MELISOV ARGUMENT ZA VEČNOST BIĆA

Melis, zagovornik elejskog učenja, u svojim delima, za razliku od Parmenida koji govori o svetu i njegovoj večnosti, iznosi tvrđenje o večnosti bića. On je smatrao da je „ono što jeste“ nenastalo, nepropadljivo, nedeljivo, nepromenljivo i monogeno (za razliku od Parmenida koji smatra da je biće prostorno ograničeno). Izričito je tvrdio da postoji samo jedno biće i za njega navodi da je ono „uvek bilo i uvek će biti ono što je bilo“, jer ukoliko je nastalo, nužno je da je pre toga bilo ništa, što je nemoguće, jer ako je bilo ništa, ne bi imalo ni iz čega da nastane. Ova teza se brani argumentacijom koja se oslanja na formalnu primenu reductio ad absurdum i princip ex nihilo nihil fit. Argument počiva na ekskluzivnoj disjunkciji „ono što jeste je ili nastalo ili nije nastalo“, što bi glasilo ovako:

1.Biće nije nastalo.  
2.Biće je nastalo. (pretpostavka za RAA)  
3.Ako je nastalo, onda je nužno da pre toga nije bilo ništa. (def.)  
4.Ništa ne može nastati ni iz čega. (princip ex nihilo nihil fit)  
5.Ako ništa ne može nastati ni iz čega, onda ni biće ne može nastati.  
6.Ako biće ne može nastati, onda ono nije nastalo-  
7.Dakle, biće nije nastalo.  
8.Ako biće nije nastalo, a postoji, onda je ono a parte ante večno.  
Međutim, ovaj argument nije dovoljan dokaz da je biće temporalno večno u oba smera, jer dokazuje samo da biće ne može nastati, stoga Melis pruža argument i protiv nestajanja bića u vidu teze „Budući da nije nastalo, ono jeste, uvek je bilo i uvek će biti, i ono nema ni početak ni kraj, već je neograničeno.“ Argument ovde podrazumeva da sve što ima početak ima i kraj, a pošto biće nema početak i nije nastalo, onda nema ni kraj, pa neće ni nestati, već je temporalno neograničeno.

1.Ono što postoji nije nastalo  
2.Ako bi nastalo, imalo bi početak.  
3.Sve što ima početak, ima i kraj. (princip)  
4.Ono što nije nastalo, nema početak.  
5.Ono što nije nastalo, nema kraj.  
6.Ono što postoji, a nema ni početak ni kraj je večno.  
7.Biće postoji, prema tome je večno a parte ante i a parte posto.

Problem sa ovom argumentacijom je što se iz 3. i 4. izvodi 5. a to nije nužno slučaj.

FILIPONOVI ARGUMENTI PROTIV VEČNOSTI SVETA

Filipon kritikuje Aristotelovu tezu da je svet večan. On prihvata tezu da je aktuelna beskonačnost nemoguća, ali on misli da upravo zbog toga svet ne može biti večan. Prema njemu, nešto ne može da nastane ako njegovo postojanje zahteva prethodno postojanje beskonačnog broja drugih stvari. Filipon, kao i njegovi sledbenici, su ponudili argumente protiv koncepcije temporalno beskonačnog univerzuma, koji bi bio shvaćen kao sukcesivni kauzalni lanac. Filipon se može smatrati začetnikom kalam kosmološkog argumenta. On je podvrgao kritici klasično grčko pravilo da ništa ne nastaje ni iz čega. On tome suprotstavlaj biblijski mit gde Bog stvara svet ni iz čega. Filipon misli da su dve teze koje Aristotel brani inkonzistentne. To su teze da svet nema početak (da je večan) i da nije moguća aktuelna beskonačnost. Zapravo, on prihvata Aristotelovu tezu da je aktuelna beskonačnost nemoguća, ali smatra da je ona inkonzistentna sa njegovom tezom da je svet večan. Protiv teze o večnosti sveta on izlaže dve vrste argumentacije. Prvom vrstom argumenta nastoji da na osnovu konačnosti moći, koju poseduje univerzum, dokaže da je univerzum nastao. Drugom vrstom argumentacije hoće da dokaže da je univerzum nastao tako što to zasniva na nemogućnosti večnog kretanja.

Za prvu vrstu argumentacije Filipon nudi četiri argumenta, a za kosmološki argument su tri od značaja.

Prvi kaže da je nebo sastavljeno od materije i forme (Aristotel je mislio da je nebo večno). Međutim, sve što je sastavljeno od materije zahteva materiju za svoje postojanje. Ali, sve što zahteva nešto drugo za svoje postojanje nije samodovoljno. Ono što nije samodovoljno, nema beskonačnu moć. Pošto nebo nema beskonačnu moć, propadljivo je, a ono što je propadljivo nije večno.

U drugom argumentu kaže da su nebesa sastavljena. Ono što je sastavljeno ima u sebi osnovu disolucije. Ono što u sebi ima osnovu za disoluciju sadrži osnovu za razaranje. Ali, pošto je ono što može biti razareno nešto što je nastalo, onda se mora zaključiti da je i univerzum nastao (dakle, nije večan).

Po trećem argumentu se suština materije sastoji u tome što je ona u stanju da primi sve forme. Jedna te ista materija ne može odjedanput da prihvati više formi, niti materija može večno da zadrži bilo koju formu. Stoga, ništa što je sastavljeno od materije i forme (s obzirom na njegovu prirodu), neće biti nerazorivo. Ali, pošto je sve što je razorivo, nešto što je nastalo, onda je i svet nastao (dakle, nije večan).

Sada prelazimo na drugu vrstu argumentacije. Ovde, dakle, Filipon hoće da nastanak univerzuma dokaže polazeći od nemogućnosti večnog kretanja. On ovde nudi tri argumenta.

U prvom argumentu se kaže da bi, ukoliko bi univerzum bio večan, nastanku bilo kog predmeta prethodila beskonačna serija nastanaka drugih predmeta. Ali, beskonačnost ne može da se pređe. Dakle, ukoliko bi univerzum bio večan, nijedan od predmeta koji sada postoje ne bi mogao nikada nastati, pošto bi njegovom nastanku morao prethoditi nastanak beskonačnog broja drugih predmeta. („Ako za nastanak neke stvari mora prethodno da postoji beskonačan broj stvari koje su nastale jedne iz drugih, onda ta stvar ne može da nastane). Za dokaz Filopon pretpostavlja tri premise: 1. Nešto što nastaje nužno zahteva nešto što mu prethodi da bi nastalo. 2. U stvarnosti ne može postojati beskonačan broj. 3. Stvar ne može nastati ako je ono što je potrebno za njen nastak beskonačnost prethodno postojećih stvari gde jedna nastaje iz druge. Uzimajući ove premise u obzir, formalno bi dokaz izgledao: 1. Ako postojanje nečega zahteva prethodno postojanje nečeg drugog, onda ono neće natati bez prethodnog postojanja tog drugog. 2. Beskonačan broj ne može aktuelno postojati, niti biti uvećan. 3. Ništa ne može nastati ako je za njegov nastanak neophodno prethodno nastajanje, odnosno, postojanje beskonačnog broja drugih stvari. 4. Dakle, nemoguće je da univerzum bude beskonačan, jer je nemoguće da se shvati kao beskonačan sukcesivni lanac.

U drugom argumentu Filopon ukazuje na to da bi večnost sveta implicirala postojane beskonačnog broja prošlih događaja koji bi se neprekidno uvećavao, a to je apsurdno. Stoga, aktuelna beskonačnost je nemoguća, pa je onda i večni univerzum nemoguć. Ako je nemoguć kao večan, onda je morao nastati.

Trećim argumentom Filopon želi da pokaže da teze o večnosti sveta impiciraju još neke apsurdnosti. Reč je o argumentu o nejednakom broju kružnih putanja nebeskih tela. Pretpostavimo da se sfere ne kreću istom brzinom, kao i da kretanje neba nema početak. Onda jedna planeta prelazi beskonačan broj kružnih putanja, a druga tri puta više i tako dalje. To je apsurdno da bude nekoliko puta više beskonačno. Dakle, nužno je da okretanje neba mora imati početak svog postojanja i da prethodno nije postojalo.

Apsurdnosti do kojih vodi teza o večnosti sveta čine tu tezu neprihvatljivom.

AL-KINDIJEVI ARGUMENTI PROTIV VEČNOSTI SVETA

Al-Kindi je prvi islamski mislilac koji u filoponovskom maniru brani kosmološki argument. On sebi daje zadatak da dokaže sledeće: Konačnost sveta; nemogućnost da nešto bude aktuelno beskonačno; da beskonačnost postoji samo potencijalno. Ova tri pitanja su blisko povezana. On svoje razmatranej započinje iznošenjem premisa, a to su one istine koje se u staroj tradiciji obično nazivaju večnim i nužnim ili samoevidentnim. Njegove premise su:

Sva tela od kojih ni jedni nije veće od drugog su jednaka.

Jednake stvari su one čije su dimenzije između njihovih granica iste i aktuelno i potencijalno.

Ono što je konačno nije beskonačno.

Kada je bilo koje od jednakih tela uvećano dodavanjem drugog tela, ono postaje veće od njega i veće no što je bilo pre nego što u je telo bilo dodato.

Kada su bilo koja dva tela konačne veličine združena, onda je i telo koje iz njih nastaje takoše konačne veličine, a to mora biti slučaj za bilo koju veličinu i za sve što poseduje veličinu. Od bilo koje dve homogene stvari, onom manjom se meri ona veća ili njen deo. Polazeći od ovih premisa, Al-Kindi počinje svoje razmatranje problema beskonačnosti nastojeći da ukaže na protivrečnosti i apsurdnost do kojih dovodi pojam aktuelne beskonačnosti. Ako postoji beskonačno telo i ako se od njega oduzme telo konačne veličine, ono što ostaje je ili konačno ili beskonačno. Ako je ono što ostaje konačne veličine, onda bi ono, kada mu se doda ono što je oduzeto, takođe bilo konačno. To sledi iz premise 5. Međutim, to telo je pre oduzimanja bilo beskonačno. U tom slučaju bi sledilo da je to telo i konačno i beskonačno, što je protivrečno, a protivrečne stvari ne mogu da postoje. Ali, ako bi ono što ostaje bilo beskonačno i ako mu se ono što mu je oduzeto vrati, ono postaje ili veće nego što je bilo pre vraćanja ili njemu jednako. Ako je veće, onda beskonačno postaje veće od beskonačnog. Ovde se uvodi 6. premisa. U tom slučaju je manja beskonačnost jednaka delu veće beskonačnosti. Prema premisi 2, dve jednake stvaru su dve stvari koje imaju istu veličini između njihovih granica. Prema tome, te dve stvari moraju da poseduju granice, a to implicira da su one konačne. Iz toga sledi da je manja beskonačnost, zapravo, konačna. To protivreči premisi 3, koja kaže da ono što je konačno nije beskonačno. Ako beskonačno telo nije veće nakon što mu se vrati ono što mu je oduzeto, onda se ono ovim vraćanjem ne uvećava, a to protivreči premisi 4. U tom slučaju bi celina, koja bi nastala vraćanjem oduzetog, bila jednaka veličini pre tog vraćanja. Iz toga sledi da je celina jednaka delu, što je protivrečno. Pošto protivrečne stvari ne mogu da postoje, Al-Kindi zaključuje da nijedno telo ne može biti beskonačno. Naravno, ovo ne važi za potencijalnu beskonačnost. Univerzum u imaginaciji može biti uvećan bez kraja. To ipak važi samo u terminima mogućnosti. Univerzum je potencijalno beskonačan, obzirom da je beskonačnost mogućnost postojanja stvari za koju se kaže da je u potenciji.

Dalje, on prelazi na pitanje trajanja sveta. Svaka promena se događa kao neko ograđivanje trajanja, a takvo trajanje je vreme. Pre svakog ograđivanja vremena postoji neko ograđivanje sve dok ne dođemo do ograđivanja pre kojeg nema ograđivanja trajanja. U suprotnom bi takvo ograđivanje išlo u beskonačnost, a na taj način ne bi moglo da se dođe do nekog postavljenog vremena, pošto bi trajanje od beskonačne prošlosti do postavljenog vremena bilo jednako kretanju unazad u vremenu od postavljenog vremena do beskonačnosti. Ako je vreme koje ide od beskonačnosti do određenog vremena nešto što može biti obeleženo, onda povratak od tog obeleženog vremena kroz beskonačno vreme (unazad) jeste nešto što može biti obeleženo, a tada bi i ono beskonačno bilo konačno. To je apsolutno nemoguća protivrečnost. Ako se ne može doseći neko određeno vreme pre nego što se dosegne neko vreme koje mu prethodi, onda ono što je beskonačno niti može da se pređe niti može da se dosegne njegov kraj. Dakle, ne može se preći ono što je temporalno beskonačno da bi se doseglo bilo koje određeno vreme. Ali neko određeno vreme jeste dosegnuto. Pošto tako stoje stvari, onda vreme nužno nije besknačni kontinuum. Pošto su vreme i telo koekstenzivni, onda ni trajanje tela nije beskonačno, nego konačno. Prema tome, nije moguće da bilo koje telo uvek traje, a pošto je svet telo, onda on nije večan.

