



UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSEK ZA FILOZOFIJU

LEPO I DOBRO U PLATONOVOJ FILOZOFIJI

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: Prof. dr Željko Kaluđerović

Kandidat: Aleksandar Pešić

Novi Sad, 2020 godine

UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET _____

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Aleksandar Pešić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof. dr Željko Kaluđerović
Naslov rada: NR	Lepo i dobro u Platonovoj filozofiji
Jezik publikacije: JP	Srpski jezik
Jezik izvoda: JI	srp. / eng.
Zemlja publikovanja: ZP	Republika Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina
Godina: GO	2020
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2

Fizički opis rada: FO	(četiri poglavlja / 283 stranice / 411 reference)
--------------------------	---

Naučna oblast: NO	Filozofija
Naučna disciplina: ND	Antička filozofija
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	lepo, dobro, Homer, Hesiod, Pindar, Sapfo, Pitagora, Heraklit, Ksenofont, Platon
UDK	1 Plato : 111.85 1 Plato : 111.84
Čuva se: ČU	FILOZOFSKI FAKULTET, Centralna Biblioteka
Važna napomena: VN	
Izvod: IZ	Str. 7
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	21.06.2019.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	predsednik: član: član:

University of Novi Sad
Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	Doctoral dissertation
Author: AU	Aleksandar Pešić
Mentor: MN	Prof. dr Željko Kaluđerović (PhD, full professor)
Title: TI	Beautiful and good in Plato's philosophy
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	eng. / srp.
Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina
Publication year: PY	2020
Publisher: PU	Autor's reprint
Publication place: PP	21000 Novi Sad, dr Zorana Đinđića 2

Physical description: PD	(four chapters / 283 pages / 411 references)
Scientific field SF	Philosophy
Scientific discipline SD	Ancient Greek Philosophy
Subject, Key words SKW	beautiful, good, Homer, Hesiod, Pindar, Sappho, Pythagoras, Heraclitus, Xenophon, Plato
UC	1 Plato : 111.85 1 Plato : 111.84
Holding data: HD	Faculty of Philosophy, Central Library
Note: N	None
Abstract: AB	p. 8-9
Accepted on Scientific Board on: AS	21.06.2019.
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	president: member: member:

Dugujem veliku zahvalnost,

Svom mentoru, prof. dr Željku Kaluđeroviću, za veliku stručnu i nesebičnu pomoć koju mi je pružio tokom izrade ove disertacije,

Svojim roditeljima koji su se beskrajno posvetili mom vaspitanju i obrazovanju,

Sandri Cvetković, za bezgranično verovanje u mene,

Svojoj sestri za more pozitivne energije,

Svojim prijateljima Milošu Iliću i Milošu Stanojkoviću koji su mi pružali moralnu podršku u toku izrade ove disertacije.

SADRŽAJ

IZVOD.....	7
ABSTRACT.....	8
1. UVOD.....	10
2. LEPO I DOBRO.....	18
2.1 Termini, način upotrebe i problemi u prevodenju	18
2.1.1 Lepo	18
2.1.2 Dobro.....	33
2.2 Istorijski razvoj dobrog i lepog.....	43
2.2.1 Dobro i lepo u Homerovoj <i>Ilijadi</i> i <i>Odiseji</i>	43
2.2.2 Božansko i čovečije lepo i dobro u Hesiodovim epovima.....	55
2.2.3 Lepo i dobro u Saffinoj lirici.....	60
2.2.4 Dobro i lepo u Pindarovim <i>Odama</i>	70
2.2.5 Filozofski pogled na dobro i lepo kod Pitagore i pitagorejaca	80
2.2.6 „Fragmentirano“ dobro i lepo kod Heraklita	93
2.2.7 Dobro i lepo u Ksenofontovim delima.....	104
3. LEPO U PLATONOVOJ FILOZOFIJI	120
3.1 Nezavršena definicija o lepom u <i>Hippiji većem</i>	120
3.1.1 Odnos između lepog i dobrog u <i>Hippiji većem</i>	136
3.2 Lepota i Eros u <i>Gozbi</i>	141
3.2.1 Odnos između lepog i dobrog u <i>Gozbi</i>	168
3.3 Fizička i Idejna lepota u <i>Fedru</i>	170
3.3.1 Odnos između lepog i dobrog u <i>Fedru</i>	187
3.4 Kratke crte o lepom u <i>Protagori</i> , <i>Filebu</i> i <i>Timaju</i>	189
3.4.1 Lepo i njegov odnos prema dobrom u <i>Protagori</i>	189
3.4.2 Dobro kao lepo i mera u <i>Filebu</i>	192
3.4.3 Kosmička lepota i njen odnos prema dobrom u <i>Timaju</i>	196
4. DOBRO U PLATONOVOJ FILOZOFIJI	200
4.1 Od pravde ka dobru u Platonovoj <i>Državi</i>	200
4.1.1 Odnos između dobrog i lepog u <i>Državi</i>	216
4.2 Dobro kao jedno u <i>Filebu</i>	225
4.2.1 Odnos između dobrog i lepog u <i>Filebu</i>	245
4.3. Demijurg i Ideja Dobrog u <i>Timaju</i>	250
4.3.1 Odnos između dobrog i lepog u <i>Timaju</i>	265
ZAVRŠNO RAZMATRANJE.....	268
LITERATURA:.....	274

IZVOD

Predmet istraživanja je značenje pojma lepo i dobro i njihovog odnosa u Platonovoj filozofiji. Polazi se od terminološkog i pojmovnog određenja pojmova lepo i dobro. Istražuje se razvoj pojma lepo i dobro kod Homera u *Ilijadi* i *Odiseji*, zatim kod Hesioda u *Teogoniji* i *Poslovima i danima* i kod još dve pesničke veličine, a to su Pindar u *Odama i fragmentima* i Sapfo u *Sabranim pesmama i fragmentima*. Nakon „pesničke“ sfere prelazi se u sferu filozofije gde se razmatra lepo i dobro kod Pitagore i pitagorejaca (*Pitagora - fragmenti*) i Heraklita (*Heraklit – fragmenti*). Svi navedeni autori su ostavili veliki uticaj na Platonovu filozofiju. Polemiše se o razumevanju i upotrebi lepog i dobrog kod Ksenofonta kao jednog od Platonovih savremenika. U tekstu se prikazuju oni dijalozi u kojima se Platon prvenstveno bavio definisanjem lepog i dobrog. Onda gde prevladava primarno istraživanje o lepom kod Platona jesu *Hipija veći*, *Gozba* i *Fedar*. Kraći osvrt koji je povezan sa istraživanjem lepog kod Platona pravi se i na dijaloge *Fileb*, *Timaj* i *Gorgija*. U *Hipiji većem* koji se isključivo bavi određenjem lepog, obrazlažu se deset Platonovih definicija o lepoti. U *Gozbi*, poseban osvrt se pravi na šest stupnjeva o lepoti o kojima piše Platon. U *Fedru* se polemiše o fizičkoj i idejnoj lepoti. U *Gorgiji* se potencira teza da je lepo ono što je korisno. U *Filebu* se razmatra dobro, ali i lepo i mera. U *Timaju*, Platon slavi kosmičku lepotu i dovodi je u tesnoj vezi sa dobrim. Najupečatljiviji dijalozi u kojima Platon polemiše o dobru jesu *Država*, *Fileb* i *Timaj* pa se pravi poseban osvrt na ove dijaloge. U *Državi* se Ideja dobra ispostavlja kao najviši princip. U *Filebu* se razmatra dobro kao jedno, dok se u *Timaju* dobro i Demijurg dovode u tesnu vezu. Na kraju istraživanja svakog navedenog Platonovog dijaloga, posebna pažnja posvećuje se odnosu između dobrog i lepog.

Na kraju, istraživanje pokazuje da pojmovi lepo i dobro stoje u neraskidivom odnosu. U inteligibilnoj sferi Ideja Dobrog i Ideja Lepog stoje „rame uz rame“ i mogućnost spoznanja jedne nužno podrazumeva i mogućnost spoznaje druge.

Ključne reči: lepo, dobro, Homer, Hesiod, Pindar, Sapfo, Pitagora, Heraklit, Ksenofont, Platon

ABSTRACT

The subject of research is the meaning of the concept of beautiful and good and their relationship in Plato's philosophy. We start from the terminological and conceptual definition of the terms beautiful and good. The development of the concept of beautiful and good is investigated in Homer's *Iliad* and *Odyssey*, then in Hesiod's *Theogony* and *Works and Days*, and in two other great poets, namely Pindar in *Odes and Fragments* and Sappho in *Collected Poems and Fragments*. After "poetic" sphere it is crossed into the sphere of philosophy where it is considered beautiful and good in Pythagoras and the Pythagoreans (*Pythagoras - fragments*) and Heraclitus (*Heraclitus - fragments*). All these authors left a great influence on Plato's philosophy. It is argued about the understanding and use of the beautiful and the good by Xenophon as one of Plato's contemporaries. The text presents those dialogues in which Plato primarily dealt with the definition of beautiful and good. Where Plato's primary research on beautiful predominates are *Hippias Major*, *Symposium*, and *Phaedrus*. A brief review related to Plato's exploration of the beautiful is also made in the dialogues of *Philebus*, *Timaeus* and *Gorgias*. In the *Hippias Major*, which deals exclusively with determination of the beautiful, Plato's ten definitions of beauty are explained. In *Symposium*, a special review is made of the six degrees of beauty that Plato writes about. In *Phaedrus*, there is controversy about physical and ideological beauty. In *Gorgias*, thesis that what is useful is beautiful is emphasized. In *Philebus*, good is considered, as well as beautiful and measure. In *Timaeus*, Plato celebrates cosmic beauty and brings it into close connection with the good. The most striking dialogues in which Plato argues about the good are *The Republic*, *Philebus* and *Timaeus*, so a special review is made of these dialogues. In *The Republic*, the idea of good turns out to be the highest principle. In *Philebus*, good is considered as one, while in *Timaeus*, good and the Demiurge are brought into a close relationship. At the end of the research of each of the mentioned Plato's dialogues, special attention is paid to the relationship between the good and the beautiful.

Finally, the research shows that the concept of beautiful and good are in an unbreakable relationship. In the intelligible sphere, the Idea of the Good and the Idea of the Beautiful stand "side by side" and the possibility of knowing one necessarily implies the possibility of knowing the other.

Keywords: beautiful, good, Homer, Hesiod, Pindar, Sappho, Pythagoras, Heraclitus, Xenophon, Plato

1. UVOD

Platon kao jedna od najimpozantnijih figura u istoriji filozofije pisao je u formi dijaloga i ova literarna forma je nešto u čemu je on bio, i po autorovom skromnom mišljenju, ostao nenadmašan. Pošto postoji veliki vremenski raspon između dijaloga u kojima Platon polemiše o problematici kojom se ovde bavimo, može se uočiti razvitak i nadograđivanje njegove filozofske misli i stalno prisutna kritička nota.

Većina istraživača se slaže da se Platonova dela mogu podeliti na četiri velike grupe¹. Prvoj grupi pripadaju spisi koji spadaju pod tzv. sokratovskim periodom. Ovaj period u Platonovom stvaralaštvu podrazumeva da je on bio pod snažnim uticajem svog mentora i učitelja Sokrata. Drugi podrazumevaju prelazni period u kojem Platon stvara i razvija sopstvenu filozofsku misao. Trećoj grupi pripadaju spisi Platonovog zrelog razdoblja. U ovom periodu Platon jasno naglašava svoje mišljenje. Četvrtoj grupi pripadaju spisi Platonovog poznog razdoblja. U njima se ogleda sva kompleksnost i težina Platonove filozofije. Nakon ove podele sledi spisak Platonovih dijaloga, ali samo onih o kojima se polemiše u disertaciji:

- A. Sokratovski period: *Protagora* (Πρωταγόρας), *Država* (Πολιτεία), knjiga I,
- B. Prelazno razdoblje: *Gorgija* (Γοργίας), *Hipija Veći* (Ἱπίας Ι),
- C. Zrelo razdoblje: *Gozba* (Συμπόσιον), *Država* (Πολιτεία), knjige II–X, *Fedar* (Φαῖδρος),
- D. Pozno razdoblje: *Fileb* (Φίληβος), *Timaj* (Τίμαιος).²

Pored hronološkog sleda po kojima je Platon pisao svoje dijaloge, treba imati u vidu i da, kako se intelektualno razvijao Platon tako se i razvijala njegova filozofska misao, pa je samim tim on tematiku proširivao, doradivao, obrazlagao i ponekad napuštao. Ovo njegova dela čini u isto vreme i zanimljivim i komplikovanim za istraživače. Zanimljivim jer se može pratiti razvitak i filozofska dubina određenih pojmova i problema, a komplikovanim jer se jednostavna nit širi i stalno „plete“ novu mrežu. Platon, pored navedenog, piše na jeziku koji nam više nije dostupan, jer se smatra „mrtvim“. Današnji Grčki jezik jeste evolutivni naslednik starogrčkog, ali se razlikuje od njegovog prethodnika. Mnoge reči su promenile svoj značaj, ponešto izgubile, a ponešto dodale,

¹ Vidi: Guthrie, W.K.C. *Povjest grčke filozofije, Platon, Čovjek i njegovi dijalozi, ranije doba, knjiga IV*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007, str. 37-50, Koplston, Frederik, *Istorija filozofije tom I, Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd, 1988, str. 172-180.

² Ova podela koju smo naveli je više orijentacionog tipa i kao i svaka druga podela podložna je kritici i otvorena za svaku vrstu polemike.

pa se na Platonova dela ne može gledati na isti način kao što se to radi prema nekom savremenom delu. To ne znači da ona gube nešto od svog značaja i dobrobiti već da treba biti svestan poteškoća koje ona nose u njihovom tumačenju. Pored toga, u svakom prevođenju bilo kog teksta na maternji jezik, svaki prevodilac upisuje i svoju misao u njega. Isto se dešava i sa tumačenjem i tumačima, iako je njihova težnja usmerena ka „objektivnosti“.

Predmet našeg istraživanja kod Platona vezan je za njegove termine i pojmove dobro i lepo i njihovog međusobnog odnosa. Kako bi se utvrdio odnos između dobrog i lepog prvo je neophodno definisati šta je Platon podrazumevao pod lepim, a šta pod dobrim. Ovaj nimalo jednostavan zadatak zahteva od nas da polemišemo o Platonovom shvatanju, načinu upotrebe i problemima koji su vezani za njih, ali je jednostrano definisanje ovih termina nemoguće. Dobro i lepo proučavaju se na dvostrukoj relaciji: dobro i lepo u vidljivom svetu i dobro i lepo kao Ideje, tj. u inteligibilnom svetu. Ovo paralela nameće dodatne poteškoće, jer postoje mesta u Platonovim dijalozima gde nije napravljena jasna razlika između dobrog i lepog u empirijskom i inteligibilnom svetu. Već na samom početku potrebno je jasno utvrditi kako i na koji način prevesti Platonove termine *καλός* i *ἀγαθός*. Iako izgleda da se prvim označava ono što je lepo, a drugim ono što je dobro, ispostaviće se da to i nije baš takav slučaj. Ovi starogrčki termini su jedno značili za pesnike i filozofe pre Platona, drugo za samog Platona, a nešto treće za potonje tumače i filozofe. Takođe nam je poznato da u jeziku koji koriste filozofi i „običan“ narod dolazi do određenog odstupanja. Ovaj fenomen se nije promenio i danas, jer postoje filozofi koji koriste jedinstvene jezičke kovanice kako bi definisali i uobličili probleme kojima se bave. Pored toga treba imati u vidu da se pod skupom svega onoga što se nazivalo *καλός* ili *ἀγαθός* u staroj Grčkoj razlikuje od onoga što se smatra lepim ili dobrim danas.

Platon kao član jedne zajednice koja ima dugu ratobornu istoriju, razvijenu kulturu, pesničku tradiciju, teološko i mitsko nasleđe, stvara svoju filozofiju pod raznim uticajima. Mi u našem proučavanju pominjemo one za koje smatramo da su na Platona ostavili veliki utisak. Na prvom mestu se nalazi Homer koji je na jedinstveni način zabeležio kulturu i tradiciju Antike. Iako je vremenski razmak između kojeg su živeli ova dva pisca velik, Homerov uticaj na Platonovu filozofiju je evidentan. Homerovi spisi (*Odiseja*, *Ilijada*) poseduju svojevrsnu umetničku lepotu, imaju informativni značaj i na zajednicu u kojoj je živeo Platon ostavljaju snažan vaspitni momenat. Ako se držimo nekog istorijskog i hronološkog sleda, posle Homera, dolazi Hesiod. On je svojim delima (*Teogonija*, *Poslovi i dani*) oblikovao i iskristalisao teološki svet koji je poštovao

svaki helenski građanin. Nakon njih stoje još dve pesničke veličine, a to su Pindar i Sapfo. Platon Pindara smatra vrhunskim pesnikom koji je svoj dar nasledio od bogova. Pindarova dela (*Ode i fragmenti*) ostavljaju na čitaoca dubok utisak i otvaraju nove horizonte. Ništa manje ne važi ni za pesnikinju Sapfo. Ona svojim stvaralaštvom (*Sabrane pesme i fragmenti*), kao muza, inspiriše starogrčke filozofe, a njena moć se nastavlja i na savremene pisce i umetnike. Iz „pesničke“ sfere, premeštamo se u sferu filozofije. Pitagora i pitagorejsko učenje (*Pitagora - fragmenti*) ostaje utkano u Platonovu filozofiju. Heraklit svojim razmišljanjima ostvaruje novu perspektivu i baca jedinstveno svetlo na filozofske probleme time vršeći snažan utisak na Platona.

Šta je sa Platonovim savremenima? Na Platona, kao što je poznato, najveći utisak ostavlja Sokrat. Ono što se o njemu može reći nalazi se kao svojevrsna ispovest drugih autora (npr. Ksenofont, Aristofan, Platon, Aristotel). Kod Platona, Sokrat je u dijalozima predstavljen kao autoritativna figura koja konstantno traga za večno neodgovorenim pitanjima. „Iako je Sokrat mnoge ljude odvratio od pohlepe i neumerenosti, podstičući u njima žudnju za vrlinom i težnju da se staraju o sebi, on to nije činio naprosto kao učitelj, već je nameru postizao vlastitim primerom, manifestujući svoju vrlinu delanjem i razgovorom o njoj, kao i o ostalim ljudskim stvarima,“³ kaže profesor Kaluđerović. Ovom izjavom on pogađa i samu suštinu Sokratovog delanja na druge članove helenske zajednice. Izuzetak nije ni Platon, jer je Sokrat ostavio trajnu i neraskidivu vezu na Platonovu filozofiju. Pored Sokrata, postoji još jedan Platonov savremenik kojem u disertaciji posvećujemo pažnju, a to je Ksenofont. Njegovo stvaralaštvo stoji kao svojevrsni pandan Platonovoj filozofiji. Oba mislilaca stvaraju svoju filozofiju na istom području, oba su fascinirana Sokratovom ličnošću i jedan i drugi se bave fundamentalnim filozofskim pitanjima. Ono što ih odvaja jeste to da je Platon bio striktno fokusiran na filozofsko istraživanje, dok je Ksenofont pisao i dela koja ne spadaju striktno pod filozofski opus. Mi u našem istraživanju ta dela pominjemo samo uzgredno, dok je naš fokus usmeren ka onim Ksenofontovim delima koji se smatraju ponajviše filozofskim (*Uspomene o Sokratu, Gozba*). Svi navedeni autori koje ovde proučavamo su imali veliki uticaj na poznati helenski svet i naravno na samog Platona i njegovu filozofiju.

Ako pretpostavimo da Platon u svojim dijalozima izlaže filozofsku misao koja ima određeni kontinuitet onda je neophodno čitati sve njegove spise kako bi se razumela problematika u njima. Međutim, on nije stvorio jedno delo i svaki njegov spis stoji kao zasebna celina. Čak iako nemamo predznanje o Platonu i njegovoj filozofiji i prvi put se susrećemo sa nekim njegovim dijalogom, u

³ Kaluđerović, Željko, *Filozofski triptih*, Filozofski fakultet Novi sad, Novi Sad, 2014, str. 184.

njemu nailazimo na svedočanstva jedinstvenih ličnosti sa jakim izražajnim misaonim sklopom koji postaju jasniji i zabavniji sve do kraja samog dijaloga. Svaka figura u Platonovim dijalozima je moćno iscrtana, argumentacija u njima je jasno izložena i skoro u svakom dijalogu usmereni smo ka cilju kome se teži. Platonovi dijalozi posmatrani kao zasebne celine ili kao zaokruženi korpus u svakom slučaju zahtevaju od čitaoca prilagođavanje problemima o kojima se diskutuje u njima.

U pristupu istraživanja Platonovih dijaloga, određeni tumači mogu biti primamljeni da na njegov stvaralački opus pristupe kao na jednu vrstu „velike sistematizacije“. Ovakav pristup istraživanju imali su oni koji su smatrali Platona velikim utemeljivačem, a među njima i pripadnici njegove akademije kao i oni koji pripadaju tzv. srednjem platonizmu i neoplatonizmu.⁴ Ipak sam Platon nije ni u jednom delu posegao za nekom velikom sistematizacijom tako da ćemo se i mi u našem istraživanju uzdržati od nje. Pored toga, mi ne izučavamo autore i njihovu interpretaciju Platona koji pripadaju npr. neoplatonističkoj školi ili istraživačima koji svoj stvaralački vrhunac doživljavaju u srednjem veku, već se fokusiramo na istraživanje samih dijaloga sa povremenim uputima na savremene autore.

U disertaciji želimo da prikazemo one dijaloge u kojima se Platon prvenstveno bavio definisanjem lepote i dobrote. Onde gde prevladava primarno istraživanje o lepom kod Platona jesu *Hipija veći*, *Gozba* i *Fedar*. Kraći osvrt koji je povezan sa istraživanjem lepog kod Platona pravi se i na dijaloge *Fileb*, *Timaj* i *Gorgija*. U *Hipiji većem* koji se isključivo bavi određenjem lepog, autor obrazlaže deset Platonovih definicija o lepoti. U ovom dijalogu, na posredan način, čujemo Platonov zahtev da je lepo neophodno definisati univerzalno. Ovaj Platonov pokušaj u *Hipiji većem* nije realizovan do kraja ili bolje rečeno mi ostajemo uskraćeni konkretnog odgovora na pitanje o tome šta jeste lepo. Nakon ovog dijaloga Platon posvećuje pažnju pitanju o lepom u „poznijim“ dijalozima, a to su *Gozba* i *Fedar*. U *Gozbi*, pomoću dijalektičke metode Platon utaba put pomoću kojeg je moguće stići do lepog, kako i na koji način ga je moguće saznati i šta je sve neophodno da bi lepo bilo saznatljivo. Lepo je ovde tesno povezano sa ljubavlju. U *Gozbi* Platon opisuje šest stupnjeva lepote. Prvi stupanj je žudnja za lepim telima, drugi je lepota duše, treći podrazumeva lepotu u običajima i poslovima, četvrti pretpostavlja lepotu u misli i saznanja, peti ljubav prema mudrosti, a poslednji stupanj je težnja ka Idejom lepote. Ideja lepote kao

⁴ Vidi: Rowe, Christopher, *Methodologies for Reading Plato*, Oxford Handbooks Online, February 03, 2015, Oxford University Press. Date of access 12 Jan. 2018, <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-28>.

nepromenljiva i večna pokazuje se kao realnija od pojedinačnosti. U *Fedru* koji i sam nosi podnaslov „o lepoti“ čini se da sva ona pitanja koja su ostala otvorena u prethodnim dijalozima dobijaju svoje razrešenje.

U *Gorgiji* kao jednom od ranijih Platonovih dijaloga potencira se teza da je lepo ono što je korisno. Pored toga Platon izjednačava dobro sa lepim pa ovakav stav nameće dodatnu problematiku u definisanju onoga šta je za njega dobro, a šta lepo. U *Filebu* se prvenstveno razmatra dobro, ali sam dijalog stoji tesno povezan sa pitagorejskim učenjem i njihovim shvatanjem o meri i proporciji. Platon od polemike o dobrom završava u polemiku o lepom, koje pak stoji tesno povezano sa merom i proporcijom. U *Timaju*, Platon slavi kosmičku lepotu i dovodi je u tesnoj vezi sa dobrim. Teze koje Platon obrazlaže u *Filebu* i *Timaju* se razlikuju i drugačijeg su karaktera od onih koje nalazimo u *Hipiji većem* i *Gozbi*. Lepota u *Hipiji većem* nije do kraja iskristalizovana, u *Gozbi* je neodvojiva od ljubavi, dok u *Filebu* i *Timaju* ima striktan ontološki karakter.

Platon ni u jednom dijalogu ne izlaže celokupno učenje koje je posvećeno teoriji dobra. U svim njegovim dijalozima su obično to nešto više nego li nagoveštaji. Najupečatljiviji dijalozi u kojima on polemíše o dobru jesu *Država*, *Fileb* i *Timaj*. Ovi Platonovi dijalozi nameću mnogo više pitanja o dobru nego li što daju odgovore, ali oni stoje kao nužne i nezaobilazne celine u proučavanju ove teorije. U monumentalnom delu pod nazivom *Država* Platon upotrebljava sve svoje spisateljske i filozofske veštine kako bi ukazao na to da je priroda dobra najveći spor među ljudima i da je ljudski rod i helenska zajednica nezadovoljna onim što se pojavljuje kao prividno dobro. Platonova najviša nauka (*megiston mathema*) koja se bavi proučavanjem Ideje dobra je usmerena na to da pokaže kako kroz same Ideje dobra druge stvari postaju razumljive, vredne i korisne. Ideja dobrog otkriva ono što se čini sakrivenim i omogućuje čoveku mogućnost da ono što je sakriveno spozna. Dakle, za dobro Platon tvrdi da nije dovoljno da se poseduje samo prividno, već da se traži ono istinsko. Ideja dobra se ispostavlja kao najviši princip.

Da bi se saznala ideja dobra i definisao njen pojam Platon izlaže tri analogije (tzv. Liniju, Sunce i Mit o pećini) koje i danas izazivaju veliku polemiku među filozofima. U šestoj knjizi *Države* Platon izlaže analogiju „Linije“ koja je neophodna da se razume ideja dobra i da se razume odnos svih ideja na sva četiri nivoa koja se javljaju u „Liniji“. Analogija podeljene „Linije“ ima za cilj da nam ilustruje pristup prema postojećem svetu, da nam pojasni četiri stepena saznanja i da ukaže koliko je ideja dobra važna za lepotu i istinu. Platonova metafora (analogija) o suncu

koristi se kao jedan vid opravdanja za ideju o dobru. Krajnji cilj znanja jeste dobrota, ali ona nije znanje samo. Iako su ljudi prinuđeni da slede ideju o dobrom ona je bez filozofskog poimanja nedostižna. Platon je smatrao da se pravo znanje ne nalazi u materijalnim stvarima koje vidimo svakodnevno već se naše istraživanje mora usmeriti prema savršenim objektima koji se nalaze u inteligibilnom svetu. Metafora o suncu opisuje našu percepciju celokupne stvarnosti koja nam govori da postoje dve vrste opažanja: čulno opažanje i „duhovna“ percepcija. U sedmoj knjizi *Države* Platon izlaže mit o pećini. Mit o pećini služi kao primer ideji dobra, koja kulminira u sticanju obrazovanja filozofa vladara.

Fileb počinje sa potragom o duševnom stanju koje može da opiše srećnog čoveka. Odnos između duše i dobra je tesan jer duša po prirodi voli dobro. Ali i dalje ostaje otvoreno pitanje o tome šta je dobro, a Platon nalazi rešenje da dobrom pripiše tri osobine, a to su lepota, srazmera i istina. U *Timaju* Platon pokušava da utvrdi šta je dobro, kako se kosmička dobrota ispoljava u univerzumu i kako je moguće da je ljudi prepoznaju, prihvate i upravljaju se pomoću nje kako bi mogli da imaju ispravan i srećan život. Na kraju istraživanja svakog navedenog Platonovog dijaloga, autor ove disertacije posvećuje posebnu pažnju na odnos između dobrog i lepog.

U istoriji filozofije skoro da ne postoji nijedan filozof koji se posredno ili neposredno nije bavio istraživanjem i proučavanjem Platonovih dijaloga. Iz ogromnog opusa potonjih istraživača i njihovih dela je teško izdvojiti zadovoljavajuću literaturu koja bi adekvatno pokrila svaki ugao problematike kojom se ovde bavimo. Aristotel kao Platonov učenik ima dosta toga da kaže, ali odnos između misli ova dva filozofska velikana svakako zaslužuje posebno istraživanje. Zbog toga mi Aristotelova dela pominjemo sporadično. Detaljni opisi o Platonovom životu i njegovim dijalozima nam nude mnogi istoričari filozofije (npr. Koplston, Gutri), ali je neophodno ograničiti se u masovnoj literaturi koju je skoro pa nemoguće pokriti u celosti u jednom ovakvom istraživanju.

U spisima koji se bave istorijom estetike Platon i njegovo shvatanje o lepom su uglavnom prvi na listi. Sva istraživanja savremenih tumača nude različitu interpretaciju sa određenim zajedničkim crtama. Naime, skoro svi istraživači se slažu da je nemoguće dati jednoznačnu i jedinstvenu definiciju o lepom i njihova dela uglavnom podrazumevaju neka standardna tumačenja Platonovog shvatanja o lepom. Svako od ovih savremenih tumačenja, naravno, daje poseban doprinos istoriji estetike i njenom razvitku (npr. Tatarkijevič, Gilbert i Kun). Iako je termin lepote prisutan skoro u svakom istraživanju retko ko od istraživača se konkretno bavi odnosom između

lepog i dobrog. Istraživanja o ovoj temi se završavaju nakon svega nekoliko redaka. Da li se to dešava zbog težine problematike ili su prisutni neki drugi razlozi ostaje otvoreno pitanje.

Svojevrsno ontološko tumačenje lepog kod Platona koje prelazi u estetsko kod Aristotela snažno utiče na estetičke teorije novog veka (npr. Grasi). Jedinствена interpretacija pokazuje i da se kod Platona lepo može posmatrati „univerzalno ontološki“ i da lepota zauzima specijalno mesto u bitku (npr. Gadamer). Na srpskom jeziku o poimanju lepog kod Platona značajan doprinos daju autori čija su istraživanja usmerena na njegov istorijski razvitak (npr. Rebac), pojmovnu analizu (npr. Zurovac) i njegovu raznovrsnost (npr. Grubor).

Tekstovi koji se bave proučavanjem Platonove teorije dobra kroz ontološko-moralnu prizmu uglavnom upućuju na *Državu*, *Fileba* i *Timaja* (npr. Demos, Gadamer, Koprivica). Svi autori se slažu da je dobro kompleksan pojam koji može da se tumači kao vrhunac Platonove filozofije.

Za Platonovo shvatanje moralnosti, lepo (καλός) ima posebnu ulogu kao etičko odobravanje i ono je poseban dodatak dobroti, a nasuprot njemu stoji αγαθός (dobro). Ovakav poziv na lepe vrline se čini pogrešnim iz današnje perspektive (npr. Kosman). Čak se ide i do granica da lepo kod Platona ima dve sfere razumevanja: lepo koje je bilo uključeno u svet *tehne*-a i lepo koje je bilo uključeno u svet prirode. Za neke istraživače kako se lepo odnosi prema dobrom i dobro prema lepom ostaje začarani krug iz kojeg nema izlaska (npr. Barney). Neki istraživači vide izlazak iz ove polemike u Aristotelovoj filozofiji (npr. Irwin). Naravno, postoje i istraživači koji nedvosmisleno smatraju da lepo stoji odvojeno od dobrog, a ipak su u tesnoj vezi (npr. Konstan).

Najrasprostranjenije mišljenje je da je Ideja lepog identična sa Idejom dobra (npr. Cornford, Taylor). Nasuprot tome postoji i razmatranje koje govori suprotno (npr. White). Postoji i mišljenje da dobro determiniše ili proizvodi lepo, ali svaki put kad Platon postavi pitanje o dobrom, on završava na odgovoru o tome šta je lepo (npr. Reigel).

Lepo i dobro su aktuelne teme u savremenom društvu. Lepota je čoveku oduvek bila bitna. Zbog nje su počinjali i završavali se ratovi. Prisutna je u svakom segmentu života: prirodi, umetnosti, medijima, modi, kozmetičkoj industriji itd. Standardi lepote se stalno menjaju i različiti su u različitim delovima sveta, što nas neminovno dovodi do pitanja šta je, u stvari, lepo i da li možemo napraviti univerzalnu definiciju o lepom. Obzirom da nas ti standardi lepote konstantno okupiraju može se slobodno reći da su veoma važan aspekt u životu. Ništa manje se ne može reći

ni za dobro. Od pravosudnog sistema, preko uređenja države, religije, sve se svodi na polemiku o tome šta je zapravo dobro, odnosno šta je dobro za pojedinca, šta je dobro za zajednicu i šta uopšte znači živeti dobar život. Na kraju, ovi pojmovi se stavljaju u različite kontekste, a njihova shvatanja stalno variraju. Evolucija značenja ovih pojmova se može pratiti sve do Helena. Platon je i tada i danas bio jedan od najvećih intelektualnih autoriteta zahvaljujući kome mi imamo prozor u helensku kulturu, filozofiju i tradiciju. Važno mesto u Platonovoj filozofiji zauzimaju upravo lepo i dobro. On ih obrađuje kao posebne pojmove, ali i kao uzajamno tesno povezane pa ih na pojedinim mestima i izjednačava. Obzirom da se izjednačavanje tih pojmova u Platonovim delima neporecivo javlja, a da su se oni ipak kroz istoriju razdvojili, ostaje pitanje zašto ih Platon povezuje na taj način. Može se pretpostaviti da je situacija takva zbog složenosti definisanja samih pojmova dobrog i lepog što naravno dodatno otežava dalje definisanje njihovog odnosa. Svejedno, transparentno je da je razrešenje ovog problema neophodno što nameće potrebu za jednim ovakvim istraživanjem koje će odnosu između dobrog i lepog kod Platona dati pažnju koju zaslužuje.

2. LEPO I DOBRO

2.1 Termini, način upotrebe i problemi u prevodu

2.1.1 Lepo

Na samom početku istraživanja o dobrom i lepom kod Platona i njihovom odnosu već se nazire jedno od glavnih pitanja, a to je da li su stari Grci imali reč za lepo i da li su ga razumevali kao današnji filozofi i istraživači. Isto pitanje je neophodno postaviti i za termin dobro. Ovaj problem nije nov i većina istraživača smatra da je nemoguće jednoznačno prevesti lepo i dobro. Kada se služimo starogrčkim terminom *καλός* treba imati sledeće kriterijume u vidu:

1. *καλός* (*kalos*) - prevodi se kao „lep“,
2. *το καλόν* (*to kalon*) - prevodi se kao „lepo“, „ono lepo“,
3. *καλόν* (*kalon*) - prevodi se kao „lepota“,
4. *κάλλος* kao imenica - prevodi se kao „lep“,
5. Komparativ od *καλός* je *καλλίων* (*kalliōn*) - prevodi se kao „lepši“,
6. Superlativ od *καλός* je *κάλλιστος* (*kallistos*) - prevodi se kao „najlepši“,
7. Pesnički oblik *κάλλος* je *καλλοσύνη*,
8. Pesnički oblik *καλός* je *κάλλιμος*,
9. Termini *χάρις*, *χρηστός*, *ἔσθλος*, *εὐειδής* mogu biti prevedeni kao „lepo“ ali oni nemaju isto značenje kao i *καλός* i uglavnom se ne odnose na iste stvari.

Dakle, reč koja je najčešće prevedena kao „lep“, „lepa“ je Grčka reč *καλός*. U savremenom grčko-srpskom rečniku⁵ *καλός* se prevodi kao „lep“, ali kao i „dobar“, „prijatan“, „plemenit“. Rečnik naglašava da *καλός* može da znači i „blagodet“, „korist“, „zarada“, „blago“, „sve što je potrebno“, „dobročinstvo“, „bogatstvo“, dok se imenica *κάλλος* prevodi kao „lepota“⁶ i ona nema višestruko značenje. U novogrčkom, termin koji se prevodi kao „lep“ je *όμορφος*, a ono što je lepo i ljupko

⁵ Balać, Aleksandar, Stojanović, Miodrag, *Grčko-srpski rečnik*, BIGZ, Beograd, 2002, str. 342.

⁶ *Ibid*: str. 341.

označava se terminom ομορφιά.⁷ Grčko-srpski rečnik Novog Zaveta⁸ definiše καλός kao lep, drag, dobar. Kod starih Grka i kod Platona καλός je imao tri glavna značenja:

- 1) U estetskom smislu pridev καλός se koristio kako bi se njime označile lepe osobe, delovi tela tih osoba (lepe ruke, lepe noge, lepe oči, lepo lice, i dr.), zatim odeću, obuću, mač, koplje, štit i drugo oružje, građevine, predmete, bilo da su ti predmeti prirodni ili ručno proizvedeni.
- 2) U funkcionalnom smislu termin καλός bi na srpskom jeziku mogao da se prevedede kao „valjan“ ili „koristan“. To se može videti na sledećem primeru: Ovaj mač je koristan jer ima dobro sečivo.
- 3) Termin καλός nosi i moralni ton pa se samim tim ponekad prevodi kao „plemenit“ ili „častan“.

Problem u vezi prevoda se produbljuje i kad pokušamo da prevedemo pridev καλός i imenicu κάλλος. Καλός ima tri značenja dok u svom nominalnom značenju κάλλος ima samo jedno značenje. Ovo postaje očigledno u Platonovom dijalogu *Hipija veći* gde se termini καλός i κάλλος koriste naizmenično. Imenicu κάλλος je prikladnije prevoditi kao „čisto“, „fino“ dok je pridev καλός adekvatnije prevoditi „lepo“. U tom slučaju ublažava se jaz koji nastaje između starogrčkog razumevanja ovih termina i onoga što se pod ovim terminima podrazumeva danas. Takođe, ako se imaju u vidu ovakvi prevodi termina i njihova upotreba, onda se mogu izbeći neki od hermeneutičkih problema na koje se nailazi što u Platonovim dijalozima, što u starogrčkoj književnoj i filozofskoj literaturi. Ono što postaje evidentno je da kad se imaju u vidu sve upotrebe termina postaje jasno da se današnje shvatanje lepog i poimanje lepote u antičkoj Grčkoj razlikuju.

