ampak tudi dovršen filozof. ... Kdo ima lahko prav (od poganških filozofov), kjer se Cicero moti?" E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 50-51.
 39. A. A. Maurer, *Srednjeveška filozofija Zahoda*, 22.
 40. Anzelme se je celo ponašal, da ni povedal ničesar, kar ni povedal že njegov učitelj Avguštin pred njim. Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 80.

41. Avguštin, De vera religione, 39,72, v: A. A. Maurer, *Srednjeveška filozofija Zahoda*, 26.
42. Čeprav Avguštin skupaj s Platonom in Plotinom človeka označi kot umno dušo, saj jo je ustvaril Bog, bistvene razlike med Platonom in Avguštinom ni potrebno poudarjati. Svoje odvisnosti od platonske filozofije Avguštin ne skuša skriti, toda četudi pride do enakih sklepov kot Platon, nosijo slednji povsem drug pomen, kar je posledica njenega razhajanja glede izhodišča. Izhajata iz različnega niza prvih počel in posledice, ki jih izpeljujeta iz njih, niso iste. Podobno bomo lahko rekli glede Tomaža Akvinskega in Aristotela.
43. Avguštin, Confessiones X, 27. Navaja: E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 594. "In glej, bil si v meni, in jaz sem bil zunaj, in tam sem te iskal, nelep sem se gnil za lepimi stvarmi, ki si jih ustvaril. Z menoj si bil, jaz ne s teboj." Avguštin, *Izpovedi* (prev. A. Sovre), Celje, Mohorjeva družba, 1984, 221.
44. Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 77. "...ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora." Tako pravi Avguštin v delu: Avguštin, *Enarratio in Ps.* 145, 5.
45. Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 75-77, 593-594.
46. Prim. E. Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* V 7, London, Routledge, 1998, 259-260.
47. Navedeno po E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 70. Ta stavek je Akvinski zapisal v *Summa Theologiae*, part I, qu. 84, art. 5. Resp.
48. Tudi danes najdemo neštevilne publikacije o Avguštinovem delu. "Odvč bi bilo naštevati njegova dela in slediti njegovemu vplivu, naj zadošča le podatek, da letna bibliografija o njem v *L'Annee philologique* ne obsega nikoli manj kot 12 strani." M. Špelič, Krščanska antika, v: M. Sunčič, B. Senegačnik, *Antika za tretje tisočletje*, Ljubljana, ZRC, 2004, 99.
49. Prim. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, 404.
50. J. Habermas, Predpolitične podlage demokratične pravne države, v: *Tretji dan* 3-4 (2006), 12.
51. E. Gilson, predgovor h knjigi A. A. Maurerja *Srednjeveška filozofija Zahoda*, 15.
52. E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 399.
53. Prim. E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 387-388.
54. E. Gilson, *Duh srednjeveške filozofije*, 403.
55. Prim. P. Hadot, Antična filozofija in duhovne vaje, v: *Filozofija na maturi*, št. 3 (1996), 42. Pri tem je pomenljivo to, da je Aristotel sam imenoval svoja predavanja *methodoi*. Podoben pristop bomo videli tudi pri Akvinčevem metodičnem realizmu.
56. Prim. H. M. Schmidinger, *Zur Geschichte des Begriffs "christliche Philosophie"*, 34. Francisco Suarez je filozofijo definiral kot deklo in utrjevalko teologije ("*ad Theologicas veritates confirmandas*").
57. Prim. J. Hlebs, *Usodna misel. Od cogita Reneja Descartesa do nihilizma Martina Heideggerja*, Ljubljana, Študentska založba, 2004, 8.
58. P. Hadot, *Antična filozofija in duhovne vaje*, 43, 23. Stoik Seneka (ok. l. 2-65) je v istem smislu zapisal: "*Facere docet philosophia, non dicere. - Filozofija uči ravnanja, ne govorjenja.*"