Al-Kindi ne argumentuje prelaz od nastanka i konačnosti sveta do njegovog kreatora, već prihvata da sve što je nastalo ima uzrok svog nastanka i da telo mora biti nešto što je vremenski stvoreno. On dalje tvrdi da sve što je stvoreno u vremenu jeste kreacija nekog kreatora. Dakle, univerzum nužno ima kreatora koji stvara ni iz čega. Sada treba dokazati da je taj kreator monoteistički Bog, pošto kreator, može biti jedan ili ih može biti više. Ako ih je više, onda moraju deliti jedno zajedničko svojstvo, da su delatnici na istom delu. Takođe onda oni sačinjavaju kompoziciju koja se sastoji od onoga što je svakom pojedinačno zajedničko i od onoga što je za svakog specifično. Međutim, kompozicije imaju kompozitora. Dakle, ovaj komponovani delatnik zahteva drugog delatnika koji će njega komponovati. Ako je taj delatnik jedan, onda je on prvi delatnik. Ali ako predstavlja kompoziciju i ako je kompozitor te kompozicije opet komponovan od mnoštva i ako to tako ide u beskonačnost, onda postoji nešto što je aktuelno beskonačno. Tako bi se svi problemi koji su uočeni na primeru sveta ponovili i na primeru kreatora. Prema tome, ne postoji više delatnika, nego jedan bez bilo kakvog mnoštva. On je krator, a sve ostalo su krature, on je večan, a krature nisu. Stanja kreature se menjaju, a sve što se menja nije večno. Da bi se na osnovu postojanja sveta dokazalo postojanje Boga, najpre treba dokazati da je svet konačan. Nemogućnost večnosti sveta Al-Kindi dokazuje preko nemogućnosti aktuelne beskonačnosti. Nakon što se to dokaže, treba dokazati da je svet stvoren. Al-Kindi to ne dokazuje posebno, već se oslanja na princip kauzaliteta, dovoljnog razloga i slično. Potom ptreba dokazati da je ono što je stvorilo svet monoteistički shvaćeni Bog, a ne nešto drugo.

ARGUMENTI ZA VEČNOST SVETA U ISLAMSKOJ FILOZOFIJI

Srednjovekovni aristotelovci imaju zadatak da odbrane Aristotela od argumenata u prilog konačnosti sveta, a koji su upereni protiv teze o večnosti sveta. Oni moraju da objasne zašto Aristotel, iako negira mogućnost beskonačnog broja, ipak brani večnost sveta i zašto iak onegira mogućnost beskonačne veličine, ipak potvrđuje postojanje beskonačnog vremena. Odgovore na ovakva pitanja prvi nudi Al-Farabi. Njegovi Odgovori se zasnivaju na tezi da stvari koje sačinjavaju beskonačnost ne postoje zajedno. Prošle individue i kretanja postoje samo u imaginaciji. One ne mogu biti prebrojane zato što ne postoje stvarno zajedno, pa na njih nikako ne utiče apsurdnost beskonačnog broja. Prema Averoesovom tumačenju, Al-Farabi je ponudio slično rešenje za problem beskonačnosti vremena. Neki greše kada pretpostavljaju da vreme ne može teći beskonačno kao što linija ne može beskonačno da se povlači. Ali, linija ne može ići u beskonačnost zato što ona poseduje poziciju i aktuelno postoji, a budući da vreme ne liči na liniju, razlog koji se odnosi na liniju, ne odnosi se i na vreme. Nema osnova za dobru analogiju između linije i vremena. Oba objašnjenja nastoje da objasne mogućnosti beskonačnog broja individua i kretanja, kao i objašnjenje mogućnosti beskonačnog vremena, a počivaju na pretpostavci da ono što sačinjava beskonačnost ne postoji zajedno. Jedan od Al-Farabijevih argumenata u prilog hipoteze da je svet večan zasniva se na pitanju zašto je Bog čekao sa stvaranjem sveta. Ako se tvrdi da je večni Bog stvorio čonačni svet u nekom trenutku u prošlosti, onda bi morala da postoji neka prepreka zbog koje bi odlagao ispunjenje svog htenja. Međutim, postojanje takve prepreke nije konzistentno sa postojanjem svemoćnog Boga. Pošto nepostojanje sveta nije poželjnije od njegovog postojanja, onda, ako ne postoji uzrok neuspeha, zašto Bog nije stvorio svet pre go momenta, bi glasilo pitanje. Ali, ako je Bog koji stvara svet večan i ako on oduvek stvara svet, onda je i svet večan. Treba naglasiti da Al-Farabi već pretpostavlja postojanje Boga, ne izvodi božije postojanje. On samo dokazuje da je postojanje večnog i svemoćnog Boga inkompatibilno sa konačnošću sveta, pošto postojanje takvog Boga implicira večnost sveta. Međutim, time se indirektno dovodi u pitanje kalam kosmološki argument. Pod tim argumentom se upravo želi dokazati postojanje večnog i svemoćnog Boga, nakon što se dokaže konačnost sveta. Ali, ako nema dokaza za konačnost sveta, onda pada i ceo kalam kosmološki argument.

Avicena takođe brani tezu o večnosti sveta i smatra da Bog stvara svet. Treba pomiriti ta dva stava. Smatra se da Avicena protiv teze o konačnosti sveta nudi tri argumenta. Reč je o argumentaciji koja želi da dokaže apsurdnost hipoteze o konačnosti sveta. To je dovoljno da se opovrgne kalam kosmološki argument, pošto je teza o konačnosti sveta jedna neizostavna premisa tog argumenta. Prvi argument se oslanja na Aristotelovu tezu da nastajanje zahteva materiju i formu. Ako materija i forma prethode stvaranju univerzuma, onda materija postoji pre njegovog stvaranja, što je apsurdno. Stvar isto stoji i sa formom. Materija ne postoji nikada kao neki neodređeni supstrat. Ona postoji uvek samo kao oformljena. Polazeći od toga, on zaključuje da je univerzum večan. Moglo bi se pomisliti da je teza o večnosti univerzuma inkompatibilna sa shvatanjem da je Bog njegov tvorac. Ako se pođe od teze da uzrok mora da prethodi posledici, onda ili svet ne bi bio večan ili bi mu, pošto je večan, tvorac bio nepotreban. Ovaj problem Avicena rešava pozivajući se na Aristotelovo zapažanje da uzrok ne mora da prethodi posledici.

U drugom argumentu, pretpostavimo da je univerzum temporalno konačan, da je stvoren pre određenog broja godina i da je zemlja imala odrešeni broj solarnih rotacija. Međutim, uvek možemo da pretpostavimo da je Bog mogao da stvori veći broj rotacija. Onda je moralo da postoji vreme kada on nije stvarao svet. Prema Aviceni vreme je samo mogućnost da predmeti pokriju veće distance, odnosno, da obave veći broj rotacija. Ako se ima u vidu da je Avicena modalni realista, onda je njegova argumentacija opravdana. Ako se pođe od same mogućnosti da bi kosmos mogao podleći promenama i kretanju dužem nego što se pretpostavlja, onda se može zaključiti da je vreme moralo oduvek postojati, sežući u beskonačnu prošlost i da će uvek postojati, opet sežući u beskonačnu budućnost.

U trećem argumentu polazimo od shvatanja da Bog stvara na osnovu svoje večne dobrote i od shvatanja da se njegova dobrota nikada ne menja, pa se zaključuje da je Bog oduvek stvarao. Avicena prihvata ovu argumentaciju i dodaje joj već pomenuto gledanje na kauzalitet po kojem uzrok ne mora da prethodi svojoj posledici.

On takođe iznosi argumente protiv Filopona. Najpre iznosi argument protiv teze o nemogućnosti prelaženja beskonačnosti, odnosno o nemogućnosti aktuelne beskonačnosti. Avicena takođe tvrdi da beskonačnost ne može da se pređe, međutim, on u to shvatanje unosi dodatno određenje. Kada se ka+e da beskonačnost ne može da se pređe, onda se misli da se ona ne može preći u konačnom periodu vremena. Ako se to ima u vidu, nema nikakvog problema da se pređe beskonačnost, ona se može preći u beskonačnom vremenu. Avicena zaključuje da svaki temporalni događaj nastaje u vreme kada nastaje, a ne ranij, zato što je materija spremna da primi novu formu upravo u to vreme. Da bi materija za to bila pripremljena, njoj mora vremenski da prethode uzroci koji će je pripremiti. Ti prethodni uzroci su takođe temporalni događaji, koji takođe zahtevaju prethodne uzroke i tako u beskonačnost. Na osnovu toga, Avicena zaključuje da beskonačni broj prethodnih uzroka mora da bude pređen. Filopon je tvrdio da prelaženje u beskonačnosti implicira da je beskonačan broj aktualizovan i da stoga aktuelna beskonačnost nije moguća. Avicena misli da Filopon ne pravi razliku između „svaki pojedinačno“ i „svaki kao celina“. On smatra da je moguće da je svaki pojedinačni od aktuelno beskonačnih događaja postojao, ali da ne mora biti moguće da celina te beskonačnosti postoji kao celina. Avicena argumentuje da celina svih prošlih događaja nije sabrana zajedno u neki sklop koji aktuelno postoji. Ta celina može biti sabrana samo u nekoj intelektualnoj slici. Ono što postoji samo u intelektualnoj slici je nešto što zapravo ne postoji. Zbog toga je potpuno neopravdano govoriti o skupu prošlih događaja kao aktuelno beskonačnom, zato što takav skup ne postoji.

Avicena takođe osporava Filoponovu kalam argumentaciju o rotaciji nebeskih tela i različitim beskonačnostima. Filopon smatra da je postojanje različitih beskonačnosti apsurdno. On napominje da nema aktuelno postojećeg skupa rotacija. Avicena kaže da oni koji zastupaju tezu o nemogućnosti aktuelne beskonačnost zamišljaju da biti beskonačno znači da ma koliko broj naša sposobost prebrojavanja zamišlja da pripada kretanjima, mi možemo naći broj koji tom broju prethodi. On dalje kaže da se pojmovi kao što su više, manje, konačno i beskonačno ili primenjuju ili ne primenjuju na nepostojeće stvari. Ako se primenjuju, onda primedba Filopona nema smisla, ali ako se primenjuju, onda se mora primeniti i na beskonačan broj budućih rotacija, odnosno, rotacija koje će se dogoditi. Većina onih koji smatraju da je prošlost sveta konačna, istovremeno smatra da je njegova budućnost beskonačna. Pošto ni prošlost ni budućnost ne postoje aktuelno, onda ne možemo na budućnost primeniti pojam beskonačnosti, a na prošlost primenjivati (pritom, su i prošlost i budućnost jedno nepostojanje).

Averoes kritikuje Al-Gazalijeve argumente. On kaže da Al-Gazali kada pominje nejednake beskonačnosti, ima pred očima sliku po kojoj je proporcija delova prema delovima, zapravo, proporcija većeg prema manjem. Na osnovu toga Al-Gazali zaključuje da je nužno da i proporcija dve beskonačne celine predstavlja proporciju manje/veće. Po Averoesu, to je nužno, samo onda kada su dve celine konačne, ali u slučaju kada nisu konačne, ne postoji veća ili manja. Između onoga što je beskonačno, nema razlike u veličini. Averoes izgleda da misli da su dve aktuelno beskonačne veličine zapravo dve konačne veličine. Aktuelno pređena veličina je uvek neka konačna veličina. U tom slučaju se dve takve veličine mogu dovoditi u proporciju veće/manje. Naime, aktuelno beskonačne veličine su ostvarene, dok potencijalno beskonačne nisu.

Drugi argument koji Averoes pokušava da obori je argument kalam teologa da ukoliko bi kretanja koja bi se dogodila u prošlosti bila beskonačna, nijedno kretanje, koje bi bilo rezultat tih prošlih kretanja, ne bi moglo da postoji u sadašnjosti. Sadašnje kretanje se ne bi moglo dogoditi sve dok se pre toga već ne dogodi beskonačan broj kretanja. To jeste tačno po Averesu, međutim, filozofi dopuštaju akcidentalnu beskonačnost, ali ne i esencijalnu. Averoes akcidentalno beskonačnu seriju određuje tako da u njoj prethodni član nije uslov za postojanje članova koji slede. Akcidentalno beskonačne serije ne uključuju samo one serije čiji prošli događaji formiraju nekauzalnu sukcesiju, nego i one za čije se prethodne članove misli da su uzrok kasnijih, sve dok to nije nužan uslov. Na primer, otac je nužan uslov za nastanak svog sina, on služi kao neposredni instrument za njegovo nastajanje, dok su prethodne generacije samo akcidentalne za nastanak njegovog sina, a ti akcidentalni momenti u seriji mogu ići u beskonačnost. Averoes zaključuje da je na taj način prvi uzrok dostignut, a upravo to je bilo ono što kalam teolozi smatraju da nije moguće. On zaključuje da akcidentalna beskonačnost ne uključuje apsurdnost beskonačnog kauzalnog regresa.