Savremeni poznavaoци jezika su svesni konflikta i poteškoća koji se javljaju kad je u pitanju prevod starogrčkih termina na savremeni jezik. U časopisu pod nazivom *Klasična filologija* (org. *Classical Philology*) koji je objavljen 2010-e godine, u okviru podnaslova „Lepota, harmonija i dobro“ (org. *Beauty, Harmony, and the Good*) više savremenih eksperata polemishu o načinu i upotrebi termina καλός kod Platona i u antičkoj filozofiji. Filolog Kosman (Aryeh Kosman) smatra da kada se pominje sam termin „lepo“ mi ne možemo biti sigurni da je kod Platona i Aristotela to

⁷ Balać, Aleksandar, Stojanović, Miodrag, *Grčko-srpski rečnik*, BIGZ, Beograd, 2002, str. 511.

⁸ Popović, Radomir, *Grčko-srpski rečnik Novog Zaveta*, Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog, Vrnjačka Banja, 1994, str. 101.

povezano sa estetikom ili nekim umetničkim projektom.⁹ Lepo za Platona i Aristotela ima i moralnu konotaciju. Kosman za καλός smatra da ga je moguće prevesti kao „dobro“ i kao „lepo“ ne zato što jedno prema drugom stoje u nekom slučajnom odnosu, već zato što su tesno povezani.¹⁰ On ovo obrazlaže na Aristotelovom primeru o hrabrosti, gde na jednom mestu u *Nikomahovoj etici* Aristotel kaže da „zbog onoga što je lepo (kalou dê heneka), hrabar izdržava i radi ono što je u skladu sa hrabrošću“(EN 1115b23). Tumači i prevodioci sa pravom uzimaju ovaj Aristotelov paragraf kao polemičan jer je osoba hrabra ne zato što je to lepo, već zbog toga što je to plemeniti čin. Ukoliko ne želimo da Aristotela nazovemo „moralnim estetom“, onda je, po Kosmanu, kalou dê heneka neophodno prevesti kao plemenito, a ne kao lepo. Moguće je posmatrati jedan ljudski život kao umetničko delo, ali nije moguće živeti takvim životom. Većina ljudskih bića teže životu koji je dobar, pravičan i na kraju, kao suma svega, lep. Po nekom osnovnom nahođenju iz dobrog života proizilazi i njegova lepota. Time se, na neki način, prioritet daje prvo dobrom pa zatim lepom. Kada su u pitanju Platonovi dijalozi Kosman je neodlučan i potvrđuje mišljenja prevodilaca koji smatraju da je „neizvesno“ kako i na koji način prevesti termin καλός. Navodeći primere u Platonovom *Hippiji većem*¹¹ čija je centralna tema definisanje pojma καλός, zatim u *Harmidu*, *Gozbi* i *Lahetu* Kosman uviđa i ukazuje na poteškoće sa kojima se susreće savremeni jezik i zaključuje da nejasnoće koje se povezuju sa samim pojmom „ostavljaju me sa porivom, porivom kojim ću se ja naravno odupreti, da kažem da Grci nisu imali pojam lepote. Ali ovo je evidentno: pojam lepote se dovoljno razlikuje od pojma kalon da se moj poriv može učiniti razumljivim.“¹² (preveo A. Pešić). Naravno ova Kosmanova izjava, koliko god šokantno zvučala, otvara jednu novu i interesantnu perspektivu prema antičkoj filozofiji. Moderni lingvisti i filozofi stavljaju fokus na to da termin καλός znači lepota koje svoje korene polaže u vrlini, ali i lepota koja se ogleda u umetničkim delima i u erotu. Ovo naravno ne znači da sam ovaj termin treba uvrstiti u nešto posebno ili mu totalno promeniti značenje u rečniku, a takođe ne znači ni da stari Grci nisu imali razumevanje ni reč za lepotu, već se svetlo baca na to da se razumevanje i poimanje lepote kod starih Grka razlikuje od današnjeg. Moguće je da su oni videli veću sličnost lepote sa vrlinom

⁹ Kosman, Aryeh, Beauty and the Good: Situating the Kalon, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 341-357, p. 342.

¹⁰ *Ibid.*, str. 347.

¹¹ Autor ove disertacije se detaljnije bavi ovim problemom dalje u tekstu.

¹² Kosman, Aryeh, Beauty and the Good: Situating the Kalon, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 341-357, p. 351. U originalu glasi: „They leave me with the urge, an urge that I will of course resist, to say that the Greeks had no concept of beauty. But this much is right: the concept of beauty is sufficiently different from that of the kalon to make the urge understandable.“

ili umetničkim delom nego li filozofi današnjice, ili da je antičko polje razumevanja lepote bilo mnogo šire nego li danas. Naravno, ostaje otvoreno pitanje da li onda *καλός* i lepo uopšte imaju isto značenje. Izgleda da je odgovor na ovo da termin *καλός* može da bude i ne mora da bude preveden kao „lepo“. Ovu nedoumicu nam rešava Kosman koji smatra da oba termina imaju istu suštinu, a to je da se oba termina pozivaju na nešto što on naziva „vrlina u pojavi“¹³. Savremeno razumevanje onoga što mi smatramo lepim i ono što se kod starih Grka smatralo lepim se razlikuje. Za stare Grke ono što izlazi na površinu jednog predmeta je u osnovi i njegova suština, dok je za savremenog čoveka izgled, pre svega, ono spoljašnje. Samim tim kad se misli o lepoti danas obično se misli na površinski izgled nečega, dok kod starih Grka reči za nešto da je *καλός* znači izreći i njegovu unutrašnju i spoljašnju prirodu. Takođe, ono što i Kosman pominje jeste da, iako se javljaju poteškoće u samom prevođenju Platonovih, Aristotelovih i starogrčkih tekstova i termina *καλός* kao „lepo“ poenta leži u tome da je neophodno produbiti, pa čak možda i promeniti njihovo dosadašnje tumačenje kako bi se bolje razumeli što sami tekstovi, to i termini u njima. Ovo svakako važi i za filozofsko stanovište koje zauzimaju antički filozofi, jer i mala promena u filozofskom spisu može da promeni ceo kontekst i doživljaj samog teksta i filozofske pozicije određenog filozofa. Kosman zaključuje da postoje dve ključne karakteristike koje razdvajaju savremeni pojam lepote i sam *καλός*. Prva karakteristika je da savremeni pojam lepote po nužnosti „uključuje svet umetnosti“, a druga je da savremeni pojam lepote po nužnosti „uključuje svet prirode“¹⁴. Ovakvo shvatanje naravno može da varira od stava koji savremenici zauzimaju prema estetici, teoriji umetnosti i lepom, a to naravno važi i za samog Kosmana. Savremena estetika kao disciplina se dugo razvijala dok nije postala ono što jeste danas. Nije neophodno da samo lepota bude povezana sa umetnošću danas, a da *καλός* to nije. Ono što se danas smatra umetničkim i lepim jeste bar nekim delom istorijska konvencija. Ljudski ukusi su promenljivi i variraju pa je moguće videti lepotu i u stvarima koje trenutno nisu kategorizovane kao umetnička dela. Naravno, to ne znači da već postojećim umetničkim delima treba oduzeti dosadašnji status lepote, već se postavlja pitanje da li je nužno da kad se vrši ispitivanje o lepoti prvenstveno krene sa svetom umetnosti i svetom prirode. Poznato je da su stari Grci pod umetnošću (*τέχνη*) uvrstili i skoro svaku vrstu umeća (zanatske stvari, rukotvorine, itd.), a ne samo one stvari koje potpadaju pod današnjim

¹³ Vidi Kosman, Aryeh, Beauty and the Good: Situating the Kalon, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 341-357, p. 355.

¹⁴ *Ibid.*, str. 351.

pojmom umetnost i umetnički. To onda znači da sve ono što se smatralo kao καλός prevazilazi ono što se danas smatra lepim. Jednostavno, termin καλός obuhvata mnogo više nego li što obuhvata termin lepo. Iako su stari Grci „smatrali i da priroda i umetnička dela jesu lepa, to nisu povezivali sa lepotom koja se odnosi na *kalon*.“¹⁵ (preveo A. Pešić) Onda naravno i dalje ostaje otvoreno pitanje: kako prevesti pojam καλός?

U istoimenom časopisu (*Classical Philology*), pod naslovom „Beleške o Platonovom *kalon*-u i Dobru“ (org. Notes on Plato on the Kalon and the Good) Barni (Rachel Barney) pokušava da dâ odgovor na pitanje koje je ovde postavljeno. Na samom početku teksta ona kaže da: „kako je lepo (*kalon*) povezano sa dobrim (*agathon*) u Platonovoj filozofiji je zagonetka, moglo bi se posumnjati da je zagonetka i za samog Platona.“¹⁶ (preveo A. Pešić) Barni polemše o tome koja je korelacija između dobrih i lepih stvari, koja je povezanost između dobrote i lepote i koji je odnos između Platonove ideje Dobrog i ideje Lepog. Na primeru Platonovog *Alkibijada* može se videti da ako je nešto lepo, onda je dobro, i Barni navodi ovaj primer. Međutim, Barni tvrdi da se Platon više bavi time da odbrani suprotni stav tj. da je dobro ono što je lepo i zato navodi dosta specifičnih mesta u Platonovim dijalozima kako bi potkrepila ovu tvrdnju. Naravno, po njenom mišljenju apsurdno bi bilo tvrditi da je Platon i u jednom trenutku smatrao za ono što nije lepo da je dobro i ono što nije dobro da je lepo, ali da postoje mesta u Platonovim tekstovima gde on zamenjuje termin καλόν sa ἀγαθόν i obrnuto. Barni kaže da su lepo i dobro „dve Ideje od posebnog interesa za Platona, i da i u *Fedru* i u *Gozbi* za καλόν se pretpostavlja da je objekt *erosa*. Pošto za dobro važi da mu je karakteristika želja (*Men.* 77b-8b, *Grg.* 468a-c, *Resp.* 505d-e), mogli bismo pomisliti da bi nam ovi dijalozi pomogli da rešimo odnos između ova dva pojma. Ali o Ideji Dobra nije rečeno ništa, čak i kada Platon usmerava svoju pažnju na Ideju Dobra, u *Državi* u IV knjizi ništa se ne kaže o njegovom odnosu sa lepim iako Sokrat naglašava da je dobro lepo (*Rep* 508e-9a).“¹⁷

¹⁵ Kosman, Aryeh, Beauty and the Good: Situating the Kalon, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 341-357, p. 351. U originalu stoji: „...recognized the beauty of art and of nature, but they didn't centrally link it to the beauty of the kalon.“

¹⁶ Barney, Rachel, Notes on Plato on the Kalon and the Good, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 363-377, p. 363. U originalu stoji: „How the fine (*kalon*) is related to the good (*agathon*) in Plato's thought is a puzzle: we might suspect it was a puzzle to Plato himself.“

¹⁷ Barney, Rachel, Notes on Plato on the Kalon and the Good, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 363-377, p. 364. U originalu stoji: „...are of course two Forms of particular interest to Plato, and in both the *Phaedrus* and *Symposium* the *kalon* is presumed to be the object of *erôs*. Since the good is also a characteristic object of desire (*Men.* 77b-8b, *Grg.* 468a-c, *Resp.* 505d-e), we might think that these dialogues would help us to sort out the relation between the two. But nothing is said about the Form of the Good in either; and when Plato does turn his attention to the Form of the Good, in *Republic* VI, nothing is said about its relation to the Fine -- though Socrates does emphasize that the Good is fine (508e-9a)...“

(preveo A. Pešić) Izlaz iz ovog neodgovorenog pitanja Barni pokušava da nađe navodeći deo iz *Fileba*, (Phil. 64e) gde Platon tvrdi da se dobro sastoji iz lepote, srazmere i istine, pa se samim tim čini da su sve ove ideje isprepletene i tesno povezane. Platon je smatrao da ove ideje i jesu povezane, a naročito dobro i lepo, ali kada Platon pominje καλόν i ἀγαθόν on svakako ne misli na jednu ideju. Glavna razlika između dobrog i lepog, po Barni, leži pre svega u ljudskoj psihologiji i ovaj svoj stav ona obrazlaže vrlo precizno. Barni kaže da čitajući Platonovu *Gozbu* postaje evidentno da je dobro povezano sa željom, dok je lepo povezano sa divljenjem.¹⁸ Međutim, ljudska vrsta je sklona da želi i ono što se ne klasifikuje kao dobro, i da se divi onom što se uobičajeno ne smatra lepim. Na osnovu ovoga proizilazi da sve što izaziva želju nije dobro za čoveka i sve čemu se neko divi nije vredno divljenja. Samim tim fokus od dobrog i lepog prelazi na želju i divljenje. Pitanje koje postaje važno jeste da li je nešto vredno želje i da li je nešto vredno divljenja? Ako je odgovor potvrđan onda sve ono što je dobro je poželjno i sve ono što je lepo zaslužuje divljenje.

U sledećem tekstu u časopisu *Klasična filologija* Irvin (Terence H. Irwin) za termin καλόν smatra da je homoniman i da ima dvosmisleno značenje. Problematiku termina καλόν on obrazlaže kod Aristotela. Irvin naglašava da pojam καλόν ima mnogo šire značenje kod starih Grka i kod Aristotela i Platona nego li pojam „lepo“ u savremenom svetu. Po Irvinu Aristotel koristi καλόν i kao „lepo“ i kao nešto čime bi se iskazala moralna ispravnost.¹⁹ Aristotel, naravno, pravi distinkciju između njih i njihove upotrebe. Irvin obrazlaže i stavlja akcenat na četiri upotrebe koje καλόν ima kod Aristotela. Prva je estetička uloga καλόν gde se jedan predmet posmatra bezinteresno, dok sa druge strane καλόν može biti i nešto lepo od čega se ima korist.²⁰ To najbolje opisuje Aristotel u *Nikomahovoj etici* gde kaže da lav ne uživa u pogledu na jelena ili kozu samo zato što voli da gleda jelena ili kozu, već i zato što u jelenu i kozi vidi izvor hrane (*EN* 1118a18–23). Ovaj primer navodi i Irvin. Druga uloga je καλόν u prirodi. Čovek se divi pticama, biljkama i životinjama koje posmatra i oni su darovi prirode na isti način kao što je umetničko delo dar ljudskog bića. Ovakvim stvarima čovečanstvo i treba da se divi, ali ovo nije bezinteresno divljenje

¹⁸ Vidi: Barney, Rachel, Notes on Plato on the Kalon and the Good, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 363-377.

¹⁹ Vidi: Irwin, Terence, H., The Sense and Reference of Kalon in Aristotle, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 381-396, p. 382 i dalje.

²⁰ Vidi: Irwin, Terence, H., The Sense and Reference of Kalon in Aristotle, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 381-396, p. 385.

na koje ukazuje Aristotel u svojim delima²¹. Savremenici nalaze lepotu u prirodi pre svega zato što u njima ona izaziva divljenje, čak se i ide dotle da se od toga stvara i upražnjava poseban hobi kao što je amaterska ornitologija ili safari. Ono na šta aludira Aristotel, a Irvin primećuje, je „*kalon*“ koji je rezultat teološkog poretka²². Iz tog razloga moguće je polemisati da Aristotel smatra da su životinje i biljke proizvod prirode na isti način na koji je i jedan abakus ili kompjuter proizvod čoveka, tj. i životinje i biljke i abakus i kompjuter mogu da se posmatraju kao „zanatski“ proizvod koji ima određenu funkciju. Treća uloga *καλόν* kod Aristotela koju Irvin navodi je „apstraktna“ jer je povezana sa „lepim“ u matematičkim stvarima. Kod Aristotela u *Metafizici* su simetrija, red i konačnost povezani sa *καλόν* koje ima funkciju „lepog“ u matematičkim stvarima. Međutim, Irvin smatra da Aristotel u svojim delima upotrebljava *καλόν* koje ima funkciju „lepog“ u matematičkim stvarima ne samo kako bi opisao neku apstraktnu lepotu već i lepotu u dramama, gradovima i telima (Poet. 1450b36, Pol. 1326a33, Top. 116b21).²³ Četvrtu ulogu koju *καλόν* ima kod Aristotela, a koju Irvin navodi jeste etička. Ova etička uloga podrazumeva da su stvari *καλόν* samo ako spadaju u jedan „podskup neinstrumentalnih dobara“²⁴ koja su vredna hvale. Naime, osoba upražnjava dela koja su *καλόν*, a *καλόν* je vredno hvale, pa je samim tim i osoba koja se ponaša u skladu sa *καλόν* vredna pohvale, jer su za pohvalu i sve njene vrline. Osoba koja ima uzvišeni karakter, koja se ponaša u skladu sa moralnim normama, koja je aktivan član zajednice u kojoj živi i u njoj je spremna da politički učestvuje je *καλόν* koji ima etičku ulogu. Šta se nakon ovakvog razmatranja može zaključiti o *καλόν*? Iako Irvin detaljno objašnjava četiri funkcije koje *καλόν* ima kod Aristotela i dalje ostaje otvoreno pitanje da li je najprikladnije prevesti *καλόν* kao „lepo“? Za savremenog čoveka stvar je lepa ako se u njoj uživa bezinteresno, što uglavnom i potvrđuju savremene estetičke teorije. *Καλόν* koje upotrebljava Aristotel i ono o kojem polemise

²¹ Treba imati u vidu sledeću Aristotelovu misao koja se može naći u njegovoj *Politici* (Pol. 1256b 15-22): „Dočim one koje su živorodne, imaju u sebi samima hranu za mlade do stanovite dobi, onu zvanu mlijeko. Tako te se bjelodano može postaviti, pošto se one rode, kako su biljke poradi životinja, i sve druge životinje poradi čovjeka, one pitome i za uporabu i zbog hrane, dočim one divlje - ako već ne sve - a ono barem većina - i zbog hrane i drukčije koristi, da bi se od njih izrađivala odjeća i različita oruđa. Ako dakle narav ništa ne čini ni nesavršeno ni uzalud, onda je nužno narav sve to načinila poradi ljudi.“ Iz ovoga postaje evidentno da je sve podređeno jedno drugom i da su u „hijerarhiji“ biljke od koristi životinjama, a životinje ljudima. Drugim rečima, ono što je korisno jeste u isto vreme i lepo. Vidi: Aristotel, *Politika*, Globus, Zagreb, 1988, str. 16, po prevodu Tomislava Ladana.

²² Irwin, Terence, H., The Sense and Reference of *Kalon* in Aristotle, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 381-396, p. 386.

²³ Vidi: Irwin, Terence, H., The Sense and Reference of *Kalon* in Aristotle, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 381-396, p. 388.

²⁴ Irwin, Terence H., The Sense and Reference of *Kalon* in Aristotle, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 381-396, p. 390.

Irvin, ima mnogo veći skup nego li bezinteresno uživanje. To znači da „lepo“ nije samo estetska kategorija već i metafizička i moralna. Καλόν je i „lepo“ ali i ono što je vredno divljenja, i ono što sadrži dobrotu u sebi, i ono što ima i simetriju i red. Dakle, ako sam tekst koji se proučava ukazuje da καλόν stoji i ukazuje na bezinteresno uživanje onda se može prevesti kao „lepo“, a ako to nije slučaj onda se ne može prevesti na taj način. Zato Irvin zaključuje da nije moguće prevesti καλόν jednoznačno, već je njegov prevod neophodno prilagoditi prema tekstu. Ako se καλόν prevodi samo kao „lepo“, „plemenito“ ili kao „časno“ onda mu se čini nepravda. Prikadni prevodi, po Irvinu, pored „lepo“ bili bi i „prijatno“, „ugodno“, „podesno“.²⁵

Vladislav Tatarkijevič u knjizi *Istorija šest pojmova* polemisiše o το καλόν i daje zanimljivo tumačenje o tome na koji su način stari Grci, Platon i Aristotel razumevali i koristili ovaj pojam. Tatarkijevič ne spori da su stari Grci imali pojam lepote, ali da se on u istoriji nije prvenstveno povezivao sa umetnošću, već sa religijskim.²⁶ Ono što je bio glavni atribut umetnosti, a to su lepa umetnička dela, su služila kako bi se slavilo i prikazivalo neko božanstvo. Umetničko delo je bilo teško izraditi, što zbog nedostupnosti materijala to i njegove skupoće, a upravo su te karakteristike bile primarne kako bi tadašnji građani proglasili jedno delo lepim. U slikarstvu se više cenilo ako umetnik prikaže neko božanstvo bojama koje nisu uobičajene. Na slici, na grnčariji ili na mozaiku izuzetnu važnost su nosile „neuobičajene“ boje koje pospešuju vizuelno iskustvo. Takođe, bilo je bitno od kog materijala su napravljene i koji je proces korišćen u njihovoj izradi. Što je bilo teže dopremiti materijal od kog se pravi određena boja to se umetničko delo smatralo vrednijim. Stari Grci su farbali svoju odeću, jer je boja bila odraz društvenog i finansijskog statusa, pa je samim tim i bilo bitno koja boja je postavljena na slici. Dakle, umetničko delo se smatralo lepšim ukoliko je u sebi sadržalo plemenite metale, drago kamenje, neuobičajeni mermer i raznorazne druge dragocenosti. O umetničkim delima se razmatralo samo tehnički, dok se u prvom planu izražavao njihov religijski aspekt. Tatarkijevič, terminu το καλόν daje za pravo da se uzima i tumači kao mnogo širi pojam od onoga što se danas smatra „lepim“. On smatra da je „najčešće „lepo“ značilo isto što i „dostojno priznanja“, i samo ga je suptilna nijansa razlikovala od onoga što je nazivano „dobrim““.²⁷ Ovde se opet nailazi na potvrdu o tesnoj povezanosti između dobrog i lepog. Lepo stoji kao jedan od osnovnih pojmova kada je u pitanju estetsko istraživanje, dok je kod Platona

²⁵ Vidi: Irwin, Terence H., The Sense and Reference of Kalon in Aristotle, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 381-396, p. 396.

²⁶ Tatarkijevič, Vladislav, *Istorija šest pojmova*, Nolit, Beograd, 1976, str. 89.

²⁷ *Ibid.*, str. 89.

lepo povezivano i sa moralnim. Isto pravilo važi i za Aristotela koji smatra da je lepo ono što je „dobro i prijatno“. Naravno, ovi drugi pojmovi ne podležu istraživanju kojim se bavi estetika, već se ovim terminima bave druge filozofske discipline. To nije slučaj i sa „simetrijom“, jer je, po Tatkijeviću „simetrija“ bliža terminu „lepom“, ali da postoji bitna razlika između njih. Misao da su stari Grci bili uzor za racionalnost i da su obožavali ideje i oblike koji su proporcionalni je dobro utemeljena stvar. Proporcionalno je ono što je vidljivo i što kod posmatrača izaziva divljenje, jer proizilazi iz prirode i deo je određenog matematičkog poretka. Ovi matematički zakoni su „ugrađeni“ u starogrčku arhitekturu, vajarstvo i, slobodno se može reći, celokupnu umetnost. Iz tog razloga, čak i kad se pronade samo jedan mali deo neke starogrčke građevine, moguće je napraviti njenu potpunu rekonstrukciju. To znači da su u arhitekturi vladali strogi zakoni simetrije. Iako su stari Grci bili fascinirani proporcijom, pa čak i opsednuti njome, njen primarni značaj nije bio matematičke ili formalne prirode. Proporcija nije bila tu da utiče na vizuelno, već je izazivala dopadanje koje je intelektualne prirode. Proporcija je služila da pokaže red u haosu, njome su se više bavili matematičari i filozofi nego li umetnici. Zaključuje se da je „simetrija“ imala dve uloge kod starih Grka. Jedna njena uloga je bila povezana sa čulnim, dok je druga njena uloga bila povezana sa intelektualnim. Da bi se izašlo iz ove dualnosti koja se nalazi u „simetriji“, stari Grci su izgradili još jedan pojam koji stoji uz simetriju, a to je „euritmija“. Euritmija je ono što je lepo za oči i uši, dok je simetrija bliža nečemu što se smatra apsolutno lepim.²⁸ Euritmija danas znači i lepo i pravino držanje u kretanju, zatim skladnost i ravnomernost. Takođe, znači i lepa i pravilna srazmera među delovima jedne celine. Kod starih Grka euritmija je bila striktno vezana za opažaj pa je ona bliže povezana sa umetnošću, dok za simetriju važi da se ona pojmi razumom. Međutim, Tatkijević smatra da se, po shvatanju starih Grka, simetrija i euritmija, ne samo razlikuje, već da se nalazi u oštroj protivrečnosti. Iz tog razloga se u istorijskom razvitku stare Grčke javljaju umetnici i filozofi koji su smatrali da je bitno tragati i podražavati idejno lepo, a na drugoj strani stoje oni koji su smatrali da je bitno prikazati umetničko delo koje se čini lepim i ugodno je za naša čula. Dakle, ni „simetrija“ ni „euritmija“ ne iscrpljuju pojam kojim se smatra sve ono što je το καλόν. U nastavku svog istraživanja Tatkijević kaže da su stari Grci nazivali καλόν sve ono što mi nazivamo „lepim“, ali da antički jezik ima bar po dva izraza za taj etimon, imenicu i pridev. Zato on nastavlja i kaže: „Imenice su, u stvari, potrebne dve, za označavanje konkretne lepe stvari i za apstraktnu odliku lepog. Grci su tu potrebu zadovoljavali tako što su za označavanje konkretno

²⁸ Vidi: Tatkijević, Vladislav, *Istorija šest pojmova*, Nolit, Beograd, 1976, str. 90.

lepog upotrebljavali (imenički) pridev „*to kalon*“, rezervišući „*kallos*“ za apstrakt. U poljskom (i srpskom) „lepo“ obavlja obe funkcije, i time je ono dvosmislen izraz; to, uostalom nije izuzetan defekt, „lepo“ je u tom pogledu izjednačeno sa „istinitim“ i „dobrim“.²⁹ Da li je moguće izjednačiti „lepo“ sa „dobrim“ i „istinitim“ ostaje otvoreno pitanje. Lepo se kod starih Grka tumačio kao mnogo širi pojam i nije obuhvatao samo ono što je striktno povezano sa čulnošću. Lepim su se smatrali i ritualni običaji, matematičke formule i misli. Primeri za ovakvo razumevanje se mogu naći ne samo kod filozofa, već i kod pesnika čime se bavimo detaljnije u nastavku teksta. Međutim, u zavisnosti od toga čije se starogrčke pesme ili filozofski tekstovi tumače, pojam „lepo“ ne samo da menja svoje značenje, već na nekim mestima podrazumeva širu, a na nekim mestima užu upotrebu. Najšira upotreba pojma podrazumeva da se on ne tumači samo kao „lepo“ već i kao „dobro“, pa samim tim ne podleže samo istraživanju estetike, već i etike. Na drugom mestu, lepo se koristi kako bi se opisao estetski doživljaj i ova njegova upotreba se zadržala do danas. Savremenici se, uglavnom, bave istraživanjima koja su povezana sa ovakvim razumevanjem lepog. Postoji i još jedana upotreba lepog, ali je ona najuža: lepo koje se striktno povezuje sa čulom vida, pa se onda lepim smatraju samo oblik i boja. Ova tri značenja lepog navodi i Tatarkijevič³⁰ samo što on najveću pažnju posvećuje lepom koje se koristi kako bi se opisao estetski doživljaj.

Grčka reč *το καλόν* je standard za nešto što može da znači i vrlina. Ono što je evidentno je da se ta upotreba od starih Grka pa do danas promenila. Savremenici više ne smatraju da „lepo“ ima i moralnu konotaciju i nema višestruko značenje koje je imalo kod starih Grka kada je *το καλόν* značilo i „lepo“ i „dobro“. Ova dvostruka upotreba je danas iskorenjena iako se dugo zadržala u filozofskim tekstovima i mnogo posle Platona ili Aristotela. Rana upotreba *το καλόν* nije bila dvoznačna već je moderna civilizacija prestala da upotrebljava „lepo“ za sve one kategorije koje su se smatrali *το καλόν* u staroj Grčkoj. Jednostavnije rečeno, savremeni čovek koristi termine „dobro“ ili „moralno“ da bi označio stvari koje su ranije označavane kao *το καλόν*. Iako ranija upotreba *το καλόν* nije bila dvosmislena savremenici su prestali da upotrebljavaju „lepo“ koje je tesno povezano sa „dobrim“ možda zbog toga što je fenomen koji može da znači „moralna lepota“ redak ili nepostojeći ili možda zbog toga što je ovaj fenomen postao socijalno i kulturološki teško prihvatljiv. Naravno, postoje osobe koje poseduju izuzetnu moralnu istančanost

²⁹ Tatarkijevič, Vladislav, *Istorija šest pojmova*, Nolit, Beograd, 1976, str. 115.

³⁰ Vidi: Tatarkijevič, Vladislav, *Istorija šest pojmova*, Nolit, Beograd, 1976, str. 117.

do te mere da ako se za njih kaže da su samo „dobre“ čini im se nepravda, već podstiču i neki osećaj zadovoljstva koji može da se smatra „lepim“.

Ako je to *καλόν* opširan pojam koji znači mnogo više nego li „lepo“, koji onda starogrčki termin više odgovara onim što se danas smatra „lepim“? Ovo isto pitanje postavlja Konstan (David Konstan) u svojoj knjizi *Lepota: Sudbina jedne starogrčke ideje* (org. Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea) gde kaže da je „reč o imenici *kallos*, koja je etimološki srodna *kalos*, ali se razlikuje od *kalos* u njenoj upotrebi. Kao što je običaj, ne postoji detaljna studija o značenju ovog pojma, a ipak je od presudnog značaja za razumevanje kako su Grci shvatali lepotu.“³¹ (preveo A. Pešić) Nasuprot tome, gde na početku ovog poglavlja polemishemo da je *κάλλος* prikladnije prevesti kao „čisto“ ili „fino“ da bi se izbeglo višestruko značenje kada je u pitanju tumačenje starogrčkih tekstova, Konstan tvrdi da je primarni značaj *κάλλος* služio kako bi se opisala lepota koja je povezana sa onim što je fizičko (tela) ili možda bliže sa telesnom (erotskom) privlačnošću.³² Kao i svaki drugi termin *κάλλος* ima svoju evoluciju, pa se njegova upotreba i značaj menjao tokom istorije i progressa starogrčke zajednice. Izgleda da se na početku starogrčke civilizacije odnosio samo na tela i erotsko dok je kasnije njegova upotreba promenjena pa je termin korišćen kako bi se označila lepa umetnička dela. Konstan navodi da je *κάλλος* označavao i „specifični aspekt u umetničkim delima i određene vrste govora“.³³ On ovo obrazlaže tumačeći tekstove antičkih pesnika i filozofa. Iako se *κάλλος* prvenstveno odnosi na ono što je telesno i izaziva želju kod posmatrača, njegova upotreba je proširena i može da se odnosi na lepotu drugih predmeta i ideja. Termin *κάλλος*, pored navedenog, može da se odnosi na biljke, pejzaže, životinje, gradove, posuđe. Ali *κάλλος* označava i stvari koje se ne vide golim okom. Ideja o lepom kod starih Grka nije bila vezana samo za atraktivna tela ili poželjne predmete, već se povezivala sa harmoničnom muzikom ili govorom, proporcionalnim delovima, pa i sa dušom. Potvrdu da je *κάλλος* povezan sa dušom nalazimo u više Platonovih dijaloga čime ćemo se pozabaviti detaljnije kasnije u tekstu. Stari Grci su pravili razliku između onoga što su obeležavali kao *κάλλος*, jer je to bila lepota koja je tesno povezana sa erotskim. *Κάλλος* može da se prepíše lepim ljudima, ali se uz pomoć njega

³¹ Konstan, David, *Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 35. U originalu stoji: „... word in question is the noun *kallos*, etymologically related to *kalos* but distinct from *kalos* in its usage. As it happens, there exists no detailed study of the meaning of this term, and yet it is crucial, I believe, to an understanding of how the Greeks conceived of beauty.”

³² Vidi: Konstan, David, *Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 35.

³³ Konstan, David, *Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 35.

označavaju i lepa božanstva. Ova imenica stoji i uz opis nekog pejzaža kako bi se naglasila njegova lepota, zatim može se upotrebiti da bi se istakla lepota neke građevine ili grada. Muzika pored toga što je harmonična može biti i κάλλος, dok isto važi i za retoričko izlaganje. Stil pisanja, takođe, može biti κάλλος. Za Platonove dijaloge možemo reći da su κάλλος i za same Ideje predstavljene u tim istim tekstovima. Međutim, Konstan smatra da je κάλλος „lepo“ koje je privlačno i izaziva strast. On kaže da κάλλος nikada nije izgubio ovu nit.³⁴ Kad kažemo za neku umetničko delo da je κάλλος ne misli se na celokupno umetničko delo, već na samo jedan deo tog umetničko dela. Κάλλος ne služi da opiše celinu tog dela već se ovim terminom naglašava samo određena specifičnost u jednom umetničkom delu (u jednom spisu to bi na primer bile dobro balansirane rečenice, u muzici bi to bio ritam). Zato ovim terminom nije moguće izraziti ono što se danas naziva „lepim“. Ali ovaj izraz koji znači „lepota“ i koji ima uže značenje od onoga koji se upotrebljava danas možda može da posluži savremenima kako bi objasnili kako su stari Grci razumevali lepo. Takođe, ukoliko se uspe u ovom pokušaju možda se može nešto naučiti i o umetnosti i lepoti danas. Na drugoj strani, dolazi κάλλος kao pridev koji takođe označava „lepo“ i povezan je sa opisom ljudskog oblika, ali je njegova upotreba šira i takođe označava i „dobro“, „plemenito“, i „moralno“. Κάλλος se povezuje i sa živim i sa neživim stvarima, ali pre svega, služi da označi predmete koji su mnogo apstraktniji, pa se samim tim povezuje sa onim što nosi moralnu konotaciju. Dakle, starogrčko shvatanje lepote se razlikuje od današnjeg ali je evidentno da kod njih „lepo“ i „dobro“ stoje u tesnom odnosu. Ova povezanost između „dobrog“ i „lepog“ je istrajna a to se može uočiti u proučavanju starogrčkih spisa, sve od Homera pa do početka srednjeg veka.

Jednu opsežnu studiju o tome kako se razume το καλόν i u kakvom odnosu stoji prema dobrom daje nam Riegel (Nicholas P. Riegel) u svojoj disertaciji pod naslovom *Lepota, to kalon i njen odnos prema dobrom u Platonovim delima (org. Beauty, To Kalon, and its relation to the good in the works of Plato)*. Naime, on navodi tri načina na koji se prevodi termin το καλόν.³⁵ Prvi način podrazumeva kako bi se pomoću njega opisala lepota tela. U ovom prvom načinu το καλόν označava i ono što je celina, a i ono što su delovi. Osoba može da izgleda lepo, ali može da ima i samo lepe oči, kosu, usta, i dr. Takođe, το καλόν mogu da budu i neživi predmeti, ali i delovi prirode, kosmos, itd. Za το καλόν su smatrali i predmeti koji su ručno izrađeni, recimo sandale,

³⁴ Konstan, David, *Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 170.

³⁵ Riegel, Nicholas P., *Beauty, To Kalon, and its relation to the good in the works of Plato*. (doctoral dissertation) Department of Philosophy. University of Toronto, 2011, p. 15. Preuzeto sa: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/29848/1/Riegel_Nicholas_201106_PhD_thesis.pdf.

haljine ili uzde. Druga upotreba το καλόν, može bit utilitaristička, tj. manja pažnja se obraća na to da li je predmet lep, a veća na to da li je koristan. Treći način na koji se prevodi το καλόν je kao „lepo“, „vrlo“, „časno“. U ovom zadnjem slučaju lepo se nalazi u oblasti moralnog i ovakva njegova upotreba je evidentna. U vezi ove tri upotrebe se uglavnom slaže većina istraživača, ali Riegel polemiše da njihova upotreba varira u zavisnosti od toga koji se starogrčki tekst proučava. Naime, on smatra da se kod Homera, Hesioda i Pindara može koristiti το καλόν samo u prvom smislu.³⁶ Jednostavno, kad oni upotrebljavaju termin το καλόν onda se smatra da je nešto lepo jer se tako čini oku. Termin το καλόν onda nema utilitaristički ili moralni prizvuk. Reigel smatra da što se tiče drugih starogrčkih autora koji polemišu o lepoti, izgleda da oni upotrebljavaju το καλόν na dva načina. On navodi Sapfo, Heraklita i autora *Dissoi Logoi* koji lepo upotrebljavaju relativistički, tj. u njihovim delima različite osobe smatraju različite stvari lepim. Na drugoj strani stoje Pitagorejci i Poliklet koji termin το καλόν povezuju sa merom ili proporcijom.³⁷ Tek se, po Reigelu, kod Ksenofonta problemi koji su povezani sa το καλόν artikulišu: „lepota je ili ista kao dobrota ili je uzrokovana istim stvarima, naime, onim što je korisno i probitačno; lepota nije isto što i dobrota; i na kraju ono što je korisno ili probitačno ne može biti ono što jednu stvar čini lepim“.³⁸ (preveo A. Pešić) Kada je u pitanju Platon, Reigel smatra da se kod Platona „lepo“ može tumačiti kroz „dobro“ i da se „dobro“ može tumačiti kroz „lepo“. Za ovakav svoj stav on navodi pregršt primera fokusirajući se na celokupan Platonov opus.

U starogrčkoj literaturi postoje mnoga mesta gde se može pronaći termin καλός i njegove varijacije. Na osnovu priloženog se može nazreti njegova upotreba i značaj. Mnogi od značajnijih predstavnika starogrčke književnosti i filozofije i njihova dela biće diskutovani dalje u tekstu. Iako je upotreba termina καλός široka i može da znači mnogo više nego li „lep“, evidentno je da su stari Grci imali termin kako bi opisali neko lepo fizičko stanje ili lepi predmet. Ovaj termin se razvijao i menjao, ali je poprimao i druge karakteristike. Naznačeno je i da stoji u tesnom odnosu sa

³⁶ Vidi: Riegel, Nicholas P., *Beauty, To Kalon, and its relation to the good in the works of Plato*. (doctoral dissertation) Department of Philosophy. University of Toronto, 2011, p. 88 i dalje. Preuzeto sa: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/29848/1/Riegel_Nicholas_201106_PhD_thesis.pdf.