Averoes zaključuje da Al-Gazalijevi argumenti ne dosežu nivo dokaza.

FILOZOFIJA RODŽERA BEKONA

Bekon nabraja četiri glavna razloga za ljudsko neznanje i neuspehe da se postigne istina. To su: podložnost bezvrednom autoritetu, uticaj običaja, predrasude svetine i prikazivanje navodne mudrosti da bi se prikrilo vlastito neznanje. Četvrti je najopasniji, jer omogućava čoveku da skriva svoje vlastito neznanje i da smatra istinsku mudrost rezultatom vere u nepouzdane autoritete, običaje ili predrasude svetine.

U drugom delu Bekon ističe vladajući karakter teologije među naukama. Sva istina je sadržana u Svetom pismu, ali za razjašnjenje Svetog pisma nam je potrebna pomoć kanonskih knjiga i filozofije. Bog je aktivan razum i on prosvetljava pojedinačan ljudski duh, podudarajući se sa njim u njegovoj aktivnosti. Svrha filozofije je da vodi čoveka ka saznanju Boga i da služi Boga.

Treći deo Bekon posvećuje predmetu jezika. Bez stvarnog poznavanja hebrejskog iil grčkog Sveto pismo se ne može pravilno interpretirati i prevesti, niti se pogrešni rukopisi mogu ispraviti.

U četvrtom delu Bekon razmatra matematiku koja je kapija i ključ drugih nauka. Matematika se saznaje lakše i neposrednije i manje zavisi od iskustva nego druge nauke, tako da se može reći da prethodi drugim naukama. Logikai matematika zavise u izvesnoj meri od matematike, a matematika je korisna čak i za teologiju. Korisna je za rešavanje hronoloških problema u Svetom pismu.

U petom delu razmatra optiku, odnosno, strukturu oka, osnovne zakone moći viđenja, uslove viđenja, odbijanje i prelamanje, kao i praktičnu primenu optičke nauke.

U šestom delu razmatra eksperimentalnu nauku. Rasuđivanje može dovesti um do ispravnog zaključka, ali tek potvrda iskustva otklanja svaku sumnju. Međutim,imamo dve vrste iskustva. U jednoj vrsti iskustva korisitmo naša telesna čula potpomognuta instrumentima i svedočanstvom pouzdanih svedoka, dok druga vrsta iskustva jeste iskustvo o duhovnim stvarima i za njega je potrebna milost. Ovaj drugi tip iskustva napreduje kroz različite stupnjeve mističkih stanja ekstaze.

U sedmom delu obrađuje filozofiju morala koja je na višem nivou od filologije, matematike i eksperimentalne nauke. Filozofija morala je povezana sa delatnošću kojom postajemo dobri ili zli i ona uči čoveka kako da se odnosi prema Bogu, prema svojim bližnjima i prema sebi samom. Ona je usko povezana sa teologijom i učestvuje u uzvišenosti. U zaključku razmatra razloge za prihvatanje hrišćanske vere. Otkrovenje je nužno i hrišćanin prihvata veru na osnovu autoriteta. Filozofija može da dokaže egzistenciju Boga, njegovo jedinstvo i beskrajnost. Bekon završava učenjem o čovekovom utelotvorenju u Hrista i njegovom učestvovanju preko Hrista u božanskom životu.

Jasno se vidi dvostruki karakter Bekonove filozofije. Njegovo isticanje odnosa filozofije i teologije, isticanje funkcije filozofije da vodi prema Bogu i isticanje moralnog ili praktičnog aspekta filozofije. Vidi se i mesto koje u svojoj filozofiji pripisuje unutrašnjem saznanju Boga i duhovnih stvari, prisan odnos koji uspostavlja između filozofije i teologije i učenje da Bog iluminira aktivni razum.

AVGUSTINOVA I AKVINSKIJEVA EPISTEMOLOGIJA

Avgustin pruža prednost znanju nad pukim verovanjem, međutim, on i određenoj vrsti verovanja daje status znanja. Istinski verovati, za njega, znači nešto poput misliti sa pristankom. Ne možemo se uzdržavati od suda samo zato da ne bismo rizikovai grešku, jer u tom slučaju ne bismo mogli ništa činiti. Zato je nužno pristati na neka verovanja. Avgustin svoju epistemologiju razvija u polemici sa skepticima.. On pokazuje da je pre na strani stoika nego skeptika. Nije zadovoljan skeptičkim shvatanjem po kojem je mudrost pre stalno traženje istine nego njeno dostizanje. Znanje ima svoj krajnji cilj i njime bi trebalo da dostignemo blaženstvo. Naravno, i neposredna potraga za istinom može sama po sebi biti vredna. Valjanost naših verovanja zavisi od autoriteta na kojeg se oslanjamo, odnosno, od razloga i svedočanstva koji čine da na ta verovanja pristanemo. Njegovo razmatranje u osnovi liči na teoriju po kojoj je znanje istinito opravdano verovanje. Moglo bi se reći da Avgustin razlikuje najmanje tri vrste opravdanja i one se razlikuju po stepenu pouzdanosti. Najviši kriterijum pouzdanosti zadovoljavaju ona znanja koja ne možemo smatrati lažnim. U to spadaju logičke i matematičke istine. S druge strane, svedočanstva čulnog opažanja su manje pouzdana od istorijskih i religijskih svedočanstava. Čula mogu biti obmanuta. Međutim, subjektivni čulni doživljaji se ne mogu pobijati. To što nas čula mogu ponekad zavatati ne znači da bi trebalo da u njih potpuno izgubimo poverenje. On takođe dodaje da i ne možemo biti zavedeni po pitanju toga da li postojimo pošto bi to samo po sebi bio dokaz da postojimo. Istorijska i religijska znanja ne mogu imati onu vrstu opravdanja koju nam pruža neposredno čulno opažanje. Avgustin ipak pravi razliku između religijskog znanja i istorijskog svedočanstva. U istorijska svedočanstva možemo samo da verujemo, pošto o njima ne možemo nikada steći istinsko znanje. Međutim, kada je reč o religijskom verovanju, onda to znanje uopšte ne možemo dostići bez verovanja u Boga. Samo vernici mogu jednog dana da razumeju religiozne istine. Do istina o Bogu možemo doći jedion napredovanjem od verovanja u božije postojanje ka razumevanju tog postojanja. Do tog razumevanja nećemo dći ako pre toga ne verujemo. Vera u Boga prethodi njegovom saznanju. Ako verujemo, onda će nam Bog pomoći i učiniti da razumemo ono u šta verujemo. Verovanjem se putem očišćenja približavamo Bogu. Kod Avgustina se mogu naći začeci sva tri klasična argumenta za postojanje Boga (ontološkog, kosmološkog i teleološkog), ali ih je on samo usput pominjao i nije ih razvio formalno. Mada za to nije bilo ni potrebe, pošto je smatrao da do istinskog saznanja Boga ni ne možemo doći na ovom svetu. Na ovom svetu je dovoljno da verujemo i tu nam pomenuti argumenti ne mogu pomoći. On govori da je potrebno verovati da bi se razumelo. Krajnji preobražaj od verovanja ka razumevanju dogodiće se tek u zagrobnom životu. Ali, to mogu doživeti vernici, dok nevernici do te druge krajnje faze ne mogu ni doći pošto na ovom svetu na prihvataju ni prvu fazu, a to je da veruju u Boga, pa ne mogu ni dospeti dosaznanja Boga.

Akvinski misli da ljudski duh ne može imati nikakvo neposredno znanje nematerijalnih supstancija. On ne može da misli bez materijala kojim ga snabdeva čulnost. Jasno je da Bog ne može biti predmet čulnog opažanja. Ljudski razum uvek mora da počne od čula, ali on može da ide i iza čula, međutim, samo onda kada nematerijalni predmeti stoje u nekom odnosu prema materijalnim predmetima. Razum o nematerijalnim predmetima može misliti samo po analogiji sa materijalnim predmetima. Zato razum ne može neposredno da zahvati Boga. Ali, upravo čulni predmeti otkrivaju svoj odnos prema Bogu, pa razum može, polazeći od njih, da sazna da Bog postoji. Čulni predmeti su božija dela i oni do neke mere manifestuju Boga. To je osnova na kojoj se razumu pruža mogućnost da sazna ponešto o božijoj prirodi. Međutim, naše analogijsko saznanje Boga je nesavršeno. Akvinski navodi još jedan izvor na osnovu kojeg saznajemo Boga. On se poziva na Jovana Damaskina. Damaskin na početku svog dela kaže da je Boga poznao samo onaj kome se on sam otkrio. Ono božansko se ljudskim razumom ne može shvatiti. Međutim, po Damaskinu, Bog nas ipak nije ostavio u potpunom neznanju, jer znanje o božijem postojanju je prirodno postavio u svima nama. Dakle, takvo saznanje, iako neodređeno, ipak je utisnuto u naša srca. Ali, pošto čovek o Bogu zaključuje po analogiji sa zemaljskim stvarima, to znanje ostaje nesavršeno. Dakle, ma kakav domet imalo naše znanje, ono nije dovoljno da zameni verovanje u božije postojanje.

Na primedbu da sveta nauka, pošto se ne oslanja na znanje, nije prava nauka, Akvinski odgovara da imamo dve vrste nauka. Neke polaze od principa koji su nam dati prirodnom svetlom uma, dok druge polaze od principa koji su nam poznati svetlom neke više nauke. Sveta nauka spada u ovu drugu vrstu nauka. Ona polazi od principa koji su poznati u svetlu neke više nauke. Prema tome, sveta nauka veruje u principe koje joj je otkrio Bog. Ono od čega počinje naše saznanje u svetoj nauci jeste ono što nam je otkrio sam Bog, a to bi bila religijska bazična verovanja. Ta bazična verovanja su sadržana u Svetom pismu.

BOŽJE PREDZNANJE I SLOBODA VOLJE: BOETIJEVSKO, OKAMISTIČKO I MOLINISTIČKO REŠENJE

Najpoznatiji zastupnici rešenja koje se obično naziva boetijevskim su Boetije i Toma Akvinski. Obojica imaju u vidu činjenicu da ukoliko bi determinizam bio potpun, ne bi bilo potrebe za božijim nagradama i kaznama, pošto se to ne može činiti bez pretpostavke o slobodi volje. Na prvi pogled su nepogrešivo božije predznanje i sloboda volje nepomirljivi i rešenja zapravo nema. Međutim, stvari stoji tako samo pod određenim pretpostavkama, a te poretpostavke su, po Boetiju, pogrešne. Greška se sastoji u tome što mi božije znanje shvatamo po analogiji sa ljudskim znanjem, a božiju večnost po analogiji sa ljudskim trajanjem. Postoji mišljenje da nijie neki događaj u budućnosti nužan zato što ga Bog unapred zna. U argumentu teološkog determinizma, nužno je da ako Bog zna da će biti p, onda će biti p. Izgleda da sav problem pravi božije znanje budućnosti koje ima to svojstvo da je preznanje. Ako hoćemo da rešimo problem, moramo se rešiti pretpostavke o predznanju. U tom slučaju se moramo potpuno osloboditi predstave o temporalnom karakteru božijeg postojanja. Temporalni karakter božijeg znanja počiva na temporalnom karakteru božijeg postojanja. Ako pođemo od temporalnog shvatanja božije večnosti znanja, onda je determinizam neizbežan, a sloboda volje isključena. Ali, ako se božija večnost shvati kao bezvremena, večna sadašnjost, onda za Boga naša budućnost nije nešto što tek dolazi. Ono što mi smatramo predznanjem Bog zna iz svoje bezvremene, večne sadašnjosti u kojoj nema temporalnih serija. Njegovo znanje nečega što posmatramo kao budući događaj nije znanje budućeg događaja. Ono ne prethodi nekom događaju, nego je sa njim istovremeno. Mi u našem vremenu slobodno biramo. Božije saznanje ne možemo zavarati ni time što ćemo stalno menjati odluke i planove, Bog sve to zna u svojoj bezvremenoj večnosti. Ono do čega je ovde stalo jeste do da bezvremeno božije saznanje naših budućih izbora i postupaka ostavlaj našu slobodnu volju netaknutom. Bog zadržava svoje atribute večnosti i saznanja, a nama ostaje naša sloboda.

Akvinski prihvata i razvija Boetijevo rešenje. Mi buduće kontignentne stvari znamo samo kao buduće kontingentne, ali one su izvesne samom Bogu čije je razumevanje u večnosti, izvan vremena. Velike probleme u interpretaciji odnosa između božijeg i ljudskog znanja predstavlja razlika između temporalnih ljudskih stvorenja i atemporalnog Boga. Akvinski insistira na tome da Bog ne može znati kontingentne događaje kao buduće. Pre treba reći da ako Bog nešto zna, onda to jeste, nego ako Bog nešto zna, onda će to biti. Dakle, Bog pri bezvremeno shvaćenoj večnosti, uopšte ni nema predznanje nekog kontingentnog događaja u budućnosti. Ono što mi smatramo budućim, za njega su bezvremeno sadašnji događaji. Na ovako shvaćeno božije bezvremeno znanje se ne može primeniti nijedna temporalna kvantifikacija. Na karakter njegovog znanja se ne mogu dodavati vremenski prilozi.

Skoro sve primedbe koje su upućene Boetijevskom shvatanju božijeg predznanja, odnose se na shvatanje božije večnosti kao bezvremenosti. Neki filozofi smatraju da je pojam bezvremenosti inkompatibilan sa pojmom božijeg sveznanja. U tom slučaju božija bezvremenost ne može učiniti da božije predznanje i slobodna volja postanu kompatibilni. Jedna primedba jeste da bezvremeno biće može da zna samo ono što je i samo bezvremeno. Bog ne može atemporalno da zna neki temporalni događaj, jer to nisu bezvremeno istinite činjenice. Nešto je istinito sada, ali nije bilo istinito godinu dana ranije.

Okamistička rešenja se oslanjaju u većoj ili manjoj meri na rešenje koje nudi Viljem Okam. Analizirajući opjam nužnosti, Okam nastoji da pokaže da se takva nužnost ne može primeniti na božija prošla znanja o budućnosti. Dakle, iskazi o božijem prošlom znanju budućih događaja ne pripadaju nužnosti prošlosti. Okam tvrdi da su neki iskazi sadašnji i kada je reč o njihovom izgovaranju i kada je reč o njihovom predmetu. Što se tiče takvih iskaza, univerzalno je istinito da svaki istiniti iskaz o sadašnjosti ima nužno jedan, njemu korespondirajući iskaz o prošlosti. Drugi iskazi su o sadašnjosti što se tiče njihovog izgovaranja, a oni su isto tako o budućnosti, budući da istinitost zavisi od istine iskaza o budućnosti. Kada je reč o takvim iskazima, pravilo da svaki istinit iskaz o sadašnjosti ima nužno jedan o prošlosti nije istinito. Svoju ideju da istiniti iskaz o sadašnjosti ima jedan njemu korespondirajući iskaz o prošlosti, Okam objašnjava primerom: „Ako Sokrat sedi“ istinito u neko vreme „Sokrat je sedeo“ će uvek biti nužno. Naravno, ne korespondiraju svim sadašnjim iskazima iskazi o prošlosti. Reč je o sadašnjim iskazima koji se tiču budućnosti. Ako je p budući kontingentni iskaz, onda je „Bog zna da p“ iskaz čija istinitost zavisi od samog iskaza p, tako da iskaz „Bog je znao p“ nu+an, pošto iskaz o božijem prošlom znanju budućih događaja ne podleže principu nužnosti prošlosti. Ovde je reč o realnoj, a ne o logičkoj modalnosti. Prema Okamu, ako je p istinito sada, p će biti nužno istinito u svako buduće vreme. To sledi jedino ako je određena istina, zapravo, istina u nekom vremenu ustanovljena onim što je aktuelno u ovom ili onom vremenu. Božije znanje o stvarima je kontingentno, po Okamu, jer onako kakoće neka buduća kontingecija kontignentno biti, i Bog zna da će ona kontingentno biti, jer ako on to zna, on može da zna da će to biti. Prošla određena istina iskaza ukojima se izražava božije prošlo znanje o budućim događajima ne potpada pod nužnost prošlosti. Istinitost iskaza izražena u sadašnjem vremenu zavisi od toga da li i kako njegovi subjekt i predikat suponiraju realnosti koju predstavljaju. „S je P“ je istinit ako i samo ako postoji nešto aktuelno na čemu i S i P suponiraju i nije istinita ako ne postoji ništa na čemu bi i subjekat i predikat suponirali. Međutim, sadašnjost nije ontološki ekvivalentna budućnosti. Iskazima izraženim u budućem vremenu nedostaje aktuelnost u kojoj bi termini tih iskaza suponirali. Sadašnja istina bilo kog iskaza u budućem vremenu zavisi od buduće istine nekog iskaza u sadašnjem vremenu koja se tiče realnosti na kojoj on supornira u verziji budućeg vremena. Modalni karakter božijeg predznanja zavisi od aktuelizacije budućeg stanja stvari. Neki iskaz može biti izvestan time što još nije lažan, ali i kontingentan, jer u međuvremenu može postati lažan. Sve zavisi od toga da li će se aktuelizovati stanje stvari koje se o budućem događaju iskazom tvrdi. Svoje gledanje na teškoću pitanja slobodne volje i božijeg (pred)znanja Okam izlaže u kontekstu kritike učenja Dunsa Skota, koji smatra da Bog zna buduće kontingentne iskaze time što zna svoju vlastitu volju. Međutim, to isključuje volju ovozemaljskih bića. Tako bi se sačuvalo božije predznanje, ali bi išćezla slobodna volja ljudi. Okam zaključuje da nije moguće jasno pokazati način na koji Bog zna buduće kontingencije, ali da se mora smatrati da ih on zna, mada kontingentno.

Molina kao i Okam odbacuje atemporalno shvatanje božije večnosti. Molinino rešenje počiva na njegovoj teoriji o srednjem znanje koje bi trebalo da bude nešto što će nam pomoći da shvatimo kako Bog zna buduće kontingencije. Srednje znanje se nalazi između onoga što Molina zove božije prirodno znanje (božije znanje onoga što je nužno) i onoga što naziva slobodnim znanjem (božije znanje onoga što je aktuelno, znanje kontingentnih činjenica). Srednje znanje je ono u kojem Bog vidi u svojoj vlastitoj suštini šta bi svaka volja učinila sa svojom urođenom slobodom ako bi bila postavljena u ovaj ili onaj poredak stvari, čak i ako bi bila u stanju da učini suprotno. Predmet srednjeg znanja su kontingentni iskazi, a predmet božijeg prirodog znanja su nužni iskazi. Srednje znanje, ipak u nečemu liči i na prirodno znanje time što prethodi božijoj volji. Dakle, predmeti božijeg srednjeg znanja su kontingentni i prethode božijoj volji. Molina smatra da u osnovi božijeg znanja budućih kontingencija stoje tri izvora. Prvo je njegovo prirodno znanje metafizički nužnih stanja stvari, koje prethodi njegovoj volji. Drugo je srednje znanja budućih kontingencija koje takođe prethode njegovoj volji. Treće je njegovo slobodno znanje ukupnog doprinosa kojeg on sam svojom voljom čini stvorenom svetu. Da bi koncept srednejg znanja predstavljao osnovu za uspešno rešenje problema teološkog fatalizma, dovoljno je da zna to šta bi svako aktuelno slobodno stvorenje biralo umogućim okolnostima. Moinina teorija srednjeg znanja podrazumeva da božije sveznanje uključuje: znanje iskaza u kojima se izražava to kako će slobodna stvorenja birati u različitim okolnostima; znanje iskaza u kojima se iznosi to kako bi stvari aktuelno stajale ako bi okolnosti bile različite od onih koje jesu ili će biti; znanje iskaza u kojima se iznosi ono što bi neko slobodno izabrao da učini ako bi stvari stajale drugačije. Prema Molini, Bog na sledeći način upotrebljava svoja znanja kako bi stekao znanje o budućnosti:

Prirodno znanje: moguće je da Jovan i Jelena budu stvoreni u okolnostima O i da Jovan slobodno odluči da prihvati brak sa Jelenom.

Srednje znanje: Ako bi Jovan bio u okolnostima O, u kojima mu se nudi brak sa Jelenom, onda bi on, nakon što bi bio stavljen u te okolnosti, slobodno izabrao brak sa Jeleom.

Slobodno znanje: Bog je stvorio Jovana u okolnostima O u kojima mu se nudi brak sa Jelenom.

Slobodno znanje budućnosti: Jovan će slobodno odabrati da prihvati brak sa Jelenom.

Dakle, svojim prirodnim znanjem Bog sagledava sve nužne istine u kojima vidi sve moguće okolnosti koje može stvoriti. Svojim srednjim znanjem može videti šta bi Jovan slobodno učinio ako bi bio stavljen u takve okolnosti. On onda pokreće svoju volju da stvori okolnosti O i stoga zna te aktualizovane okolnosti. Budući da sada zna te okolnosti i zna šta će se dogoditi u tim okolnostima, Bog je u stanju da zaključi šta će se dogoditi u budućnosti, a da time ne utiče nposredno na Jovanovu slobodnu volju.

POZITIVNI I NEGATIVNI METOD SAZNANJA KOD PSEUDO-DIONISIJA

Postoje dva načina kako bi se prišlo Bogu, a to su pozitivni i negativni način. Na pozitivni način, odnosno, po pzitivnom metodu duh počinje sa najuniverzalnijim tvrdnjama, a zatim preko posrednih termina prelazi na posebne nazive. Pseudo – Dionizije sledi afirmativni metod, pokazujući kako su imena kao što su Dobro, Život, Mudrost, Moć primenjiva na Boga u transcendentalnom smislu. Ista imena se mogu primeniti na stvorenja samo zahvaljujući njihovom proizlaženju iz Boga i različitom stepenu njihovog učestvovanja u onim kvalitetima koji se nalaze u Bogu u supstancijalnom jedinstvu sa njim. Tako on počinje sa imenom dobra koje je najuniverzalnije ime, utoliko što sve stvari (postojeće ili moguće) učestvuju u dobru do određene mere. To ime, istovremeno, izražava i prirodu Božiju: Ništa nije dobro izuzev Boga. Bog kao Dobro jeste preobilan izvor, konačna svrha stvaranja, pa iz Dobra dolazi svetlost koja je lik Dobra, tako da se dobro opisuje imenom Svetlost. Pseudo – Dionizije govori o Jednom kao najznačajnijem nazivu svega. Dakle, afirmativan metod znači da se Bogu pripisuju ona savršenstva koja se nalaze u stvorenjima, ona koja su saglasna sa duhovnom prirodom Boga, iako ne postoje u njemu na isti način na koji postoje u stvorenjima. To je zato što u Bogu egzistiraju bez nesavršenosti. U afirmativnom metodu počinjemo najvišim kategorijama zato što treba otpočeti sa onim što je najsličnije Bogu. Ipak, Pseudo – Dionizije je obazriv kada insistira na tome da jedna imena bolje opisuju Boga od nekih drugih, jer su ona i tada veoma daleko od toga da predstavljaju odgovarajuće znanje i predstavu o Bogu kao nadsuštinskoj Suštini. Na primer, ako Bogu pripisujemo inteligenciju, onda mu time ne pripisujemo ljudsku inteligenciju koja nam je jedino pristupačna u neposrednom iskustvu, već time mislimo da je Bog više od onoga što nam iskustvo nudi kao inteligenciju. Tako se o Bogu govori kao o Nadinteligenciji.  
Međutim, Dionizije prednost ipak daje negativnom metodu. Prema tom metodu, duh počinje tako što Bogu odriče one stvari koje su najudaljenije od njega i poričući Bogu atribute i svosjstva stvorenih bića. Mi ćemo Boga najbolje shvatiti poričući sve one stvari koje ga zaklanjaju. Ljudska bića su sklona da stvaraju antropološke koncepcije Svevišnjeg pa je nužno primeniti metod uklanjanja da bi se odstranila ta ljudska shvatanja. Pseudo – Dionizije ne misli da iz ovog procesa proizilazi jasno shvatanje o tome šta Bog po sebi jeste. Kada duh odstrani iz ideje Boga ljudski način mišljenja i neodgovarajuće zamisli, on tada stupa u tamu nepoznatog, u kojoj odustaje od svakog poimanja i razumevanja i biva obavijen onim sasvim nedodirljivim i nevidljivim. Ta tama nesaznatljivog je ograničenost ljudskog duha koji je zaslepljen preobiljem svetlosti.