³⁷ Vidi: Riegel, Nicholas P., *Beauty, To Kalon, and its relation to the good in the works of Plato*. (doctoral dissertation) Department of Philosophy. University of Toronto, 2011, p. 90. Preuzeto sa: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/29848/1/Riegel_Nicholas_201106_PhD_thesis.pdf.

³⁸ Riegel, Nicholas P., *Beauty, To Kalon, and its relation to the good in the works of Plato*. (doctoral dissertation) Department of Philosophy. University of Toronto, 2011, p. 90. Preuzeto sa: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/29848/1/Riegel_Nicholas_201106_PhD_thesis.pdf. U originalu stoji: „... beauty is either the same as goodness or caused by the same thing, namely, what is useful or advantageous; beauty is not the same as goodness; and finally what is useful or advantageous cannot be what makes things beautiful.”

moralnim. Blizu stoji i termin κάλλος koji se prevodi kao „lepota“. Prvenstveno se koristio kako bi označio telesnu privlačnost, ali se njegova upotreba proširila pa je označavao sve ono što se smatralo kao „lepota“ kod starih Grka. Sve ovo ukazuje da su stari Grci bez ikakve sumnje imali reč kako bi opisali nešto lepo, ali se on ne slaže sa današnjom rečju „lepo“. Jednostavno, težište poimanja i razumevanja lepote je pomeren. Termin καλόν na latinskom se prevodi kao *pulchrum*, ali se ovaj latinski termin izgubio u toku svog razvitka i u ustupio mesto novom latinskom pojmu: *bellum*. Iz *beluma* su nastali njegovi ekvivalenti na drugim jezicima: engleski – beautiful, francuski – beau, italijanski – bello. U skoro svakoj kulturi i u drugim jezičkim porodicama moguće je pratiti razvitak ovog pojma, pa je shodno tome i njegova upotreba nijansirana. Naravno, on u svojoj biti ostaje nepromenljiv.

Celokupni razvitak pojma lepote kroz istoriju je nemoguće ovde predstaviti niti je to cilj našeg istraživanja. Ukratko se može reći da se o lepom danas polemise na sledeći način: „U moderno doba, lepo je postalo sporan pojam u estetici, u tom smislu što neki teoretičari smatraju ne-nužnom i preprekom za percepciju detaljnijih estetskih vrednosti kao što su uzvišeno, graciozno, istančano, ljupko, elegancija. Za druge, ona i dalje ostaje centralni, ujedinjujući pojam koji odgovara zadovoljstvu izvedenom iz čula ili intelektualna kontemplacija. Stvari iz gotovo ma koje kategorije (ljudi, prirodni elementi, kao i geometrijske figure i matematički dokazi) mogu biti lepe i njihovo doživljavanje kao takvih zadržava platonističko povezivanje sa vrlinom i dobrim, i sa „otkrivenjem“ nečeg dubokog, u istoj meri kao i sa zadovoljstvom koje se oseća“³⁹ Pitanje koje se ovde nužno nameće je šta, u stvari, znači „estetika“? Baumgarten koji se smatra ocem estetike⁴⁰ kao filozofske discipline koju poznajemo danas, smatrao je da reč „aesthetas“ znači „čulno opažanje“. Dekart je razlagao saznavnu moć na višu i nižu, dok je Lajbnic, nezadovoljan Dekartovim stavovima uspeo da pokaže kontinuitet saznavnih stupnjeva. Lajbnic smatra da je poimanje sveta putem čulnog opažanja samo jedna od faza kako bi se stiglo do konačne spoznaje. Samim tim lepo nema svoju autonomiju u Lajbnicovoj filozofiji, pa on nije razvio disciplinu koju danas poznajemo kao „estetika“. Po modelu savršenog božanskog uma, shvata se i razum. Kod Baumgartena, čulno opažanje se ne shvata na način pređašnjih filozofa i ono ne stoji samo kao neka pasivna sila pomoću koje se razume svet. Ono se više ne razume kao pasivno gradivo za

³⁹ Blekburn, Sajmon, *Oksfordski filozofski rečnik*, Svetovi, Novi Sad, 1999, str. 232.

⁴⁰ O razvoju estetike kao filozofske discipline, problemima i pojmovima kojima se ona bavi vidi više u: Beardsley, Monroe C. *Aesthetics From Classical Greece to the Present*, Macmillan, New York, 1966.

racionalne saznanje procese, nego ono ima vlastitu vrednost u poimanju sveta. Baumgarten svoju novoosnovanu disciplinu zove i „teorijom slobodnih umetnosti“. On se fokusira na izučavanje opažaja, teoriju umetnosti i metafiziku lepog. Čulno opažanje pokriva sve ono što je dostupno čulima pa se, samim tim se ne ograničava na samo estetske fenomene u užem smislu.

U skladu sa istraživanjem kojim se ovde bavimo, neophodno je postaviti pitanje da li onda „aesthetas“ ima isto značenje kod starih Grka i kod Baumgartena, i na kraju koje značenje ima danas? Počevši od termina αἴσθησις kojim se označava „osećanje“, „opažanje“, „osećaj“, „čulo“ stiže se do termina αἰσθητικός (aisthetikos) upućuje na „ono što se tiče opažanja“, na „ono što se tiče osećanja“, na „ono što se tiče čulnog opažaja“, „ono što se može osetiti“. Termin αἰσθητικός je nastao iz starogrčkog termina αἰσθάνομαι (aisthanomai) što u prevodu znači „osećati“ ili „čulima opažati“, „primetiti“, „njušiti“, „videti i taknuti“. Znači da αἰσθητικός ne upućuje samo na „osećaj“, već i na onog ko opaža ili oseća. Ako se prati upotreba ovih termina kod starih Grka, onda estetika⁴¹ upućuje na dve stvari:

1. Na subjekat koji svojim čulima uspeva da pronađe ono „estetsko“ u biću,
2. Biće koje u sebi nosi nešto što može da se nazove „estetskim“.

Ako se polemiše na ovaj način onda je glavna nit koja povezuje modernu estetiku kao filozofsku disciplinu i starogrčko „shvatanje“ estetike prisutna, a to je subjekat koji sa sobom nosi misao, volju i čulnost. To su ta tri elementa koja su i danas potrebna za estetiku kao filozofsku disciplinu, iako je oblast njenog proučavanja proširena. Dakle, osnovni elementi estetike su bili prisutni i kod starih Grka iako se estetika kao filozofska disciplina formirala tek u osamnaestom veku.

Ako se vratimo na razmatranje o καλός, opravdano je zapitati se da li je u staroj Grčkoj postojao antonim ovom terminu? Ako polemišemo na konvencionalan način, onda je odgovor na ovo pitanje pozitivan. To je termin αἰσχρός (aischrós) koji se prevodi kao „ružan“, „sramotan“. Drugo pitanje koje postavljamo jeste da li ružnoću treba uzimati kao merodavnu estetsku vrednost? Ako je naša polemika usmerena samo na Platona onda bi odgovor na ovo pitanje bio odričan, ali samo ako se služimo kategorijama iz „estetske perspektive“. Na koji način to mislimo? Umetnost se ogleda u kreaciji autora, a samo delo odražava veliki umetnički poriv. U kreaciji se oslikava

⁴¹ O razvoju estetike kod starih Grka vidi u: Destrée, Pierre, & Murray, Penelope (ed.), *A Companion to Ancient Aesthetics*, John Wiley & Sons, Inc., Blackwell, 2015.

autorova lična motivacija. Umetnik teži ka cilju da iz nesređenih elemenata, haosa, nebića stvori originalni oblik i time ga oblikuje u konkretno biće. Ovo konkretno biće jeste na neki način savršeni sklad čulnih elemenata. Elementi postavljeni u harmoniji nalaze se u konkretnom biću, a lepote ima onoliko koliko ima i bića. Odsustvo lepote nije ništa drugo do nedostatak bića. Ako pratimo ovakvo razumevanje više nisu u pitanju „estetski“ temini već „ontološki“. U tom slučaju biti lep znači bivstvovati, a bivstvovati znači biti lep. Iako je ovo tautološka izjava, ona ima ontološka svojstva, naročito kad je usmerena ka Platonovoj filozofiji.

2.1.2 Dobro

Kada polemišemo o shvatanju starogrčkog termina ἀγαθός treba imati sledeće kriterijume u vidu:

Ukoliko se opisuju osobe ἀγαθός (agathos) se prevodi kao:

1. „plemenit“, „plemenitog roda“,
2. „hrabar“, „neustrašiv“, ukoliko se odnosi na vladare i vojskovođe,
3. „dobar“, „sposoban“, ukoliko se odnosi na veštinu,
4. „dobar“ u moralnom smislu.

Ukoliko se opisuju stvari ἀγαθός se prevodi kao:

1. „uslužna“, „pogodna“, „dobra za nešto“,
2. „u dobru svrhu“, „pogodna za određenu potrebu“.

Ukoliko ima moralnu konotaciju ἀγαθός se prevodi kao „dobar“. U obliku τὸ ἀγαθόν (to agathon) se prevodi kao „dobro“, „korisno“, „blagoslov“, bilo da su u pitanju osobe ili stvari. Savremeni grčko-srpski rečnik⁴² prevodi termin ἀγαθός kao „iskren“, „dobar“, „čestit“, „naivan“. Grčko-srpski rečnik Novog Zaveta⁴³ definiše ἀγαθός kao „dobar“, „koristan“, τὸ ἀγαθόν kao „dobro“, τὰ ἀγαθά, kao „blago“, „sreću“, „napredak“, „svojину“. Komparativ i superlativ za ἀγαθός obično potiču od drugih termina ἀρείων („bolji“, „jači“, „hrabriji“), ἀμείνων („bolji“), κρείσσων („jači“,

⁴² Balać, Aleksandar, Stojanović, Miodrag *Grčko-srpski rečnik*, BIGZ, Beograd, 2002, str. 4.

⁴³ Popović, Radomir, *Grčko-srpski rečnik Novog Zaveta*, Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog, Vrnjačka Banja, 1994, str. 11.

„snažniji“), λωίωv („poželjniji“), βέλτερος („bolji“, „odličan“), ἄριστος („najbolji“).⁴⁴ Mora se imati u vidu da se termin ἀγαθός menjao i evoluirao, pa je njegov značaj promenjen od Homera do Platona.

Iste ili slične poteškoće koje nastaju prilikom prevođenja starogrčkih tekstova kada je u pitanju termin καλός, javljaju se i kada pokuša da se prevede termin ἀγαθός. Svestan ovog problema, Alaster Makintajer u svojoj knjizi *Kratka istorija etike* polemise o tome da su i društvo i jezik živi sistemi koji se stalno i nezaustavljivo menjaju, pa se samim tim i značenje i razumevanje starogrčkih i današnjih pojmova razlikuje, tj. ono što se tumačilo kao dobro kod helenskih pesnika i filozofa, svakako ne znači isto što i dobro za savremene mislioce. Značenje termina ἀγαθός se menjao i u helenskom periodu, ako uzmemo u obzir tumačenje počevši od Homera, pa sve do Platona, jer sve ono što je ἀγαθός kod Homera se ne podudara sa onim što je ἀγαθός kod Platona. Mora se uzeti u obzir da su ova dva mislioca živela u različitom vremenskom periodu, a iako su se služili istim jezikom, značenje ovog termina kod njih ima drugačiju konotaciju. Kod Homera, ἀγαθός je vezan za ulogu vladara, dok kod Platona ova veza nije tako striktna. Makintajer na Homerovom primeru pokazuje da se ἀγαθός odnosi na plemića koji mora biti hrabar, gospodstven i pametan. Ali se termin ἀγαθός koristi kod Homera kao pohvalna reč i ona je „uzajamno zamenljiva sa rečima koje karakterišu svojstva homerovskog ideala.“⁴⁵ U tom slučaju danas za nekog možemo da kažemo da je hrabar, ali ne i dobar ili dobar, ali ne i pametan, dok kod Homera ovako nešto ne bi bilo moguće. Termin ἀγαθός je nužno sadržao ova određenja, a to su hrabrost, gospodstvenost i pamet. Znači reći za nekog da je ἀγαθός, znači i pripisati mu ove osobine. Ukoliko neko ne ispunjava ovaj standard, za njega nije moguće reći da je ἀγαθός. Za Makintajera, termin ἀγαθός se odnosi na osobu koja ostvaruje svoju funkciju u zajednici i time obezbeđuje svoj status. On zapaža da nazvati nekog ἀγαθός kod Homera znači predočiti i njegovo dalje ponašanje na osnovu pređašnjeg. Od takvog čoveka se očekuje da je u stanju da ispuni određene zadatke. Makintajer nudi i objašnjenje pojmova ἀγαθός i ἀρετή u kontekstu zajednice kod Homera pa smatra da osoba koja obavlja funkciju u zajednici koja mu je dodeljena poseduje ἀρετή.⁴⁶ Ukoliko neko obavlja svoju funkciju u zajednici koja mu je data i ostaje oprezan da je ne izgubi, on samim

⁴⁴ Ovaj kratak pregled preuzet je iz Liddell, Henry George & Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*. Calderon Press, Oxford, 1940, koji se nalazi na onlajn adresi:

[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a\)gaqo/s](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=a)gaqo/s)

⁴⁵ Makintajer, Alaster, *Kratka istorija etike*, Plato, Beograd, 2000, str. 26.

⁴⁶ Vidi: Makintajer, Alaster, *Kratka istorija etike*, Plato, Beograd, 2000, str. 28.

tim ne može da izgubi ἀρετή i ne prestaje da bude ἀγαθός. Makintajer kaže da „čitava ova porodica pojmova pretpostavlja stoga određeni tip društvenog poretka, koji karakteriše priznata hijerarhija funkcija. Treba zapaziti da se ovi vrednosni predikati mogu primeniti samo na ljude koji potpadaju pod opise koji uzeti zajedno tvore društveni vokabular datog sistema. Oni koji spadaju van sistema, spadaju van datog moralnog poretka.“⁴⁷ Makintajer smatra da bi zajednica koju opisuje Homer dobro funkcionisala, neophodno je da svaki građanin ispunjava svoj ἀρετή, ali on ne obrazlaže šta ἀρετή i ἀγαθός znače za pojedinca i da li je moguće da nekim od Homerovih junaka pripisati ovakve epitete. On se fokusira na razvitak ἀγαθός i ἀρετή u posthomerovskoj i predklasičnoj Grčkoj i zaključuje da ovi termini više nemaju isto značenje kao kod Homera. Naime, dobro ustaljene funkcije u zajednici koje su opisivali ovi termini ne postoje, jer se na zajednicu ne posmatra kao na jednu celinu, sa uređenom hijerarhijom i dobro utvrđenim pravilima. Ovi termini postaju samo „neutralno deskriptivni“ kada se opisuje položaj pojedinca u zajednici.⁴⁸ Znači neko jeste ἀγαθός bez obzira na to da li ispunjava sve one funkcije koje ovaj termin opisuje. Osoba plemićkog porekla je ἀγαθός iako ne pokazuje neustrašivost u boju, ili se ne ponaša gospodstveno. Upotreba termina ἀγαθός uz pomoć kojeg se opisuje jasna funkcija u jednom poretku u zajednici menja se i dobija drugačije značenje, ali ovo pravilo ne važi samo za termin ἀγαθός, već za ceo jedan skup vrednosnih predikata. Uz pomoć ovih termina (ἀγαθός, ἀρετή) više nije moguće opisati funkciju u zajednici, već samo sklonosti pojedinca. Ovo pomeranje značenja ovih termina se dešava iz nekoliko razloga po Makintajeru. Prvo, raspali su se oblici koji važe u jednoj zajednici i koji su bili objedinjeni, pa se samim tim i raspala ideja jedinstvenog moralnog poretka. Drugo, uticaj nadiranja drugih kultura na prostoru stare Grčke su imali presudni značaj na to kako se razume „dobro“. Svaka kultura nosi svoja pravila pa je na pojedincu da li ta pravila želi da usvoji i ponaša se u skladu sa njima. Samim tim „dobro“ u jednoj kulturi ne podudara se sa „dobrim“ u drugoj. Treće, kod Homera ἀγαθός je vezan za vladare, dok je kod Aristofana ἀγαθός povezan sa građaninom jednog polisa. U polisu uređenje ne odgovara onom koje se vezuje za zajednicu u kojoj je živio Homer, pa samim tim vrline koje su bile poželjne kod Homera se ne podudaraju sa vrlinama koje su neophodne da bi se bio dobar građanin jednog polisa. Makintajer zaključuje da sve ove promene vrednosnih predikata predstavljaju problem za one koji žele da ih koriste i definišu.

⁴⁷ Makintajer, Alaster, *Kratka istorija etike*, Plato, Beograd, 2000, str. 28.

⁴⁸ Vidi: Makintajer, Alaster, *Kratka istorija etike*, Plato, Beograd, 2000, str. 29.

Makintajer detaljno opisuje upotrebu reči ἀγαθός u sklopu funkcija koje važe u jednoj zajednici, dok Snel (Bruno Snell) u svojoj knjizi *Otkriće uma* (org. *The Discovery of the Mind – The Greek Origins of European Thought*) sa ovim terminom tesno povezuje i korist. U vremenu kada su se formirale zajednice i povezivala plemena radi odbrane i zaštite, svi su obavljali funkciju koja im je dodeljena, ali su i svi od toga imali što pojedinačnu, što zajedničku korist. Uraditi nešto što je ἀγαθός, znači uraditi nešto što je korisno za zajednicu, ali i korisno za pojedinca. Pojedinaac je ἀγαθός ako prepozna i razvije sopstvene veštine kako bi bio koristan za zajednicu. Ovakav aktivan pojedinac, poseduje *opštu* korist za zajednicu. Međutim, ukoliko je on bio u stanju da se pokaže kao dobar ratnik onda mu je bilo dozvoljeno da zadrži bogatstvo koje je stekao u toku svojih pohoda, pa mu je to što je ἀγαθός donosilo i materijalnu korist. Kako stari Grci u početku svog razvoja nisu imali „konvencionalni“ monetarni sistem, bogatstvo jednog pojedinca i zajednice ogledalo se u tome da živi u izobilju i bez mnogo briga. Što je zajednica imala više članova to je bila snažnija, ali je imala i veće potrebe. Ove potrebe su se zadovoljavale time što su se vršili pohodi na susedna plemena i uzimalo se sve ono što se smatralo dragocenim, počevši od žita, stoke, preko nakita pa sve do žena i dece. Što više dragocenosti, to bogatija zajednica, a samim tim i srećnija zajednica. Ali biti srećan i posedovati materijalno bogatstvo ne znači biti ἀγαθός, jer nedostaju kvalitete zbog kojih čovek može steći poštovanje cele zajednice. Zato Snel kaže da se samo „u početku reči za vrlinu i dobro, tj. arete i agathos nisu jasno razlikovali od onoga što je bio domen koristi(dobiti).“⁴⁹ (preveo A. Pešić) Oni kasnije dobijaju onu moralnu konotaciju koja im se pripisuje. Navodeći Homera, Snel kaže da ako se za nekog smatralo da je ἀγαθός to ne znači da želi da se iskaže njegova moralna osobina, već da se kaže da je on koristan, da je spretan i spreman za akciju. Ali ovi termini nužno sa sobom nose i moralni prizvuk, jer od Homera pa sve do Platona opisuju vrednost čoveka i njegovih dela.⁵⁰ Kod Homera, biti ἀγαθός znači realizovati svoju prirodu. Kod Pindara se uz pomoć iskustva postaje ἀγαθός, dok kod Platona ἀγαθός postaje onaj koji ispunjava svoje funkcije na pravi način.

Još jedno istraživanje nam nudi objašnjenje o tome kako je najbolje prevesti i upotrebiti termin ἀγαθός. U knjizi *Filozofija pre Sokrata* (org. *Philosophy Before Socrates*) Mekkiran

⁴⁹ Snell, Bruno, *The Discovery of the Mind – The Greek Origins of European Thought*, Harvard University press, Cambridge, 1953, p. 157. U originalu stoji: „The words for virtue and good, arete and agathos, are at first by no means clearly distinguished from the area of profit.”

⁵⁰ Vidi: Snell, Bruno, *The Discovery of the Mind – The Greek Origins of European Thought*, Harvard University press, Cambridge, 1953, p. 157.

(Richard D. McKirhan Jr) smatra da termine ἀγαθός i ἀρετή nije moguće direktno prevesti. Najbliže bi za ἀρετή mogli da kažemo da se na savremenom jeziku prevodi kao „izvršnost“ i „dobrota“, a ponekad i „vrlina“, dok za termin ἀγαθός koristimo prevod „dobar“ ili „odličan“. Ova dva termina stoje u tesnom odnosu jer je osoba ἀγαθός samo ako poseduje ἀρετή.⁵¹ Kod Makintajera i Snela ovi pojmovi su se tumačili uglavnom povezani sa ljudima i radnjama, dok se kod Mekkirhana odnose na osobe i radnje, ali i na predmete i prilike. Takođe, kod Makintajera ἀγαθός se vezuje za sklop funkcija u zajednici, kod Snela ima tesne konekcije sa korišću, dok se kod Mekkirhana povezuje sa terminom *ergon* (ἔργον) koje se interpretira kao „funkcija“ ili „karakteristična delatnost“.⁵² Objašnjenje o tome kako je *ergon* povezan sa ἀγαθός i ἀρετή Mekkirhan daje na jednom poznatom primeru koji je dosta interpretiran od strane savremenika, a preuzet je iz Aristotelove *Nikomahove etike* (EN I. 7.). Radi se o Aristotelovom *ergon* argumentu. Naime, *ergon* čoveka je određena funkcija, a *ergon* dobrog (ἀγαθός) čoveka je izvršavanje određene funkcije (*ergon*) na dobar način. Isto se može reći i za neki predmet. Predmet se smatra dobrim ako izvršava svoju funkciju (*ergon*) koja mu je namenjena. Dobro izvršavanje funkcije jeste izvršavanje funkcije u skladu sa ἀρετή. Ono što ostaje otvoreno pitanje jeste šta je čovečiji *ergon*. U Aristotelovoj *Nikomahovoj etici ergon* bi bila vrsta delatnog života onog dela duše koji ima razum.(EN 1097b22–1098a20). Nakon što je utvrdio da je *ergon* aktivnost duše u skladu s razumom, Aristotel smatra da iz takvog ergona proizilazi dobro (ἀγαθός). Mekkirhan smatra da ova povezanost između navedenih pojmova nije slučajna i da usmerava na to da je cilj čoveka da postane ἀγαθός i da „čak iako je nekome taj cilj nedostupan, norma *arete-agathos* i dalje stoji kao ideal prema kojem se mere uspesi i porazi.“⁵³ (preveo A. Pešić) Mekkirhanovo istraživanje se, u nastavku teksta, kreće mnogo više u pravcu ἀρετή nego li u pravcu ἀγαθός, pa mi ostajemo uskraćeni odgovora na pitanje na koji je način ἀγαθός povezan sa *ergon* i ne dobijamo drugačije objašnjenje od onoga koji nam je ponudio Aristotel.

U zajednicama koje su brojale nekoliko stotina ili nekoliko hiljada članova sami odnosi među pojedincima su bili prisniji nego li što je to slučaj u savremenim gradovima i državama. Silberbauer (Silberbauer George) smatra da su institucije u zajednicama „prilagodljive“ i „nespecijalizovane“ te se služe istovremeno mnogim funkcijama, a kao takve imaju veliki stepen

⁵¹ McKirhan, Richard D., *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2010, p. 367

⁵² *Ibid.*, p. 367.

⁵³ *Ibid.*, p. 367. U originalu stoji: „Even if that goal is unreachable for someone, the arete–agathos standard still stands as an ideal against which to measure one’s successes and failures.“

međusobne zavisnosti i ne mogu se lako odvojiti jedna od druge.⁵⁴ Samim tim se njihove vrednosti i principi ne mogu pronaći u jedinstvenom učenju. Ukoliko se istražuje zajednica manjeg obima onda se njene vrednosti mogu pronaći pre u mitovima, zagonetkama, izrekama, pesmama. U zapadno-evropskoj moralni fenomen i jedan kontinuitet⁵⁵ može se pratiti počevši od Sokrata, preko Platona, Aristotela pa sve do savremenih ideja. Pre Sokrata je to teži zadatak, jer se određene vrednosti moraju uskladiti i variraju od zajednice do zajednice. Isti problem se javlja kad je u pitanju utvrđivanje šta je ἀγαθός. U zajednicama „moralni sistem takvog društva ne može da se nađe u jedno lako uočljivom, usklađenom misaonom sklopu. Kao kategorija mišljenja, moralni sistem je naš proizvod, kao što je to i filosofija. Prisustvo pojmova dobar i zao može biti znak postojanja moralnog sistema, ali njegov sadržaj neće nužno biti jedinstven entitet.“⁵⁶ Zadatak filozofa je da pronađe jedinstvenu nit i sve elemente koje su povezani sa onim što se smatra za „dobro“ kako bi mogao da utemelji njegov početak i razvoj.

Od početka plemenskih zajednica u staroj Grčkoj na čelu sa vođom usvajana su određena pravila koja su imala za cilj napredak i bolje funkcionisanje zajednice. Ta pravila su se vremenom ustalila i postala „dobri oblici ponašanja“. Određena pravila su važila kako za pojedinca, tako i za celokupnu zajednicu, a to ukazuje da je takvo ponašanje socijalna činjenica i da je njegoa osnovna karakteristika univerzalnost. Da bi „dobro“ imalo pravu vrednost ono mora da važi svuda i uvek podjednako. Kada se tumači ovaj pojam treba se uzeti u obzir da li se priča o njemu kao o vrednosnom atributu ili kao terminu koju ima praktičnu svrhu. U prvom slučaju se polemíše radi čega je nešto „dobro“, kako je nastalo, kako se razvijalo i kako se menjao njegov značaj, dok u drugom smislu „dobro“ tumači na način kako je nešto „dobro“ za nas i kako da se ponašamo da bi bili „dobri“. Ako se „dobro“ tumači kao svrha moralnog delanja onda se ono naziva i moralnim principom. Moralni princip određuje i „moralne ciljeve, htijenja, postulate, ideale i vrijednosti, kojima je u krajnjoj liniji pokrenuto i određeno moralno delanje. Moralni principi stoga jesu slobodno ljudsko samoodređivanje ciljeva moralnog delanja.“⁵⁷ U istorijskom razvoju ovi principi

⁵⁴ Vidi: Silberbauer, Džordž, *Etika u društvima malog obima*, u: Piter Singer (ed.), *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2004, 26-46, str. 27 i dalje.

⁵⁵ Prof. Kaluđerović kaže: „...stav da Heleni pre Sokrata nisu mogli biti moralni, pošto moralnost nije postojala kao samostalan duhovno-socijani fenomen. Tek razaranjem jedinstvene helenske običajnosne matrice moglo se govoriti o nastanku moralnog fenomena.“ Vidi: Kaluđerović, Željko, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015, str. 208.

⁵⁶ Silberbauer, Džordž, *Etika u društvima malog obima*, u: Piter Singer (ed.), *Uvod u etiku*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2004, 26-46, str. 30.

⁵⁷ Perović, Milenko A., *Uvod u etiku*, Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad, 2003, str. 89.

se menjaju, dobijaju drugačija oblička i vode zajednicu i društvo ka raznolikom delanju. Ovi principi postaju etički kada su reflektovani u etičkom mišljenju, pa su zbog toga etički principi moralni principi, jer su „osnaženi u svom postavljanju i važenju filozofsko-etičkom argumentacijom.“⁵⁸ U istorijskom razvoju etička tradicija bavila se je najviše sa dva moralno-etička principa a to su dobro i sloboda.

Kada pokušavamo da definišemo „dobro“ nužno se nameće pitanje da li smo u stanju da mu damo određenu definiciju, a da to ne bude neka vrsta tautološkog iskaza, jer se „dobro“ može posmatrati kao nedefinljivo. Ovo shvatanje nije novo i o njemu polemise Mur koji smatra da se pojam „dobro“ ne može definisati, već se može pokazati, kao recimo na slučaju pojma žuto. Žuto je moguće shvatiti intuitivno, ali ga nije moguće definisati jer se radi o prostom pojmu.⁵⁹ Svojevrsnu kritiku daje Vuko Pavićević u svojoj knjizi *Osnovi etike*, a autor ove disertacije se slaže sa njom. Naime, Pavićević kaže da je Mur bio u pravu kada je smatrao da je termin „dobro“ nedefinljivo samo kako se ne bi izgubila njegova osobenost. Ali se Pavićevićovo slaganje sa Murovim tezama ovde razilazi. Dok Mur smatra da je dobro nedefinljivo, jer je ono osoben kvalitet, Pavićević kaže da bi to značilo da Mur „prihvata mogućnost postojanja takvih pojedinačnih stvari ili kvaliteta koji sve i budući individualni, osobeni, ne bi sadržali nikakav odnos prema drugim pojedinostima, posebnostima i opštostima.“⁶⁰ Ali ta pojedinačna stvar sadrži neraskidive veze sa drugim pojedinačnostima koje vode ka opštem. Da bi se uopšte mogla razumeti pojedinačnost to znači razumeti i veze i odnose sa kojim ona stoji prema drugim pojedinačnostima. Ove veze je određuju, daju joj ulogu, konstituišu je i daju joj mogućnost spoznaje. Mi shvatamo pojedinačnost tek kada smo u stanju da je odredimo u odnosu na druge stvari, kada smo u mogućnosti da saznamo za njen uzrok i posledicu, da joj odredimo funkciju koju zauzima i da upoznamo njenu strukturu. Ako intuitivno prihvatamo neku pojavu onda nismo u stanju da imamo ikakvo saznanje o njoj.⁶¹ Iz ovoga proizilaze dve stvari koje se konkretno mogu povezati sa pojmom „dobra“. Prvo, ako prihvatimo prethodna određenja onda „dobro“ ne stoji kao jedan nezavistan entitet već ga je moguće odrediti i definisati uz pomoć veza u kojima se ono ostvaruje. Znači ono prestaje da bude nedefinljivo. Drugo, suština „dobrog“ se ne traži u pojedinačnim

⁵⁸ Perović, Milenko A., *Uvod u etiku*, Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad, 2003, str. 89.

⁵⁹ Vidi: Mur, Džordž Edvard, *Principi etike*, Nolit, Beograd, 1963, str. 11 i dalje.

⁶⁰ Pavićević, Vuko, *Osnovi etike*, Kultura, Beograd, 1967, str. 17.

⁶¹ *Ibid.*, str. 17.

vezama, već se pretenduje na istraživanje njihove celokupnosti. Posmatraju se svi odnosi, njihova povezanost, uzrok i posledica kako bi se tačno uočila sama srž onoga što mi zovemo „dobrim“.

Definisanje pojma „dobro“ se ne vrši samo iz „etičke“ perspektive, već ga je moguće definisati i iz „sociološke“. Čovek kao svesno i moralno biće donosi mnoštvo odluka na svakodnevnom nivou. On je aktivni član zajednice u kojoj živi, pa je samim tim i socijalno-društvena jedinka koja učestvuje u odnosu sa drugima. Ako govorimo o odgovornom, moralno dobrom, odraslom čoveku, on svojim postupcima i akcijama pokušava da doprinese boljitak i sebi i zajednici. Svaka odluka koju donosi usmerena je ka opštem kolektivnom dobru. On ovako postupa kako bi se očuvala zajednica i zadržala društvena struktura u kojoj živi. Čak iako nekad postupa protiv zajednice, kako bi promenio ustajale moralne norme to čini da bi poboljšao socijalnu strukturu i podigao čovekovu svest na veći nivo. Ova „sociološka“ funkcija dobrog zahteva dopunu sa „ontološkom“. Naime, čovekova motivacija da čini „dobro“ u društvu i da se prema sebi samom odnosi „dobro“ ne treba da se javlja kao neki spoljašnji zahtev, već to treba da bude unutrašnje htenje. Ovo unutrašnje htenje se javlja kao primarni čovekov zadatak da se razvije i da od sebe izgradi duhovno biće. Biće koje je svesno, samorazumno i koje je u stanju da donosi odluke o tome koje ideje treba da zanemari, a koje da poboljša i zadrži. Sva ova izgradnja duhovnog predstavlja jedan ontološki postulat. Čovek preispituje svoje stavove i svoje moralno ponašanje, a oni su već ugrađeni u ono što se smatra ustojstvom bitka. Moralno ponašanje može da se ispoljava na način kako bi se postigla neka korist ili pod pritiskom zajednice, ali ono je u svojoj osnovi unutrašnje iskustvo. Prema ovom unutrašnjem iskustvu on se odnosi na specifičan način, jer ne želi samo da polemiše o njemu već i da se ponaša u skladu s njim. Bez ovog skoka od unutrašnjeg prema spoljašnjem momentu ljudsko biće nije kompletno.

Praktičko-etički pojmovi i predstave prolaze kroz različite faze u istoriji filozofije. Još kod starih Grka, gde centralno mesto zauzimaju pojmovi običaja ili navike (ethos, lat. consuetudo), trajno stečene sklonosti za valjanim delovanjem (hexis, lat. habitus) i moralni karakter (ethos, čat. mos)⁶², javlja se problem koji postavljaju sofisti, a to je da li postoje univerzalni stavovi s obzirom na to da se oni razlikuju od pojedinca do pojedinca i od jedne do druge zajednice. Kriza polisa omogućava sofistima i Sokratu nastanak „fenomena individualnog delanja prema sopstvenim znanjima i uverenjima odnosno morala, kao i mišljenja delatnog mišljenja tj. etike. Sofisti su se,

⁶² Vidi: Perović, Milenko A., *Uvod u etiku*, Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad, 2003, str. 17.

sumnjajući u samorazumljivo važenje običajnosnog ethosa i nomosa, pre svega bili usmerili na njihovu legitimacijsku osnovu u smislu prava važenja običajnosnog sistema delanja, a nisu toliko obraćali pozornost na njihova konkretna sadržinska određenja⁶³ primećuje prof. Kaluđerović. Stavovi na koje su pretendovali sofisti su izazvali oštre reakcije i osudu kod Platona, pa je i većina njegovih filozofskih tekstova posvećena tome da ovi proizvoljni stavovi budu pročišćeni i da se utvrde neki standardi pomoću kojih bi oni mogli da postoje objektivno. U ovom istorijskom periodu u staroj Grčkoj praktičko-etička pitanja bila su usmerena ka tome šta je to dobar život? Skoro instiktivno se može odgovoriti da je dobar život, život u skladu sa vrlinama. Ukoliko se poštuju vrline i živi u skladu sa njima onda je moguće postići dobar život, a dobar život vodi ka sreći kao jednom konačnom cilju. Naravno, pitanje koje se nužno nameće jeste koje su to vrline prema kojima se upravlja jedan ljudski život? Za Platona kako bi se konstituisala „savršena dobrota“ neophodno je usvojiti i postići „mudrost“ (σοφός), „hrabrost“ (ἀνδρεία), „umerenost“ (σωφροσύνη) i „pravičnost“ (δικαιοσύνη). Većina filozofa se slaže da su, kod Platona, ovo četiri kardinalne vrline⁶⁴ prema kojima je neophodno da se upravlja ljudsko biće kako bi se postigao „dobar“ život. Dakle, najvišu vrednost zauzimaju moralne osobine uz pomoć kojih se postiže unutrašnje dobro i srećan život. Osnovna teza koja prati ovakvo razmišljanje jeste ta da se odbaci želja prema spoljašnjim stvarima koje su trivijalne. Moć, uticaj, materijalni predmeti, bogatstvo su stvari koje imaju prolaznu osobinu, pa su samim tim i beznačajne. Na suprotnoj strani stoji čovek koji vodi uredan i skroman život (npr. život Sokrata) koji je oličenje mudrosti, hrabrosti, razboritosti i pravičnosti. Glavni nedostatak ovakvog razmišljanja jeste taj što se u njemu navedene vrline uzimaju potpuno proizvoljno i njih nije moguće upotrebiti univerzalno. Različite kulture smatraju različite stvari dobrim, pa je samim tim i skoro nemoguće napraviti listu „dobrih“ vrlina oko koje bi se svi složili.

Što se tiče savremenog tumačenja termina „dobro“ podrazumeva se da on „koristi da označi pretpostavljeni krajni cilj ka kojem delovanje mora da teži: suštinski vredno stanje, klasično se poistovećuje sa *eudaimoniam*, ili izvesnom sintezom sreće, vrline, bezbrižnosti i uspeha.“⁶⁵ Kao što može da se vidi iz datog polemisanja o „dobrom“, osnovnu notu koju je posedovalo u staroj

⁶³ Kaluđerović, Željko, „Pretpostavke nastanka morala“, u: *Bošnjačka pismohrana*, Zbornik radova Simpozija "Gdje je nestao - moral", Svezak 15, broj 42-43, Zagreb 2016, 135-147, str. 137.

⁶⁴ Više o vrlinama kod Platona vidi u: Kaluđerović, Željko, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015, str. 224-250.

⁶⁵ Sajmon Blekburn, *Oksfordski filozofski rečnik*, Svetovi, Novi Sad, 1999, str. 88.

Grčkoj poseduje i danas. Takođe, osnovni problemi koji su okruživali pojam „dobro“ i okupirali tadašnje filozofe, ostaju otvoreni, a njima se bave i naši savremenici. Ono na šta se može potvrdno odgovoriti je da su stari Grci imali reč za „dobro“ i da je kod njih ovaj pojam zauzimaao jedno od centralnih mesta.