SAZNANJE BOGA NA AFIRMATIVAN I NEGATIVAN NAČIN KOD ERIUGENE

Da bi se postiglo izvesno znanje o prirodi koja stvara, a nije stvorena, može se upotrebiti afirmativan i negativan metod. Kada se koristi negativan metod, onda poričemo da je božanska suština bilo koja od onih stvari koje mi možemo razumeti. Kada koristimo afirmativan metod, onda Bogu pripisujemo one stvari koje jesu, u smislu da se uzrok manifestuje u posledici. Eriugena pokazuje da upotreba afirmativnog metoda ne protivreči učenju o neizrecivom i nepojmljivom karakteru Svevišnjeg, ali da je negativan metod onaj koji je fundamentalan. Afirmativnim metodom kažemo da je Bog mudrost, dok negativnim metodom kažemo da Bog nije mudrost i čini se da je to protivrečno. Ali, kada kažemo da Bog jeste Mudrost, mi upotrebljavamo reč mudrost u metaforičkom smislu, dok kada kažemo da Bog nije mudrost, mi upotrebljavamo tu reč u njenom pravom i osnovnom značenju ljudske mudrosti koja je nama dostupna. Kontradikcija je dakle samo verbalna i ona se izbegava tako što je Bog nazvan Nadmudrost. Kada o Bogu kažemo da je Nadmudrost, mi podrazumevamo da je on više od mudrosti. Kada kažemo da Bog nije mudrost, već nadmudrost, time imamo negaciju i afirmaciju u isto vreme. Tako su teza i antiteza dijalektički pomirene u sintezi. Bogu se ne može pripisati kvanitet, budući da se kvanititet odnosi na dimenzije, a Bog nema dimenzije i ne zauzima prostor. Bog nije ni supstancija. On je beskrajno više od supstancije. Iako možemo razabrati da Bog jeste, mi ne možemo na osnovu stvorenih bića razabrati šta on jeste. Mi zaključujemo da je on nešto više od supstancije, više od mudrosti i tako dalje, ali šta to više jeste mi ne možemo znati.

AKVINSKIJEVO SHVATANJE PROBLEMA KONAČNOSTI/VEČNOSTI SVETA

Pretpostavljajući, prema katoličkoj veri, da je trajanje sveta jednom počelo, postavlja se pitanje da li je on mogao oduvek da postoji. Bog je mogao da stvori nešto što oduvek postoji ako se uzme u obzir njegova beskonačna moć. Ostaje da se ispita da li može da postati nešto što oduvek postoji. Onaj ko bi rekao da je tako nešto nemoguće, to bi tvrdio ili zato što smatra da Bog nije mogao da stvori ono što oduvek postoji ili zato što se tako nešto nije moglo dogoditi sve i da je Bog to mogao da učini. Što se tiče prve mogućnosti, svi se slažu da je Bog mogao da stvori nešto što oduvek postoji ako se uzme u obzir njegova beskonačna moć. Dakle, zadatak je da se ispita da li može postati nešto što oduvek postoji. Ako bi neko rekao da se to ne može dogoditi, ta se tvrdnja može razumeti samo na dva načina: ili je posredi nedostatak primalačke mogućnosti ili protivrečje pojmova. U prvom slučaju, na primer, moglo bi se reći da se ne može stvoriti anđeo, jer njegovom postojanju nije prethodila nikakva primalačka mogućnost. A ipak, Bog je mogao stvoriti anđela, mogao je postaviti mogućnost da anđeo postane. U tom smislu treba dopustiti da ne može oduvek postojati ono što je prouzrokovano, jer bi suprotna tvrdnja značila da primalačka mogućnost postoji oduvek. Ali iz toga ne sledi da Bog nije mogao da stvori neko biće koje bi oduvek postojalo. Što se tiče drugog slučaja, kažemo da nešto ne može biti zbog toga što uključuje protivrečje pojmova, kao što tvrdnja i protivtvrdnja ne mogu biti istovremeno istiniti. Neki smatraju da, ipak, Bog to može učiniti, dok drugi poriču. Utvrdi li se da Bog može učiniti da se protivrečje ostvari, ta tvrdnja nije krivoverna, prembda je neistinita. Tvrdnja da, na primer, prošlost nije bila, uključuje protivrečje. Razmotrimo sada da li postoji pojmovno protivrečje između dveju postavki – da je Bog nešto prouzrokovao, a da ipak to oduvek postoji. Bez obzira na to da li je ta tvrdnja istinita, nije pogrešno reći da je Bog mogao učiniti da oduvek postoji ono što je stvorio. Ipak, ta tvrdnja bi bila neistinita kada bi sadržala pojmovno protivrečje. Ako tu, pak, nema pojmovnog protivrečja, onda ne samo da nije neistinita, već je i moguća. Budući da Božijoj svemogućnosti pripada da nadilazi svaki um i svaku moć, protiv Božije svemoći je reći da se može u stvorenom svetu zamisliti nešto što Bog ne bi mogao učiniti. Kada bi to biloi protivrečno, razlog bi bio ili zato što delatni uzrok mora trajanjem prethoditi svojoj posledici ili zbog toga što postojanju moraprethoditi nepostojeće. U tom smislu se kaže da je stvoreni svet postao od Boga ni iz čega. Akvinski će najpre pokazati da nije nužno da Bog trajanjem prethodi svojoj posledici. Nijedan uzrok koji proizvodi posledicu trenutno ne prethodi nužno trajanjem svojoj posledici. Bog je upravo takav uzrok koji svoju posledicu proizvodi trenutno. Stoga, nije nužno da trajanjem prethodi svojoj posledici. Postavimo li postojanje neke stvari u bilo koji trenutak, možemo postaviti i to da počinje njeno delovanje. U trenutnoj radnji početak i svršetak padaju zajedno, štaviše, oni su istovremeni. Prema tome, postavimo li nekog delatnika koji trenutno proizvodi svoju posledicu u bilo koji trenutak, možemo istovremeno postaviti i rezultat njegovog delovanja. Svršetak delovanja se podudara sa samom posledicom. Iz toga sledi da tu nije protivrečno ako tvrdimo da uzrok koji trenutno proizvodi svoju posledicu ne prethodi svojoj posledici. To je protivrečno kod onih uzroka koji kretanjem proizvode svoje posledice, jer u tom slučaju početak kretanja mora prethoditi njihovom svršetku.

AVGUSTINOVO SHVATANJE VREMENA I VEČNOSTI SVETA

Po Avgustinu, Bog je stvorio vreme, stoga, nisu mogla prolaziti vremena pre nego što je Bog stvorio vreme. Pošto pre stvaranja neba i zemlje nije bilo vremena, nema smisla pitati se šta je „tada“ radio Bog, jer to nije bilo nikakvo „tada“ dok vreme nije postojalo. Bog je uvek isti i njegove godine neće nestati, one niti idu niti dolaze, dok naše idu i dolaze. Božije godine sve zajedno stoje. Božiji današnji dan je večnost. Dakle, nije bilo vremena kada Bog ništa nije radio, pošto je on stvorio samo vreme.

Kad vreme prolazi, može se opažati i meriti, ali kad jednom prođe, ne može se meriti, jer više ne postoji. Ako postoje budući i prošli događaji, Avgustin bi voleo da zna gde su. Kada se prisećamo događaja iz svog detinjstva, ona su u prošlosti, a prošlost sada više ne postoji. Međutim, teško da se može reći da se ti događaji nisu dogodili. Da li je slična stvar i sa budućnošću da se vide slike koje sada ne postoje? Mi zamišljamo neke činove iz budućnosti iako se oni ne odigravaju sada. Ipak, kakva god slutnja bila o budućim događajima, može se videti samo ono što postoji, a ono što postoji je sadašnje. Kada se kaže da se vide budući događaji, ne vide se oni sami, nego njihovi uzroci ili možda znakovi koji već postoje pa se po njima proriču budući događaji onako kako su zamišljeni.

Tri vremena (prošlo, sadašnje i buduće) su u našoj duši. Sadašnjost u prošlosti je pamćenje, sadašnjost u sadašnjosti je gledanje i sadašnjost u budućnosti je očekivanje.

Sadašnje vreme se meri tako što prolazi, a kad prođe ne meri se, jer neće biti ničega što bi se moglo meriti. Nijedno telo se ne kreće drugačije nego u vremenu. Ali, nije samo gibanje nekog tela vreme. Kad se neko telo kreće, vremenom se meri koliko dugo se kreće, od kad počne, pa dok se ne zaustavi. Budući da je jedna stvar kretanje tela, a druga ono čime merimo njegovo trajanje, a ako telo nekad i miruje, mi merimo čak i vreme njegovog mirovanja, dakle, vreme nije kretanje tela. Šta je onda to što mi merimo? Merimo kretanje tela vremenom. Zar isto tako ne merimo i samo vreme? Opet, ne merimo buduće vreme, jer ne postoji, ne ni sadašnje, jer nema trajanja, ne merimo prošlo vreme, jer više ne postoji. Pitanje je šta onda merimo, da li ono što prolazi, a još nije prošlo?

U duši merimo vreme. Utisak koji u duši izazivaju stvari prolaze i koji ostaje kad one prođu, taj utisak se meri kao sadašnji, a ne stvari koje su prošle. Taj utisak se meri kada se meri vreme. Dakle, ili je taj utisak vreme ili se ne meri vreme. Što se tiče prošlosti i budućnosti, ipak u duši postoji očekivanje za neki budući događaj. I ipak u duši postoje sećanja na prošle događaje. I takođe, ipak traje pažnja kroz koju ide prema nepostojanju ono što će tek biti prisutno. Budućnost je duga u dugom iščekivanju budućnosti, a prošlost je duga u dugom pamćenju prošlosti. Ne može postojati nikakvo vreme bez Stvoritelja svih vremena. Bog je nepromenljivo večan.

Atemporalno večni Bog i temporalno konačni svet:

Obraćajući se bog Avgustin u *Ispovestima* kaže sledeće: „Ne ti nisi u vremenu prethodio vremenu, jer inače ne bi dolazio pre svih vremena. Ti prethodiš prošlim vremenima svom onom visinom tvoje uvek prisutne večnosti, kao što i vladaš vremenima koja će doći. No ona će doći, i, pošto jednom budu, proći, a ti ostaješ uvek isti i tvoje godine ne iščezavaju. One ne odlaze i ne dolaze ... Godine tvoje postoje istovremeno, jer su one zaista stalno ... a naše će se sve ostvariti tek kad budu prestale da postoje. Tvoje su godine poput jednog dana i tvoj se 'dan' ne obnavlja svaki dan. Jer, on je samo 'danas' koje ne ustupa mesto jednom 'sutra', kao što i ne sledi za nekim 'juče'. Tvoje 'danas' je večnost“.Avgustin nam hoće reći da božije vreme ne teče, odnosno da njegovo vreme ne može da se meri brojanjem dana i godina. Bog, koji stvara svet, pa time i vreme, uslovno rečeno, prethodi tom stvaranju. Ali, on mu, kako kaže Avgustin, ne prethodi “u vremenu”. Ako je Bog u nekom drugom smislu prethodio vremenu, onda to njegovo postojanje ne bi bilo temporalno, nego atemporalno postojanje. Opisujući božije 'vreme' Avgustin očigledno ima u na umu tzv. bezvremenu večnost ili večnu sadašnjost.

Bog je atemporalno biće koje 'živi' u večnoj sadašnjosti zbog toga što je on savršeno biće. Evo kako to Avgustin kaže na početku *Ispovesti*: „U tebi nije jedna stvar biti a druga živeti: najviši stepen bića i najviši stepen života su jedna i ista stvar. Ti si biće najvišeg stepena i nepromenjiv si. U tebi sadašnji dan ne završava, i istovremeno u tebi on ima svoj kraj: 'sve ove stvari imaju svoje biće u tebi'. One ne bi mogle da prođu da im ti ne postavljaš neku granicu. Jer, 'tvoje godine ne prolaze', tvoje godine su jedno danas“.Vreme nije moguće ukoliko se ne događa neka promena, a pošto je bog savršen, on je nepromenjiv. Ovde Avgustin verovatno ima u vidu Platonovo i platonističko rezonovanje prema kojem savršeno biće ne može postati bolje (“Ti si biće najvišeg stepena i nepromenjiv si”), pošto bi to impliciralo da savršeno biće nije bilo savršeno, a ne može postati ni gore, pošto ni u tom slučaju ne bi bilo savršeno. Naime, savršeno bide, upravo zbog toga što je savršeno, ne može postati gore. Ako bez stvorenog sveta i vremena postoji samo bog, koji je nepromenjiv, onda nema osnovnog preduslova za postojanje vremena. Međutim, Avgustin se pri tom ne odriče božijeg atributa večnosti. To što pre stvaranja sveta nema vremena ne znači da bog nije večan. Pošto su na gornji način eliminisani svi uslovi za to da bilo šta bude temporalno večno, onda jedino što preostaje jeste to da božija večnost bude okarakterisana kao atemporalna večnost.

Ono koji bi, piše Avgustin, uporedili božiju bezvremenu večnost “sa večitom pokretljivošću vremena, uvideli bi da je ona sa njom neuporediva, da trajanje, ma kako dugo bilo, jeste to samo posredstvom mnoštva uzastopnih promena, koje se ne odvijaju istovremeno, dok toga nema u večnosti, da je ovde [u atemporalnoj večnosti] sve istovremeno prisutno, što ne može biti slučaj sa vremenom”. Božije postojanje ne podleže nikakvim promenama. Zbog toga je njegova večnost “nepokretna”. Zbog toga ona ne može da se meri uzastopnim promenama, dok se vreme sveta može meriti promenama.

Kada je reč o vremenu sveta Avgustin smatra da se ono ne može svesti, kako se tradicionalno mislilo, na kretanje nebeskih tela ili, konkretnije, Sunca. On misli da tu predstavu može, pored ostalog, opovrgnuti sledeći misaoni eksperiment: “Uzmimo da je … dan kretanje Sunca. On [dan] bi onda postojao čak i da je Suncu dovoljan samo sat da ostvari svoje kretanje”. Međutim, smatra Avgustin, “uopšte ne bi bilo ‘dana’ ako bi između dva izlaska Sunca protekao samo jedan sat”, pošto bi za uobičajenu količinu trajanja dana bilo potrebno da se Sunca obrne dvadeset i četiri puta. Čini se da je Avgustin u svom primeru obrnuo prirodnu relaciju između pojmova “dana” i “sata”. Meru od jednog dana ne dobijamo sabiranjem dvadeset četiri sata, već sate dobijamo deobom dana na dvadeset četiri dela. Trajanje od jednog sata teško je izmeriti zapaženjem promene položaja Sunca. Ono se mnogo lakše meri tako što se napravi instrument, odnosno časovnik, koji može registrovati neko kretanje koje odgovara dvadeset četvrtom delu jedne sunčeve revolucije. Ukoliko bi sunčeve revolucije bile neujednačene, onda se ne bi mogao napraviti nikakav časovnik. Bez “tačnog” nebeskog časovnika ne bi mogao postojati manje-više “tačan” artificijelni časovnik. Sunčeva revolucija u trajanju od jednog sata, o kojoj gore govori Avgustin, mogla bi se izmeriti samo nekim časovnikom koji ne bi bio moguć bez prethodnog “tačnog” rada nebeskog časovnika. Ako bi kretanje svega što postoji bilo sasvim haotično, onda ne bi bilo uslova za merenje vremena, a ako nema tih uslova, onda nema ni vremena, pošto je vreme mera, odnosno broj kretanja.

Avgustin svoju argumentaciju nastavlja tako što tvrdi da se “tamo gde Sunce ostvaruje svoje obrte za jedan sat ne bi moglo kazati da postoji ‘dan’”, ali, ne bi se moglo kazati da postoji ‘dan’ “ni uzme li se da je ono stalo”. Naime, ne bi se moglo kazati “da je to ono vreme koje mu je bilo potrebno da, od jutra do jutra, obavi svoju revoluciju”. Ovu drugu tvrdnju Avgustin pokušava potkrepiti poznatom pričom iz *Starog zaveta* na koju nas podseća sledećim rečima: “Onda kada se Sunce zaustavilo na molbu onoga čoveka da bi mu omogućilo da okonča vojnu pobedu, ono je nadalje bilo nepokretno, ali je vreme ipak proticalo; jer je ta bitka otpočela i završila se za dovoljno vremena”. Čak i pod pretpostavkom da se takva kosmička aberacija dogodila, postavlja se pitanje na osnovu čega se moglo registrovati da je vreme i dalje proticalo? To što je u tom slučaju prestalo da se kreće Sunce, ne znači i da je sve drugo prestalo da se kreće. Uostalom, sam Avgustin kaže da “je ta bitka otpočela i završila se za dovoljno vremena”.

CREATIO EX MATERIA-JUSTIN, ATENAGORA, KLIMENT

Justin Mučenik (100-165) je rođen u Judeji. Tokom svog života u Rimu on je otvorio hrišćansku školu. U svom delu *Dijalog sa Trifoom* Justin opisuje, kroz razgovor sa jevrejinom Trifoom, svoje misaono sazrevanje u prvom licu, kazujući da je lutao od jednih do drugih filozofa, od stoika, preko peripatetičara i pitagorejaca, da bi mu, nakon susreta sa nekim platoničarem, na kraju najbliskiji postao Platon. Justin je takođe napisao *Apologiju*. Negovo apologetsko izlaganje upućeno je rimskom imperatoru Antoniju Piju, koji je vladao od 138. do 161. godine.

On je nedvosmisleno verovao da bog stvara svet od pre-egzistentne, besformne materije, te da je to nešto što bi trebalo da bude već prihvaćena hrišćanska doktrina. Justin ne misli samo da on prosto zastupa platonovsku shemu stvaranja sveta, nego, štaviše, misli da je Platon svoju doktrinu o stvaranju sveta preuzeo od Mojsija. To će u to vreme postati jedno od standardnih gledanja na odnos Platona i Mojsija. Evo kako on to kaže: "To možete naučiti od naših učitelja – mislim na shatanja koje su nam saopštili naši proroci – da se u Platonovoj tvrdnji da je Bog stvorio svet, menjajući materiju koja je bila bezoblična, samo čuju reči koje je izgovoro Mojsije“. Uvodeći neku vrstu, nazovimo ga tako, argumenta starine, Justin naglašava da je Mojsije bio "prvi prorok i od veće starine od grčkih pisaca“. Kroz njegove reči, kaže on, „duh proroštva daje signale kako i od kog materijala je bog najpre oblikovao svet". Justin, poput Filona, intepretira Mojsija u osnovi platonovskim rečnikom. Međutim, on nam sugeriše da on smatra da Mojsije daje samo signale za ono što se u platonovskom rečniku može preciznije i razrađenije izraziti. Rečnik kojim se on služi pri razjašnjavanju pojedinih problema često je bliži Platonovom, nego Mojsijevom.

Nije neophodno posebno obrazlagati to da Justin ne zastupa tezu o božije stvaranju *ex nihilo*, pošto nešto ranije u *Apologiji* piše sledeće: "Bog, u početku, u svojoj dobroti stvori sve od bezoblične materije u svrhu čoveka." Ako to „sve“ znači svet, onda se božije stvaranje sastoji, u stvari, od uobličavanja bezoblične materije, pa se ono onda nikako ne može smatrati stvaranjem *ex nihilo*. Prema tome, i Justin ostaje u okvirima "monarhističkog dualizma" prema kojoj su večni i bog i bezoblična materija. Pokušaji da mu se pripiše ideja o božijem dvostepenom stvaranju (odnosno o tome da bog najpre stvara materiju, pa potom od nje stvara svet) nemaju osnova u njegovom delu, pošto je iz njegovog izlaganja teško zaključiti bilo šta drugo do da se božije stvaranje iscrpljuje u oblikovanju sveta od bezobliče materije.

Atenagora je pisao negde oko 170. godine nove ere. U svojoj apologiji, koja nosi naslov *Molba za hrišćane*,sam sebe naziva hrišćaninom iz Atine. Na osnovu toga bi se moglo zaključiti ili da je rođen u Atini ili da je u tom gradu stvarao. On je takođe zastupao stanovište da se božije stvaranje sastoji u njegovom oblikovanju besformne materije. Božija reč ili *logos*, smatra on, jeste "ideja i pokrećuća moć svih materijalnih stvari, koje leže kao neka priroda bez atributa, i neko neaktivno zemljište; oni neizdvojeni komadi koji su pomešani sa nekim upaljačem". Jasno je da nam Atenagora hoće reći da je božije stvaranje neko aktiviranje neaktivne podloge, koje se odvija tako što ono što nema atribute dobija atribute. Iako poslednja slika nije najsrećnija, on nam izgleda hoće reći da se, na primer, veliki komadi drveta ne mogu sami zapaliti, nego je potrebno nešto finije, neka potpala. Ta potpala je *logos* ili božija reč.

Neki od interpretatora u sledećim rečima vide i ideju o stvaranju *ex nihilo*. Atenagora, naime, piše: "Ali, nije li nama, koji razlikujemo boga od materije, i učimo da je materija jedna stvar a bog druga, te da su oni vrlo udaljeni (jer božanstvo je nestvoreno i večno ... dok je materija stvorena i propadljiva) apsurdno pridenuti ateizma?" To bi bilo neopravdano, kaže on dalje, "budući da naša doktrina priznaje jednog boga, tvorca ovog sveta, koji je nestvoren (jer ono što jeste ne nastaje, nego ono što nije), nego je stvorio sve stvari logosom koji je njegov". Kopan i Krejg smatraju da je tu nedvosmisleno reč o stvaranju *ex nihilo*. Oni ovde Atenagori pripisuju dvostepeno stvaranje. Međutim, treba primetiti da Atenagora ne tvrdi da su sve stvari stvorene *ex nihilo*, nego samo da su one stvorene, za razliku od boga koji nije stvoren. Reći da su sve stvari stvorene ne znači isto što i reći da su stvorene *ex nihilo*. Iako ono što ovde Atenagora kaže nije sasvim jednoznačno, sasvim je jasno da on ne govori o stvaranju *ex nihilo*.

Da bismo shvatili šta Atenagora tačno podrazumeva pod božijim stvaranje mogu nam pomoći njegove sledeće reči: „Ako su oni [bog i materija] najviše što je moguće udaljeni jedno od drugog – kao što su udaljeni umetnik i matrijal njegove umetnosti – šta treba da shvatimo? Jer, kao što su [u kakvom su odnosu] grnčar i glina (materija je glina, umetnik je grnčar) tako je [u takvom su odnosu] bog, oblikovalac sveta, i materija koja mu služi u svrhu njegove umetnosti. Ali, kao što glina ne može postati vaza sama od sebe, bez umetnosti, tako ni materija, koja je u stanju da primi sve forme, ne može da primi ni distinkcije ni oblik ni poredak, nezavisno od boga oblikovaoca. I kao što grnčariju ne smatramo vrednijom od onoga ko ju je sačinio ... ako ima bilo čega elegantnog u umetnosti mi hvalimo umetnika, on je onaj ko pronosi slavu vaza: isto tako je sa materijom i Bogom – slava i čast pravilno uređenog sveta ne pripadaju, u stvari, materiji, već Bogu, oblikovaocu materije.“ Ovim umanjivanjem značaja materije Atenagora kao da želi da izbegne gore pominjanu dualističku monarhiju. Bez obzira na to što su i Bog i materija večni, Bog se ne može u pogledu značaja i moći izjednačavati sa materijom.

Ako gornje izlaganje shvatimo kao iscrpno izlaganje sadržaja božijeg stvaranja, onda bi se moglo zaključiti da Atenagora, u stvari, ne zastupa ideju božijeg stvaranja kao stvranja *ex nihilo*. U tom slučaju bi materija bila koekstenzivna božijoj večnosti. Ali, može izgledati kao da to nije sasvim izvesno, pošto odmah nakon toga Atenagora kaže i sledeće: „Ako bi različite forme materije bile tretirane kao bogovi, ostali bismo bez bilo kakvog značenja za istinitog boga, zbog toga što bismo stvari koje su razorive i propadljive stavili na isti nivo sa onim što je večno“. Međutim, Atenagora ovde govori o neopravdanosti tretiranja kao bogova, ne same materije, nego *formi* materije. Naime, u tom slučaju bi ono što je razorivo i propadljivo bile forme materije, ali ne i sama materija.

Takvo shvatanje njegove teorije božijeg stvaranja podržava i njegovo pozivanje na Platona. On se na Platonovo gledišta poziva kako bi hrišćane odbranio od paganskih optužbi za ateizam. Ako on time smatra da Platonovo stanovište odgovara hrišćanskom, onda svakako otpada tumačenje po kojem je Atenagora zastupao ideju o božijem stvaranju *ex nihilo*. Ako je Platonovo religijsko stanovište prihvatljivo za grčko-rimski svet, odnosno ako se ne smatra ateističkim, onda ni hrišćansko stanovište nije ateističko, pa je onda neopravdano hrišćane smatrati ateistima. To je, uostalom, bila svrha njegove apologije hrišćanstva naslovljene sa *Molba za hrišćane*.

Kliment Aleksandrijski rođen je negde oko 153. godine nove ere, a umro je oko 217. godine. Prema nekim svedočanstvima rođen je u Atini, a prema nekim u Aleksandriji. Izgleda da je nesporno da se školovao u Aleksandriji. Kada je primio hrišćanstvo on je bio već dobro upućen u grčku filozofiju i literaturu. On je nešto mlađi od jednog broja hrišćanskih mislilaca koji su, prema većini interpretatora, zastupali ideju o božijem stvaranju *ex nihilo*, ali ćemo, i pored toga što on zastupa ideju o božijem stvaranju *ex materia*,imajući u vidu njegov značaj, njegovo gledište prikazati pre njihovih.

Kliment svakako smatra da svet nije večan, to jest, da ga je bog stvorio. Ali, kao i kod ostalih ranih hrišćanskih mislilaca ostaje pitanje da li je bog stvorio svet *ex nihilo* ili *ex materia*. Klimentovo gledanje na taj problem najbolje se može videti u petoj knjizi njegovog dela *Stromata*, i to u poglavlju koje nosi naslov *Grčki plagijarizam Jevreja*. On je samo jedan od hrišćanskih mislilaca koji grčku mitologiju, filozofiju i pisanu tradiciju uopšte optužuju za neoriginalnost. Ovde se njegova optužba svodi na to da su oni svoje ideje pozajmili od Jevreja, a pre svega iz *Starog zaveta*. Klimentova komparativna analiza grčkog duhovnog nasleđa vrlo je detaljna, a on u tom pogledu pokazuje veliku erudiciju. Treba imati u vidu i činjenicu da mi mnoga svedočanstva o ranijoj grčkoj literaturi i filozofiji dugujemo, ponekad isključivo, njemu.