2.2 Istorijski razvoj dobrog i lepog

2.2.1 Dobro i lepo u Homerovoj *Ilijadi* i *Odiseji*

Pre Homera, postoji jedan duži vremenski period u kojem su se mešala pojedina plemena i stvorila protogrčki jezik, kulturu i umetnost, međutim o njima ili znamo vrlo malo ili je neophodna drugačija vrsta istraživanja (npr. istorijsko, arheološko) da bi odgovorili na ona pitanja koja ovde postavljamo. Ono što nama omogućava da se posvetimo istraživanju o lepom i dobrom i odnosu između lepog i dobrog jeste određeni pisani trag, a na prve takve naznake u zapadno-evropskoj filozofiji i poeziji nailazimo kod Homera. Pre svega, Heleni su se prema Homeru odnosili sa velikim poštovanjem. On je na jedinstveni način zabeležio njihovu kulturu i tradiciju. Oni su cenili umetničku lepotu i vrednost njegovih najpoznatijih dela (*Odiseja*, *Ilijada*). Homerovi spisi su pored informacionog i umetničkog značaja imali i vaspitni karakter. U Homerovim delima su Heleni mogli da prate ponašanje bogova, kraljeva, junaka i lepih žena. Ove ličnosti, bile one fiktivne ili ne, sa svojim glavnim karakteristikama su definisale začetke helenske kulture i tradicije. Platon je na više mesta u svojim spisima ukazivao na vaspitni karakter Homerovih spisa, a Aristotel je u svojoj *Poetici* hvalio Homerovu strukturu dela. Ukoliko se ispituje terminološki razvoj lepog treba imati u vidu da je Homer pisao određenim jezikom i stilom koji se nije govorio u narodu. Taj jezik je „izgrađivan na osnovu starojonskog dijalekta, on je postepeno postao veštački jezik, pa je sve do najpoznatijeg vremena ostao, uz neke sitne razlike, i govor i obrazac svim helenskim jezicima“.⁶⁶ Savremeni lingvisti tvrde da pored toga što sadrži različite oblike dijalekta, takođe sadrži i stare i nove oblike istog dijalekta pa je rezultat toga potvrda da je epska poezija bila prisutna i pre Homera.

Ilijada i *Odiseja* su prva celokupno sačuvana dela u zapadnoj kulturi. Nazvani su epovima zato što su time Grci označavali dugačke pesme pevane u heksametru. Kasniji autori i tumači Homerove poezije razumevali su epove kao narativne pesme koje se bave bogovima i smrtnicima, herojima i ratovima. Uprkos statusu koji ovi epovi zauzimaju, kao glavni stožer Grčke

⁶⁶ Vidi: Miloš, Đurić, *Istorija helenske književnosti*, ZUNS, Beograd, 1971, str. 63.

književnosti, oni su takođe i vrhunac dugogodišnje usmeno prenošene poezije. Događaji koji se opisuju u epovima, ako je verovati arheolozima i istoričarima, desili su se mnogo pre nego što su se Grci služili alfabetom. Polemika koja se vodi još od 2-og veka nove ere, a traje i do dan danas jeste da li je Homer bio onaj koji je napisao ove epove ili je samo sakupio ono što se pripovedalo i stavio ga na papir. Pitanje da li su *Ilijada* i *Odiseja* stvorene pod okriljem jednog pesničkog genija se često naziva Homersko pitanje. Neki istraživači smatraju da Homer nikad nije ni postojao već su epovi koje čitamo samo jedna verzija koja je zabeležena od mnogih koji su bili pevani. S druge strane, smatra se da kompleksna struktura samih epova upućuje na to da ih je napisao i uredio jedan pesnik. Ova suprotna mišljenja su i danas aktuelna i Homersko pitanje ostaje neodgovoreno.

Pozadina Homerovih epova je priča o Trojanskom ratu. Trojanski rat je započet zato što je Trojanski princ Paris oteo Jelenu koja je bila žena spartanskog kralja Menelaja. Menelajev stariji brat Agamemnon podiže veliku vojsku i napada Troju kako bi vratio Jelenu. Rat je trajao 10 godina i završava se *Trojanskim konjem* i spaljivanjem Troje. Zanimljivo je da ni *Ilijada* ni *Odiseja* ne pričaju celokupnu priču o ratu. Pevanje u *Ilijadi* je fokusirano na kratak period zadnje godine rata, dok se *Odiseja* bavi pevanjem nakon rata, kada se Odisej vraća svojoj ženi Penelopi i sinu Telemahu. Osnovni motiv u *Ilijadi* je Ahilejov gnev prema Agamemnonu koji je uzeo njegovu robinju Briseidu. Ahilejov gnev pada teško vojnicima koji trpe velike gubitke jer se on povlači iz borbe. Od ovog trenutka pa nadalje u pevanju je moguće fokusirati se na ratnički etos tj. na odnos između časti (τιμή) i slave (κλέος). Homerovi junaci se bore za čast i slavu. Čast (τιμή) u ovom slučaju je opipljiva, tj. ona se izražava u obliku poklona ili određene nagrade. Slava (κλέος) je ono što je neopipljivo tj. ono što je izrečeno o nekome.⁶⁷ Agamemnon ponižava Ahileja jer je i on sam izgubio τιμή kad je morao da vrati Hrisovu ćerku (*Il.* I, 183-188):

ὥς ἔμ' ἀφαιρεῖται Χρυσηΐδα Φοῖβος Ἀπόλλων,
τὴν μὲν ἐγὼ σὺν νηϊ τ' ἐμῇ καὶ ἐμοῖς ἐτάροισι
πέμψω, ἐγὼ δέ κ' ἄγω Βρισηΐδα καλλιπάρηον
αὐτὸς ἰὼν κλισίην δὲ τὸ σὸν γέρας ὄφρ' εὐ εἰδῆς

⁶⁷ O detaljnijem istraživanju na ovu temu vidi: Finkelberg, Margalit, Timē and Aretē in Homer, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 48, No. 1, 1998, pp. 14-28.

ὅσσον φέρτερός εἰμι σέθεν, στυγέη δὲ καὶ ἄλλος
ἴσον ἐμοὶ φάσθαι καὶ ὁμοιωθῆμεναι ἄντην.
„Kao što od mene Feb Apolon oduzima ćerku
Hrisovu, te ja šaljem sa svojom dužinom i sa lađom
svojom, tako ću glavom u tvoj se ćador uputit'
i tvoj darak izvesti: lepotu Brisejidu onu,
da znaš koliko sam silnij' od tebe da ne mari drugi
sa mnom se graditi jednak i sa mnom porediti sebe“⁶⁸

Na taj naćin Agamemnon pokušava da vrati svoj izgubljeni τιμή jer uzima Ahilejovu robinju Briseidu. Ahilejov odgovor na to je da odbija da se bori i najavljuje povratak u domovinu. Naravno ovakva reakcija u staroj Grćkoj je očekivana, jer je Agamemnon uzimajući Briseidu, uzeo Ahilejovu glavnu motivaciju za borbu. U Homerovo doba, vrednost jednog ratnika se meri naćinom na koji ga drugi opažaju i prićaju o njemu, pa je samim tim Agamemnon ućinio Ahileju ne samo sramotu, već je doveo celu vrednost jednog heroja u pitanje. Ovaj odnos između ćasti (τιμή) i slave (κλέος) nastavljaју se tokom celog epa. Dok se *Ilijada* bavi pitanjem ćasti, slave i smrtnosti za vreme rata, *Odiseja* peva o ovim stvarima za vreme mira. Prihvatanje ljudskog limita i razumevanje smrtnosti su, između ostalog, glavna pitanja i u *Ilijadi* i u *Odiseji*. U *Odiseji* glavni karakter je izolovana figura koja je odvojena od normalnog sveta. Uprkos svim nevoljama koje stoje na putu glavnom karakteru, on uspeva da se vrati u onu zajednicu u koje je živeo pre rata. Dok se *Ilijada* bavi pitanjem gubitka voljenih u ratu, *Odiseja* se bavi pitanjem gubitka voljenih uzrokovanim životnim okolnostima. U *Ilijadi* veliki junak Ahilej žali za gubitkom svog voljenog Patrokla, a zatim Ahilej ubija Hektora iz gneva. Hektorov otac, kralj Prijam donosi darove Ahileju kako bi mu ovaj predao Hektorovo telo da bi ga sahranili. Cela Troja žali za svojim izgubljenim junakom, Hektorom. U *Odiseji*, herojski akt se ogleda u tome kad Odisej prihvata svoju smrtnost,

⁶⁸ Homer, *Ilijada*, Dereta, Beograd, 2004, str. 12, po prevodu Miloš N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Hom.+Il.+1.183&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133>

čak i kada mu je ponuđena besmrtnost od nimfe Kalipso. Iako su mnogi Grci imali velikih poteškoća da se, nakon rata, vrata u svoju otadžbinu, najteže putovanje je imao Odisej. *Odiseja* opisuje povratak glavnog junaka u rodnu Itaku, putovanje koje traje deset godina. Odisej zna koliko je neophodno da se njegovo putovanje brzo i srećno završi, ali uprkos tome on odbija Kalipsovu ponudu. On razume svoje limite i prihvata svoju smrtnost time pokazujući da u Itaku želi da dođe kao običan smrtnik, da bi ispunio svoje obaveze prema svojoj porodici, domu i narodu. Njegovo odbijanje besmrtnosti potvrđuje vrednost i važnost ljudskog života. Takođe, nasuprot herojima u *Ilijadi* o kojima peva Homer, koji su u stanju da drže situaciju pod kontrolom i da bez poteškoća savlađuju prepreke, Odisej je heroj u krizi. On je drugačiji od ostalih heroja koji stoje negde između bogova i običnih smrtnika. Odisej se sukobljava sa skoro nemogućim zadacima i odoleva autoritativnim figurama koje su mnogo jače od njega. On je veliki junak u ratu koji se završio i ono što ostaje je slava koja ga prati, ali ga nevolje čekaju na svakom koraku. U periodu pre rata on je bio oženjen vernom Penelopom i imaju sina zvanog Telemah. Odisej i njegova porodica žele da uspostave dobre odnose među sobom i sa ljudima koji ih okružuju. Kao jake karakterne ličnosti i sami su svesni toga da ako pokleknu pred okolnostima koje ih okružuju ostaju bez časti i slave.

Dobro (*ἀγαθός*) je jaka reč koja implicira najbolje čovekove vrline. Dobro kod Homera ima ili konotaciju moralne vrednosti ili se poistovećuje sa korisnim. Korisno se obično povezuje sa skromnošću ili sa poštovanjem prema prijateljima ili pak sa primanjem nekog korisnog i dobrog saveta (npr. *Od. I*, 271, *Od. II*, 384, *Od. III*, 19, itd.). Kod Homera dobri su jaki ljudi koji poseduju sve karakteristike ratnika. Ratnici, dobri i vrli ljudi moraju biti spremni za rat isto koliko i za mir. Nužno je da poseduju određeni socijalni i finansijski status i da su predani u zaštiti svojih sunarodnika. Dobri ljudi nemaju pravo na izgublenu bitku, jer pad jednog, znači i pad sviju. Kod Homera, ono što je očigledno je, da sa porazom jednog dobrog heroja ceo svet pada u propast ili ropstvo. Samo je pobeda bitna, namera je nešto što se ne računa. Ovakvo nivelisanje važno je koliko u konfliktu toliko i miru. Ukoliko heroj nije u mogućnosti da zaštiti svoje sugrađane ili svoje goste u granicama svog doma ili svoje države, onda on ne poseduje karakteristike koje su neophodne za opis „dobar“. Sve ove karakteristike ratnika su nužno povezane sa kosmičkim, sa „božanskim dobrom“ ili pak svoje korene imaju u prirodi. Kod Homera i način rođenja određuje karakteristike ratnika.

Dobro (*ἀγαθός*) kod Homera može da se odnosi na kraljevsko držanje, na hrabrost pa čak i na lukavost. Odgovor na pitanje šta je dobro poistovećivalo bi se sa pitanjima o tome šta podrazumeva jedno kraljevsko ophođenje prema svojim podanicima ili šta podrazumeva jedan hrabar čin u nezavidnoj situaciji ili kako bi se lukavstvom nadmudrio protivnik. Ekstenzivno tumačenje na ovu temu nam nudi Adkins⁶⁹ (Artur Adkins) i on se slaže sa ovakvim načinom posmatranja. Problem nastaje kako i na koji način je najbolje protumačiti i opisati termin dobra kod Homera? Adkins smatra da je Homer živeo u malim zajednicama (*oikoi*) koja je imala jakog predvodnika označenog kao *agathos*. Svaki napredak, zaštita i mogućnost da se održi jedna takva zajednica zahtevala je da vođa ima što viši socijalni status.⁷⁰ Vrlina kod Homera je bila neposredno povezana sa dužnošću i obavezama koje pojedinac ima prema zajednici u kojoj živi. Zajednica je bila centralna za očuvanje *arete* (vrline). Ako bi zajednica bila izgubljena ili poražena od strane neprijatelja onda vrlina ne bi imala smisla jer se gubilo glavno uporište postojanja. Ljudi su socijalna bića sa razlogom i sakupljali su se u sve veće i veće tabore da bi ostvarili neophodne potrebe za očuvanje života i produžetak vrste. U takvim zajednicama u slučaju da neprijatelj napadne, *agathos* je i dalje najefektivniji ratnik i vođa i njegova uloga ne prestaje, međutim ako ne uspe u odbrani on postaje *aischron*, a ako uspe ostaje *kalon*.⁷¹

Homerova zajednica do najvišeg uvažavanja drži onu klasu koja je najneophodnija: ratnika koji je dobro naoružan, hrabar, jak, i vešt kako u ratu tako i u miru. Naravno, ovakav ratnik je koristan jer poseduje sve ono što je neophodno da bi se jedna zajednica zaštitila. S druge strane, žena, kao aktivan član zajednice, ne treba da poseduje iste karakteristike kao i ratnik. Ratnik je muškarac, zaštitnik, dok žena treba da poseduje druge kvalitete: lepotu kao njenu osnovnu karakteristiku, vernost, čednost, i umešnost da održava domaćinstvo. Dok su kod muškarca bitne spoljašnje vrline kod žene su te vrline pritajene.

Homer u *Ilijadi* i *Odiseji* veću pažnju posvećuje domaćinstvima koje zauzimaju visoki socijalni status u zajednici, dok se na obične ljude skoro i ne osvrće. Njegov *ἀγαθός* se odnosi na klasu zajednice o kojoj peva. Opisujući vladara-ratnika on naglašava da se titula vođe prenosi sa oca na sina. Takvo nasleđivanje titule nije neuobičajeno u tadašnjem vremenu. Naravno, samo

⁶⁹ Vidi: Adkins, Artur W.H., *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece*, Chatto & Windus, London, 1972.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 11.

⁷¹ *Ibid.*, p. 60.

prenošenje titule od oca na sina nije dovoljno, već se za naslednika smatralo da mora da ispuni određene dužnosti prema zajednici i da održi mir i povede rat kad je to neophodno. Takođe, bilo je neophodno da održava jake i tesne veze sa plemenima koja su ga okruživala i delila zajedničke običaje, jezik i kulturu. Ideal se može ogledati kad Homer peva o Toantu (*Il.* XV, 281-285):

τοῖσι δ' ἔπειτ' ἀγόρευε Θόας Ἀνδραίμονος υἱός,

Αἰτωλῶν ὅχ' ἄριστος ἐπιστάμενος μὲν ἄκοντι

ἐσθλὸς δ' ἐν σταδίῃ: ἀγορῇ δέ ἐ παῦροι Ἀχαιῶν

νίκων, ὅπποτε κοῦροι ἐρίσσειαν περὶ μύθων:

ὃ σφιν εὐφρονέων ἀγορήσατο καὶ μετέειπεν:

Međ' njima Toant, sin Ademonov, stane da zbori,

najbolji etolski borac, od sviju vičniji koplju,

dobar u borbi izbliza; na zboru malo je koji

nadmaš'o njega Ahejac kad momci pretresaju savet;⁷²

Dakle, vladar je morao da poseduje veštinu ratovanja i da poseduje jake retoričke sklonosti. Veštinu ratovanja i spretno rukovanje oružjem kako bi pokazao dominaciju, dok su mu retoričke sposobnosti služile da sklapa i održava dobre međususedske odnose i ubedi sposobne ratnike koji bi ga sledili u ratu. Agamemnon je, između ostalog, slika i prilika odličnog vođe, jer je on bio u stanju da sakupi ogromnu vojsku koja bi ga pratila u ratu. Odlika vladara bila je i da sakupi oko sebe sledbenike koji bi ga pratili, ne samo u odbrani domovine, već i u pljačkaške pohode da bi se u zajednici vratio sa plenom. Ovaj akt je bio obično praćen velikim gozbama. Pljačkaški pohodi su bili normalni za zajednicu u kojoj je živeo Homer. Ovakvi napadi služe da bi se vladar i njegovi sledbenici bogatili, testirali svoje ratničke veštine i povećavali svoju slavu i čast. Vladar je uvek bio u prvim redovima dokazujući se pred svojim sledbenicima, a zauzvrat bi mu narod odavao počasti. Plen koji se donosio iz pohoda je bio deljen među ratnicima koji su se pokazali u boju, a

⁷² Homer, *Ilijada*, Dereta, Beograd, 2004: str. 317, po prevodu Miloš N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D15%3Acard%3D281>

za jednako deljenje bio je zadužen vladar. Prof. Kaluđerović kaže: „Pripadnici rodovske aristokratije su želeli da uspostave adekvatnu srazmeru između zasluga koje su smatrali da imaju za zajednicu i prava koja su im na osnovu tih zasluga pripadala. Oni su uspostavljanje te proporcije ponekad obavljali na grub i nasilan način, diktirajući i namećući pravila ponašanja, što je potom omogućilo da se konstatuje da je princip „moć je pravo” bio centralni za grčko poimanje δίκη, i da Homer potvrđuje svoje prihvatanje ovoga načela u oba svoja epa.“⁷³ Ukoliko bi vladar prikupio za sebe najviše ili plen rasporedio neravnopravno bio bi optužen kao gramziv i ta uvreda je nosila istu negativnu konotaciju kao i kad bi ga prozvali kukavicom. Vladari su morali da pokazuju velikodušnost i razmenjivali su darove među sobom kako bi učvrstili veze i sklopili nova prijateljstva. Pevajući o junacima u svojim delima, Homer navodi da oni iskazuju poštovanje i čast bogovima, prinose žrtve, drže obećanja koja su dali svojim prijateljima, poštuju starije, odani su svojim saborcima, ponašaju se blagonaklono prema svojim ženama, gostoljubivi su i udeluju sirotinju onima kojima je to najpotrebnije. Prema suparnicima se odnose sa poštovanjem i ne skrnave njihove leševe. Sve ovo su poželjne karakteristike nekog koga nazivamo ἀγαθός, ali nisu neophodne. Ono što je neophodno da bi neko bio ἀγαθός jeste da bude dobar ratnik i vešt u pregovorima.

Ovakva zajednica bila je uvek spremna na rat, pa bi samim tim i odgajali buduće ratnike na isti način na koji su se ponašali njihovi očevi. Želja za totalnim uništenjem neprijatelja je bila često prisutna. Nije bila bitna samo žestina u ratu, već i nasilničko ponašanje u pobedi. Ratnici su spaljivali sela, silovali i pljačkali, porobljavali pa čak i ubijali neprijateljsku decu, sve zarad očuvanja svog plemena. Ovakva krvava nit se pokazivala i u kompeticiji među ratnicima. Bila je izrazito važno da se bude bolji i jači od ostalih, tj. da se iz ἀγών (takmičenja, spora, borbe, megdana) izađe kao ἀγῶ (onaj koji vodi). Na ovaj način su se ratnici podsticali kako bi ostvarili junačka dela koja bi bila pevana kroz vekove.

Iako je Homerovo ime etimološki povezano sa slepilom⁷⁴ tj. ὁ μὴ ὁρῶν – onaj koji ne vidi, lepota kod njega prvenstveno ima umetnički značaj. To znači da se vrednuje lepo koje je neposredno, ono koje može da se iskusi čulom vida. Homer lepim naziva manifestacije prirode, reke, (npr. *Od.* XI, 239: „to je najlepša reka od sviju na zemlji što teku“)⁷⁵ vodu, (npr. *Od.* XVII,

⁷³ Kaluđerović, Željko, Razumevanje pravde u ΙΛΙΑΔΟΣ i ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ, *Arhe*, V, 9, 2008, 61- 85, str. 61

⁷⁴ Vidi: Miloš, Đurić, *Istorija helenske književnosti*, ZUNS, Beograd, 1971: str.33 i dalje.

⁷⁵ Homer, *Odiseja*, Dereta, Beograd, 2004, str. 196, po prevodu Miloš N. Đurića.

208-211: okolo beše lug od vodoljubnih samih topola uokrug sa svih strana, a hladna tekla je voda ozgo s visoke hridi, a gore podignut beše žrtvenik nimfa, gde su putnici prinosili žrtve“)⁷⁶ zemlju, (npr. *Od.* XIX, 172-173: „Kreta zemlja postoji u sredini puste pučine, lepa i rodna zemlja, oko nje voda, a na njoj rasuti bezbrojni ljudi“)⁷⁷ izvore, zatim smatra za lepo delove ljudskog tela ili odeću (npr. *Od.* VII, 234, *Od.* XIII, 368, *Od.* XV, 105 itd.). Lepim naziva i muziku i nimfe, zatim pevanje i glas. Homer lepotu vidi i u ljudima (*Il.* II, 483: „Artejeva učini sina lepim i uglednim vrlo“, *Il.* II, 653: „Lepi i jak junak...“ itd.)⁷⁸ i u bogovima. Takođe upotrebljava lepo da bi opisao životinje, zvezde i nebesa. Homer upotrebljava različite epitete kako bi dočarao ono što on podrazumeva pod lepim, baš na onaj način na koji to dolikuje velikom pesniku. Ovi opisi lepote nisu samo puka nabranja gde se ukazuje na pojedinačne lepe stvari. Lepota ovde predstavlja čovekov nagon, žudnju za onim što je savršeno. Lepo predstavlja jednu celinu, a žudnja prema toj celini je osnovna čovekova potreba. Celina je ono božansko i sve što se ne podudara sa tim zahtevom je ono drugo ili ne-lepo. Ipak kod Homera sve to ostaje u jednoj nedovoljno reflektovanoj sferi. Homer, s jedne strane, lepo koristi kao „životnu atmosferu“ u kojoj se zbog lepote jedne žene vodi krvavi rat. Lepota je još uvek „samo vodilja pri umetničkom stvaranju, i element uzdizanja stvarnosti; tek kad postane problem, kad se postavi pitanje njene suprotnosti ili njene istovetnosti sa dobrim, bilo korisnim bilo etičkim, počinje istorija reči καλός, lep.“⁷⁹

Homer zemlju zove plodonosnom (*Il.* III, 245), dok za zoru kaže da se „kao šafran-ruho“ prosula pa zemlji (*Il.* VIII, 1). Šumu naziva brsnatom (*Il.* VI, 148), gustolistom (*Il.* VX, 274), bujnom (*Od.* V, 64). Nudi fantastičan opis jednog predela i jedne spokojne noći: (*Il.* VIII, 555-559):

ὥς δ' ὅτ' ἐν οὐρανῷ ἄστρα φαεινὴν ἀμφὶ σελήνην
φαίνεται ἀριπρεπέα, ὅτε τ' ἔπλετο νήνεμος αἰθήρ:
ἔκ τ' ἔφανεν πᾶσαι σκοπιαὶ καὶ πρόωνες ἄκροι
καὶ νάπαι: οὐρανόθεν δ' ἄρ' ὑπερράγη ἄσπετος αἰθήρ,

⁷⁶ Homer, *Odiseja*, Dereta, Beograd, 2004, str. 305, po prevodu Miloš N. Đurića.

⁷⁷ Ibid., str. 340.

⁷⁸ Homer, *Ilijada*, Dereta, Beograd, 2004: str. 42 i dalje, po prevodu Miloš N. Đurića.

⁷⁹ Rebac, Anica Savić, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Kultura, Beograd, 1955, str. 59.

πάντα δὲ εἶδεται ἄστρο, γέγηθε δὲ τε φρένα ποιμὴν:

„Kao na nebu kad se zablistaju predivne zvezde
okolo meseca sjajnog, u etru kad vetrova nema,
pa se proplanci pomole svi i doline s njima
i svi vrhunci, te prasne s nebesa beskonačni etar,
zvezde se vide sve, u duši se raduje pastir;“⁸⁰

Svi ovi pridevi koje Homer upotrebljava ne opisuju samo ljude, predmete i predele već postaju jedno sa njima. Oni postaju ono suštinsko što im određuje lepotu. Isto pravilo može biti upotrebljeno kad Homer želi da istakne sve one neophodne vrline kod junaka i bogova o kojima peva. Sve one epitete koje im prepisuje postaju neodvojivi deo njihovih ličnosti: sjajnošlemi Hektor (*Il.* II, 816, III, 84, III, 325, V, 680, itd.), brzonogi Ahilej (*Il.* I, 206, II, 304, II, 688, VI, 424, XIX, 197, XIX, 308, itd.), slatkosmeha Afrodita (*Il.* III, 425, IV, 10, V, 376, XIV, 211), stradalnik božanski Odisej (*Il.* XXIII, 729, XXIII, 778). Apolon je strelac koji gađa daleko (*Il.* I, 370, V, 439) sa srebrnim lukom (*Il.* II, 777). On je svetlodavni i slavenoluki bog (*Il.* IV, 102, IV, 119). Zevs (Div) je gromovnik (*Il.* I, 353, I, 419, I, 498, II, 783, itd.), Hera je kravooka (*Il.* XIV, 159, XIV, 223, XIV, 263) i beloruka boginja (*Il.* V, 785, VIII, 382). Isto važi i za narode Ahajce i Trojance koje on naziva plemenitim, odvažnim, hrabrim, neustrašivim. Skoro svi ovi epiteti koje Homer upotrebljava, naročito oni koje prepisuje junacima i narodima, su služili da izraze najvrednije i najpoželjnije osobine. Prema tim osobinama je težio celokupni grčki svet. Upotreba i ponavljanje ovih termina, pored toga što imaju važnost da opišu Homerov svet i služe kao jedan literarni izražaj, stoje tu i da dopru do srca ljudi kako bi im upisali najbolje vrline.

Homerovi junci su primeri onoga što zovemo ἀγαθός. Oni pokazuju snagu i dobre retoričke sklonosti kad je to najneophodnije. Njihova želja da se ponašaju kao bogovi je evidentna. Na drugoj strani, Homer καλός opisuje kao nešto celovito i skladno, a to se podudara sa božanskim. On prikazuje lepo uređen svet kroz prirodu i kosmos. Bogovi sadrže određene obrasce ponašanja prema kojima ljudi teže, a priroda je prepuna tih obrazaca. I bogovi i priroda funkcionišu u

⁸⁰ Homer, *Ilijada*, Dereta, Beograd, 2004: str. 171, po prevodu Miloš N. Đurića. Original preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0133%3Abook%3D8%3Acard%3D553>.

harmoničnom skladu. Taj sklad je vidljiv u Homerovoj poeziji i on konstantno služi kao podsetnik prema kome treba da teži svaki čovek. Za Homera bogovi kontrolišu sve stvari. Oni iz ljudi izvlače ono najbolje, ali i ono najgore. Sve naglašene vrline u Homerovim delima su one prema kojima junaci i obični smrtnici treba da teže, dok treba da izbegavaju one koje su naglašene kao loše.

Homerove vrline u *Ilijadi* i *Odiseji* su ono što je činilo grčki svet i sve ono što se smatralo poželjnim. Njegove pouke su se upotrebljavale na svaku životnu situaciju i onde kad su vremena bila teška, težilo se ka tome da se svaki Grk ponaša prema vrlinama o kojima je pisao Homer. Međutim, Platon u *Gozbi* navodi da pesme bolje razume običan čovek nego li pesnici koji su te iste pesme napisali. Oni pesme stvaraju po „božanskom nadahnuću“ a ne po mudrosti. Već ovde se vidi određeni jaz između mudrosti koja se razvija iz proučavanja i bavljenja filozofijom i mudrosti i vrlina koje se nameću pesništvo. Jaz postaje dublji u Platonovom dijalogu *Ijon*. *Ijon* pokazuje da Homerovi epovi ne prikazuju jasno ispitano znanje već ono znanje koje upotrebljavaju rapsodi ili sofisti. U *Državi* Platon predlaže „reformu“ paideje (παιδεία) što uključuje i preispitivanje Homerovih stavova. Ono što Platon predlaže ostavlja njegove slušaoce i čitaoce zaprepašćene. Prvi Platonov stav u formiranju idealne zajednice jeste da je Homerova poezija puna laži o bogovima. Homerova poezija sadrži pogrešni prikaz božanstva, priče o odnosima između bogova i smrtnika su neistinite, a iako ova pevanja jesu verodostojna, onda nisu pogodna za mlade naraštaje. U *Državi* stoji:

οὐς Ἡσίοδος τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι. ποίους δὴ, ἢ δ' ὅς, καὶ τί αὐτῶν μεμφόμενος λέγεις; ὅπερ, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδῃται. τί τοῦτο; ὅταν εἰκάσῃ τις κακῶς οὐσίαν τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἷοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουλευθῆι γράψαι.

„Sokrat: One koje su nam pričali Hesiod, i Homer, i drugi pesnici. Oni su sastavljali i lažne mitove, pričali ih ljudima, a pričaju ih i sada. Adeimant: Koje? - upita on - i šta kažeš i kudiš u njima? Sokrat: Ono što pre svega i najviše treba kuditi, a naročito kad još priče nisu ni lepo izmišljene. Adeimant: Šta to znači? Sokrat: To je kad pesnik, govoreći o

bogovima i herojima kakvi su, napravi rđavo poređenje, kao kad slikar slika sliku koja nimalo nije slična onima koje je hteo naslikati.“⁸¹ (377d-e)

Naravno, ono što nije podesno za slušanje postaje isto tako neumesno i za gledanje pa Platon određenu vrstu „cenzure“ uvodi i u slikarstvu i u vajarstvu. Platonova filozofija nudi alternativu. On pokušava da „očisti“ kulturu i umetnost, sa posebnim osvrtom na njen religiozni sadržaj. Kao i mnogi „verski reformatori“ Platon bi da razvije svoju „ortodoksiju“ koja stoju nasuprot starogrčkoj tradicionalnoj religiji. Platon smatra da božanstvo nije odgovorno za sve što se dešava na ovom svetu. Božanstvo nikada ne nagoni smrtnika da poćini neko grešno delo već je ono odgovorno samo za ono dobro. Božanstvo je nepromenljivo i mrzi obmanu i laž koje su prolazne, pa samim tim ono nikad neće slati običnom smrtniku snove i priviđenja kako bi ga namamili na pogrešan put. Had nije mesto večne patnje koje opisuje Homer i ostali pesnici, pa samim tim ni ljudi neće oplakivati svoje drage ljude i prijatelje koji odlaze na večni poćinak. Heroji koji služe kao uzor za mlade naraštaje bi trebalo da se prikazuju kao ćestiti, a ne kao plaćljivci, lažljivci ili ljudi koji se upuštaju u bahanalije. Heroji slušaju svoje kraljeve, nisu podložni u preterivanju prema jelu i piću, poštuju svoje starije, ne pokazuju požudu ili pohlepu prema bogatstvu. Sve ove vrline krasi i heroje i bogove. Na vrhu idealne zajednice stoji pravićnost koja doprinosi blagostanju i sreći i ona je nešto prema ćemu teži svaki pojedinac. Nakon ovakvih radikalnih Platonovih stavova ostaje malo mesta za Homerove heroje u novostvorenoj zajednici tj. u idealnoj državi.

Uz pomoć poezije artikuliše se vrednost kulture. Grćka zajednica nije imala kanone ili „sveto pismo“ pa su sve priće o postanku, bogovima, junacima, ispravnom načinu života i zagrobnom životu dolazile iz poezije. Strašne priće o zagrobnom životu ili rđave slike o nedolićnom ponašanju bogova i junaka postaju neprihvatljive za Platona. Zato Platon pridaje poseban znaćaj uticaju koji poezija ostavlja na zajednicu. Pesnici bivaju proterani iz idealne države, a poezija biva kazivana samo uz određeni nadzor. Platon detaljno izlaže svoj plan u drugoj i trećoj knjizi *Države*. Samo određene legende i mitovi pripovedaju babice i majke mladim naraštajima. Oni za koje se utvrdi da su „nedolićni“ pevaju se samo odabranoj nekolicini koja ih

⁸¹ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 58, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D2%3Asection%3D377d> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D2%3Asection%3D377e> .

pročišćuje i koriguje kako bi bili dolični. Ispravni i „cenzurisani“ mitovi mogu biti kazivani, a isto važi i za pročišćene i novonastale pesme. Pravila i norme koja su tu da utvrde kako i na koji način se prikazuju božanstva bivaju primenjena na sve vrste književnih rodova, bilo da su u pitanju epovi, lirike ili tragedije. Lirika se prikazuje manjim skupovima, dok se tragedije i epovi priređuju na svetkovinama i većim javnim okupljanjima. Utvrđena pravila koja se primenjuju u pesmama, primenjuju se i u prozi. Pesme su štetnije za um nego li proza, jer su pesme podržane muzikom pa ostavljaju jači utisak na um nego li proza. Pored mladih, u opasnosti su i prosvećeni filozofski umovi, jer ako su pesme pune bogohuljenja, nemoralnosti i neistina, a živopisnije predstavljaju događaje, onda pogrešnim idejama nije lako odoleti. Proza, nasuprot tome, ostavlja slabiji utisak, pa samim tim lakše je i preispitati je.

Platon nije našao onu pravičnost za koju je smatrao da mora da bude na svim mestima, a naročito u poeziji. Celokupna Platonova težnja bila je usmerena ka korigovanju pisane ili pevane reči iz Homerovih dela. Platonov „duhovni otac“ Homer je u određenom smislu izneverio njegova očekivanja. Platon ne uspeva da pronađe celinu, nepromenljivost, pravdu, istinu, dobrotu i lepotu u Homerovoj poeziji i poeziji uopšte. On nije mogao da dozvoli sebi da u svoju filozofiju uvrsti moralne poruke koje nosi Homerovo, i ostalo pesničko stvaralaštvo. Svi filozofi i kritičari koji su došli posle Platona i dan danas imaju želju da izmire pesništvo i filozofiju koja je kod njega u sukobu. Naravno, polis ostaje ključan u Platonovoj viziji tzv. idealne države, a paideja (παιδεία) je jedan od načina konstituisanja valjanog polisa.

2.2.2 Božansko i čovečije lepo i dobro u Hesiodovim epovima

Homer i Hesiod obično idu „ruku pod ruku“ kad je u pitanju istraživanje o helenskoj kulturi, tradiciji i mitologiji. Hesiodova *Teogonija* prikazuje poreklo bogova, a zajedno sa delima Homera jedan je od ključnih, izvornih dokumenata koji služi za prikaz geneze grčke mitologije. Hesiod suštinski ima ozbiljniji pogled na život i on se bavi mračnijom stranom postojanja sveta. U svojoj *Teogoniji* on opisuje krvavu borbu između božanskih loza Urana, Hronosa i Zeusa. U njegovom drugom delu *Poslovi i dani*, čovečanstvo živi u „železnom dobu“ čija je osnovna nota korumpiranost zajednice.

Pojam lepog kod Hesioda je povezan sa čulom vida. U svojoj *Teogoniji* on na nekoliko mesta pominje lepotu:

Ἥβην τε χρυσοστέφανον καλήν τε Διώνην

Hebu u koje je venac od zlata i krasnu Dionu“ (Th, 18)⁸²

Kao što vidimo Hesiod opisuje nakit, tačnije venac od zlata i za njega nalazi da je lep.

ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,

A i najlepší bog među besmrtnim bozima - Eros (Th, 120)⁸³

Ovo poređenje koje Hesiod pravi među bogovima daje lepoti veoma značajnu ulogu. Lepota hijerarhijski određuje mesto bogu Erosu. Za Helene Eros postaje najsvetlije i najlepše božanstvo. Hesiodov stih stoji kao prva naznaka za razumevanje helenske estetike svetlosti, odnosno rađanje u lepoti. Platon je vođen ovakvim razumevanjem Erota stvorio svoju doktrinu o ljubavi i o lepoti.

Na još par mesta u *Teogoniji* (Th, 194-195, 201) Hesiod pominje lepotu i koristi je za opis bogova. Ipak zbog razbacanih elemenata ostajemo u nemogućnosti da konkretno odredimo šta Hesiod podrazumeva pod lepim osim pomenutih predmeta, ljudi i bogova, jer se oni tako prikazuju našem oku. Uz ovakvo tvrđenje moramo uzeti u obzir da je Hesiod bogovima pridavao

⁸² Hesiod, *Poslovi i dani, postanak bogova, Homerove himne*, Demetra, Zagreb, 2005: str. 85, preveo Branimir Glavičić, original teksta preuzet iz istoimene knjige str. 84.

⁸³ *Ibid.*, str. 93, original teksta preuzet iz istoimene knjige str. 92.

antropomorfne osobine, pa kad tvrdi da su bogovi lepi tu zapravo peva o njihovim ljudskim karakteristikama za koje on nalazi da su lepe.

Odnos između lepog i dobrog kod Hesioda možemo da dovedemo u vezu sa odbacivanjem aristokratskog poretka i naglašavanjem da se vrlina nalazi u drugom sloju u zajednici. S jedne strane stoji poljoprivredna zajednica, a sa druge strane stoji aristokratsko bogata zajednica koja je bila inspirisana nepromenljivim božanskim vrlinama. Hesiodova zajednica je obrađivala zemlju koja je zahtevala puno truda i ulaganja, a do poštovanja i uspeha prethodio je dug i naporan put. Na ovakvo svedočanstvo nailazimo u njegovim *Poslovima i danima*. Hesiodova poezija je protkana poukama. Ona liči na priručnik koji propisuje određene vrline za jednu poljoprivrednu zajednicu. Dok se *Teogonija* bavi poretkom bogova, *Poslovi i dani* pevaju se kao jedna himna o radu i razboritosti.

Hesiod želi da stvori „dobre savetnike“ i nada se da će ljudi imati koristi iako sami prihvataju dobar savet:

ἔσθλός δ' αὖ κακείνους, ὅς εὔειπόντι πίθηται

Čestit je opet i onaj koji tko dobar poslušava savjet. (*Poslovi i dani*, 295)⁸⁴

On peva o raznim zanatima, pa je tako očigledno da razmišlja o edukativnom sistemu gde dobar učenik uči zanat od veštog majstora. Ovaj sistem obrazovanja koji je prisutan između učitelja i učenika je mnogo intimniji nego li između suseda jer uključuje direktnu predaju znanja i „preobražaj“ učenika u dobrog zanatliju. Doprinos majstora zajednici je dvostruk: prvo on uči omladinu i tome stvara nekoga ko ne predstavlja teret zajednici, a drugo stvara veštog zanatliju. U ovakvoj zajednici stvara se zdrava konkurencija i svako se trudi da usavrši sebe i bude bolji u svom zanatu. Nasuprot Homerovim junacima gde su vrline bile određene položajem u zajednici ili su bile stečene rođenjem, kod Hesioda ne nailazimo na tako nešto. Jedini način da zajednica nekoga okarakterise kao dobrog i plemenitog jeste taj ako se čovek bavi teškim i napornim fizičkim radom.

Dobrota i vrlina su kod Hesioda vezane za rad. Čovek se smatra dobrim i zaslužuje nagradu tek kada uz pomoć mukotrpnog rada proizvede i napravi nešto što je korisno za pojedinca i za zajednicu. Za Hesioda rad je sredstvo pomoću kojeg se podiže svest i kvalitet jedne zajednice. Ako

⁸⁴ Hesiod, *Poslovi i dani, postanak bogova, Homerove himne*, Demetra, Zagreb, 2005: str. 33, preveo Branimir Glavičić, original teksta preuzet iz istoimene knjige str. 32.

napravimo paralelu sa Homerovim shvatanjem da čovek dostiže svoj puni potencijal tek kada u sebi poseduje sve karakteristike ratnika, kod Hesioda se ovaj potencijal ispoljava tek kada čovek svoj rad obavlja na savestan i odgovoran način. U radu, čovek mora biti dobro organizovan i mora biti transparentno da će rad doneti određeni proizvod kao rezultat pažljivog planiranja, inače je posao uzaludan. Pažljivo planiranje podrazumeva praćenje određenih godišnjih doba, a ovo znači postupanje u skladu sa zakonima prirode. Tako Hesiod razmatra da se dobar čovek „pravi“ od spoljašnosti ka unutrašnjosti. Rad, koji je spoljašnji akt, što je intenzivniji i jači vodi ka tome da je čovek čestitiji i bolji. Međutim, Hesiod razmatra da u ničemu ne treba preterivati. Zato i pominje da je najbolji čovek koji promisli o svemu i napravi plan za budućnost (Vidi: *Poslovi i dani*, 293-294). Ovde se implicira da je neophodno za čoveka da bude napredan, ali je takođe izuzetno važno da taj napredak i ulaganje pravilno raspoređi. Ako se čovek posveti samo radu to znači da može zanemariti neke druge oblasti u svom životu, npr. porodicu. Hesiod se mnogo više koncentriše na razvoj pojedinca, a ovo vidimo u načinu na koji „peva“, odnosno piše, jer se čini da je njegov spis upućen jednom čitaocu. Naravno, ne gubimo iz vida da je prvi deo spisa upućen njegovom bratu i sudijama gde brata savetuje na rad, a sudije na pravičnost.

Hesiod prvim filozofima služi kao nadahnuće za pitanje „kako je sve počelo?“ Hesiodovo traženje prapočela u mitskom i hronološkom pogledu, prvi filozofi zamenjuju sa potragom za ontološkim početkom. Profesor Kaluđerović kaže da „... preći sa Hesiodovog početka kao nečeg prvog u vremenskom i genealoškom smislu, na ontološki shvaćen ἀρχή, jedan apsolutni princip svega, neće biti tako teško nakon indicija ponuđenih u njegovoj *Teogoniji*. Nema, dakle, razloga zašto se na *Teogoniju* ne bi moglo gledati kao na jednu od pripremnih faza potonje filozofije, što Aristotel i kazuje na pojedinim mestima svoje *Metafizike* (984b23-24, 989a 10-11, 1000a 9-12)“⁸⁵. Pre Aristotela to pokušava i Platon. U *Timaju* Platon objašnjava kreiranje sveta od strane Demijurga koji jedini poseduje moć da uništi svoju tvorevinu ali je dobrota ono što ga sprečava u tome. Zevs koji se pojavljuje u *Poslovima i danima* i *Teogoniji* poprilično odgovara slici Demijurga koji uzima Platon. Platonov demijurg, doduše, poseduje samo pozitivne karakteristike: dobrotu i odsustvo ljubomore. „On je „najbolji“ i uvek se pridržava onog što je najviše... Pa ipak Demijurgu, za razliku od Hesiodovog Zevsa, nije potrebno da stiče ove osobine, on ih već ima od

⁸⁵ Kaluđerović, Željko, *Teolozi, fizičari i uzroci*, u: *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knjiga XL-2, Novi Sad 2015, 209-222, str. 211.

početka sveta.⁸⁶ Predsokratovci i Platon, vodeći se Hesiodovim pevanjem u kojoj se počinje od onoga što je prvo, su došli do razumevanja o filozofskom prapočelu i između ostalog bili začetnici metode koja definiše savremenu nauku. Međutim, treba imati u vidu da sva četiri uzroka (αἰτία, αἴτιον) o kojima piše Aristotel u svojim metafizičkim razmatranjima, jesu bili spoznati od ranijih filozofa, ali tek mutno i neosveščeno. On to jasno ukazuje u *Metafizici* (Vidi: Met.993a11-17).

Za Hesioda načelo mere igra veoma važnu ulogu u kosmološkom i običajnom poretku. Celokupni sistem prirode je idealan kad je u ravnoteži. Ljudska bića su u obavezi da svoje ponašanje prilagode na takav način da se on slaže sa kosmičkim poretkom. Načelo mere služi da bi se odredila sama ravnoteža kosmosa. Čovek vidi kosmos, vidi zvezde na nebu, vidi određeni sklad i harmoniju i oseća se spokojno i staloženo kad se ujutru sunce pojavljuje na istoku a uveče zalazi na zapadu. Ovakav vid harmonije i mere se primenjuje na poredak u jednoj zajednici. Hesiodovi *Poslovi i dani* i *Teogonija* jasno pevaju o kosmičkim obrascima koji definišu ljudsku prirodu i ljudsko stanje. Ove pesme objašnjavaju šta stvari jesu, kako su postale onakve kakve jesu i šta kosmos očekuje od nas. Hesiodovi *Poslovi i dani* prikazuju čovekovo pravo da se bavi poljoprivrednim poslom, žrtvovanje ukazuje na jedan pravilan odnos razmene između ljudi i bogova, biološka reprodukcija ukazuje na konstitutivni odnos između muškarca i žene, ekonomska razmena stoji kao neophodnost u zajednici. Sve ove stvari zahtevaju od pojedinca dobru procenu situacije ili određivanje adekvatne mere. Prema Hesiodu život se može regulisati na osnovu elemenata koji mogu biti izračunati, pa ako merite svoja dela na odgovarajući način onda možete da sumirate i odredite poredak stvari. Hesiod pominje da:

μέτρα φυλάσσεσθαι: καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος.

Pripazi stoga na mjeru, jer najbolji sklad je u svemu (*Poslovi i dani* 694)⁸⁷

Mera stoji za sve: za odgovarajući tretman, pravilnu interakciju i vremenski trenutak. Hesiod na dosta mesta u svojim pesmama pominje meru koja objašnjava određeni vremenski trenutak, (Vidi: *Poslovi i dani* 349-351, 306, 397, 641, i dr.) a taj filozofski problem kao da nije namenjen čoveku da bude odgonetnut. Međutim, Hesiod razmatra godišnja doba, ispituje razdoblja koja su čoveka

⁸⁶ Regali, Mario, Hesiod in the *Timeus*: The Demiurge addresses the gods, in: Boys-Stones G.R. & Haubold J.H. (ed.), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 259-275, p. 271.

⁸⁷ Hesiod, *Poslovi i dani, postanak bogova, Homerove himne*, Demetra, Zagreb, 2005: str. 61, preveo Branimir Glavičić, original teksta preuzet iz istoimene knjige str. 60.

dovela do „železnog doba“, posmatra čoveka i sve uslove protiv kojih se bori sve od rođenja pa do smrti i sva ova kretanja zahtevaju objašnjenje. Mera duboko zadire u etičku dimenziju pa stoji kao osnova za realizaciju pravde. Opsežnu studiju o razumevanju pravde kod Hesioda daje Željko Kaluđerović u knjizi *Dike i Dikaiosyne* gde kaže da Hesiod ideju pravde „stavlja u samo središte života, jer u njoj nalazi onaj koren iz koga treba da izraste drugačiji i bolji svet.“⁸⁸ Dakle, pravda u *Poslovima i danima* prikazuje sliku ravnoteže i pravične mere. Hesiodova želja bila je da, nakon usvajanja korisnih saveta datih u *Poslovima i danima* i razumevanja i prihvatanja kosmičke mere, ljudi razviju vrlinu pravde koja bih im poslužila za rešavanje bilo kakvih razmirica bez potrebe da se za pomoć obraćaju bogovima ili drugim zajednicama. „Ideja pravde će se kod Hesioda manifestovati kao potreba za učvršćivanjem odnosa ekvivalencije tamo gde je on stabilan i adekvatan, i za njegovim uspostavljanjem tamo gde je destabilizovan i neadekvatan. Prisutnost pravde na svim nivoima, od najvišeg metafizičkog, pa sve do relacija u praktičkoj sferi, ukazuje da ona može biti razmatrana kao moćno božanstvo, kao kosmičko načelo, ali i kao legitimacijska osnova sveobuhvatnog ljudskog *praxisa*.“⁸⁹

Postoji još jedno zanimljivo mesto kod Hesioda:

αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τεῦξε καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο

Kada je stvorio Zeus to lijepo zlo mesto dobra (Th. 585)⁹⁰

On koristi neuobičajenu kovanicu καλὸν κακὸν (lepo zlo) kad opisuje Pandoru kao izvor zla za čovečanstvo. Ona je lepa tvorevina, ali je takođe i zla jer je otvorila kutiju i rasejala bolesti na zemlji i na moru. Hesiodov καλὸν κακὸν može da znači „lepo zlo“, „zla lepota“ ili „lepo-zlo“. Ostaje nerazjašnjeno do kraja da li Hesiod pod ovim misli da je žena lepa ali poseduje osobinu zla, da li je žena zla pa je samim tim i lepa ili je i lepa i zla. Mnogi tumači smatraju da je ovo mesto kod Hesioda izvor svih grčkih mizoginija. Međutim, Hesiod ima dublje razloge za to što Pandoru naziva „lepo zlo“. On je u konstantnoj potrazi kako bi otkrio samo poreklo i istrajnost zla, a Pandora stoji kao razlog i odgovor na pitanje o postojanju zla.

⁸⁸ Kaluđerović, Željko, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015, str. 15.

⁸⁹ *Ibid.*, str. 15.

⁹⁰ Hesiod, *Poslovi i dani, postanak bogova, Homerove himne, Demetra*, Zagreb, 2005: str. 127, preveo Branimir Glavičić, original teksta preuzet iz istoimene knjige str. 126.

2.2.3 Lepo i dobro u Sapfinoj lirici

Muze su bile boginje koje su inspirisale kipare, književnike, slikare i filozofe. Bilo ih je devet, ali je po Platonovom priznanju postojala i deseta muza a njeno ime je Sapfo. U Platonovom *Fedru* (235c) on je zove Σαπφοῦς τῆς καλῆς / Ljupka Sapfo misleći pritom na njenu lepu poeziju. Sapfo je bila majka lirske poezije u zapadnoevropskoj književnosti i njen uticaj i posle dve i po hiljade godina ne jenjava. Druge muze su možda izumrele ali ona i dalje očarava i inspiriše savremene pisce i pesnike svojim pesmama. Nažalost vrlo malo materijala je ostalo od Sapfinog stvaralaštva. Nije sačuvana skoro nijedna kompletna pesma, a većina pesama sadrži samo par razumljivih reči koje svakim danom sve više blede na papirusu, pa je njihova rekonstrukcija nemoguća ukoliko se ne dođe do novih otkrića. Međutim, iz onog što nam je ostalo rađaju se žive pesničke slike, direktnost i nedvosmislen značaj lirskog poetskog dela. Ko je bila Sapfo ostaje misterija. Među poznavacima i tumačima njenog dela ostaju samo nagađanja: možda je bila sveštenica, horovođa, učiteljica ili organizatorka gozbi prilikom javnih svetkovina. Neki veruju da je Sapfi bilo povereno muzičko i poetsko obrazovanje drugih žena. Njene pesme su izvođene u horu, pevane solo i uz pratnju lire. Lira je bila glavni instrument na kojem su izvođene Sapfine pesme. U fragmentu 118 ona vodi razgovor sa lirom. Ovo je jedna od pesama u obliku dijaloga. Sapfo izbegava imitiranje dominantnih muških pesnika tog doba i istražuje ljudske vrednosti kroz iskustvo žena.

Pri prevođenju fragmenta praznine moraju biti predstavljene zajedno sa rečima. Fragmenti silom navode čitaoca teksta da popunjava praznine i čita između redova, a prevodilac ne bi trebalo da stavlja ono što on misli na mestima gde nedostaju određene reči pa se samim tim dozvoljava čitaocu da on sam izvlači određene zaključke. U himnama Sapfo slavi boginju Afroditu i veliča muze i Heru, u ljubavnim pesmama iskazuje svoje najdublje emocije dok su joj želje i priroda najjača inspiracija.

Jedina kompletno sačuvana pesma je molitva Afroditi (Sapfo, fragment 1)⁹¹. Celokupnu strukturu pesme prati formalni obrazac molitve. Govornik se obraća božanstvu, u ovom slučaju

⁹¹ Sapfo, *Sabrane pesme i fragmenti*, Bukefal, Beograd, 2014, str. 9, po prevodu Marije Matojani.

Afroditi, gde navodi genealogiju, zatim ređa epitete da bi se dodvorio božanstvu, a zatim potražuje pomoć od božanstva:

ἀλλὰ τοῖδ' ἔλθ', αἶ ποτα κατέρωτα

τὰς ἔμας αὔδας αἰοῖσα πῆλοι

ἔκλυες, πάτρος δὲ δόμον λίποισα

χρῦσιον ἦλθες

„nego dođi – kao i inače što si,

kad čuješ glas moj osluškivala i

spuštajući se od očevog doma zlatnog, umela da dođeš.“⁹²

Govorniku je božanstvo blisko jer se od njega i ranije tražila pomoć. Sapfin genij je u tome da je ona uspela da upije onu formalnu strukturu molitve, ali da ne postavi samog naratora ili onog koji se moli u prvi plan. U toku čitanja pesme za trenutak se zaboravlja narator ili pesnik, a u prvi plan izbija neposredna strast i žudnja za onim što se najviše želi. Afrodita ne ostaje božanstvo kome se obraća pesnikinja već postaje svojevrсни saborac i drug.

Za Sapfo Afrodita je bila najveće i najlepše božanstvo, a to postaje transparentno po tome što se njeno ime pominje najčešće od svih božanstava. Sapfo naziva Afroditu i drugačijim imenom, Kiprida jer su Heleni verovali da se Afrodita rodila u moru i da je prvo izašla na obali Kipra. Postoji još jedno tumačenje koje kaže da je boginja dobila ime Kripida ili Kipranka zato što je pronađen veliki broj hramova posvećeni Afroditi koji se nalaze na Kipru. Pesnikinja je imala velike naklonosti prema Afroditi. Afrodita je, naime, grčka boginja lepote, čulne ljubavi i plodnosti. Ona je bila ovaploćenje božanske lepote i mladost koja ne vene. Ovo božanstvo je posedovalo poželjne vrline za jednog pesnika, a pogotovu za jednu ženu koja je bila uključena u socijalnu strukturu tadašnje Helade. Njen kult u Atini je povezan sa brakom, odnosno sa rađanjem dece, pa su joj zato žene pre venčanja prinosile žrtvu. U 44 B, 53, 103 i 128 fragmentu u Sapfinoj poeziji pojavljuju

⁹² Sapfo, *Sabrane pesme i fragmenti*, Bukefal, Beograd, 2014, str. 9, po prevodu Marije Matojani. Original teksta preuzet iz Edmonds, J. M., (ed.), *Lyra Graeca*, Richard Clay & Sons, London, 1922 Vol.1, str. 182.

se niža božanstva koja predstavljaju lepotu i ljupkost, a prate boginju Afroditu. One su oblačile boginju u raskošne haljine, ukrašavale joj glavu dijamantom i češljale zlatnu kosu. Kako je Afrodita imala svoje pratioce tako se veruje i da je Sapfo imala svoj sledbenike i svoju školu gde se kultivisao Eolski senzibilitet, slobodno upražnjavala čulna ljubav i razvijao plamen ljubavi i mržnje u punom lirskom sjaju. Afrodita pesnikinji nije bila neki apstraktni princip ili intelektualna vodilja. Boginja je bila postojeće, realno božanstvo, pravi prijatelj i na neki način i sama pesnikinja. Sapfo je nesumnjivo verovala u boginju na jednom religijsko-mitološkom nivou ali kao i na lično božanstvo koje se pojavljuje svojim vernim sledbenicima.

Naravno, pored toga što Sapfo veruje u Afroditu, pesnikinja ni u jednom trenutku ne smatra da je ovo božanstvo slabo i njena karakterizacija ovog božanstva se, iz jedne perspektive, može posmatrati čak i satirično. Afrodita je kod Homera u *Ilijadi* portretisana kao jedno od „slabijih božanstava“, jer se nasuprot njoj nalaze božanstva koja pomažu čoveku u borbi, odbrani otadžbine, kroćenju prirodnih pojava i dr. Nasuprot tome, Sapfino pevanje o Afroditi nam govori da ona stoji kao suprotnost muškoj dominaciji, da samo naizgled deluje nemoćno i slabo i da su njene sposobnosti nevidljive. Međutim, sve ovo je iluzija. Afrodita je ono što se pojavljuje kao opasna lepota, jer zar nije ona odgovorna za sve one smrti koje su se desile u Troji? Zar nije uz pomoć njene lukavosti Jelena pobešla u Troju i završila u tuđem naručju? Afrodita je poznata po svojoj suptilnoj veštini ubeđivanja. Žudnja prema lepoti i žudnja prema lepim telima se pokazuje kao najveća Afroditina moć. Ona je uspevala da ubedi čak i bogove da osećaju žudnju prema smrtnicima, pa su se iz te ljubavi rađali polubogovi koju su prkosili bogovima i uspeli da zamrse jasnu liniju između smrtnosti i besmrtnosti.

U 16-om fragmentu Sapfo stavlja lepotu žene zvane Anaktorija ispred svega što jedno ljudsko biće može da voli. Voli njenu lepotu više od konjanika, mornarice i pešadije:

Οἱ μὲν ἰππῆων στρότον, οἱ δὲ πέσδων,

οἱ δὲ νάων φαῖσ' ἐπὶ γᾶν μέλαιναν

ἔμμεναι κάλλιστον, ἐγὼ δὲ κῆν' ὄτ-

τω τις ἔραται

„Neki kažu da su to konjanici, drugi

kažu pešadija, a ima i nekih koji kažu
da je mornarica najlepša stvar na ovom
svetu. A ja kažem – kako ko voli.“⁹³

Osoba se smatra lepom, ali zbog ljubavi osoba koja se voli postaje najlepša. Sapfo navodi za primer Jelenu Trojansku, ženu nenadmašne lepote. U ovom fragmentu (pesmi) na prvom mestu prevladavaju čula, zatim požuda i ljubav. Ono što se smatra najlepšim je ono za čim žude osećanja i nad nečim takvim nije moguća kontrola. Dakle na prvom mestu je spoljašnja lepota. Sapfo koristi i posebnu tehniku u pisanju ove pesme zvanom *priamel* kako bi naglasila šta je najvrednije na svetu. *Priamel* uobličava kontrast između onoga što drugi definišu kao najvrednije i ono za šta sama autorka tvrdi da ima najveću vrednost. Dok drugi smatraju da su najlepši konjanici, pešadija ili mornarica sama autorka smatra da je najlepša stvar na svetu predmet nečije ljubavi. Ona koristi Jelenu kako bi dokazala svoju poentu i namerno upućuje na ovaj primer kako bi naglasila sve one vrednosti koje je cenio i Homer. Ali kad Sapfo veliča Jeleninu lepotu, ona ne koristi metaforično kazivanje koje nalazimo kod Homera u *Odiseji*. Sapfo upotrebljava konkretnije izražavanje i mi nismo u stanju da zamišljamo neku idealnu lepotu, već je to lepota koja se nalazi neposredno pored nas. Dakle, Sapfo veliča Jelenu, zato što ona prati ono što voli i ono što želi, ali poenta ne leži u kontroli nad svojim nagonima ili njihovom prepuštanju, već Sapfo želi da naglasi eros. Jelena u Sappinoj poeziji je plemenita i jednostavna osoba koja sledi svoj eros i ne razmišlja ni o čemu drugom osim o ljubavi. Upućivanje na eros je takođe posredna pohvala Sappinoj zaštitnici tj. Afroditi.

Iz Sappine poezije je nemoguće otkriti da li ona peva o sopstvenom iskustvu ili je to nečije tuđe iskustvo koje je ona iskoristila kao inspiraciju. Ona prikazuje ljubav na specifičan način, pa samim tim se može tumačiti i da ona peva o ličnom iskustvu, ali takođe je moguće da joj je pesnička forma izražavanja pomogla u tome da prenese običaje i kulturu svog naroda i mesta u kom je živela. Ljubav o kojoj ona peva možda joj ne služi da bi iskazala samo sopstvene emocije već i da služi kao primer drugim ženama koje se nalaze u sličnom položaju. Sappina poezija ne

⁹³ Sapfo, *Sabrane pesme i fragmenti*, Bukofal, Beograd, 2014, str. 26, po prevodu Marije Matojani. Original teksta preuzet iz Edmonds, J. M., (ed.), *Lyra Graeca*, Richard Clay & Sons, London, 1922 Vol.1, str. 224.

peva samo o energičnim doživljajima erosa već se tu sagledava i njena sposobnost da rekonstruiše tuđe emocionalno iskustvo i da ga opeva na vrlo maštoviti način. Životni stil mnogih žena je preokrenut Sapfinim pesmama. Iako je on pevala o braku i stvarima koje su spadale pod normalnom socijalnom konvencijom, nije bitno kakva vrsta ljubavi je u pitanju samo da je istinska. U srcu njene poezije stoji ljubav.

Čini se da ljubav o kojoj govori Sapfo podseća na ljubav o kojoj govori i Sokrat. Sudeći po onome što možemo da protumačimo iz tekstova, oboje su praktikovali istu vrstu prijateljstva, Sapfo prema ženama, a Sokrat prema muškarcima. Oboje su izjavljivali da imaju puno voljenih i da su očarani karakterom lepih osoba. Uprkos ovoj sličnosti, mora se navesti da su Sapfo i Sokrat razumevali ljubav na različit način. Dok Sapfo peva o telesnoj ljubavi, Sokrat je uvek bio više fasciniran ljubavlju prema mudrosti. U Sapfinoj poeziji naglašena je požuda. U 31. fragmentu Sapfo peva ženi na sledeći način:

καρδίαν ἐν στήθεσιν ἐπτόασεν,
ὡς γὰρ εὖιδον βροχέωσ σε, φώνας
οὐδὲν ἔτ' ἔικει,
ἀλλὰ κάμ μὲν γλωσσα φέαγε, λέπτον
δ' αὐτικά χρῶ πῦρ ὑπαδεδρόμακεν,
ὀππάτεσσι δ' οὐδὲν ορημ',
ἐπιρρόμβεισι δ' ἄκουαι.
ἂ δέ μ' ἰδρωσ κακχέεται, τρόμοσ δὲ
παῖσαν ἄγρει χλωροτέρα δὲ ποίασ
„ Srce mi igra u grudima svaki put kad
pogledam te na tren: ostajem bez reči,
jezik mi se veže. Prijatan plam pod
pod kožu mi se uvlači, pred očima

ne vidim ništa, u ušima mi ječi,
znoj hladan
sliva se niz mene, Hvata me jeza,
vlažna sam poput zelene trave.“⁹⁴

Ovaj fragment, bez svake sumnje svedoči o erotskoj ljubavi, i predstavlja najbolje svedočanstvo o lezbijskoj želji koja je ikada stavljena na papir. Fragment je takođe dosta polemisan i neprekidno stavljan u ciklus svadbarskih pesama da bi se izbeglo razmišljanje o Sapfinoj naklonosti prema ženama. Naravno, elementi u ovom i u ostalim fragmentima su dokaz da je lezbijstvo bilo zastupljeno u drevnoj Grčkoj, a takođe govore i o Sapfinoj seksualnosti. Pogrešna i gruba tumačenja u istoriji pokušavaju da sakriju ove činjenice iako su one jedna od centralnih i transparentnih elemenata u njenom radu. Nakon kratkog uvida u Sapfinu poeziju postaje jasna i njena seksualnost i slavljenje takvih sklonosti. Ovo naravno pokazuje neverovatnu hrabrost, jer su se žene tokom istorije borile protiv patrijarhalne represije na razne načine. Zbog velikog uticaja judeo-hrišćanske kulture u Evropi i puritanskog načina razmišljanja, u ovim fragmentima izraz sirove seksualnosti zbunjuje čitaoca i tera na stid, pa se samim tim i mogu razumeti tvrdnje savremenih tumača da je Sapfo s namerom bila zanemarivana i kritikovana u istoriji, jer je centralna i dominantna figura u istoriji zajednice bila muškarac, koji je smatrao da je za jednu ženu ovako pevanje nedopustivo. Pre samo nekoliko decenija, Sapfine pesme su bile jedne od varnica koje će pokrenuti feministički pokret.

S druge strane postoji još jedno tumačenje Sapfinih fragmenata. Naime, iz fragmenata koji su nam dostupni nije moguće sa sigurnošću tvrditi da je Sapfo opisivala ljubav prema ženama i da su njene pesme pretrpele štetu zbog konzervativnog razmišljanja. Ono što je verovatno je da su njene pesme izgubljene zbog starosti ili sticajem okolnosti.

Fragment 34 glasi ovako:

⁹⁴ Sapfo, *Sabrane pesme i fragmenti*, Bukofal, Beograd, 2014, str. 50, po prevodu Marije Matojani. Original teksta preuzet iz Edmonds, J. M., (ed.), *Lyra Graeca*, Richard Clay & Sons, London, 1922 Vol.1, str. 186.

„ Αστερες μὲν ἄμφι κάλαν σελάνναν

ἄψ ἀπυκρύπτοισι φάεννον εἶδος,

ὅπποτα πλήθοισα μάλιστα λάμπησ

ἀργυρια γᾶν.

Zvezde oko meseca sjajnog

Svetlucav izgled kriju svoj

Kad god on

Zemlju [svu]...obasja srebrom...“⁹⁵

Ovi stihovi se navode kod Eustatija iz Soluna, jednog od vizantijskih autora dvanaestog veka u posebnom komentaru na *Ilijadu*. Sapfo je verovatno govorila o devojci koja je svojim sjajem, svojom lepotom premašila sve ostale. Kad je mesec boje srebra, onda sve ostale zvezde nisu vidljive, pa se po nekim verovanjima smatra da po lepoti takav mesec nadmašuje sva ostala nebeska tela. Mesec sija i isijava svoju lepotu. Sapfo ovde govori koliko o spoljašnjoj toliko i o unutrašnjoj lepoti. Jedna vrsta lepote prati drugu pa samim tim imamo i najlepši mesec. Mesec u tom slučaju, kao predmet, kao objekat, potpuno okupira čulo vida i nagoni da sve ostalo padne u zaborav. Sapfo je ovakvim poređenjem stavila zaslepljujuću lepotu voljene iznad svih.

Pojam lepote kod Sapfo jeste lepo građeno telo, slađan glas (frg. 30), zanosan smeh (frg. 31), lepe oči (frg. 44), lep stas (frg. 82), nežna stopala (frg. S/A 16). Ovim se naglašava fizička lepota jednog tela. S druge strane Sapfo smatra i određene predmete lepim pa zato haljinu naziva lepom (frg. 22), a smatra lepim i zlatni venac (frg. 33), crvenu odoru (frg. 44), blistav nakit (frg. 44), zlatni pehar (frg. 44), slonovu kost (frg. 44), zlatne sandale (frg. 123). Božanstva je krasila najraznovrsnijim epitetima kako bi iskazala njihovu lepotu: Afrodita nosi zlatni venac (frg. 33) i ogrnuta je lepim haljinama, Apolon je zlatokos (frg. 44A), muze su darovite i hitre (frg. 44B), imaju divne kose (frg. 123) a njihovi darovi su miomirisni (frg. 58) dok harite imaju nežne grudi (frg. 126) i ruke od ružice (frg. 53). Zora nosi zlatne sandale (frg. 123) i ona je ružoprsta (frg. 58).

⁹⁵ Sapfo, *Sabrane pesme i fragmenti*, Bukefal, Beograd, 2014, str. 53, original teksta preuzet iz Edmonds, J. M., (ed.), *Lyra Graeca*, Richard Clay & Sons, London, 1922 Vol.1, str. 188.

Fragment 50 je jedini koji konkretno pominje odnos između dobrog i lepog, a potiče iz drugog veka nove ere i pronađen je u jednoj raspravi lekara Galena koja nosi naziv *Podsticaj na učenje*. On glasi ovako:

„ὁ μὲν γὰρ κάλος ὄσσον ἴδην πέλεται <κάλος>,

ὁ δὲ κᾶγαθος αὐτικά καὶ κάλος ἔσσειται.

Lepog je dobro gledati,

ali i dobar će biti podjednako lep.“⁹⁶

Iz navedenog se može zaključiti da ono što prija oku je lepo, ali i da lepo nije samo ono što se može videti, već i ono što može da se oseti. To svakako znači da lepota ima i moralnu konotaciju. Jer lep čovek može biti lep samo po izgledu, a dobar čovek može da postane lep. Prvi deo ovog fragmenta nam govori o postojanosti i prolaznosti, jer osobu čim ugledamo, donosimo sud o tome da li je ona lepa ili nije, a nakon toga shvatamo i da je ta lepota nepostojana i da bleđi. S druge strane, ako nam se neko i čini neprivlačnim na prvi opažaj, nakon realizacije da osoba poseduje vrline koje mi smatramo poželjnim, onda se opažaj o toj osobi menja i ona nam postaje lepa. Uprkos svemu, mi nismo u stanju da pripišemo ništa više ovom fragmentu nego li ono što izražavaju reči koje u njemu stoje: da je lepo prijatno za gledanje i da se vrlina nalazi na većoj skali nego li prirodna lepota.

Naravno, postoji običajna intonacija stihova sačuvanih od strane Aristotela u fragmentu 137 koji kaže:

„θέλω τι εἰπῆν, ἀλλά με κωλύει αἰδώς,

αἰ δ' ἤχες ἐσθλῶν ἡμερον ἢ καλῶν

καὶ μὴ τι εἰπῆν γλῶσσ' ἐκύκα κακόν

αἰδώς κέν σε οὐκ εἶχεν ὄμματ',

⁹⁶ Sapfo, *Sabrane pesme i fragmenti*, Bukefal, Beograd, 2014, str. 71, original teksta preuzet iz Edmonds, J. M., (ed.), *Lyra Graeca*, Richard Clay & Sons, London, 1922 Vol.1, str. 224.

ἀλλ' ἔλεγες περὶ τῷ δικαίῳ.

Hoću nešto da ti kažem, ali stid mi ne dopušta...

Ako žudiš za nečim otmenim i lepim

i ako ti jezik ne misli zlo, onda ti stid neće zakloniti oči

nego ćeš govoriti kako je red.⁹⁷

Ovde otmeno/dobro i lepo stoje tesno povezani i oni su predmet žudnje. Ovo su stihovi koje Aristotel navodi u svojoj raspravi o besedništvu, pri čemu on tvrdi da su sagovornici Alkaj i Sapfo. Veruje se da su ovo Sapfine reči upućene Alkaju. Nažalost, nije moguće reći ništa više o ovome, ali se svakako određena nota tj. smisao u ovom fragmentu ne menja bilo da je izgovorena od strane Sapfo, bilo da je izgovara neka nama nepoznata osoba.

Fragmenti od 104 do 117 potiču iz kruga Sapfinih svadbenih pesama ili tzv. epitalamija. Epitalamije su predstavljale obradu svadbenih pesama i pevale se pred mladencima, a u njima se slavila bračna sreća. Jedan od fragmenata glasi ovako:

Ὅλβιε γάμβρε, σοὶ μὲν δὴ γάμος, ὥσ' ἄραο

ἐκτετέλεστ' ἔχεις δὲ πάρθενον, ἄν' ἄραο.

Μελλίχιος δ' ἐπ' ἱμμέρτῳ κέχεται προσώποῳ...

„Mladoženjo srećni, ostvari se venčanje koje si želeo

- devojka koju si želeo, tvoja je.

Stas ti je božanstven, oči...“ (Frg.112)⁹⁸

Naklonost koja se poklanjala u ovim pesmama više se odnosila na mladoženju nego li na nevestu. U njima se pevalo o lepoti mlade, mladoženje, i o samom činu sklapanja braka između muškarca i žene koji se je smatrao srećnim i lepim.

⁹⁷ Sapfo, *Sabrane pesme i fragmenti*, Bukfal, Beograd, 2014, str. 160, original teksta preuzet iz Edmonds, J. M., (ed.), *Lyra Graeca*, Richard Clay & Sons, London, 1922 Vol.1, str. 266.

⁹⁸ Sapfo, *Sabrane pesme i fragmenti*, Bukfal, Beograd, 2014, str. 134, original teksta preuzet iz Edmonds, J. M., (ed.), *Lyra Graeca*, Richard Clay & Sons, London, 1922 Vol.1, str. 290.

Sapfo je koristila razne epitete kako bi pesme učinila kitnjastijim, dok je inspiraciju nalazila u prirodi. Ona prirodu oseća mnogo dublje nego li njeni prethodnici i savremenici. Za nju priroda nije samo nešto što se posmatra čulom vida već i dušom. Priroda joj može poslužiti kao simbol i nit vodilja o tome kako se postaje majka i žena u dominantnoj muškoj zajednici. Priroda može biti blaga, tiha, ona je u stanju da neguje i daruje, da očara i začara, a sa druge strane može da deluje rušiteljski i neblagonaklono. Ona je u stanju da bude prijateljica i dobar saputnik, ali je tako u stanju da bude i nepremostiv zid, oluja koja ruši sve pred sobom.

Istraživanje pomoću kojeg bi se utvrdilo na koji je način Sapfo razumevala lepo i dobro samo iz njene poezije je teško moguće, već se mora uzeti u obzir i kulturološki i socijalni kontekst. Grci i Rimljani od kojih su nam ostali pisani tragovi o Sapfinoj poeziji su znali malo o tome šta se zapravo dešavalo na Lezbosu za vreme Sapfina života ali se mora uzeti u obzir da su oni čitali Sapfinu poeziju u originalu pa samim tim je neophodno za ozbiljno shvatiti sve što su pomenili o Sapfo i o zaključcima koji su proisticali iz njene poezije. Nažalost, informacije koje se mogu dobiti o periodu u kojem je Sapfo živela su teško proverljive. Tu se naravno javlja i problem o tome šta je najvažnije i šta je relevantno u Sapfinoj poeziji. Ono što se nazire iz njene poezije jeste to da je ona sakupljala oko sebe žensko društvo i time stvorila svojevrsnu školu koja se bavila negovanjem kulta o Afroditi, Muzama i Erotu, iako se ni na jednom mestu ne spominje ona kao učiteljica.⁹⁹ Mlade devojke bi se sakupljale u grupama kako bi se posvetile sopstvenoj edukaciji. Muzika je smatrana izuzetno bitnom u samom procesu vaspitanja. Pevajući u horu devojke su sticale određeni osećaj za lepo, dok su igrajući učile kako da se graciozno kreću. Na čelu ovog kruga stajala je Sapfo gde bi zajedno sa njima izvodila ritualne pesme, pevala epitalamije i moguće recitovala i svoju poeziju.

Iako se ponekad podaci antičkih mislilaca ne poklapaju sa realnim istorijskim događajima o Sapfinom životu oni i dalje nose određenu relevantnost, jer pokazuju kako su je oni sami razumevali. Mišljenja koji su oni donosili i stavovi o kojima su se prepirali su nužno zasnovani na Sapfinoj poeziji, a oni nam ostaju kao jedino sredstvo pomoću kojeg možemo tumačiti Sapfina razmišljanja.

⁹⁹ Parker, Holt. N., *Sappho Schoolmistress*, *Transactions of the American Philological Association*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 123, 1993, pp. 309-351.

2.2.4 Dobro i lepo u Pindarovim *Odama*

Pindar je bio lirski pesnik. Pretpostavlja se da je pisao himne, peane, ditirambe, prozodije, partenije (zborne pesme), hiporheme (plesne pesme), enkomije (pohvalne pesme upućene gostima na gozbama), trene (tužaljke) i epinikije (ode koje su pisane u slavu čovekove pobeđe, gr. ἐπινίκιον od ἐπι – uz, νίκη - pobeđa). Od velike skupine Pindarovih dela, do nas su došle samo ode posvećene atletskim pobednicima i one su očuvane u celosti. Ostala dela se mogu naći u raznim papirusima, ali samo fragmentarno. Skoro svaki helenski grad je organizovao nadmetanja, ali se četiri izdvajaju kao najznačajnija:

1. Olimpijska nadmetanja, održavana u Olimpiji (Ὀλύμπια) na Peloponezu, u čast vrhovnog starogrčkog božanstva, Zeusa. U početku ova nadmetanja su podrazumevala trčanje, a kasnije su uvedeni i bacanje koplja, mečevi rvanja, i dr.,
2. Pitijska nadmetanja, održavana na mestu (Πύθια) gde se nalazilo čuveno Delfsko proročište. Ova nadmetanja su održavana u čast boga Apolona,
3. Istamska nadmetanja, održavana na korintskoj obali u gradu Istma (Ἰσθμία). U početku su se ova nadmetanja održavala u čast palim herojima, dok su se kasnije održavali u čast boga Posejdona,
4. Nemejska nadmetanja, održavana u gradu Nemeji (Νέμεια) na Peloponezu. Ova nadmetanja su se održavala u Zevsovu čast, što nalazimo i kod Pindara.

U skladu sa ovim mestima, imamo i iste nazive oda (epinikija) kod Pindara. Dakle, to su *Olimpijska*, *Pitijska*, *Istamska* i *Nemejska* oda. Sve ukupno ima ih četrdeset i četiri. Svaka oda se razlikuje po sadržaju i dužini. Raspored u skoro svim odama je isti: na početku svake je kratka napomena kome pobedniku je oda posvećena, zatim u sredini sledi kazivanje o nekom mitu u Pindarovo verziji i na kraju se ponovo pažnja usmerava ka pobedniku. Iako svaka oda stoji kao zasebna, sve one posmatrane zajedno čine jedinstvenu celinu.