Kliment na pomenutom mestu kaže: "Ali, filozofi, stoici i Platon i Pitagora, pa zatim, Aristotel i pripatetičari, pretpostavljaju da materija spada u prve principe, i da nije jedan prvi princip." (*Stromata* 5.14) Oni smatraju, kaže on dalje, da je sama materija bez kvaliteta, te da je besformna, dok Platon, smatra on, tvrdi da je materija čak neka vrsta ne-postojanja. Filozofi su, tvrdi Kliment, od Mojsija naučili da je svet stvoren. Platon ne kazuje samo, nastavlja on, da je svet stvoren, nego da ga je bog stvorio poput načina na koji čovek stvara svog sina, te da je i on boga nazvao ocem zbog toga što je svet, kao svog sina, sam stvorio iz nepostojanja. Ne zaboravimo da Kliment, oslanjajući se na svoje gorenavedeno tumačenje Platona, misli da je to nepostojanje, zapravo, materija.

Da je Kliment jasno zastupao božije stvaranje *ex materia*, možda se najbolje može videti iz njegove *Himne* izložene u njegovom delu *Pedagogus*. On tamo, pored ostalog kaže:

O Kralju, veliki davaoče dobrih poklona čoveku,  
Gospodaru dobra, Oče, i znad svega Tvorče,  
Koji si nebesa i nebesku krasotu, svojom rečju,  
Božanstvu svojstvenom, sam stvorio ...  
... prema dobro uređenom planu;  
Koji si od neuređene hrpe stvorio  
Ovu uređenu sferu, i od besformne mase  
Materije sačinio krasni svet.

Kada je reč o nastanku, odnosno stvaranju svetu, onda je sasvim jasno da Kliment misli da ga je bog stvorio od besformne materije. Ta materija je besformana zato što je bez svojstava, odnosno bez kvaliteta. Prema tome, prema ovome što ovde kaže, kao i prema gore navedenim mestima iz Klimentovog opusa, može se dosta pouzdano tvrditi da se, prema njemu, božije stvaranje sastoji od uređivanja sveta od besformne mase, odnosno materije.

CREATIO EX NIHILO

Tacijan, kao i svi hrišćani i on smatra da je bog stvorio svet, te, prema tome, da svet nije večan. Prema većini interpretatora on je prvi hrišćanski mislilac koji eksplicitno i nedvosmisleno zastupa ideja o božijem stvaranju *ex nihilo*. On tu ideju izlaže u jedinom sačuvanom delu *Obraćanje Grcima*. Braneći hrišćansku religiju od tadašnjih napada, Tacian piše: „Naš bog ne počinje da postoji u vremenu. On je bez početka, i on sam je početak svih stvari ... On je nevidljiv, neshvatljiv, budući da je on otac vidljivih i nevidljivih stvari.“ Ovim se tvrdi da je bog večan, kao i da je početak svih stvari: vidljivih i nevidljivih. Ukoliko bismo pretpostavili da su nevidljive stvari nešto što nije vidljivo nama, ali je ipak vidljivo bogu, i što zbog toga na neki način postoji, i ukoliko bismo pretpostavili, da se skup „svih stvari“ iscrpljuje podskupovima vidljivih i nevidljivih stvari, to samo po sebi ne bi značilo da je bog tvorac i onoga što se obično naziva pre-egzistentnom, besformnom materijom. Takav zaključak bi se zasnivao na pretpostavci da izraz "nevidljive stvari" ne znači isto što i besformna materija. Ako ostaje otvorena i ta mogućnost, onda iz onoga što on ovde kaže ne sledi nedvosmisleno da je bog sve što je postojalo i što postoji stvorio *ex nihilo*.

Međutim, izgleda da to sasvim nedvosmisleno sledi iz onoga što Tacian piše u narednom poglavlju svoje knjige, a on tamo kaže: „Gospodar sveta, koji je sam po sebi osnova svih bića, bio je sam, time što ni jedno stvorenje još nije postojalo, a time što je on svemoćan, on sam je nužna osnova vidljivih i nevidljivih stvari ... I njegovom prostom voljom pojavljuje se logos; i logos, ne pojavljujući se uzalud, biva prvo stvoreno delo boga oca. On [logos] je, kao što znamo, bio početak sveta“.On dalje tvrdi da se logos, kao ni njegov tvorac, ne troši, odnosno ne osiromašuju tim stvaranjem. On to objašnjava sledećom slikom: „Jer, upravo onako kao što je jednom bakljom zapaljeno više baklji, a da se svetlo prve baklje ne umanjuje paljenjem više drugih baklji, tako logos, dolazeći od logosne moći oca, ne lišava logosne moći onoga koji ga je stvorio. “Time se izgleda hoće izbeći prigovor prema kojem bi stvaranje, koje bi počelo u nekom prethodnom stanju u kojem postoji samo bog i logos, odnosno božija reč, podrazumevalo neko stvaranje *ex deo*, kao od nekog materijala. Ukoliko bi bog stvarao svet tako što bi uzimao materijal od svog bića, onda bi sa nastajanjem sveta nestajali delovi boga. Time bi se, razume se, umanjivala božija svemoć. Međutim, smatra Tacian, božije biće je neiscrpno: ono se tokom stvaranja ne umanjuje.

Logos je, kaže dalje Tacian, prvo „sebi samom stvorio neophodnu materiju“. Pri tom, napominje on, „materija nije, kao bog, bez početka, niti je, nemajući početak, po moći jednaka bogu; ona je nastala, i nije proizvedena od strane bilo kog drugog bića, nego ju je do egzistencije doveo sam onaj koji uokviruje sve stvari.“ Ovakvim gledanjem na naš problem Tacian nastoji da izbegne tzv. dualističku monarhiju, odnosno jednaku vrednost boga i materije. Iako se o tome neposredno ne izjašnjava, njegov razlog za to bi, pored ostalog, mogao biti i sledeći: postojanjem neke večne, nestvorene, materije bila bi, pored ostalog, umanjena božija svemoć, pošto bi bog tako izgubio svoju suverenost u pogledu stvaranja sveta. Naime, ako bez materije, koju sam ne bi stvorio, ne bi mogao da stvori svet, onda on naprosto nešto ne bi mogao, a biće koje makar nešto ne može nije svemoćno. Drugi problem bi se sastojao u tome što bi i materija, time što nije stvorena, bila večna, što bi onda bilo svojstvo koje bi ona delila sa bogom.

Međutim, postoji jedan dublji razlog zbog kojeg Tacian insistira na tome da božija svemoć ostane neokrnjena. On to kaže odmah u nastavku gore navedenog izlaganja, što, zapravo, čini početak sledećeg poglavlja. Evo šta on tu kaže: „I polazeći od gornjeg gledišta, mi [hrišćani] verujemo da će nakon potrošnje svih stvari biti vaskrsenja tela; ne tako što će, kao što stoici tvrde, nakon obrtanja nekog ciklusa, sve stvari, bez bilo kakve svrhe, ponovo biti proizvedene i razorene, nego vasksenja jednom za uvek ... Jer, upravo onako kao što, pre nego što sam bio rođen, nisam postojao, ja nisam znao ko sam bio, i samo sam [potencijalno] postojao u supstanciji telesne materije, ali kad sam rođen, nakon prethodnog stanja ništavnosti [nepostojanja], ja sam, mojim rođenjem, stekao izvesnost mog postojanja; na isti način kao što, budući rođen, nakon smrti više ne postojim, i ne mogu dalje biti opažen, ja ću postojati ponovo. Čak i ako vatrom budu uništeni svi tragovi moga tela, ovaj svet prihvata isparenja moje materije; i makar rastvoren u rekama i morima, ili raskomdan od strane divljih zveri, ja sam položen u skladište bogatog gospoda. I mada onaj ko je bedan i bezbožan ne zna šta je uskladišteno, ipak će bog, suveren, kada on hoće, ovu supstanciju, koja je vidljiva samo njemu, restaurirati [i dovesti je] u njeno iskonsko stanje.“

Sada se može jasnije videti zašto je Tacianu bila neophodna neokrnjena božija svemoć. Ako bi materija bila nešto što bog nije stvorio, ona bi bila nešto što ima svoje vlastite moći, koje nisu sasvim pod božijom vlašću. Na osnovu toga bi moglo izgledati da se sa stvarima koje su sačinjene od materije događa nešto što je u vlasti same materije, a ne boga. Time bi, međutim, istovremeno bila dovedena u pitanje božija moć vasksavanja umrlih.

Teofil Antiohijski je rođen 115. a umro je 181. godine nove ere. Rođen je negde Mesopotamiji. On je kasnije postao i patrijarh Antiohije. Jedino njegovo sačuvano delo ima apologetski karakter i nosi naslov *Za Autolika*. Predmet tog dela jeste uveravanje Autolika, čoveka velike učenosti, ali i iskrenog tragaoca za istinom, u božanski karakter hrišćanske religije. U delu se, takođe, nastoji ukazati na pogrešnost i apsurdnost paganskih učenja. On u tom delu za boga najpre kaže sledeće: „On je bez početka zbog toga što nije rođen, on je nepromenjiv zbog toga što je besmrtan ... on je gospodar, jer vlada svetom; otac je, jer je pre svih stvari; modelar i tvorac zbog toga što je oblikovatelj i tvorac sveta; on je svemoćan zbog toga što on sam vlada svime i obuhvata sve“. On, nastavlja Teofil, „učini da od stvari koje nisu postojale nastanu stvari koje jesu, kako bi se kroz njegova dela mogla razumeti i saznati njegova veličina“.

Teofil kasnije kritkuje shvatanja božijeg bića koja su zastupali pojedini grčki filozofi. Neki filozofi, piše on, smatraju da bog uopšte ne postoji, neki da postoji, ali da ga nije briga za bilo šta drugo sem za sebe samog. Takva su, smatra on shvatanja Epikura i Hrizipa. Drugi opet smatraju da su sve stvari nastale bez nekog spoljašnjeg delovanja, „da svet nije stvoren i da je priroda večna“. Međutim, kao i većina drugih hrišćanskih i hebrejskih mislilaca, on iz plejade grčkih filozofa izdvaja Platona i platoničare, pišući: „Platon i pripadnici njegove škole u stvari priznaju da bog nije stvoren, i da je otac i tvorac svih stvari“. Do ove tačke Teofil se slaže sa Platonom i platoničarima. Ali, se sa njim razilazi u pogledu shvatanja materije. Teofil, naime, piše da platoničari smatraju da poput boga „ni materija nije stvorena“.

Argumentacija koju Teofil navodi protiv ideje o večnosti materije usmerena je na očuvanje hrišćanske ideje o jedinstvenosti i izuzetnosti božijeg bića. On ne smatra samo da se platoničarsko gledanje na materiju prosto razlikuje od hrišćanskog, nego da je to gledanje samo po sebi nekonsistentno. Evo kako on to kaže: „Ali, ukoliko bog nije stvoren i materija nije stvorena, onda bog više nije, prema platoničarima, tvorac svih stvari, niti je, kako oni smatraju, ustanovljena božija monarhija.“ Dalje, ukoliko je materija, poput boga, večna, pa onda, poput boga, nepromenjiva, onda je ona sa bogom izjednačena. To se rezonovanje zasniva na pretpostavci principa prema kojem je ono što je stvoreno promenjivo, dok ono što nije stvoreno nije ni promenjivo. Večnost i nepromenjivost i boga i materije povlače za sobom još neke zajedničke atribute koji vode ka izjednačavanju materije sa božijim bićem.

Ako pretpostavimo da je materija večna, onda prihvatamo stanovište pre kojem bog stvara svet od materije koju sam nije stvorio. Međutim, u tom slučaju božije stvaranje se ne bi suštinski razlikovalo od ljudskog stvaranja. Naime, i ljudi stvaraju ono što žele od materijala kojeg sami nisu stvorili. Izuzetnost božije moći sastojala bi se, smatra Teofil, u tome što „on stvara sve što poželi, od stvari koje ne postoje“.Navodeći još neke razlike između ljudske i božije moći, Teofil na kraju zaključuje: „Prema tome, kao što je u svemu ovome bog moćniji od čoveka, tako je i u tome što od stvari koje ne postoje stvara i stvarao je stvari koje postoje, kao i bilo šta drugo što poželi, kad poželi“.Savremenim jezikom rečeno, Teofilu se ne sviđa božija moć koja bi prosto bila veća od ljudske, odnosno njega ne zanima razlika između ljudske i božije moći, koja bi se satojala u razlici u stepenu, nego ga zanima razlika u vrsti. Ta principijelna razlika bi se sastojala u tome što čovek može da stvara samo od materije, dok bog, ne samo da može da stvara od materije, nego je on stvorio i samu materiju.