Pindar, kao što smo pomenuli, stvara i piše svoju poeziju kako bi proslavio velike pobednike na navedenim svetkovinama. On na jedinstven način predstavlja helensku zajednicu i daje nam prikaz u davno izumreli svet od koga su nam ostali samo tragovi. Neki od običaja iz tog perioda su se zadržali i dan danas pa stoga imamo sportska nadmetanja koje zovemo olimpijske igre. Pindar nije samo pisac koji tek uzgredno stvara svoju poeziju već su kod njega „novi intenzitet

i subjektivizam van strukturalno-intelektualnog težišta tragičara, ali su kod njega u prvom redu u dikciji, koja je za njega mnogo značajnija nego za tragičare jer ona mora da u određenom lirskom momentu iznese suštinu njegove poezije, njenu jedinstvenu prostorno-vremensku vizualnost.“¹⁰⁰ Dakle, Pindar svojim stilom, načinom izlaganja, formom, rimom i mnogim drugim stvarima zaslužuje i brani svoju pesničku titulu. Među današnjim istraživačima skoro da ne postoji ni jedan koji se ne bi složio sa tim da je Pindar veliki pesnik i da njegova dela nemaju vanvremenski značaj. Tako posmatran, Pindar nije samo pesnik i pisac, već i „istoričar“. On u svojim odama daje informacije koje pomažu istraživačima da rekonstruišu istorijsku sliku helenskog sveta. Pored toga, Pindar je figura koja dolazi iz plemićkog sloja zajednice, ali je za razliku od onih koji su odbacivali svoje aristokratsko poreklo, on svoje sačuvao i verovao u njegov preporod. One vrline koje su nakon Homera i Hesioda počele da jenjavaju, Pindar u svom stvaralaštvu pokušava da revitalizuje. Pindar je bio veliki zastupnik onih vrline koje su dominirale u aristokratskom sloju zajednice i ujedno upoznat sa svim herojima koji su odnosili nagrade na nadmetanjima. On ih slavi i veliča u svojim delima, pa samim tim i šalje određenu poruku celokupnoj helenskoj zajednici. Pindar vrši korekciju određenih mitova i predanja koji se mogu naći u Homerovoj i Hesiodovoj poeziji. On smatra da je nekorektno pisati o bogovima na način na koji o njima pevaju drugi, jer „kako je uzvišeno sve ono, premda istinito nije, što obmanu umjetničku u sebi krije. Zanosni pjesništvo izmišljeno pričom.“ (ἐπεὶ ψεύδεσσι οἱ ποταναὶ τε μαχανᾶ σέμνον ἔπεστί τι: σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις:).¹⁰¹ (N. 7 31-32) Suština ove Pindarove misli neodoljivo podseća na stavove u Platonovoj *Državi* (II i III knjiga), pa nije ni čudo što je Platon prema njemu izražavao divljenje.

Što se tiče samog termina ἀγαθός on u Pindarovim delima može imati tri upotrebe. Prva se vezuje za karakter bilo da su u pitanju bogovi ili ljudi, pa znači „dobar“ ili „plemenit“. Zahvaljujući Slateru (William J. Slater) imamo tačna mesta na kojima se pominje ovakva upotreba termina ἀγαθός.¹⁰² Mi ćemo navesti neka od njih:

¹⁰⁰ Rebac, Anica Savić, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Kultura, Beograd, 1955, str. 86.

¹⁰¹ Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, str. 209, po prepevu Ton Smerdela. Original preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DN.%3Apoem%3D7>.

¹⁰² Vidi: Slater, William J., *Lexicon to Pindar*, Walter de Gruyter & co., Berlin, 1969. Slater nudi spisak gde se tačno nalaze mesta u Pindarovim odama gde on upotrebljava termin ἀγαθός i termin καλός. Autor ove disertacije se upravlja tim navodima.

ἐπεὶ ὕβριος ἐχθρὰν ὁδὸν
εὐθυπορεῖ, σάφα δαεῖς ἅ τέ οἱ πατέρων ὀρθαὶ φρένες ἐξ ἀγαθῶν
ἔχρεον.

„On stazom objesti ne kroči,
Ti dobro to znaš,

Njega srce otaca mu plemenitih dobro uči“¹⁰³ (O. 7. 90-92)

Ovde Pindar upućuje na dobrotu, tj. na plemenitost. Dobrota je osobina koju poseduju i bogovi i ljudi. I jedni i drugi nose istu iskru dobrote (P. 8. 100). Međutim, ova osobina je i dar. Ljudi su je ujedno nasledili od bogova (O. 9. 28). Pored toga, dobro može da znači i atletsku nadmoć tj. da su određeni takmičari koji učestvuju u nadmetanju daleko nadmoćniji od svojih protivnika (Vidi: N. 10. 51). Oni su plemeniti borci, pa im zato pesnici posvećuju svoje stvaralaštvo (I. 5. 26). Ovi heroji stoje u rangi sa božanskim i zaslužuju da im imena budu pevana kroz vekove.

Druga upotreba termina ἀγαθός podrazumeva da osoba zauzima visoki status u zajednici i da je atletski nadmoćnija. Pindar za Hijerona Sirakužanina kome je posvećena druga *Pitijska* oda kaže:

ἀδύνατα δ' ἔπος ἐκβαλεῖν κραταιὸν ἐν ἀγαθοῖς
δόλιον ἀστόν: ὅμως μὰν σαίνων ποτὶ πάντα, ἅταν πάγχυ διαπλέκει.

οὐ οἱ μετέχω θράσεος: φίλον εἶη φιλεῖν:
ποτὶ δ' ἐχθρὸν ἅτ' ἐχθρὸς ἐὼν λύκοιο δίκαν ὑποθεύσομαι,

85ἄλλ' ἄλλοτε πατέων ὁδοῖς σκολιαῖς.

„Za riječi podlaca odjeka u duši poštena nema,

makar se podmuklo umljava svima

¹⁰³ Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, str. 73, po prepevu Ton Smerdela. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DO.%3Apoem%3D7>.

i spletke jadne kroz cijeli život plete.

U srcu mome drskost nije,

prijatelj sam prijatelju,

al na dušmanina svoga, sličan vuku,

nasrnut ću hrabro

na stazama svim života svoga.¹⁰⁴ (P. 2. 81-85)

Ovo metaforično Pindarovo kazivanje upućuje na to da je dobar heroj, u ovom slučaju Hijeron Sirakužanin, jaka figura ka čijim karakternim osobinama svi ljudi treba da teže. Njegove glavne crte su poštenost, odanost, častoljublje, hrabrost, pravednost, otvorenost, pa čak i prkos. Osoba sa ovakvim karakternim crtama zaslužuje društvo koje joj dolikuje. Ona želi da „sa dobrima bude“ (P. 2. 96), a da ujedno i služi kao uzor svim svojim sunarodnicima. U ovakvom heroju se ogleda i telesna i intelektualna nadmoć. Međutim, kako je ljudski vek kratak i svi ljudi su smrtni, tako se troši njihova snaga i moć. Isto se dešava i Hijeronu, jer oboleva. Pindar se moli Asklepiju kako bi iscelio Hijerona, jer je ovakav heroj vredan spasenja. On je oličenje svih poželjnih vrlina i njegova mudrost, naučena od starih, ponire i otkriva dubinu ljudske duše (P. 3. 80-85).

Deseta *Pitijska* oda posvećena je Hipoklu iz Tesalije. Kako je Hipokle pripadnik zajednice koja ima slavno poreklo i plemenitu krv, on je kao pobednik ravan božanstvu i postigao je nešto najviše što smrtnik može postići. Pindar ovog pobednika upoređuje sa Persejom i njegovim junačkim delima. U ovim zemljama tj. u Tesaliji i Sparti za koje se veruje da potiču od velikih heroja Perseja i Herakla, dominiraju stroga načela i jasno definisani zakoni. Oni koji ne poštuju pravila i ne upravljaju se zakonima smatraju se kukavicama i bivaju izbačeni iz zajednice. Iz tog razloga se poštovanje zakona smatra dobrim (ἀγαθός) i časnim. Pindar kaže:

ἐν δ' ἀγαθοῖσι κεῖνται

πατρώϊαι κεδναὶ πολίων κυβερνάσεις

¹⁰⁴ Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, str. 118-119, po prepevu Ton Smerdela. Original teksta preuzet sa internet adrese:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DP.%3Apoem%3D2>

„Odlika je građana dobrih,

da u duhu zakona predâ

državama upravljaju svojim“¹⁰⁵ (P. 10. 71-72)

Sedma *Nemejska* oda posvećena je Sogenu iz EGINE, jer je odneo pobjedu u petoboju. Pindar upotrebljava svoju pesničku veštinu kako bi mu otpevao pesmu vrednu divljenja i polaže nadu u druge pesnike, kako bi i oni pomoću svoje veštine stvorili pesme koje su dostojne ovakvih velikih heroja. Svaka oda treba da je dostojni odraz junačkih vrline. Kako je ljudska slava prolazna i lako se zaboravlja, Pindar odaje svojevrstu počast heroju koji je odneo pobjedu u nadmetanju, a time želi da istakne i da nije svako sposoban da bude prvi u nečemu što je za helensku zajednicu bilo od izuzetne važnosti. Svaki heroj poseduje određene osobine koje se smatraju dobrim (ἀγαθός) i on kao nosilac takvih osobina biva predstavljen u pesmi kao ideal ka kome se teži. Sve „dobre“ vrline i njen nosilac su predstavljeni u punom sjaju kako bi bile prenesene na sledeće generacije i spašene od zaborava. U tom slučaju, i heroj i vrline koje on poseduje ostvaruju snažan vaspitni momenat na zajednicu. Time se, u stvari, diktira i usmerava razvoj i progres jedne zajednice.

Prvu *Istamsku* odu Pindar posvećuje Herodotu Tebancu koji je bio pobednik u trci kolima. Smatra se da je i Platon učestvovao u Istamskim nadmetanjima i kao pobednik dobio nagradni venac. Pindar u ovoj odi hvali heroja ali i samu zajednicu, jer je heroj na neki način i proizvod te zajednice. Tradicija, zajednički jezik i vera u ista božanstva su bili jaki motivi pripadnosti za svakog Helena. Pored toga, bilo je bitno i kojoj lozi pripada pobednik u nadmetanjima. Stari Grci su kao i svaki drevni narod imali svoje heroje koji se smatraju utemeljivačima zajednice, a ako je bilo moguće utvrditi da je i potomak tih drevnih heroja i sam bio pobednik u nadmetanju to bi predstavljalo dodatnu čast. Pripadnost aristokratskom sloju zajednice, poštovanje tradicije i dobro vaspitanje su se smatrali plemenitim osobinama, a na osnovu toga Pindar kaže:

τί φίλτερον κεδνῶν τοκέων ἀγαθοῖς

„Plemenitim ljudima ima li što draže

¹⁰⁵ Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, str. 170, po prepevu Ton Smerdela. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DP.%3APoem%3D10>.

Nego li su roditelji?¹⁰⁶ (I. 1. 4-5)

Ovaj stih ne upućuje na mnogo i izvučen iz konteksta ne označava skoro ništa do to da je prevodilac (u našem slučaju Ton Smerdel) termin ἀγαθός preveo kao plemenit. Međutim, Pindar u odi hvali Tebu i njene glavne produkte, plemenite ljude koje svojim vaspitanjem, lepotom i junaštvom pokazuju nadmoć i vrlinu. Sve stvari koje su navedene u pesmi, uključujući poštovanje tradicije i nastavak potomstva koje donosi hrabre i časne ljude smatra se plemenitim. Ovako shvaćen ἀγαθός upućuje na običajnost i nepisana pravila ponašanja u jednoj zajednici, a ne na moralnost, naročito ako moral razumemo kao individualno delanje prema sopstvenim znanjima i uverenjima.

U sedmoj *Istamskoj* odi Pindar peva Strepsijadu Tebancu. Ovaj heroj je častan i kao predstavnik svoje zajednice odnosi pobjedu u pankratiji (rvanju i boksu). Njegova slava i čast se mogu meriti sa njegovim rođakom koji je poginuo u boju. Zato Pindar kaže:

τιμὰ δ' ἀγαθοῖσιν ἀντίκειται.

ἴστω γὰρ σαφὲς ὅστις ἐν ταῦτα νεφέλα χάλαζαν αἵματος πρὸ φίλας πάτρας ἀμύνεται,

λοιγὸν ἄντα φέρων ἐναντίῳ στρατῶ,

ἀστῶν γενεᾷ μέγιστον κλέος αὔξων

ζῶων τ' ἀπὸ καὶ θανόν.

„Slava je nagrada hrabrima.

Ovi zapamti dobro!

Tko u oluji rata krvavoj

milu brani domovinu

i prkosi drskom dušmaninu,

on najveću građanima svojim stječe slavu,

¹⁰⁶ Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, str. 235, po prepevu Ton Smerdela. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DI.>

poginuo u boju ili iznio živu glavu.“¹⁰⁷ (I. 7. 26-30)

Iz navedenih stihova postaje evidentno da su stari Grci iznad svega cenili ljubav prema otadžbini i slavu. Na bojnopolju cenila se hrabrost i veština ratnika, odanost i lojalnost prema svojim saborcima i nadmoć pokazana nad neprijateljem. U okviru svega najvažnije je bilo očuvanje zajednice, poštovanje od svojih sugrađana i časna smrt. Treba imati u vidu da to što je zajednica imala ontološki prioritet u odnos na pojedinca ne znači da pojedinac nije bio bitan segment zajednice, naročito građanin.

Do sad imali smo ἀγαθός kao „dobro“ u smislu karakternih crta, i „dobro“ kao pripadnost višem socijalnom statusu i atletske nadmoći. Postoji i još jedna upotreba ovog termina i njime se označava plemeniti akt (Vidi: O. 7. 10, N. 4. 83, I. 1. 46, itd.). Navodimo samo jedan od njih:

ἐν λόγοις δ' ἀστῶν ἀγαθοῖσι νιν αἰνεῖσθαι χρεῶν,
καὶ μελιγδούποισι δαιδαλθέντα μελιζέμεν ἀοιδᾶϊς.

ἐκ δὲ περικτιόνων ἐκκαίδεκ' Ἀρισταγόραν

ἀγλααὶ νῆκαι πάτραν τ' εὐώνυμον

ἔστεφάνωσαν πάλα καὶ μεγαυχεῖ παγκρατίῳ.

„Doliči, da ga i sada građani hvale

i pjesme medene da ne žale,

jer na takmičenjima šesnaest je puta

u borbi, pa u šakanju i rvanju teškom,

Aristagora vjence poredne dobio

i domovinu proslavio“¹⁰⁸ (N. 11. 17-21)

¹⁰⁷ Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, str. 259-260, po prepevu Ton Smerdela. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DI.%3Apoem%3D7>

¹⁰⁸ Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, str. 259-260, po prepevu Ton Smerdela. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DN.%3Apoem%3D11>.

Takav takmičar je učinio plemenito delo, pa samim tim i zaslužuje da bude slavljen. U ovom slučaju to je Aristogra sa otoka Teneda. Čini se da ova Pindarova oda (jedanaesta *Nemejska*) više podseća na skolij tj. na pesmu koja se pevala na gozbama u čast počasnom gostu. Ona je prepuna hvale upućene pobedniku.

Miloš N. Đurić navodi set vrlina kod Pindara (pobožnost, razboritost, obazrivost, mudrost, pravednost, održavanje mere) koje vode ka najvišoj sreći kao vrhovnom cilju kome čovek teži.¹⁰⁹ Sve ove vrline su tu da krasi i usmeravaju čoveka kako bi dostigao ono božansko. Šta se dešava sa lepim (καλός) i kako ga Pindar upotrebljava u svojim pesmama? Kod Pindara καλός se odnosi na ljudsku lepotu, mladost, vitalnost i na delove tela (Vidi: P. 4. 123, O. 10. 103, N. 3. 19, I. 2. 4). To je evidentno u sledećim primerima:

ἦν δ' ἔσορᾶν καλός, ἔργω τ' οὐ κατὰ εἶδος ἐλέγχων

„Lepota mu lica jednaka lepoti djela je bila.“¹¹⁰ (O. 8. 19)

ὠραῖος ἐὼν καὶ καλὸς κάλλιστά τε ῥέξαις

„Kad on je lijep i mlad najljepše pobijedio!“¹¹¹ (O. 9. 94)

Takođe, lepota je pored mudrosti i plemenitosti, božji dar (Vidi: O. 14 6-7) . Isto ovakvo određenje imali smo i za dobro (Vidi: P. 8. 100, O. 9. 28). Pored toga izgleda da Pindar posmatra na lepotu kao na relativnu. To se može videti iz sledećeg stiha:

καλός τοι πίθων παρὰ πασίην, αἰεὶ καλός.

„Dječici, samo dječici

Majmun je uvek lijep.“ (P. 2. 72-73)

¹⁰⁹ Miloš N. Đurić, *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1986, str. 75-76.

¹¹⁰ Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, str. 76, po prepevu Ton Smerdela. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DO.%3Apoem%3D8>.

¹¹¹ Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, str. 83, po prepevu Ton Smerdela. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DO.%3Apoem%3D9>.

Da li je on ovaj stih uveo kako bi ostvario rimu u pesmi ili stvarno razmatrao o lepoti i njenim varijacijama ostaje otvoreno pitanje. Kasnije, slične naznake o lepoti se mogu pronaći kod Heraklita (DK 22 B 82) i Platona (*Hipp. Maj.* 289c)¹¹². Naime, kod Heraklita i Platona na navedenim mestima lepo se upoređuje sa nečim drugim koje je lepo te ona ima komparativnu vrednost. Lepota koju poseduju ljudska bića uvek premašuje lepotu koju poseduju životinje. U Pindarovoj odi u kojoj se ovaj stih ostajemo uskraćeni odgovora. Lepota kod Pindara se vezuje i za predele u prirodi (Vidi: O. 3. 23-26). Pored navedenog i ljudsko stvaralaštvo (naročito poetsko) može biti lepo (Vidi: O. 1. 30-36).

Druga upotreba termina καλός vezuje se za plemeniti, častan i dobar čin. Pindar drugu *Olimpijsku* odu posvećuje Teronu iz Agrigenta koji je pobedio u trci kola. Teron doživljava različite nesreće pa mu Pindar kroz mitsko kazivanje o Kadmovim kćerima (Semela, Ino i Polidoru) koje su sve završile tragično, upućuje svojevrsnu poruku da iako je bogat i slavan to ništa ne vredi ako izgubi čast i dobro ponašanje. Pesnik je taj koji jasno prenosi ovakvu poruku čije je osnovno značenje da je dobar i ispravan život vredniji nego li sva blaga ovog sveta. Jačina i lepota junačkih činova ogleda se i kroz uzdržavanje od nečasnih radnji i dela. Pindar kaže:

ἀλλ' αἶνον ἔβα κόρος

οὐ δίκᾱ συναντόμενος, ἀλλὰ μάργων ὑπ' ἀνδρῶν,
τὸ λαλαγήσαι ἐθέλων κρύφον τε θέμεν ἐσλῶν καλοῖς

ἔργοις

„Zavist slavu obično tâmni,

ona prijateljica pravde nije,

jer zavist je bučna i hučna

i zasjenit djela dobrih žudi.“¹¹³ (O. 2. 95-98)

¹¹² Vidi kasnije u tekstu str. 94 i str. 129.

¹¹³ Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, str. 51, po prepevu Ton Smerdela. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0161%3Abook%3DO.%3Apoem%3D2>.

Kao što se vidi iz navedenog, termin καλός Smerdel prevodi kao dobar i to sa punim pravom, jer se život koji je proživljen časno i ispunjen junačkim delima smatra ujedno i dobrim i lepim. Nasuprot tome stoje zavist i nepravda koji umanjuju ljudsko ime. Pored navedenog, u drugoj *Olimpijskoj* odi Pindar govori i o palingenesiji (παλιγγενεσία), tj. učenju prema kome je duša odvojiva od tela i poseduje mogućnost „preporoda“ ili „obnavljanje duše“. Ovakvo učenje se može naći i kod pitagorejaca i kod Platona (Vidi: *Meno*. 81a-c).

Da se terminom καλός označavaju plemenite i dobre radnje kod Pindara može se naći na još nekim mestima: u *Pitijskoj* sedmoj odi koja je posvećena Megaklu Atinjaninu, Pindar upozorava da se dobra dela (τὰ καλὰ ἔργα) lako mogu zaseniti zavišću (P. 7. 19). Da bi sama lepa i dobra dela opstala, pesnici su oni koji veličaju i čuvaju uspomene o junacima (N. 6. 30-35). Pesničko oruđe je jezik, a oružje pesma i oni su tu da uzdignu junačka dela koja se smatraju plemenitim i dobrim i pogode samu suštinu stvari (I. 6. 20-25).

Do sad smo imali slučaj da se terminom ἀγαθός kod Pindara označavao dobar i plemenit karakter, visoki položaj u zajednici, atletska nadmoć i plemeniti čin. Što se tiče termina καλός Pindar ga upotrebljava kad želi da opiše lepe ljude, pejzaže, ljudsko stvaralaštvo, ali i plemenite i časne činove. Dakle, onde gde se ova dva termina susreću jeste u načinu na koji su stari Grci živeli. Pindar je pred čitaoca izneo sve ono što se smatralo herojskim, najboljim, svetim i što je moglo da se obeleži pomoću ova dva termina. Pored toga, junačko delo se nije smatralo lepim ako ujedno nije bilo i dobro. Život vođen jakim principima i slavnom smrću ujedno je posmatran i kao lep i kao dobar. Sve ovo je, naravno, zapazio i Platon pa nije bez razloga nazvao Pindara pesnikom koji u sebi nosi veliku (božansku) inspiraciju (Vidi: *Meno*. 81b).

2.2.5 Filozofski pogled na dobro i lepo kod Pitagore i pitagorejaca

Iz poetske sfere razmatranja o lepom i dobrom, pomeramo se u ono što možemo da nazovemo filozofska oblast. Prvi na toj listi, ako pratimo neki hronološki sled je Pitagora. Već na samom početku istraživanja o Pitagori susrećemo se sa velikim problemom, a to je da od njega nije ostao nijedan pisani trag koji je dostupan danas. Sve informacije koje imamo o njemu, njegovom životu i njegovim delima dolaze nam posredno, tj. iz druge ruke od filozofa za koje nismo u stanju da tvrdimo da su živeli u istom vremenskom periodu kao i Pitagora. Zbog ovakvih problema koji se javljaju u istraživanju neophodno je naglasiti da se autor ove disertacije osvrće ne samo striktno na Pitagoru, već i na ono što nam je danas poznato kao pitagorejsko učenje koje je tekovina pitagorejske škole i njenih učenika. Ako je verovati istoričarima filozofije, pitagorejska škola se sastojala iz dva sloja, jednog unutrašnjeg i jednog spoljašnjeg.¹¹⁴ Cela ova škola obavijena je velom misterije i tajni pa je iz tog razloga teško odgonetnuti njenu hijerarhiju i pravila. Naravno, razlog leži i u tome što je prošlo mnogo vremena od tada pa do danas, pa je skoro nemoguće utvrditi njenu unutrašnju strukturu, već je moguće naslutiti jedinstvenu nit koja povezuje sve njene pripadnike. Ono što nesumnjivo leži kao osnova Pitagorinog učenja i njegovih učenika jeste matematika. Ali kod Pitagore i pitagorejaca matematika nije proučavana kao danas. Nisu se postavljali matematički zadaci i izučavale formule, već je matematika bila tu kako bi se prikazalo ustrojstvo bitka. Ovo metafizičko učenje je stajalo tu kako bi se objasnio i predstavio svemir i čovek. Takođe treba napomenuti da je: „za povjesničara filozofije važno što je moguće bolje razumeti duh i doktrirane temelje ovog svjetonazora, onakvog kakav je postojao do Platonovog vremena. Izostanak ovog razumijevanja predstavlja ozbiljan hendikep za studij samog Platona, na čije je mišljenje pitagorizam očigledno imao značajnog formativnog utjecaja.“¹¹⁵ S obzirom na to da se najveći akcenat u ovoj disertaciji stavlja na Platona, postaje jasno zašto je neophodno predstaviti i učenje Pitagore i pitagorejaca.

¹¹⁴ Vidi: Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd, 1970, str. 168, gde Hegel kaže da su se članovi delili na egzoteričare i ezoteričare. Naime, ezoteričari su bili upućeni u najviše istine nauke, i dozvoljeno im je da se bave politikom. Egzoteričari su imali iskušeništvo koje je trajalo pet godina, a svako od njih je morao da preda svoju imovinu koja im je vraćana nakon ovog perioda. U toku trajanja od pet godina svako od njih je bio obavezan na ćutanje.

¹¹⁵ Guthrie, W.K.C., *Povijest grčke filozofije, raniji predsokratovci i pitagorovci, knjiga I*, Naklada, Zagreb, 2005, str. 124.

Što se tiče samog Pitagore i njegovih spisa, o njemu su podaci veoma diskutabilni. Najstariji zapisi na koje možemo da se pozovemo o Pitagori govore na satiričan način. Ksenofan, iz Kolofona za koga se smatra da je bio Pitagorin savremenik u svojoj poemi, za njega kaže da je u prolazu video psa koji je tučen, pa je pokušao da ga odbrani jer je u psu prepoznao dušu svog prijatelja (DK 21 B7).¹¹⁶ Heraklit podrugljivo govori da mnogoznanje ne uči razumu, jer bi naučilo i Pitagoru. (DK 22 B40)¹¹⁷ Za Pitagoru Heraklit kaže da je razmetljivac¹¹⁸ (DK 22 B81), jer se služi mnogoznanjem, a mnogoznanje je zlo umeće¹¹⁹ (DK 22 B129). Na drugoj strani, Empedokle pominje Pitagoru sa očevitim divljenjem na jednom mestu (DK 31 B 129) gde za njega kaže da je „mogao čuti harmoniju svemira i percipirati opću harmoniju orbita i zvijezda po kojima se one kreću a koju mi ne možemo čuti zbog ograničenosti naše prirode.“¹²⁰ Ijon Hijanin (DK 36 B2. 4) je smatrao da Pitagora piše pesme i posvećuje ih Orfeju. Sve ove informacije o Pitagori skoro da ne govore ništa o njegovoj filozofiji već su tu da pokažu Pitagorine karakterne crte. Ako navedeni fragmenti ne dozvoljavaju rekonstrukciju njegove filozofije onda je nužno da se pozovemo na Platona. Treba imati u vidu da Platon samo na dva mesta u svojim spisima pominje Pitagoru, u *Državi* (600b) i pitagorejce (530d-e). U *Državi* Platon pominje Pitagoru i kaže da je on bio dobar vaspitač i neko ko je inspirisao narod.¹²¹ Dakle, ovde se Pitagora povezuje sa „kultom ličnosti“, a opet se ne saznaje nešto više o njegovim filozofskim stavovima. Drugo Platonovo pominjanje pitagorejaca ima veću važnost za određivanje njihove filozofske pozicije. Naime, Platon kaže da:

ὥς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὥς πρὸς ἑναρμόνιον φoρὰν ὄτα παγῆναι, καὶ αὐτὰ ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὥς οἱ τε Πυθαγόρειοί φασι καὶ ἡμεῖς,

¹¹⁶ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 132.

¹¹⁷ *Ibid.*, str. 153.

¹¹⁸ *Ibid.*, str. 156.

¹¹⁹ *Ibid.*, str. 161.

¹²⁰ *Ibid.*, str. 316.

¹²¹ Pun tekst glasi: „No ako nije uticao na javni život, da li je onda Homer, prema onome što se govori, svojim ličnim životom bio vođ u vaspitanju onima koji su ga voleli i s njim se družili? Da li su ovi potom preneli potomstvu nekakav homerski način života, upravo onako kao što je Pitagora, koga su zbog toga neobično voleli, preneo na svoje sledbenike jedan način života koji se još i danas naziva „pitagorejski“ i po kojem ovi misle da se razlikuju od ostalih ljudi?“ (600b), Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993, str. 301, po prevodu Albin Vilhara i Branka Pavlovića.

„kao što su oči potrebne za astronomiju, tako su uši potrebne za harmonično kretanje. A ta su znanja međusobno srodna, kao što kažu pitagorovci, s čime se i mi saglašavamo.“¹²² (*Rep.* 530d)

Za formiranje neke nauke neophodno je korišćenje uma, a ne samo posmatranje. Oči su tu da bi videli nebeska tela, njihovo kretanje, ali uz pomoć razuma shvatamo njihove promene. Uz pomoć matematike smo u stanju da predvidimo njihovo kretanje. Isto pravilo važi za svaku nauku, jer ono što se može opaziti čulima, promenljivo je i nestalno. Čula su tu da bi nešto bilo uočeno, ali je u svemu tome neophodno uvesti neki red i pravila kako bi sve ono što se opaža bilo i razumljivo. Red se uvodi da bi se razumeli opšte i nužno, a oni su dostupni samo razumu. Ono što prati astronomiju, prati i pitagorejce i njihovu harmoniju. Čulo sluha je isto tako nepouzđano kao i čulo vida, pa zato Platon zaključuje da:

τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουομέναις ἀριθμοὺς ζητοῦσιν, ἀλλ’ οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίασιν, ἐπισκοπεῖν τίνες σύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὐ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι.

„traže brojeve u akordima koje čuju, a ne prelaze na probleme da bi ispitali: koji su brojevi harmonični, a koji nisu, i radi čega jesu harmonični ili nisu.“¹²³ (*Rep.* 531c)

Dakle, uz pomoć čula nemoguće je stvoriti jednu nauku jer oni služe samo za opažanje spoljašnjeg sveta. Da bi se razumelo ono što je opšte neophodno je upotrebiti pamet, a ne samo čulo sluha.

Na osnovu navedenih izvora koje samo pomenuli može se zaključiti da je skoro nemoguće ili izuzetno teško formirati jasnu sliku o tome ko je bio Pitagora,¹²⁴ ali možemo pomenuti par stvari koje daju naznake o Pitagori i njegovoj filozofiji. Prvo, on je bio poznat kao čovek u potrazi za znanjem. Verovao je u seobu duša, a njegovi sledbenici su o njemu govorili sa poštovanjem. Svojim učenjem on je stekao ugledan status, pa je vremenom postao više od čoveka, jer mu se pripisuju razna čuda. Pitagora je propovedao „orfičko“ učenje koje kaže da je duša samo jedna

¹²² Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993, str. 224, po prevodu Albin Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D7%3Asection%3D530d> .

¹²³ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993, str. 225, po prevodu Albin Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D7%3Asection%3D531c> .

¹²⁴ O detaljnijem istraživanju o Pitagori i njegovom životu vidi: Burkert, *Walter Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Hans Carl, Nürnberg, 1962.

faza u čovekovom razvitku. Međutim, i pored navedenih i dostupnih podataka koje imamo o Pitagori i orfizmu, veoma je teško utvrditi bilo kakvu razliku između ovo dvoje. Veruje se da orfizam stoji nasuprot Homerovom. Dok je u Homerovim mitovima duša samo jedan bleđi odraz tela, orfičko učenje stoji kako bi pokazalo da je duša jača od tela i da je ovaj balans, ukoliko se poremeti, moguće vratiti pročišćenjem. Ako je verovati istoričarima, Orfej koji je bio slavni trački pevač, bio je stariji i od Homera, a njegove zbirke pesama su dovele do pojave orfizma koji je zahvatio celi starogrčki svet, pa čak i pitagorejce u Južnoj Italiji. Platon je smatrao da su Pitagora i pitagorejci bili vrsni matematičari i da su poznavali astronomiju i harmoniju. Za pitagorejce brojevi su bili osnova uz pomoć koje je moguće utvrditi vezu između harmonije kosmosa i harmonije muzike.

Ozbiljnije tumačenje ovog stava i pitagorejske filozofije nalazimo kod Aristotela.¹²⁵ Naime, Aristotel¹²⁶ kaže da „pošto su im se sve ostale stvari po svojoj celokupnoj prirodi pokazale slične brojevima, a brojevi prvi u celini bića, pomislili su da su elementi brojeva elementi svih bića, te da je celo Nebo sklad i broj (*Met.* I, 5, 985b 32 - 986a 3)“.¹²⁷ Ovaj sklad (ἀρμονία) je muzički sklad i ovakav pogled na svet gde se utvrđuje odnos između muzike i kosmosa izrađa doktrinu o „harmoniji sfera“. Ova doktrina nam govori da se nebeska tela kreću i stvaraju tonove, a budući da je kosmos savršen onda je nužno da su ovi tonovi harmonični. Prirodno je pretpostaviti da su pitagorejci pošli od nečega što im je neposredno i blizu, a to je bila muzika. Obično izvođena na liri zajedno sa pevanjem, verovatno da je animirala više nego li slika. Muzika je za pitagorejce stajala na prvom mestu među umetnostima koje pružaju uživanje. Međutim, muzika koju stvaraju nebeska tela se ne može čuti zato što je stalno prisutna. Od trenutka rođenja pa sve do trenutka smrti naše uho čuje ovu muziku, ali je njeno prisustvo stalno pa je čovek neosetljiv na nju. Ovaj svemir „je nešto kao božanska muzička kutija: zvezde, poređane na harmoničnim udaljenostima, idu svojim tokovima unapred utvrđenom brzinom, a eter, uznemiren njihovim kretanjem,

¹²⁵ Aristotel samo na dva mesta pominje Pitagoru: u *Metafizici* u knjizi A (986a-b) i u *Retorici* B (1398b14). Aristotel u svojim tekstovima radije pominje pitagorejsko učenje nego li Pitagoru pa postaje evidentno da je čak i za vreme Aristotelova života bilo diskutabilno ko je bio Pitagora i šta je bilo njegovo učenje.

¹²⁶ Sjajno tumačenje o pitagorejskoj doktrini u Aristotelovom stvaralačkom korpusu daje nam Kaluđerović. Vidi: Kaluđerović, Željko, Pitagorejski brojevi, *Pedagoška stvarnost*, LIV, 5-6, 2008, str. 389-405

¹²⁷ Aristotel. *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007, str. 18, po prevodu Slobodana U. Blagojevića.

proizvodi najmoćniju od svih melodija“.¹²⁸ Smatra se da je ovu melodiju mogao da čuje samo Pitagora.

Pitagorejcima se pripisuje otkriće da visina muzičke note zavisi od dužine žice na instrumentu. Dužina žice na instrumentu određuje visinu tona, a odnos između tonova se izražava numerički. Interval između tonova je moguće pokazati razlomcima brojeva, pa su pitagorejci smatrali da su najmelodičniji intervali stvoreni od prvih četiri prirodna broja koja korespondiraju dužini žica na instrumentu. Ova prva četiri prirodna broja koja odgovaraju nizu čine jedan savršeni broj, a to je broj 10¹²⁹, jer je $1+2+3+4=10$. Svi ovi brojevi koji proizilaze iz ovih eksperimenata imaju metafizički karakter i oni su brojevi od kojih se sastoji univerzum. Ova postavka da se uz pomoć brojeva i matematike može opisati ceo univerzum zauzimala je veoma značajno mesto kod Pitagore i pitagorejaca. Kao i svako drugo filozofsko stanovište i pitagorejci su neumorno tragali kako bi utvrdili bitak i objasnili mehanizam funkcionisanja sveta. Pitagora i pitagorejci su utemeljili shvatanje da su brojevi suština bitka i da univerzum jeste harmonični sistem brojeva i njihovih odnosa.

Na osnovu fragmenata koje posedujemo¹³⁰, možemo da kažemo da su pitagorejci cenili muziku, medicinu i umeće proricanja (mantiku) (DK 58 D 1)¹³¹. Oni su za očišćenje tela koristili medicinu, a za očišćenje duše muziku. Pitagorejci su smatrali da:

ὕπελάμβανον δε καί την μουσικήν μεγάλην συμβάλλεσθαι προς υγείαν, αν τις αὐτήη χρηται κατά τούς προσήκοντος τρόπους. ἐχρώντο δε καί Όμηρου καί Ησιόδου λέ ξεσιν ἐ ξειλεγμέναις προς ἐπανόρθωσιν ψυχών.

¹²⁸ Gilbert, Katarina E., Kun, Helmut *Istorija estetike*, Kultura, Beograd, 1969, str. 15.

¹²⁹ Aristotel u *Metafizici* kaže: „Na primer, mislim na to pošto se čini da je broj deset nešto savršeno, tj. da obuhvata celu prirodu brojeva, oni zato tvrde da tela koja se kreću po Nebu ima deset, ali kako ima samo devet vidljivih, postavljaju zato i Antihon kao deseto.“, (*Met. A*, 986a 8-12) Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007, str. 18, po prevodu Slobodana U. Blagojevića.

¹³⁰ Aristotelov učenik, Aristoksen smatra se poznavaoцем pitagorejske filozofije i piscem jednog značajnog dela o Pitagori. Napisao je *Žvot Pitagorin*, a bavio se pitanjima muzičke estetike, pa je na osnovu njegovog dela moguće rekonstruisati jedan aspekt pitagorejske filozofije, a to je značaj i uticaj muzike kod Pitagore i pitagorejaca.

¹³¹ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 421.

„i glazba mnogo pripomaže za zdravlje ako se tko njome služi na odgovarajuće načine: u lečenju duševnih bolesti služili su se i izabranim citatima iz Homera i Hesioda.“ (DK 58 D 1)¹³²

Dakle, ovaj delotvorni aspekt muzike za Pitagoru i pitagorejce sadržao je i katarzični momenat. Pored toga što se na muziku gledalo kao na sredstvo pomoću kojeg se može doći do ozdravljenja, ona je imala i vaspitni ulogu. Naime, smatra se da je Pitagora svojim učenicima propisivao određenu vrstu muzike koja je imala terapeutsko dejstvo. Uz pomoć muzike su se kontrolisali nagoni, a razvijale se i negovale strasti koje su bile usmerene ka vrlini. Odgovarajuće melodije prepisivane su kao lek da bi dušu usmerile kako bi se ona držala određenih pravila. Pravila koja su se poštovala su već bila jasno naznačena za sve pripadnike pitagorejske škole. Ova pravila su diktirala da je neophodno poštovati bogove, otadžbinu, zajednicu i pojedinca. Zato su pitagorejci smatrali da:

μετά τό θειον καί δαιμόνων πλείστον ποιείσθαι λόγον γονέων τε καί νόμων μή πλαστώς ἀλλά πεπιστευμένως εαυτόν προς ταυτα παρασκευά ζοντα. τό μένειν έν τοίς πατρίοις έθεσί τε καί νόμοις έδοκίμαζον, εί καί μικρώι χείρω τών ετέρων είη.