Poput Taciana, i Teofilu izgleda da se shvatanjem prema kojem je bog tvorac i same materije božija moć uvećava dotle da onda ne izgleda da je neprihvatljiva religijska dogma prema kojoj bog može vasksnuti umrle. Naime, ta dogma je izgledala sasvim neprihvatljiva grčkim misliocima tog vremena. Međutim, ukoliko bog može stvoriti materiju zašto je ne bi mogao, nakon njenog rastvaranja posle smrti, kasnije u uskrsnuću ponovo, da tako kažemo, reintergrisati? Ako prihvatimo prvo, onda nam ovo drugo izgleda mnogo prihvatljivije. Sem toga, Teofil pokušava da uskrsnuće umrlih ljudi obrazloži na osnovu analogije sa nekim drugim događanjima u prirodi. Njegov obrazovani *Autolik*, ne verujući u uskrsnuće, kako bi u njega poverovao zahteva sledeće: „Pokaži mi makar jednog koji je uskrsnuo iz mrtvih?“ Teofil mu odgovara da bog daje mnoge dokaze na osnovu kojih se u njegovu moć vaskrsavanja može verovati. On u tom pogledu pominje smenu godišnjih doba, nestajanje i vaskrsavanje dana, noći, koji, kako kaže, umiru i ponovo ustaju iz mrtvih. Isto se događa, piše Teofil i sa biljkama, njihovim plodovima, semenima itd.

Sve te stvari, piše Teofil, „bog čini svojom mudrošću, kako bi, preko tih stvari, pokazao da je u stanju da izvede opšte uskrsnuće svih ljudi“. On ovde bogu pripisuje prilično neobičan motiv. Uobičajeno teološko objašnjenje goreopisanog poretka stvari počiva na pretpostavci o božijoj savršenoj dobroti, koja mu, u kombinaciji sa njegovom svemoći i sveznanjem, omogućava da stvori najbolji mogući svet. Međutim, Teofil svoj motiv da skeptiku približi doktrinu o božijem vaskrsavanju pripisuje i samom bogu. Naime, ne samo da on na osnovu činjenica sveta hoće da dokaže božiju izuzetnost, nego je to, stvarajući svet kakav je stvorio, nameravao i sam bog.

On potom dodaje da se božija moć uskrsavanja ne manifestuje samo na zemaljskim, nego i na nebeskim stvarima, a zatim prelazi i na samog čoveka. „Jer, na primer“, kaže on, „nekad si se razbole i izgubio telesnu masu, snagu i lepotu, ali nakon što od boga dobiješ milost i lek, ti ponovo dobijaš telesnu masu i pojavu, a ponovo se oporavlja i tvoja snaga. I, kao što ne znaš gde je tvoje telo otišlo i iščezlo, tako ne znaš ni kako ono ponovo raste.“ Taj oporavak je, smatra Teofil, božije delo, a ne, kao što bi neko mogao reći, da si se oporavio „od jela i pića koje se menja u krv“. On nam za to, međutim, ne nudi nikakav argument.

Ako prihvatimo tezu da se sve događanje u prirodi pripiše božijoj moći i mudrosti, onda dolazimo u poziciju da se ne čudimo ni jednom božijem delu, pa ni delu uskrsnuća, ali se onda čudimo svakom delu prirode, ili svakom ljudskom delu, pošto se ništa od toga ne bi dogodilo bez božije moći i mudrosti. Teofil se ovim svojim rečima sasvim približava onom što se kasnije naziva okasionalizmom. Ne samo da je, prema Teofilu Antiohijskom, bog tvorac materije i sveta, on je izgleda, sledilo bi iz onoga što se gore kaže, i uzrok svih događaja u svetu.

TEOFRASTOVI ARGUMENTI

Filon u svom spisu „O večnosti bića“ navodi 4 argumenta u prilog konačnosti sveta.  
1.argument polazi od empiričke činjenice da meteorološke pojave, poput kiše, dovode do erozije, spiranja zemljišta i smanjenja uzvišenih delova. Ako se uzme da svet ima beskonačnu prošlost, Zemlja bi bila do sad već ravna, a ona to nije, pa prema tome, svet mora imati konačnu prošlost, što znači da je nastao.   
Teofrastov kontraargument podrazumeva da iako se neka uzvišenja smanjuju, tako neka uzvišenja i nastaju, potiskivanjem vatrenog elementa u zemlji. Odnosno, to što se planine vremenom smenjuju usled vrem. prilika ne govori ništa o konačnosti sveta.

2.argument se oslanja na smanjivanje nivoa mora, odnosno na pojavu novih ostrva i smanjenje zaliva i uvećanje kopna. Zemljina površina bi trebalo da je isušena, ukoliko je svet beskonačan, tako da on mora da je nastao.  
Kontraargument- sam arg. nije valjan, jer Filon nije uzeo u obzir i obrnut proces, da se negde nivo mora povećava (parcijalno sagledavanje činjenica čini ovaj argument lošim).

3.argument podrazumeva da sve pojedinačne stvari u svetu nestaju i iščezavaju, pa i sam svet mora nestati.  
kontraargument: Činjenica da svi delovi celine propadaju, ne znači i da sama celina mora propasti, jedino ako sve nestane istovremeno. Ukoliko se nešto raspada i prelazi u nešto drugo, to ne govori o propadljivosti već upravo ta promena čini celinu besmrtnom. (problem sa kontraargumentom je to što Teofrast prihvata da ako sve istovremeno propadne, da će i svet propasti, što ne čini nikakvu razliku ako sve nestaje postepeno)

4. argument: Ukoliko bi svet bio večan, verovatno bi i ljudski rod bio večan, što bi značilo da je čovek savršeno vešt, pošto je on taj koji pronalazi i usacršava veštine. Međutim, veštine nisu savršene, ljudski rod nije večan, pa ni svet nije večan. (loš argument- kako se čovek snalazio pre veština?)  
kontraargument: velike prirodne katastrofe su odnele mnoge živote, a sa njima i veštine – ostao je mali broj koji ih poseduje, a sa novim naraštajima i veštine su se obnavljale i tako in infinitum. Svet može imati beskonačnu prošlost, iako su naša znanja i veštine daleko od savršenstva.

PLATONOVO RAZMATRANJE NASTANKA SVETA

U „Timaju“, Platon daje najpregledniji skup problema koji su relevantni za kasnija kosmološka i kosmogonijska razmatranja. Zapravo, Platon je prvi filozof koji eksplicitno postavlja pitanje večnosti sveta.  
On polazi od razmatranja šta je večno biće, a šta ono što nastaje, a nikada nije biće i dolazi do toga da je večno biće shvatljivo umom, dok su konačna bića konačna čulima i moraju iziskivati uzrok svog nastanka. U tom smislu, samo o večnom biću možemo imati istinsko znanje, dok o konačnim bićima možemo imati verovanja i mnjenja. Naša čula nam zapravo govore o konačnosti bića i pružaju nam uvid u njihov nastanak i nestanak. Ukupan zbir svih tih stvari dostupnih našim čulima čine svet. Čini se da ovako postavljen argument vodi do toga da ako su sve stvari nastale u celini, onda je i sama celina nastala.  
Međutim, u „Zakonima“ Platon izlaže argument zasnovan na razmatranju kretanja i navodi da postoji kretanje koje sebe ne može pokrenuti, ali uvek može pokrenuti nešto drugo i kretanje koja može pokrenuti i sebe i drugo. U ova kretanja spadaju i nastajanje i nestajanje. Početak svake promene je smešten u ono što samo sebe može da pokreće i to je izvor i početak svih kretanja. Ukoliko ne bi bilo tog prvog pokretača koji je ujedno i samopokretač, ne bi bilo kretanja uopšte. Platon navodi da takav pokretač ima svojstva duše i da upravlja svim kretanjima, pa čak i kretanjima nebeskih tela. Ove duše, samopokretači, imaju božansku prirodu. Pošto je kretanje obeležje kosmosa, onda pre njega nije bilo ni sveta, što Platona navodi na zaključak da je svet nastao i da nije a parte ante večan.

S obzirom na to da je svet nastao, Platon dalje traga za uzrokom nastajanja, prihvatajući princip kauzaliteta i navodi postojanje tvorca, demijurga, koji stvara najbolji od svih mogućih svetova. Naime, on uviđa uređenost ovog sveta po određenom uzoru, odnosno savršenom svetu ideja, tako da i taj tvorac mora biti dobar, na osnovu principa da „slično uzrokuje slično“. Demijurg nije mogao stvoriti lošiji svet, jer je on dobar i nije ljubomoran, tako da on stvara najbolje moguće. Uzor po kome tvorac stvara jeste večna i nepromenljiva stvarnost koja odgovara Platonovom svetu ideja, a to Platon zaključuje iz uređenosti koju uviđa u svetu. Pored ovog uzora, potrebna je materija. Demijurg je poput zanatlije, on ne stvara ex nihilo, već stvara ovaj svet od bezoblične materije koja je sama po sebi nedostupna našim čulima. Mi je vidimo tek kad je tvorac oblikuje i uredi. Tvorac je taj koji stvara i uobličava elemente i od njega svega ostalo, dok je pre toga postojalo ono bezoblično, što bi Grci nazivali haosom. Ovu materiju, tvorac je potpuno oblikovao, ne prepuštajući ništa slučajnosti, u tom smislu je svet stvoren mešanjem nužnosti i uma. S obzirom da je demijurg savršen i da je stvorio savršen svet, učinio ga je tako da ne može propasti, te je on a parte post večan.

Demijurg je svet načinio da bude sferičan, a potom ga zavrteo u krug, dok je u sredinu stavio dušu koja obuzima sve, i ustanovio kružno nebo koje se okreće. Ta božanska duša upravlja svetom. Tvorac je stvorio i vreme koje teče u skladu sa brojem, a pre toga i Sunce, Mesec i zvezde u kružnim putanjama. Na ovaj način, vreme je nastalo sa nebom.

Uglavnom stoji teza da ono što je nastalo, mora i nestati, ali Platon tvrdi da je svet stvoren, ali je a parte post večan, jer sprečavanje njegovog propadanja garantuju božanska bića, jer biće koje može stvoriti svet, može učiniti i to da traje večno.

ARISTOTELOVI ARGUMENTI ZA VEČNOST SVETA

Aristotel je branio tezu da je svet i a parte ante i a parte post večan, najsistematičnije u delima „Fizika“ i „O nebu“.

Argument zasnovan na prirodi materije počinje Aristotelovim navođenjem značenja reči nastati, te nalazi da uglavnom smatramo da je nešto nastalo onda kada je to u stvari postalo promenom svojstva. Ništa ne može nastati ex nihilo. Nastajanje je uvek samo neka promena svojstva, jer uvek postoji neki supstrat od čega nastaje ono što nastaje. Pošto je biće „nužno, nepropadljivo i nenastalo“, ono ne može ni nestati, jer i nestajanje podrazumeva supstrat u koji se prelazi, odnosno nestanak i pre nego što bi nestalo, što vodi u protivrečnost. Ovaj argument se zasniva na tome da je materija supstrat svakog bića, a materija može nastati samo iz materije, ne ex nihilo ili „naprosto“, tako da ni ona sama ne može nastati, jer bi to značilo da je već postojala. Ovo implicira da je materija večna, te da je i sam svet večan.

U argumentu zasnovanom na pojmu mogućnosti, materija se posmatra sa aspekta mogućnosti, tako što materija svake postojeće pojedinačne nužno postoji prema onome što je ona svojom mogućnošću, odnosno materija nikad nije neaktuelizovana u našem iskustvu, dok relativnost nikad ne može biti suština, već samo aktuelizovana moguća svojstva materije, te i zavisi od suštine. Aktuelizacije mogućih svojstava nastaju i nestaju, dok sama materija jeste večna. Aristotel smatra da proces nastajanja nužno zahteva prethodno postojanje nečega što je potencijalno, ali aktuelno ne postoji. S obzirom da prihvata princip ex nihilo nihil fit, nemoguće je da nešto naprosto nastane ili nestane, jer sve nastaje iz svoje potencijalnosti. U tom smislu, svet je večan, jer se sastoji iz aktuelizovane materije.

**Epistemologija religije**

**Tradicionalna epistemologija**

Avgustin Aurelije  
- istinski verovati (znati) znači 'misliti s pristankom'  
- u odnosu na razloge i svedočanstva verovanja mogu biti:  
1) nužna – matematičke i logičke istine  
2) čulna – manje pouzdana, ali ne treba u njih izgubiti poverenje  
3) istorijska i religijska – o istorijskima ne možemo nikada steći istinsko saznanje, ali o Bogu možemo i to kroz verovanja (ali samo u nekom stepenu, potpuno saznanje Boga se dešava na onom svetu)