„Poslije božanstva i demona najviše treba poštovati roditelje i zakone, i to ne samo naizgled, nego samoga sebe iskreno na to privikavati. (A) govorili su da je dobro da se čovjek (pri)država običaja i zakona vlastite domovine, čak ako bi i bili malo lošiji od onih drugih.“(DK 58 D 4)¹³³

Iz onoga što smo dosad naveli možemo da zaključimo sledeće:

1. Kod pitagorejaca muzika je zauzimala jedno povlašćeno mesto u odnosu na druge umetnosti. Dok se muzika pominje stalno, o drugim umetnostima jedva da im nekih naznaka.

¹³² Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 421, original preuzet iz Diels, H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 282.

¹³³ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 424, original preuzet iz Diels, H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 284.

2. Pomoću muzike usmerava se i čisti duša, odnosno, muzika ima katarzično dejstvo, a ova ideja je imala velikog uticaja na Aristotela što se može videti u njegovom spisu *Politika* (knjiga VIII)¹³⁴.

3. Pitagorejci su smatrali da se duša može lečiti određenim stihovima Hesioda i Homera. Naglasak ovde stoji na „određenim“ jer se u vaspitanju ne može upotrebiti sve što su napisali Homer i Hesiod. Neki stihovi se smatraju štetnim i neprihvatljivim, pa ih je bolje izostaviti u vaspitnom procesu jednog mladog čoveka. Ovaj stav je razvijen u Platonovoj *Državi*.

4. Muzika i kosmos izrađaju „harmoniju sfera“ pa je samim tim i muzika podignuta na nivo nauke.

5. Na kraju, muzika se vezuje za harmoniju i kategoriju lepote, jer kod pitagorejaca važi:

τά δε τί μάλιστα, οἷον τί τό δικαιοτάτον; θύειν. τί τό σοφώτατον; ἀριθμός, δεύτερον δε ὁ τοῖς πράγμασι τά ονόματα θέμενος. τί σοφώτατον τῶν παρ' ἡμῖν; ιατρική, τί κάλλιστον; ἄρμονία. τί κράτιστον; γνώμη, τί ἀριστον; εὐδαιμονία.

„što je to najpravednije? žrtvovanje; što je to najmudrije? broj, a drugo (po mudrosti) onaj koji je stvarima dao imena; što je najmudrije među našim djelatnostima? liječništvo; što je najljepše? harmonija; što je najsnažnije? misao (gnome); što je najbolje? Sreća.“¹³⁵ Dakle ono što je najljepše jeste harmonija¹³⁶, a harmonija je atribut lepog.

Osnovna karakteristika „lepog“ u pitagorejskoj estetici je da se ono povezuje sa harmonijom, običajima i naukom. Zato u Aristoksenovim *Pitagorovskim izrekama* nalazimo sledeće: „Govorio

¹³⁴ Tezu da muzika ima katarzično svojstvo kod Aristotela vidi u: Andrew Ford, Catharsis: The Power of Music in Aristotle's Politics in: Murray, Penelope and Wilson, Peter, (ed.), *Music and the Muses: The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*, Oxford university press, Oxford, 309-336.

¹³⁵ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 416, original preuzet iz Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 280.

¹³⁶ Reč harmonija (ἄρμονία) koja zauzima centralno mesto u pitagorejskoj filozofiji je menjala svoje značenje. Gutri za ovaj termin kaže da je: „značila prvobitno sastavljanje ili sklapanje stvari, čak i materijalnog kova koji ih spaja (Homer, *Od. V*, 248), nadalje osobito ugađanje instrumenta s različito zategnutim žicama (možda zamišljeno kao metoda sastavljanja lire, usp. Kirk, HFC, 208), a tako i glazbene lestvice. Njezino glazbeno značenje uslovljeno je do rnog petog stoljeća pr. Kr., kao što vidimo iz Pindara (*Nem. IV*, 44f.) I fragmenata lirskih pjesnika Pratina (4 b Deihl) i Laza (I). Da je *harmonia* koju su pitagorovci poistovjetili s brojem imala glazbenu konotaciju, znamo iz Aristotelovog objašnjenja njihove teorije harmonije sfera (*De Caelo*, 290b 12), i možemo također pretpostaviti iz Platonove tvrdnje da su oni tragali za numeričkim odnosima u glazbenom skladu (*Rep.* 531 A)“, vidi Guthrie, W.K.C., *Povijest grčke filozofije, raniji predsokratovci i pitagorovci, knjiga I*, Naklada, Zagreb, 2005, str. 183.

je da se istinska ljubav prema lijepome nahodi u običajima i znanostima; postoji naime u odanosti i ljubavi prema lijepim navadama i običajima; a isto tako među znanostima i vještinama samo one lijepe i pristale svojstvene su ljubavi prema lijepome; no ono što mnogi nazivlju ljubavlju prema lijepome, kao na primjer (onu) koja se rađa (iz) naravnih potreba i koristi koje se tiču svagdašnjeg života, to je samo plijen istinske ljubavi prema ljepoti.¹³⁷ Na osnovu ovih razmatranja o pitagorejcima zaključuje se da je lepota satkana u kosmički poredak i ona svoje uporište nalazi u matematičkim odnosima i u „harmoniji sfera“.

Kad govorimo o pitagorejskom učenju o običajnosti treba imati u vidu da su njihovi pojmovi imali matematički oblik. Pitagora i pitagorejci su svakom broju dali određene karakteristike pa tako je broj mogao da bude granica (πέρας) – bezgranično (ἄπειρον), neparno (περιττὸν) – parno (ἄρτιον), jedno (ἓν) – mnoštvo (πληθος), desno (δεξιὸν) – levo (ἀριστερόν), muško (ἄρρεν) ili žensko (θῆλυ), mirujuće (ἡρεμοῦν) – pokretno (κινούμενον), pravo (εὐθύ) – zakrivljeno (καμπύλον), svetlost (φῶς) – tama (σκοτός), dobro (ἀγαθὸν) – zlo (κακόν), četvrouglo (τετράγωνον) – duguljasto (ἑτερόμηκες) (Vidi: Aristotel, *Met.* I, 5, 986a). Ova tabela „kategorija“, iako se čini kao prosto nabranje predstavlja jedan pokušaj uz pomoću kojeg se može sistematizovati bitak. Ali ova tabela ima i „moralni“ prizvuk, međutim kako nas Aristotel upozorava, Pitagora nije uspeo da izgradi kvalitetnu teoriju vrlina: „Prvi se dakle Pitagora latio toga da kaže što je to vrлина, ali ne ispravno; svodeći naime vrline na brojeve, nije izgrađivao valjanu teoriju vrlina: nije naime pravednost broj pomnožen sam sobom“ (DK 45 B 4).¹³⁸

Kao što možemo da vidimo Aristotel navodi par dobro – zlo. Prvo je evidentno, suprotnost drugog. Mesto o kojem Aristotel polemise kod pitagorejaca o dobrom i lošem ne nalazi se samo u *Metafizici*, već i u *Nikomahovoj etici* (Vidi: EN 1096b)¹³⁹. Aristotel ne sumnja u povezanost između dobrog i ograničenog, već ga usvaja što se može videti na sledećem primeru: „Naime, griješiti se može svakovrsno (jer zlo je neograničeno, kako pitagorejci pretpostavljahu, dok je

¹³⁷ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 436-437.

¹³⁸ *Ibid.*, str. 399.

¹³⁹ Aristotel na samom početku istraživanja u *Nikomahovoj etici* pominje sledeće: „Mogao bi tkogod zapitati što li hoće reći kad kažu 'nešto samo po sebi', ako je već i u čovjeku po sebi i u pojedinom čovjeku odredba čovjeka jedna te ista, jer kao čovjek oni se neće ni u čemu razlikovati. Ako je tako, onda se kao dobro neće razlikovati ni dobro po sebi i pojedinačna dobra. Isto tako, ono to neće biti ništa više jer je vječno, budući da ono što je dugovječno bijelo nije ništa bjelje od onoga što je tako tek jednodnevno. Čini se da su pitagorejci o tome izložili vjerovatniji nauk postavivši Jedno na popis dobara, a za njima se očito poveo i Speusip“. Vidi: Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988, str. 6-7, po prevodu Tomislava Ladana.

dobro ograničeno)¹⁴⁰ (EN 1106b) Ali i dalje ostaje otvoreno pitanje na koji način su ovi pojmovi suprotnosti povezani među sobom i šta oni zapravo znače. Gutri kaže da „... u stvari postoje samo dvije opreke, te da onih deset koje je izabrao Aristotel nisu ništa drugo do njihovi različiti vidovi ili manifestacije. Primjerice, pitagorizam je, za razliku od jonske filozofije, ukorenjen u vrijednostima; jedinica, granica, itd., pojavljuju se na istoj strani sa dobrom, jer su oni dobri dok su mnoštvo i neograničeno loši. Religiozna vjera u temeljno jedinstvo prirode i religijski ideal jedinstva duše sa božanskim *kosmosom*, prisutni su u svakom dijelu sistema.“¹⁴¹ Ako je slučaj ovakav onda se može otići i korak dalje i pretpostaviti da se ova tabela suprotnosti uzimala kao sklop razumljivih pojmovnih i uzročno-posledičnih odnosa koji su stabilno uklopljeni u svakodnevicu i antičko poimanje sveta. Možda iz tog razloga Aristotel navodi ovu tabelu ali ne ukazuje izričito na koji način su ove suprotnost povezane već ih uzima kao nešto što važi za „opšte znanje“. Ovo naravno ne znači da on ne ističe njene slabosti i ne prikazuje probleme koji se javljaju kod pitagorejaca i njihovoj filozofskoj doktrini.

Ako je verovati Aristotelu onda se može videti da se ova tabela suprotnosti „čita“ i horizontalno i vertikalno. Ukoliko prihvatimo ovakvo poimanje onda bi Dobro bilo onaj početni princip, dok bi se dobrota manifestovala kao samo jedan od sastavnih i neizostavnih delova onoga što jeste Dobro. Dobro jeste mera prema kojem se upravljaju sva pojedinačna dobra. Ovo učenje je svoj vrhunac dostiglo kod Platona. Međutim, kod pitagorejaca dobrota je jedan od segmenata života koji se vezuje za *praxis* dok se Dobro smatra onim što je jedno, granica, neparno. Treba imati u vidu da se Dobro kao počelo ne razmatra na isti način kao kod miletskih filozofa, jer pitagorejska filozofija nije monistička već dualistička.¹⁴² Time smo navedeni na zaključak da su pitagorejci verovali u dva počela, ali su Dobru pripisivali božanske attribute pa su ga samim tim i poštovali, dok su poznavali i njegovu suprotnost, a to je Zlo.

Ovde se takođe nameće i još jedna pretpostavka a to je da su Pitagora i pitagorejci smatrali da čovek poseduje i dobro i zlo, kao sklop dve krajnosti. Ali od čoveka zavisi kako i na koji način će se on „bačen“ u ovaj svet ophoditi. Spoznati dobro znači poznavati i njegovu suprotnu stranu. Čovek kao biće koji ima besmrtnu dušu koja se iznova i iznova seli u telesno se nalazi u dužnosti

¹⁴⁰ Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988, str. 32, po prevodu Tomislava Ladana.

¹⁴¹ Guthrie, W.K.C., *Povijest grčke filozofije, raniji predsokratovci i pitagorovci, knjiga I*, Naklada, Zagreb, 2005, str. 203-204.

¹⁴² Vidi: Murray, J. Clark, The Dualistic conception of nature, *The Monist*, Vol. 6, No. 3, 1896, pp. 382-395.

da izabere ono što je ispravno i vodi se ka tome. Time se on približava božanstvu. Na ovaj način, ako se ljudsko biće upravlja „korektnim“ postupcima on na kraju prima nagradu. Ukoliko to nije slučaj sledi kazna.

Pored navedenog, bitne crte pitagorejskog učenja u običajnosnom sistemu delanja jesu pojam palingenesije (*παλιγγενεσία*) i život vođen prema striktnim i već utvrđenim pravilima. Što se tiče učenja o palingenesiji odnosno učenja o seobi duša možemo ga naći skoro kod svih koji su pisali o Pitagori i pitagorejcima. Potrebno je napomenuti da treba praviti razliku između pojma metempsihoze i palingenesije. Prof. Kaluđerović jasno upozorava da je neophodno „distingvirati grčke pojmove *παλιγγενεσία* („preporod”, „obnavljanje duše”) i *μετεμψύχωσις* („prelazak duše iz tela u telo”) (pojedini novoplatoničari i hrišćanski apologeti koriste i pojam *μετεσσωμάτωσις* („ulazak (duše) u drugo telo”).¹⁴³ Pojam *μετεμψύχωσις* je češći kod poznijih autora pa se samim tim i češće koristi nego li pojam *παλιγγενεσία*. Ali *μετεμψύχωσις* „je neprecizniji jer sugerije da je u pitanju vjerovanje koje govori o preegzistenciji ili samostalnoj egzistenciji duša, dok kod izraza *παλιγγενεσία* to nije slučaj. Izvorno pitagorejstvo, naime, predmneva da se duša, u obliku života, seli iz tela u telo. Telo, naravno, mora da umre da bi duša izašla iz njega i na neki misteriozan način produžila svoju egzistenciju u novom organizmu. Verovalo se, dakle, da smrt nekog čoveka označava u isti mah rađanje nekog drugog živog bića, da, konačno, duša nigde i nikada ne postoji sama za sebe van tela.”¹⁴⁴ Još u fragmentima za koje smatramo da su najstariji (Vidi: DK 21 B7, DK 36 B2. 4) kaže se da je Pitagora prihvatao učenje o seobi duše, a sve ovo ima svoje poreklo u orfizmu i mitskim religijama. Pitagora je i za sebe govorio da mu se duša selila od tela do tela. Zato on za sebe kaže da je prvo bio Etalid, Hermesov sin, pa zatim Eufrob, pa potom Hermotim, a kasnije delski ribar Pir i na kraju Pitagora.¹⁴⁵ Naravno, Pitagora se seća svega ovog zbog tog što mu je Hermes dozvolio da u životu i smrti sačuva sećanje. Dakle, ova ideja o seobi duše je duboko ukorenjena u pitagorejsko učenje. Ali duša je i besmrtna, a za nju Alkmeon koji je poznavao i podržavao pitagoresko učenje kaže da „je duša besmrtna te da se stalno kreće kao Sunce“ (DK 24 A 1).¹⁴⁶ Besmrtnost duše se opravdavala neprekidnim kretanjem. Ovu teoriju navodi i Platon u *Fedru* (245 c). Još na jednom mestu nalazimo ovo tvrđenje od Alkmeona koje je

¹⁴³ Kaluđerović, Željko, Pitagorejska *palingenesia*, *Eidos*, god. I, br. 1, Zenica, Bosna i Hercegovina, 2017, 97-108, str. 98.

¹⁴⁴ *Ibid.*, str. 98.

¹⁴⁵ Diogen Laertije, *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, Dereta, Beograd, 2003, str. 227, po prevodu Albin Vilhara.

¹⁴⁶ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 186.

zabeležio Aristotel: „Čini se da je i Alkmeon u vezi s dušom bio sličnih pogleda kao i oni [Tales, Diogen, Heraklit], Kaže da je besmrtna zato što je nalik besmrtnicima, a tu osobinu ima zato što se stalno kreće. Naime, sve što je božansko, Mjesec, Sunce, zvijezde i cijelo Nebo, kreću se stalno, bez prekida.“(DK 24 A 12).¹⁴⁷ Pored besmrtnosti i seobe, duša ima i ciklični momenat jer se ona kao i nebeska tela iznova i iznova kreće istim putanjama. Izlazak iz ovog cikličnog momenta moguć je samo pročišćenjem pa otuda i pravila koja prate pitagorejsko učenje i njihovu školu. Ova pravila stoje kako bi se telo i duša očistili od greha i sjedinili sa božanskim. Celokupni život se uređuje kako bi se služilo božanskom, jer je bog tu da nadgleda i ne zanemaruje ljudski rod. Cilj dobrog života je ponašanje u skladu sa pravilima i dostizanje harmonije kako bi se mogla čuti muzika kosmosa.

Pitagorejci veruju u poredak kojim upravljaju božanstva, imaju ideju o besmrtnosti duše i suprotstavljaju telesno i duševno. Ovaj jaki pitagorejsko-orfički pokret je uspeo da animira usnule antičke gradove. Ovaj pokret je imao za cilj da podigne umno na viši nivo, obuzda ili svede na minimum čulne nagone, pojača veru u ljudsko, jer duša potiče od božanskog, i utvrdi da od božanske pravde nije moguće pobeći ni u smrt, jer je duša besmrtna, pa je neophodno poštovati data pravila koja važe u jednoj zajednici. Svi ovi filozofski stavovi se, na mnogo većem i razrađenijem nivou, mogu naći kod Platona. On uviđa ove pitagorejsko-orfičke momente koji stoje kao kontrast dionizijskom i usvaja ih, sa željom da poboljša i ukaže na dekadentnost starogrčke zajednice.

Pitagorejci su smatrali da su matematika i politička misao tesno povezani, pa je samim tim jedinka koja razume pravila i principe kosmosa korisna za zajednicu. Harmonična duša je harmonična i u zajednici. Ukoliko duša nije harmonična ona izrađa tiranidu. Pitagora nije podržavao tiranidu kao uređenje u jednoj zajednici, a potvrdu za ovo nalazimo kod Aristoksena koji kaže da se: „(Pitagora), - kad je bio star četrdeset godina i kad je vidio da je Polikratova tiranida odveć nasilna da bi bilo dostojno slobodna čovjeka da se [ne] podvrgava takvu vođenju i neograničenu gospodstvu, - stoga dakako odande uklonio u Italiju.“(DK 14 8)¹⁴⁸ Pitagora i pitagorejci su pridobijali u svojoj školi mlade i sposobne ljude koji su pre svega smatrali da je neophodno usvojiti dobro vaspitanje kako bi se upravljao državom. Dobro vaspitanje prvenstveno

¹⁴⁷ Diels, Hermann, *Pred Sokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 189.

¹⁴⁸ *Ibid.*, str. 96.

kreće iz porodice, a zatim iz domovine pa se usvajaju ona načela koja propisuje jedna zajednica. Ali kod pitagorejaca sva ova načela su dopunjena. Ona su prilagođavana kako bi bila u skladu sa matematikom i harmonijom. Pristalice svih ovih načela bivalo je sve više i više, pa su polako i oni postali jedna „država u državi“ sa sopstvenim uređenjem i pravilima. Otuda imamo veliki broj pitagorejaca i pristalica pitagorejske škole od kojih su nam ostali pisani tragovi. Oni su svoja filozofsko-teološka učenja pokušali da nametnu što većem broju ljudi kako bi ostvarili svoje političke ciljeve. Iako ovakav jedan akt nosi dozu agresivnosti u sebi, to ne znači da su pitagorejci hteli da nasilno ruše polis ili političko uređenje. Kod njih je primarno bilo da sve one zakonitosti koje se ogledaju u celokupnom bitku svedu na pojedinca i zajednicu, tj. da se pravila harmonije i matematike iz makrokosmosa prenesu na mikrokosmos i obrnuto. Ako se pojedinac i zajednica ponašaju u skladu sa već unapred utvrđenim i harmoničnim pravilima onda imamo dobar uređeni sistem koji se ponaša u skladu sa principima božanskog uma. Hegel kaže da se „upravo u tome smislu spekulativnost Pitagorine praktične filozofije jeste to što je trebalo da etička ideja zadobije realitet kao taj savez“¹⁴⁹ Savez na koji Hegel misli jeste savez između pojedinca koji se formira u domaćinstvu i zajednici i između onog opšteg koje se u ovom smislu shvata kao država i njeni zakoni.

Pitagorejsko učenje izvršilo je jaki uticaj na Platonovu filozofiju. Skoro da ne postoji nijedan Platonov spis koji se na neposredan ili posredan način ne bavi problemima kojim su se bavili Pitagora i pitagorejci. Pitagorejska misao je vršila uticaj na Platonova ontološka, etička, psihološka, estetička i politička shvatanja. U Platonovom *Fedru* i *Državi* nalazimo pitagorejska shvatanja o seobi i besmrtnosti duše, dok se razmatranja o astronomiji nalaze u *Timaju*. Što se tiče centralnog pojma pitagorejskog učenja tj. harmoniji o njemu se najviše diskutuje u *Državi*, ali se nailazi i na tragove ovog učenja u drugim Platonovim spisima. Na drugoj strani, upravo je Platonova filozofija bila zaslužna kako bi se starogrčki svet i potonji filozofi okrenuli protiv pitagorejskog učenja. Dok su se Pitagora i pitagorejci osvrtni na matematiku i na dualizam, Platonove teze su se kretale u domenu ontološkog dokazivanja Jednog kao prvog i nepropadljivog, a tu mesta za dualizam nema. Treba napomenuti da se posle Platona pitagorejska filozofija nije ugasila već da je svoje nasleđe dobila u neopitagorejstvu. Grupa filozofa koji su živeli mnogo posle Pitagore su pokušali da ožive mistička i numerološka shvatanja koja su bila tesno povezana sa

¹⁴⁹ Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd, str.202.

filozofijom Platona. Ciceron kaže da je začetnik ovog neopitagorejskog pokreta bio Nigidije Figul. Neki od važnijih predstavnika ovog pravca su bili Apolonije iz Tijane, Nikomah i Numenijus iz Apameje.

2.2.6 „Fragmentirano“ dobro i lepo kod Heraklita

Na osnovu fragmenata koje posedujemo, a ima ih 139 po Dils-Krancovoj numeraciji moguće je dati jedan opšti prikaz Heraklitovog učenja i njegovog shvatanja o dobrom i lepom. Takođe, Heraklitova filozofija predstavlja i neizostavni stub u tumačenju Platonove filozofije, jer je Platon prihvatio dosta ideja od Heraklita. Hegel koji gaji veliko poštovanje prema Heraklitovoj filozofiji kaže da se „Heraklit može označiti kao Platonov učitelj“¹⁵⁰. Heraklitovo učenje je zavodljivog karaktera ali se vezuje i za nejasnoću njegovog spisa, jetkih i zajedljivih komentara u tekstu koji su bili usmereni protiv njegovih sugrađana i svojevrsne težine filozofske misli koja do tada u filozofiji nije viđena, pa je iz tog razloga Heraklit dobio nadimak „onaj mračni“ (ὁ σκοτεινός). Ali dati mu ovakav epitet jeste učiniti mu nepravdu. Heraklitova filozofija je prva u kojoj se može pronaći „ideja u njenoj spekulativnoj formi“¹⁵¹ pa su iz tog razloga potonji interpretatori i filozofi nailazili na probleme u njenom tumačenju.

Što se tiče Heraklitovog shvatanja lepote, on je u fragmentima koji su nam ostali od njega konkretno ne definiše. Ali se lepota pojavljivanje u sklopu sa harmonijom, pojavljuje se kao komparacija i pojavljuje se u odnosu sa ontološkim pa smo usmereni ka tome da kažemo da je lepota kod Heraklita služila kako bi se odredio stepen savršenstva bića. Može se reći da je Heraklit više cenio čulo vida nego li čulo sluha pa iz tog razloga kaže:

δυσὲν γὰρ δντων κατά φύσιν ὡσανεὶ τινων οργάνων ἡμῖν, οἷς πάντα πυνθανόμεθα και πολυπραγμονουμεν, ακοῆς και ὀράσεως, ἀληθινωτέρας δ ούσης ού μικρώι τῆς ὀράσεως κατά τον Ἡράκλειτον ὀφθαλμοι γὰρ των ὠτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

„Mi po prirodi imamo kao neka dva organa, kojima sve saznajemo i ispitujemo, sluh i vid, a prema Heraklitu vid je podosta pouzdaniji: »Oči su tačniji svjedoci nego uši.« (DK 22 B 101a)¹⁵²

¹⁵⁰ Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd, 1970, str. 243.

¹⁵¹ *Ibid.*, str. 241.

¹⁵² Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 158, original preuzet iz Diels, H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 76.

Dakle, po Heraklitu lepota leži više u sferi vizuelnog nego li u sferi auditivnog. Pored toga, treba imati u vidu da je *logos* moguće spoznati na dva načina: neposrednim iskustvom tj. posmatranjem i slušajući o njemu. Heraklit u navedenom fragmentu želi da ukaže da se *logos* bolje upoznaje neposrednim iskustvom nego li slušanjem o njemu.¹⁵³ Imamo još jedno svedočanstvo kod Heraklita koje upravo upućuje na to da su čula ona pomoću kojih upoznajemo *logos* ali da su beskorisna ako je onaj koji se koristi njima lišen „uma“:

κακοί μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοί καὶ ὠτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων

„Oči i uši su loši svjedoci ljudima ako imaju barbarske duše“¹⁵⁴ (DK 22 B 107)

U navedenom fragmentu ono što se opaža čulima jeste stvarnost. Ali ova stvarnost nije „prazna“ već je „protkana“ *logosom*. *Logos* nije moguće spoznati samo pomoću čula iako su oni pouzdani svjedoci. Za nešto takvo neophodna je „duša“ koja nije varvarska. Marković prevodi navedeni fragment na sledeći način: „Ubogi svjedoci jesu ljudima njihove oči i uši ako imaju dušu koja ne razume njihov jezik“¹⁵⁵ pri čemu smatra da se „duša“ upotrebljava kao „intelekt, ljudski um“. Iz ovoga proizilazi da stvari mogu biti lepe ali je neophodno da se u svakoj od njih sagleda i *logos*.

Da lepota ima komparativnu vrednost možemo pronaći i kod Heraklita i kod Platona u *Hippiji većem* (*Hipp. Maj.* 289c). Naime, misli se na sledeći citat:

„Πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροὺς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν.“

„Najlepši majmun ružan je u poređenju s ljudskim rodом.“(DK 22 B 82)¹⁵⁶

Ovakvo poređenje aludira da ono što je lepo može biti lepo samo u odnosu na nešto drugo. Lepotu koju poseduju ljudska bića je veća u odnosu na lepotu koju poseduju životinje. Isto se može reći i za lepotu koju poseduju bogovi, jer su oni svakako lepši i u odnosu na najlepšeg čoveka. Ovu problematiku detaljnije razrađuje Platon u svojoj filozofiji.

¹⁵³ Ovakav stav nam nudi i Marković. Vidi: Marković, Miroslav, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983, str. 46.

¹⁵⁴ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 159, original preuzet iz Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 77.

¹⁵⁵ Vidi: Miroslav Marković, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983, str. 52.

¹⁵⁶ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 157, original preuzet iz Diels, H., Diels, Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 74.

Na prvi pogled se čini da Heraklit lepim smatra samo ono što je u domenu vidljivog, pa zato nailazimo na sledeću tvrdnju:

ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

„Ja dajem prednost onome što se može vidjeti, čuti i spoznati.(DK 22 B 55)“¹⁵⁷

Međutim, ovo izjava ima varljiv karakter, jer dati prednost nečemu ne znači i postaviti ga na prvom mestu u hijerarhijskoj lestvici bitka. I kosmički poredak može biti izuzetno lep i skladan. Pojam harmonije kod Heraklita jeste izvor svega onog što postaje vidljivo, pa zato nailazimo na tvrdnju da je:

ἁρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων.

„Nevidljiva harmonija jača je od vidljive.(DK 22 B 54)“¹⁵⁸

Harmonija koja je satkana u kosmos se ne vidi, ali iz nje je moguće shvatiti lepotu i poreklo vidljive harmonije. Razumeti vidljivu i nevidljivu harmoniju ne znači razumeti dve različite stvari, već znači razumeti Jedno. Ovo Jedno se sastoji od suprotnosti, ono postoji zbog suprotnosti i razume se zbog suprotnosti. U više fragmenata se može videti da je Heraklit smatrao da su suprotnosti Jedno. Heraklit tvrdi da je bog: „dan - noć, zima - leto, rat - mir“(DK 22 B 67), zatim da je bog takođe: „deljivo - nedeljivo, nastalo - nenastalo, smrtno - besmrtno, logos - večnost, otac - sin, bog - pravednost“(DK 22 B 50), pa potom da je Jedno: „dobro i zlo“(DK 22 B 58). Isto se može naslutiti i iz DK 22 B 88 gde je Jedno: „živo i mrtvo, budno i spavajuće, mlado i staro“ i u DK B 22 111: „Bolest učini zdravlje ugodnim i dobrim, glad - sitost, umor - odmor.“ Dakle, iz svih navedenih fragmenata ne sledi da je Heraklit smatrao da su sve ove suprotnosti identične, već da se ove suprotnosti mogu naći u istoj stvari, tj. u Jednom. Ovi kvaliteti suprotnosti vode do jedinstvene ideje kod Heraklita, a to je *promena*. Ideja da svaki predmet manifestuje par suprotnih svojstava znači reći da je on podložan promeni. Odatle se kod Heraklita izrađa doktrina „jedinstvo suprotnosti“ jer se pomoću nje upravo i dokazuje ovo svojstvo, a to je da svaki predmet prolazi kroz neku vrstu promene. Kakav je onda slučaj sa harmonijom? Heraklit kaže:

¹⁵⁷ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 154, original preuzet iz Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 69.

¹⁵⁸ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 154, original preuzet iz Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 69.

τὸ ἀντίξουν συμφέρον και εκ τὸν διαφερόντων καλλίστην αρμονίαν και πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.

„Suprotno se sjedinjuje i iz različitoga najljepša harmonija (nastaje) i sve nastaje borbom.“(DK 22 B 8)¹⁵⁹

Kod Pitagore, kao što smo videli, da bi nešto bilo harmonično svaka nota mora da bude na svom mestu. Ukoliko to nije slučaj onda melodija koja se čuje nije savršena, a sve što odskaka od rigoroznosti i uređenosti nije u skladu sa nečim što bi se moglo nazvati harmonijom. Kod Heraklita važi nešto drugačiji stav. Naime, harmonično nastaje borbom, a kvaliteti suprotnosti¹⁶⁰ su u konstantnom kretanju. Zanimljivo zapažanje na ovu temu nam daje prof. Kaluđeriović koji kaže: „Za Heraklita jedno i postoji samo u „svađi” opreka jer je ta „borba” i „napetost” bitna za jedinstvo jednog i ona, štaviše, predstavlja najvišu pravdu. Pravi sklad po Heraklitu jedino je i moguć između onoga što je različito i suprotstavljeno. I u *physisu*, uostalom, sklad se postiže između oprečnih stvari a ne između sličnih, pošto jedinstvo jedino i može proizaći iz oprečnih spojeva, dok iz sličnog u najboljem slučaju proizilazi nekakav kontinuitet.“¹⁶¹

Da lepota izaziva uživanje nalazimo kod Heraklita u sledećem fragmentu:

ἑτέρα γάρ ἵππου ἡδονή και κυνός και ανθρώπου, καθάπερ Ἡ. φησιν ὄνους σύρματ αν ἑλέσθαι μάλλον ἢ χρυσόν ἢ ἴον γάρ χρυσοί) τροφή ὄνοις.

„Drukčije je naime uživanje konja, psa i čovjeka, i kao što kaže Heraklit magarci bi radije izabrali slamu nego zlato jer je magarcima hrana milija od zlata.(DK 22 B 9)“¹⁶²

Iako se ovde izrazito ne kaže da lepota izaziva uživanje možemo pretpostaviti da se u lepim, istinitim, dobrim i pravičnim stvarima može naći neka vrsta zadovoljstva. Na drugoj strani zadovoljstvo se ne nalazi u ružnoći, neistini i nepravdi. Ove dve „suprotnosti“ (čovjek-magarac) su

¹⁵⁹ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 149, original preuzet iz Diels, H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 63.

¹⁶⁰ Misli se na kvalitete koje navodi Aristotel, *Met. I*, 5, 986a (granica - bezgranično, neparno - parno, jedno - mnoštvo, desno - levo, muško ili žensko, mirujuće - pokretno, pravo - zakrivljeno, svetlost - tama, dobro - zlo, četvrouglo – duguljasto).

¹⁶¹ Kaluđerović, Željko, Heraklitova vatra, *Pedagoška stvarnost*, LV, 9–10, 2009, Novi Sad, 865-877, str. 870.

¹⁶² Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 150, original preuzet iz Diels, H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 63.

najverovatnije poslužile Heraklitu kako bi predstavio *logos* jer je on „podudarnost dveju suprotnosti“ video skoro u svakom primeru i svetu koji ga okružuje.

Da lepota zavisi od onoga ko je percipira može se videti u sledećem fragmentu:

τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἀδίκᾳ ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια.

„Bogu je sve lijepo, dobro i pravedno, a ljudi jedno drže pravednim, a drugo nepravednim.(DK 22 B 102)“¹⁶³

Ako su bogu sve stvari lepe onda iz toga sledi da ljudima neke stvari nisu lepe, pa se na osnovu toga može zaključiti da lepota zavisi od posmatrača. Ovde se već krećemo u jednom spekulativnom polju, jer je nemoguće utvrditi šta božanstvo misli o kategorijama lepote, dobrote i pravednosti. Pitanje koje ostaje otvoreno jeste da li Heraklit tvrdi da sve stvari koje postoje na ovoj planeti i koje se kreću u domenu empirijskog i duhovnog jesu lepe? Odgovor na ovo pitanje ne dobijamo, jer ne postoji Heraklitov fragment ili tekst koji nam je dostupan kako bi se zadovoljila naša znatiželja.

Kod Heraklita se pominje i umetnost koja je opisana kao podražavanje prirode:

ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν· ζωγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων ὠχρῶν τε καὶ ἐρυθρῶν χρωμάτων ἐγκερασαμένη φύσεις τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφώνους, μουσικὴ δὲ ὀξεῖς ἅμα καὶ βαρεῖς μακροῦς τε καὶ βραχεῖς φθόγγους μείξασα ἐν διαφόροις φωναῖς μίαν ἀπετέλεσεν ἁρμονίαν, γραμματικὴ δὲ ἐκ φωνηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κρᾶσιν ποιησαμένη τὴν ὅλην τέχνην ἀπ'αὐτῶν συνεστήσατο.

„Čini se da to radi i umjetnost oponašajući prirodu. Slikarstvo pomiješa sastojke bijelih i crnih, žutih i crvenih boja i stvori slike skladne s uzorcima. Muzika pomiješa visoke i duboke, duge i kratke tonove u različitim glasovima te stvori jednu (jedinственu)

¹⁶³ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 158, original preuzet iz Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 76.

harmoniju. Gramatika pak pomiješa vokale i konsonante te od njih sastavi potpunu umjetnost.(DK 22 B 10)¹⁶⁴

Ovde ponovo pronalazimo Heraklitove stavove da se iz večne borbe suprotnosti rađa savršenstvo, i da ovo savršenstvo traje sve dok je u skladu sa samim sobom i u stalnom pokretu. Takođe, da bi se stvorilo nešto što je vredno i lepo neophodno je dodati pravu meru stvari. Od pravih i odmerenih sastojaka nastaje ono što se može smatrati skladnim, jedinstvenim i harmoničnim.

Upravo se u pojmovima mere, sklada, reda i poretka može pronaći Heraklitov pogled na svet „makro“ i „mikrokosmosa“ tj. univerzalnih principa i čoveka. Čovek se ponaša pravilnije i skladu sa zakonima ukoliko razume sopstvenu meru. Poštujući meru, on poštuje sopstvene principe. Da bi razumeo sopstvene principe, neophodno je da razume i principe kosmosa. Principi kosmosa su uređeni merom, pa otuda poznati Heraklitov fragment:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

„Ovaj kozmos (red svijeta), isti za sve, nije učinio nijedan od bogova niti od ljudi, nego bijaše uvijek i jest i bit će vječno živa vatra, koja se po mjerama (periodički) pali i po mjerama gasi.(DK 22 B 30)¹⁶⁵

Vidimo da u kosmosu postoji uredan i zakonski regulisan proces promena. Vatra kao konstantna promena regulisana je merom. Ukoliko se mera razume, onda se razume i kosmološki poredak. Razumeti ovo, znači razumeti i božanske zakone. Božanski zakoni stoje kao nit vodilja jednom plemenitom i dobrom čoveku. Ukoliko se on ponaša u skladu sa njima, onda je srećniji i zadovoljniji samim sobom. Dakle, mera se odnosi ne samo na vatru već i na sve pojave u kojima se javlja princip promene. Zato mera stoji kao granica između zakona i bezakonja, uređenog sistema koji vlada u jednoj zajednici i anarhije, rata i mira, itd. Ali za shvatanje mere neophodan je čist i bistar um. Zato Heraklit kaže:

τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαῖοντας.

¹⁶⁴ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 150, original preuzet iz Diels H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 63.

¹⁶⁵ Hermann Diels, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 152, original preuzet iz Diels H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 66.

„Razborito misliti je najveća vrlina, a mudrost je istinu govoriti i raditi prema prirodi slušajući je.(DK 22 B 112)“¹⁶⁶

U ovoj Heraklitovoj izjavi pokazuju se dve stvari: prva je da čovek spoznaje sebe najbolje razmišljajući i preispitujući svoje postupke. Tu potvrdu nalazimo kod Heraklita i kad kaže da je „svim ljudima dano da spoznaju sami sebe i da budu razumni (DK 22 B 116)“. Druga stvar je da se ova samospoznaja otkriva tek onda kada se spozna prava priroda univerzuma. Dakle, steći mudrost znači „spoznavati duhovnu moć koja upravlja sve kroz sve (DK 22 B 41).“ U ovom slučaju postupati dobro znači podvrgnuti se jednom opštem principu koji se vodi božanskim zakonom.

Ovaj opšti princip je *logos*. Ali *logos* „koji postoji uvijek, ne razumiju ljudi niti prije nego što o njemu čuju niti nakon što su čuli (DK 22 B 1)“. Iako je *logos* „postojeći“, „dubok“ i „zajednički“ a po njemu se sve „zbiva“ pa ga treba „slušati“ i dalje je nemoguće da ga svetina razume. Ljudi nisu u stanju da razumeju *logos* i ne ponašaju se u skladu sa univerzalnim *logosom* već ga tumače po svom nahođenju (Vidi: DK 22 B 2). Odatle sledi Heraklitova borba protiv lažnoga, i davanje uputstva prema onome što je istinito. Ukoliko nije moguće shvatiti *logos* onda je posao zajednice i njenih sugrađana da poštuju propisana pravila kako bi se približili nečemu što je opšte, a posao filozofa je da ukaže i navodi na pravi put tj. prema jednom univerzalnom zakonu. Zato Heraklit izjavljuje da „narod treba da se bori za zakone baš kao za utvrdu“ (DK 22 B 44), a da filozofi i „oni koji s razumom govore, treba da se pokazuju jakima u onome što je svima zajedničko baš kao država u zakonu i mnogo jačima, jer sve ljudske zakone hrani jedan božanski. Ovaj je naime toliko moćan koliko hoće i dovoljan je svima i nadmašuje (sve).“ (ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὁκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.).¹⁶⁷ (DK 22 B 114). Bernet (Burnet) smatra da bi se Heraklitovo „moralno“ učenje moglo sažeti u maksimi „prati ono zajedničko(običajno)“¹⁶⁸ Međutim, običajno ponašanje nije ono što je Heraklit imao u vidu kad je pozivao članove svoje zajednice da se vode u skladu sa

¹⁶⁶ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 159, original preuzet iz Diels, H., W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 77.

¹⁶⁷ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 159, original preuzet iz Diels, H., W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 78.

¹⁶⁸ Bernet koristi termin „follow the common“. Vidi: Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, A&C, London, 1920, p. 120.

propisanim pravilima. On je prezirao ustaljeno ponašanje, a Burnet kaže da je Heraklit razumevao ispravno delanje samo ukoliko se duše drže suvim i ukoliko je moguće da su što sličnije sa Mudrošću, tj. vatrom. Ukoliko su duše vlažne, ljudi se ponašaju kao u snu jer su odsečeni od vatre.¹⁶⁹

U ovoj zajednici nisu svi poželjni. Mesta za bivše autoritete nema jer oni ne razumeju *logos* i ne vaspitaju omladinu kako treba. Zato Heraklit smatra da iako su Hekatej, Ksenofan, Pitagora i Hesiod bili upućeni u „mnogoznanje“ ipak nisu bili „razumni“ (Vidi: DK 22 B 40). Hesiod nije poznavao Jedno (Vidi: DK 22 B 57), a Homera i Arhiloha bi trebalo išibati i izbaciti (DK 22 B 42). Za Homera neki od najboljih ljudskih kvaliteta bili su snaga, bogatstvo, dobar savet, za Hesioda fizička veština i socijalni status. Mnogi od ovih ljudskih kvaliteta ili su bili „božji“ dar ili su stečeni sticajem okolnosti. Oni su većini ljudi bili nedostižni, jer nije svako mogao da bude kralj ili ima visoke atletske sposobnosti ili „plemenitu“ krv ili nemerljivo materijalno bogatstvo. Na drugoj strani Heraklitu je *logos* bio jako važan, a ljudski cilj bio je usmeren ka njemu. To znači da nijedan od heroja koji se pojavljuju u delima ovih velikih vaspitača helenskog sveta nije postigao život koji se može smatrati dobrim.¹⁷⁰ Međutim, Heraklit ne želi da svačija učenja eliminiše iz zajednice. On smatra da neke treba i zadržati, npr. Sapfo čije pesme „ushićuju i opčinjuju“ ili Sibilu „koja glasom prodire kroz hiljadu godina.“ (DK 22 B 92).

Heraklitova idealna zajednica je ona koja razume i poštuje zakone, shvata važnost *logosa*, ima poštovanje prema filozofima i spoznaje istinu. Ali realnost je bila suprotna, pa je sve to doprinelo da Heraklit omrzne i ljude i zajednicu. Ove prilike u zajednici nagnale su ga da kaže „Dobro bi učinili Efežani da se svi odrasli redom objese i nedoraslima ostave grad, koji Hermodora, svoga najboljeg čovjeka, protjeraše govoreći: »Neka niti jedan od nas ne bude najbolji, inače neka bude najbolji drugdje i među drugima.«“ (DK 22 B 121). Međutim to ne znači da je Heraklit kompletno izgubio veru u ljude, već da se nije slagao sa političkim prilikama koje su vladale u Efesu. Heraklit, pripadnik aistokratskog sloja video je moć pojedinca na delu pa mu je zato „jedan kao deset hiljada ako je najbolji.“ (DK 22 B 49). Ali svi ljudi su podložni svojim ambicijama. Moć i uticaj se lako širi kad je čovek bogat, ali ova moć je uglavnom izvitoperena i

¹⁶⁹ Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, A&C, London, 1920, p. 120.

¹⁷⁰ Ovakvo tumačenje nam nudi i Mekkirhan. Vidi: McKirhan, Richard D., *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2010, p. 144.

trula pa zato Heraklit smatra „Ne ostavilo vas bogatstvo, Efežani, da bi se razotkrila vaša pokvarenost.“ (DK 22 B 125a)

Heraklit se borio protiv načina na koji se upražnjavala religija pa se zato obraćao predvodnicima religioznih obreda i obećavao im večno proždiruću vatru. Pozivao je sve učesnike slavlja, zatim se obraćao vernicima, „noćnim lutalicama, magima, bahantima, menadama i mistima“ (DK 22 B 14) da se svečano ophode u proslavama, jer neispoštovati božanstvo na pravi način znači učiniti veliku nepravdu. Postupiti bestidno prema Dionisu, Bahusu, Hadu ili bilo kom drugom božanstvu znači ne razumeti ljudske zakone i božansku pravdu, jer po Heraklitu „velik dio božanskoga zbog nevjerovanja izmiče pa se ne spoznaje.“ (DK 22 B 86).

Na suprotnoj strani mogu se naći pravila za uredno poštovanje religioznih obreda i njihovo ispravno upražnjavanje. Heraklit smatra da je nepotrebno moliti se „kipovima bogova“ jer oni niti čuju niti mogu nešto dati. Obredi su tu kao lek za dušu i očišćenje od zla (Vidi: DK 22 B 68). Dakle, umesto rituala koji zahtevaju da se žrtve i darovi prinose kipovima, poželjnije je očistiti dušu i telo. Ali, ispoštovati sva pravila znači razumeti Jedno i shvatiti *logos*. Zato Heraklit kao vrhunac bića postavlja boga Zeusa jer je on „Jedno koje je mudro“ (DK 22 B 32). Za Apolona Heraklit tvrdi da je božanstvo koje „niti govori niti skriva nego nagovještava“ (DK 22 B 93). Heraklit očividno pokušava da religiju objasni koristeći se sopstvenim filozofskim pogledom na svet. I obrnuto, uz pomoć religije pokušava da (nado)gradi svoju filozofsku misao.

Heraklit apeluje i na pojedinca koji vodi borbu protiv nagonске prirode pa poziva na umerenost. Zato Heraklit smatra da je „teško boriti se sa požudom“ (DK 22 B 85) jer ona šteti duši. Srećan čovek se ne pronalazi u ispunjenju telesnih požuda, jer bi u tom slučaju zvali „volove sretnima kad nađu grahoricu za jelo“ (DK 22 B 4). Čoveka određuje njegov temperament pa je zato neophodno jarość držati pod kontrolom i „gasiti ga više nego li požar“ (DK 22 B 43). Oni koji se prepuštaju telesnim nasladama imaju vlažnu dušu, a suva duša je najmudrija i najbolja.

U fragmentu koji sledi Heraklit odbacuje jedno ustaljeno mišljenje zajednice i ukazuje na važnost individualnog čovekovog delanja:

['H. ἔφη ὡς] ἦθος ἀνθρώπων δαίμων.

„Heraklit kaže da je karakter čovjeku sudbina (daimon). (DK 22 B 119)“¹⁷¹

Ovaj fragment može da znači i „karakter je čoveku duh“. Ustaljeno verovanje u helenskoj zajednici bio je da svakom čoveku prilikom rođenja božanstva i uređivačke sile dodeljuju jednog „duha“ (δαίμων). Ovaj „duh“ može biti i dobar i zao. Na osnovu toga kojeg duha je dobio, njegova budućnost i put je predodređena. Ukoliko je duh dobar čovek će se voditi u skladu sa pravilima zajednice i sticati sve neophodne vrline kako bi proživio dobar život. Ukoliko je duh zao, čovek će biti rušitelj mira i stabilnosti zajednice i ljudskog poretka. Heraklit hoće da svojom izjavom kaže nešto drugačije. Naime, on odbacuje ovo ustaljeno verovanje i ukazuje na to da se čovekov karakter pokazuje onakvim kakav čovek jeste u svojoj suštini. Njegova dela su i njegovo ponašanje su odraz njegovog unutrašnjeg stanja, pa je samim tim on odgovoran za svoje postupke, a ne neko „biće“ koje mu je dodeljeno pri rođenju. U ovoj Heraklitovoj izjavi ogleda se rušiteljska snaga jednog filozofskog reflektovanja. Heraklit se jasno suprotstavlja „praznoverju“ i tradiciji koja ne želi da se menja. Međutim, Heraklit ovom izjavom obećava mnogo a ipak ostaje „politički uskogrud“ smatra Marković. On kaže da „ovaj radikalni prosvetitelj odbacuje jednu narodnu praznovericu („čovekova sudbina zavisi jedino od njegovog usuda“) samo da bi je zamenio propagandom etike jedne preživele društvene klase, donkihotske aristokratije („budućnost čovekove duše zavisi od srca u junaka“)“¹⁷². Ali zar nije upravo hrabrost ona koja se računa? Heraklit svojom izjavom čini hrabar čin jer se na taj način oglašava od pravila jedne zajednice i usmerava je ka nečemu novom. Ponekad je progres poželjan, a ako je „pravilno“ usmeren onda je i neophodan. Za ovako nešto je uvek neophodna hrabrost i veština odabranih ljudi.

Živeti ovaj život znači boriti se za sebe i otadžbinu pa je onda časno poginuti u bitci (Vidi: DK 22 B 24), a što slavija smrt, to veća nagrada i to veće počasti (Vidi: DK 22 B 25). Na slično razmišljanje nailazimo i kod Homera i kod Platona. U Homerovim delima junaci su podnosili velike žrtve kako bi odbranili zajednicu od neprijatelja i stekli slavu i čast. Ahilej u *Ilijadi* je oličenje ovakve ideje: on ne mari za bogatstvo, već su mu bitniji ratnički ponos i čast. Platon smatra da se „večna slava“ stiče kad čovek prkosi svim opasnostima, kad čuva svoju decu, svoje bogatstvo i svoju otadžbinu. Primeri za ovakvo shvatanje se mogu naći kod njega skoro u svakom dijalogu. Heraklit smatra da „plemeniti ljudi izabiru sebi jedno umjesto svega drugoga - vječnu

¹⁷¹ Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, str. 159, original preuzet iz Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985, s. 78.

¹⁷² Marković, Miroslav, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983, str. 192.

slavu umjesto prolaznih stvari“ (DK 22 B 29) a da je „najkraći put do slave postati dobar“ (DK 22 B 135).

Kako se onda shvata dobro kod Heraklita? Ukoliko pratimo fragmente i pravila koja se pojavljuju u njima možemo reći da se kod Heraklita dobro vezuje za razumevanje *logosa*, slavljenje božanstva i njihovo pravilno poštovanje, očišćenje duše i tela, borba protiv nagonskog i želja za slavnom smrću sa sahranom uz najveće pohvale i počasti. U sve ovo se uključuje i poštovanje državnih zakona. Dakle, kod Heraklita dobro je povezano sa njegovim „gnoseološkim“ i „političkim“ stavovima. On poziva sve članove zajednice da se vežbaju u razumevanju *logosa* kako bi se spoznao univerzalni tj. „zajednički“ *logos*. Razumeti sebe znači razumeti i zajednicu, a spoznati sebe znači spoznati i univerzalni *logos*. Može se pretpostaviti da isto važi i za dobro, iako u fragmentima koji su nam ostali od Heraklita ne nalazimo ovakve tvrdnje. Ukoliko se razume dobro u pojedincu razume se i kolektivna dobrota jedne zajednice. Ukoliko se razumeju pravila po kojima se jedan pojedinac vodi kako bi postao dobar čovek, onda se razume i put ka vrhovnom dobru.

2.2.7 Dobro i lepo u Ksenofontovim delima

Ksenofont, kao Platonov savremenik prilazi filozofiji sa malo manje rigoroznosti. Iako njegova dela imaju filozofske pretenzije, on se ne ograničava samo na razmatranja o filozofiji, već se bavi i tradicijom, istorijom, običajima, ekonomijom i raznim tehničkim veštinama pa nam na taj način odslikava starogrčku zajednicu sa svim njenim osobenostima. Po Diogenu Laertiju Ksenofont je napisao oko četrdeset dela, a njihova podela na knjige se razlikuje.¹⁷³ Osvrt na celokupno Ksenofontovo stvaralaštvo je ovde nemoguće predstaviti, ali se možemo osvrnuti na njegovo razumevanje o lepom i dobrom.

Ksenofontova *Gozba* prikazuje Sokrata u razdraganom društvu na gozbi koju je priredio bogati Atinjanin Kalija svom štićeniku Autoliku koji je odneo pobedu u pankratiji tj. u rvanju i šakanju. Na gozbi su bili prisutni Ksenofont kao njen autor i svedok, zatim Sokrat kao njena centralna figura, Kalija, Autolik, Likon, Nikerat, Krtitonov sin Kritobul, mlađi Kalijin brat Hermogen, Antisten, Platonov ujak Harmid i lakrdijaš Filip. Na gozbi se nalazi aristokratska družina¹⁷⁴ i likovi koji se pominju i u Platonovim dijalozima. Ali za razliku od Platonove *Gozbe* Ksenofontova *Gozba* deluje manje kao dijalog sa jasnim i usmerenim ciljevima, a više kao tekst koji se zasniva na proizvoljnim argumentima sa zamagljenim i ne dovoljno diferenciranim terminima. Sve ovo naravno ne umanjuje njen značaj, jer ona služi kao jedno važno istorijsko-filozofsko delo o životu i simposionima starih Grka, a naročito se ističe kao svedočanstvo o Sokratu.

Postoji više bitnih mesta u Ksenofontovoj *Gozbi* gde se polemiše o lepoti. Prvo je gde sam autor priča o lepoti kod Autolika. Ovaj deo glasi:

εὐθὺς μὲν οὖν ἐννοήσας τις τὰ γινόμενα ἠγήσατ' ἂν φύσει βασιλικόν τι κάλλος εἶναι, ἄλλως τε καὶ ἂν μετ' αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης, καθάπερ Αὐτόλυκος τότε, κεκτῆται τις αὐτό. πρῶτον μὲν γάρ, ὥσπερ ὅταν φέγγος τι ἐν νυκτὶ φανῆ, πάντων προσάγεται τὰ ὄμματα, οὕτω

¹⁷³ Vidi: Diogen Laertije, *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, Dereta, Beograd, 2003, str. 77. po prevodu Albin Vilhara.

¹⁷⁴ Treba se naglasiti da postoji razlika između istorijskih figura koje se opisuju u dijalogu i stvarnih ličnosti. Npr. Kalija kao istorijska figura u tekstu je predstavljen kao intelektualni krem zajednice, ali je u stvarnosti bio tiranin. Pošto je na osnovu teksta jasno da je Ksenofont prisustvovao gozbi, razlika između istorijskih figura i stvarnih ličnosti nije slučajna već namerna. Ovo problematiku o „historische Realität“ jasnije razrađuje Hus (Bernhard Huß) u komentarima na Ksenofantovu *Gozbu*. Vidi: Huß, Bernhard, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, B. G. Teubner, Stuttgart und Leipzig, 1999. p. 38-55.

καὶ τότε τοῦ Αὐτολύκου τὸ κάλλος πάντων εἴλκε τὰς ὄψεις πρὸς αὐτόν: ἔπειτα τῶν ὁρώντων οὐδεὶς οὐκ ἔπασché τι τὴν ψυχὴν ὑπ' ἐκείνου.

„Da je neko od gostiju razmišljao o trenutnim zbivanjima, pomislio bi da je lepota nešto kraljevsko, naročito kad je ovaj Autolik ovde, oličenje lepote, ali sa smernošću i razboritošću. Najpre, kao neka svetlost u noći zasija, te pogled svih na sebe privuče, tako je i tada Autolikova lepota privlačila na sebe svačije poglede jer niko od prisutnih koji oka nije mogao odvratiti ne beše ravnodušan.“¹⁷⁵ (*Xen. Sym I 8-9*)

Ceo ovaj pasus je predstavljen kao jedna scena u pozorištu. Svi akteri su tu, rekviziti su uredno i skladno postavljeni, publika je na svom mestu i podiže se zavesa. Ono što se prvo sagledava je lepota. I to ne svakodnevna lepota, već lepota koja paraliziše, opčinjava, zamrzava i oduševljava. Stoga na ovoj „sceni“ dominira ova glavna karakteristika. Naravno, ne obična već kraljevska lepota. Kraljevskom lepotom želi da se oda utisak jedne aktivne moći. Ona je tu, prisutna, vidljiva i manifestuje se *in vivo*. Dakle, na prvom mestu dolazi kraljevska lepota, a zatim dolazi lepota kao svetlost. Lepota Autolikova privlači sve oči na sebe, te je ona kao sveta vatra pa su zato svi na ovoj „sceni“ zanemeli, tj. večeraju u tišini.¹⁷⁶ Pred velikom lepotom čovek često ostaje skamenjen. Ali ova lepota nije samo tu kako bi sve oči bile uprte u nju, već je ona tu i da „otvori oči“. Lepota kao svetlost „jeste prosvetljenost koja omogućava vid, to jest razaznavanje onoga što se pokazuje kroz oblike i likove. Otuda je još od samih početaka zapadne misli pojam lepog usko povezan s pojmom lika, oblika (εἶδος)“.¹⁷⁷ U Platonovoj filozofiji ovo razmatranje je jasno naznačeno u *Državi*, u tzv. analogiji o suncu, gde sve stvari dobijaju svoj oblik zahvaljujući svetlosti. Dakle, kod Ksenofonta lepota kao svetlost je uzrok viđenja. Ali i pored toga neophodno je prepisati joj još jednu karakteristiku, a to je sazajna. Svetlost ne omogućuje samo da nešto bude vidljivo već da se razazna i spozna određeni oblik. Nasuprot noći u kojoj sve stvari ostaju sakrivene i „nevidljive“, svetlost daje oblik stvarima i otkriva ih, pa je samim tim i moguće njihovo saznanje. Slično tumačenje nalazimo i kod Hajdegera koji kaže da se istina pojavljuje kao: „izranjanje u

¹⁷⁵ Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, str. 19, po prevodu Jevtić, D. i Milinković, S. Original teksta preuzet iz istoimene knjige, str. 18.

¹⁷⁶ U nastavku Ksenofontove *Gozbe* sledi da su svi obedovali u tišini sve dok se nije na vratima pojavio Filip lakrdijaš, pa je samim tim iluzija ovog kratkog i lepog trenutka razbijena. Kao i svaki jedinstveni trenutak i ovaj je trajao samo momenat.

¹⁷⁷ Grasi, Ernesto, *Teorija o lepom u antici*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1974, str. 64.

neskrivenost, pri čemu sama neskrivenost, kao razotkrivanje, čini osnovnu crtu prisustvovanja.¹⁷⁸ Ovo prisustvo se shvata kao oblik, kao lik. U skladu s tim lepota nema samo saznavnu funkciju, već je povezana i sa bitkom. Razumeti bitak znači videti ga i saznati, a lepota kao jedna od kategorija bitka ima funkciju da ga predstavi, pokaže, obznani. Dakle, pored tri funkcije (kraljevska, „svetlosna“ i saznavna) lepote koje se mogu naći u navedenom Ksenofontovom paragrafu, lepota dobija i ontološki karakter.

U nastavku Ksenofontove *Gozbe* sledi:

πάντες μὲν οὖν οἱ ἐκ θεῶν του κατεχόμενοι ἀξιοθέατοι δοκοῦσιν εἶναι: ἀλλ’ οἱ μὲν ἐξ ἄλλων πρὸς τὸ γοργότεροί τε ὀρᾶσθαι καὶ φοβερώτερον φθέγγεσθαι καὶ σφοδρότεροι εἶναι φέρονται, οἱ δ’ ὑπὸ τοῦ σώφρονος ἔρωτος ἔνθεοι τὰ τε ὄμματα φιλοφρονεστέως ἔχουσι καὶ τὴν φωνὴν πραοτέραν ποιοῦνται καὶ τὰ σχήματα εἰς τὸ ἐλευθεριώτερον ἄγουσιν. ἃ δὴ καὶ Καλλίας τότε διὰ τὸν ἔρωτα πράττων ἀξιοθέατος ἦν τοῖς τετελεσμένοις τούτῳ τῷ θεῷ.

„Svi kao nadahnuti nečim božanskim postadoše zanimljivi za gledanje. Jedni su izgledali strašniji, opasnije zvučali i goropadnije se ophodili, a drugi, nadahnuti Erosom imali pogled prijatniji, glas umilniji i držanje plemenitije. I Kalija tako zaljubljenost nije sakrivao, već ga je onima, što su bili posvećeni bogu ljubavi, bilo milina gledati.“¹⁷⁹ (*Xen. Sym.* I 10)

Autolik jedva da progovara svega nekoliko rečenica u *Gozbi*. Njegova glavna „osobina“ je da bude lep. Ali ova njegova lepota ima „zarazno“ dejstvo. U ovako nameštenoj „sceni“ sa Autolikom u centru svi bivaju lepši, bolji, plemenitiji. To znači da lepota nagoni čoveka da se ponaša dostojanstvenije u njenom prisustvu. Autolik je, u ovom slučaju, oličenje fizičke lepote. Dakle, na jednoj strani imamo lepotu koja je „prizemna“ i bliska. Ta lepota se manifestuje kroz jednu figuru, tj. kroz Autolika i ona je dostupna čulu vida. Na drugoj strani, lepota poseduje božansku moć. Ona opčinjava svojim prisustvom. Ali njeno svojstvo nije samo da se iskaže kroz fizički svet, već i da prikaže samu sebe. Ovde ona igra jednu nezavisnu ulogu. Njena osobina je da ispolji svoju moć i zavede, te otuda dolazi nadahnuće Erosom. Ta lepota je tu da pobudi strast, zainteresovanost, potčinjenost, dostojanstvo i plemenitost. Isto se dešava kad neko ugleda željenu osobu. Ovde se na trenutak može učiniti kao da Ksenofont slavi samo ono što je duboko ukorenjeno u ljudskoj

¹⁷⁸ Hajdeger, Martin, *Putni znakovi*, Plato, Beograd, 2003, str. 210.

¹⁷⁹ Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, str. 21, po prevodu Jevtić, D. i Milinković, S. Original teksta preuzet iz istoimene knjige, str. 20.

prirodi, a to su strasti. Međutim, tumačiti ovaj paragraf samo iz tog ugla bi bila greška. Upravo se iz priloženog može videti da je lepota tu da podstakne na velika dela, i da ona neposredno učestvuje u bitku. Njeno najsvetlije svojstvo je upravo u tome da se pokaže kroz sebe sama ispoljavajući svoju moć nad nama. Ovakvo zapažanje nam nudi Grasi koji navodeći Aristotela smatra da se lepoti može pripisati „elenhijsko“ svojstvo, tj. da se lepota ne može dokazati na osnovu nečeg drugog, već se dokazuje „jedino kroz sebe same, i to time što ispoljava svoju moć nad nama“.¹⁸⁰

Za razliku od Autolika čija lepota ostavlja utisak na druge, javlja se Kritobul koji govori o svojoj lepoti. Ali Kritobul ne može da zna da je lep, pošto se lepota prvenstveno „nalazi“ u oku posmatrača. Oslanjajući se na svedočanstva drugih, a posmatrajući i Klinijevu lepotu on je svestan kakav utisak lep čovek ostavlja na druge. Zato on kaže da nije lep kao što misli da jeste, onda bi njegova družbina sa pravom mogla da odgovara za prevaru, jer se oni kunu da je on lep čovek i treba im verovati na reč jer su dobri i vrli ljudi (*Xen. Sym. IV 10*). Kritobul u svom izlaganju o tome zašto se ponosi lepotom kaže:

εἰ δ' εἰμί τε τῶ ὄντι καλὸς καὶ ὑμεῖς τὰ αὐτὰ πρὸς ἐμὲ πάσχετε οἷάπερ ἐγὼ πρὸς τὸν ἐμοὶ δοκοῦντα καλὸν εἶναι, ὄμνυμι πάντας θεοῦς μὴ ἐλέσθαι ἂν τὴν βασιλέως ἀρχὴν ἀντὶ τοῦ καλὸς εἶναι.

„Ako sam stvarno lep i vi sve ono u duši prema meni doživljavate, kao što i ja doživljam prema onom što mislim da je lepo, kunem se svim bogovima da bih umesto kraljevske vlasti izabrao lepotu.“¹⁸¹ (*Xen. Sym. IV 11*)

U ovom paragrafu opet imamo lepotu povezano sa kraljevskim. Kraljevi nisu samo glavni predvodnici naroda, oni su i centralne figure jedne zajednice. I oči podanika i oči drugih kraljevstva bi bile uprte u kralja. On je bio dužan da istakne svoje najbolje karakteristike, a samim tim bi i služio kao uzor o tome kako treba da izgleda jedna ovaploćena lepota. Samim tim vidimo koliku važnost je Ksenofont kroz Kritobulovo izlaganje dao lepoti. Ona stoji na prvom mestu i ispoljava se kroz vođstvo. Kritobul nastavlja govoreći da proklinje vreme ukoliko je odvojen od svog ljubimca Klinije, a „danu i suncu najviše sam zahvalan jer mi Kliniju opet prikazuju“ (*Xen. Sym. IV 12*). Ovde imamo ponovo istu analogiju o svetlosti i lepoti. Za Kritobula najvažnije je da bude

¹⁸⁰ Vidi: Grasi, Ernesto, *Teorija o lepom u antici*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1974, str. 66.

¹⁸¹ Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, str. 51, po prevodu Jevtić, D. i Milinković, S. Original teksta preuzet iz istoimene knjige, str. 50.

u prisustvu njegovog ljubimca. On je uzrok i posledica svih njegovih želja i izvor njegovog divljenja. Kao oličenje lepote i požude tj. Erota, Klinija i Kritobul, dobijaju počasti jednostavno na osnovu njihove pojave. Svakom čoveku, ukoliko želi da postigne nešto u životu je neophodno ulaganje. Hrabar se postaje prevazilaženjem straha, mudar učenjem, bogat trudom i radom, slavan činjenjem junačkih dela, itd., dok se lepota „nosi“ i prikuplja sve dobrobiti. Ovo je pasivna odlika lepote. Ali ona podstiče i aktivnu ulogu u pojedincu. Sva ova prevazilaženja su moguća samo zbog lepote. Ona nagoni čoveka da bude hrabar, mudar, bogat, pravičan, dobar, slavan, itd. Ona poziva na vrlinu, nadahnjuje zaljubljene, čini ih nesebičnim i darežljivim, snalažljivijim, ljubopitljivijim, hrabrijim, stidljivim i uzdržanijim (Vidi: *Xen. Sym. IV 15*). Dakle, ova aktivna uloga čiji je osnovni pokretač lepota može se videti i u zajednici i na bojnopolju. Zajednica funkcioniše bolje ukoliko su članovi u njoj podstaknuti na međusobno udvaranje, divljenje i ljubav. Ljudi u ljubavnom zanosu stvaraju najlepša dela. Podstaknuti lepotom sugrađani kreiraju jače odnose, bolje razumevanje među sobom i stabilniju zajednicu. Što se tiče rata, starogrčki građani su bili spremniji da prate lepog vojskovođu nego li ružnog. Danas to nije slučaj, ali kod njih je važno pravilo da lep vojskovođa jače motiviše svoje vojnike. Ovakvo utemeljenje se može naći u spoju lepote i Erota. Lepota pokreće duboko ukorenjene ljudske instinkte: želju, strast, požrtvovanost pa je samim tim pojedinac spreman za akcijom koja bez pravilne motivacije (lepote) nije moguća.

Da je lepota postojana osobina vidimo u nastavku Kritobulovog izlaganja:

ἀλλ' οὐδὲ μέντοι ταύτη γε ἀτιμαστέον τὸ κάλλος ὡς ταχὺ παρακμάζον, ἐπεὶ ὥσπερ γε παῖς γίγνεται καλός, οὕτω καὶ μεῖράκιον καὶ ἀνήρ καὶ πρεσβύτης. τεκμήριον δέ: θαλλοφόρους γὰρ τῆ Ἀθηνᾶ τούς καλοὺς γέροντας ἐκλέγονται, ὡς συμπαρομαρτοῦντος πάσῃ ἡλικίᾳ τοῦ κάλλους.

„Nego, nek ljudi ne umanjuju njen značaj, jer brzo precveta; kao što dečak ima svoju lepotu, tako i mladić i zreo muškarac i starac. Dokaz da lepota pripada svakom životnom dobu jesu i talfori koji se za Atinu biraju baš među lepim starcima.“¹⁸² (*Xen. Sym. IV 17*)

Ovde lepota ima dvostruku ulogu. Prvo, lepota se odvija na čulnom planu. Ova karakteristika lepote se vidi na svakom biću, od najmlađeg do najstarijeg člana jedne zajednice. Na drugoj strani, lepota je nešto što je trajno, što suštinski ne menja svoju bit. Ova njena unutrašnja suština ostaje

¹⁸² Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, str. 53, po prevodu Jevtić, D. i Milinković, S. Original teksta preuzet iz istoimene knjige, str. 52.

ista, nepromenljiva je i ona se nalazi iza onoga što je spolja, a to je u ovom slučaju telo koje je propadljivo. Međutim, spoznati lepotu ne znači samo spoznati njen prolazni karakter, već i upoznati njenu unutrašnju bit. Ono što se nalazi spolja je isto onoliko bitno sa onim što je i iznutra, a upravo ga ove dve karakteristike čine jednom celinom. Spoznati lepotu znači spoznati njenu unutrašnju i spoljašnju karakteristiku. Ako ovako razumemo lepotu ona nije samo neko prolazno svojstvo bitka, već i njegova suština. Takođe, u ovom paragrafu lepota opet zauzima prvo mesto, jer pripada i „lepim taloforima“. Talofori su bili učesnici panatenejskih svetkovina i stajali su na čelu povorke sa raznim mladićima i devojkama. U svojim rukama su nosili maslinove grančice pa su zbog toga nazivani granonoše (talofori). Dakle, ono što je glavna atrakcija koja privlači najviše pogleda jeste lepota. Lepota koju „nose“ mladići, devojke i talofori u povorci. Možemo dozvoliti sebi sledeću pretpostavku: kako su talofori nosili grančice masline koja je univerzalno poznata kao simbol mira u staroj Grčkoj, a pritom su i bili lepi, onda je lepota služila kao osnovni motiv i pozivala na mir i složnost, odnosno ona je bila uzrok blagostanja i harmonije. Ovo je naravno neizvesna teorija, ali s obzirom na to da Ksenofont povezuje lepotu sa zajednicom, nije neverovatno da je upravo iz tog razloga upotrebio ovakvu metaforu.

Kalija u svom izlaganju smatra da može ljude učiniti pravednijim dajući im novac (Vidi: *Xen. Sym. IV 1*). Kritobul sa govorom o lepoti poziva ljude na „moralno“ i ispravno ponašanje. Ali oba ova govora nisu slučajno zabeležena, već oni služe kako bi se izrugivali Sokratu.¹⁸³ Sokrat je smatran ružnim. Ovo nam je poznato iz raznih istorijskih izvora, pa je onda jasno zašto ova dva karaktera u Ksenofontovoj *Gozbi* imaju ovakva izlaganja. Ali to ne znači da treba odbaciti ova polemisanja i stati u Sokratovu odbranu. Ksenofont jednostavno iznosi jedno standardno razumevanje o tome kako su stari Grci razumevali lepotu, vrlinu, pravdu i dobrotu, dajući mu pritom svoju notu i time ga čini jedinstvenim.

Lepota u Ksenofontovoj *Gozbi* u paragrafima koje smo naveli uvek označava jedno svojstvo ljudi. Međutim, Sokrat postavlja sledeće pitanje:

πότερον οὖν ἐν ἀνθρώπῳ μόνον νομίζεις τὸ καλὸν εἶναι ἢ καὶ ἐν ἄλλῳ τινί; ἐγὼ μὲν
ναὶ μὰ Δί', ἔφη, καὶ ἐν ἵππῳ καὶ βοῖ καὶ ἐν ἀψύχοις πολλοῖς. οἷδα γοῦν οὔσαν καὶ ἀσπίδα
καλὴν καὶ ξίφος καὶ δόρυ.

¹⁸³ Vidi: Danzig, Gabriel, Xenophon's Symposium. In M. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge Companions to Literature, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 132-151.

„Sokrat: Da li misliš da lepota postoji samo kod ljudi, ili je ima i u čemu drugom?
Kritobul: Ma Zevsa mi, mislim da postoji i u konju i u govedu i u mnogim stvarima bez duše. Znam da lep može biti i štit i mač i koplje.“¹⁸⁴ (*Xen. Sym. V 3*)

Lepota nije samo svojstvo pomoću koje se opisuju ljudi, već je ovaj epitet moguće dati i životinjama i drugim predmetima. Ali ovde lepota ima i funkcionalnu ulogu. Ne samo da se može reći da je lep mač, štit ili koplje već da su oni i korisni. Ukoliko se ovi predmeti ne upotrebljavaju baš iz onog razloga za koji su namenjeni, npr. mač za sečenje, štit za odbranu, koplje za gađanje, onda oni nisu lepi. Za razliku od danas, gde za neki predmet možemo reći da je lep iako ne ispunjava svoju svrhu, kod starih Grka ovakvo nešto nisu bilo moguće. Ukoliko je mač bio loš, odnosno tup, zarđao ili napravljen od slabog metala on nikako nije mogao da bude lep. Mi danas imamo vojne parade u kojima se mačevi zadenuti za pojas ne upotrebljavaju ali su ipak lepi. Kod starih Grka važilo je drugačije pravilo. Zato Sokrat u nastavku kaže:

καὶ πῶς, ἔφη, οἷόν τε ταῦτα μηδὲν ὅμοια ὄντα ἀλλήλοις πάντα καλὰ εἶναι; ἂν νῆ Δί', ἔφη, πρὸς τὰ ἔργα ὧν ἕνεκα ἕκαστα κτώμεθα εὖ εἰργασμένα ἢ ἢ εὖ πεφυκότα πρὸς ἃ ἂν δεώμεθα, καὶ ταῦτ', ἔφη ὁ Κριτόβουλος, καλά.

„Sokrat: Pa kako može biti da je sve to, iako nije slično jedno drugom, ipak lepo? Kritobul: Ako je za poslove dobro izrađeno ili je dobro po prirodi nastalo za sve ono što nam je potrebno, i to je onda lepo.“¹⁸⁵ (*Xen. Sym. V 4*)

Dakle, neki predmet je lep samo ako je koristan. Isto važi i za biljke ili životinje. Drvo masline može biti lepo samo ako se od njega dobija dobar plod. Konj je lep samo ako ga je moguće upotrebiti u polju, u ratu ili na vežbalištu. Međutim, čini se da ovaj Kritobulov odgovor promašuje suštinu Sokratovog pitanja, a to je da li postoji neko univerzalno lepo koje je nezavisno od svih drugih pojedinačnih lepota. Ali Ksenofont nam ne nudi nikakav odgovor na ovo pitanje, već nastavlja polemiku u pravcu pojedinačno lepih, pritom nabrajajući da su lepa usta, oči, nos, kosa, itd. (Vidi: *Xen. Sym. V 5-7*).

¹⁸⁴ Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, str. 77, po prevodu Jevtić, D. i Milinković, S. Original teksta preuzet iz istoimene knjige, str. 76.

¹⁸⁵ Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, str. 77, po prevodu Jevtić, D. i Milinković, S. Original teksta preuzet iz istoimene knjige, str. 76.

Postoji dosta mesta u Ksenofontovim delima gde se pojedinačne stvari smatraju lepim i mi ih nećemo navoditi, jer bi prosto nabranje bilo izlišno. Umesto toga pažnju treba usmeriti na *Uspomene o Sokratu*, gde Ksenofont poteže istu polemiku kao i u *Gozbi*. Naime u *Uspomenama*, u poglavlju koje nosi naziv „Razgovor s Aristipom o onom što je lepo i dobro“ Aristip postavlja pitanje Sokratu:

πάλιν δὲ τοῦ Ἀριστίππου ἐρωτῶντος αὐτὸν εἴ τι εἰδείη καλόν, καὶ πολλά, ἔφη. ἄρ' οὖν, ἔφη, πάντα ὅμοια ἀλλήλοις; ὡς οἷόν τε μὲν οὖν, ἔφη, ἀνομοιότατα ἔνια. πῶς οὖν, ἔφη, τὸ τῷ καλῷ ἀνόμοιον καλὸν ἂν εἴη; ὅτι νῆ Δί', ἔφη, ἔστι μὲν τῷ καλῷ πρὸς δρόμον ἀνθρώπων ἄλλος ἀνόμοιος καλὸς πρὸς πάλην, ἔστι δὲ ἀσπίς καλὴ πρὸς τὸ προβάλλεσθαι ὡς ἐνὶ ἀνομοιότητι τῷ ἀκοντίῳ, καλῷ πρὸς τὸ σφόδρα τε καὶ ταχὺ φέρεσθαι.

„Opet ga je Aristip jednom pitao da li poznaje što lepo. Sokrat: I to mnogo. Aristip: Jesu li sve lepe stvari slične jedna drugoj? Sokrat: Neke su, štaviše, tako različne kako samo može biti. Aristip: Kako bi onda lepo moglo biti to što je različno od onoga što je lepo? Sokrat: Diva mi, onako kao što se od čoveka lepa za utrkivanje razlikuje drugi koji je lep za rvanje; kao što se štit lep za odbranu razlikuje koliko god može od sulce za jako i brzo izmetanje“¹⁸⁶ (*Xen. Mem.* 3.8.4)

Ovde lepota ponovo igra funkcionalnu ulogu. Upravo se na ovom mestu može videti da se određeni predmet može smatrati lepim samo ako obavlja ulogu koja mu je namenjena, i to ako je obavlja dobro. Tako i „košara za smeće“ može biti lepa samo ako služi upravo za ono za šta je napravljena (*Xen. Mem.* 3.8.6). Isto pravilo važi i za ljude. Čovek je lepši ako ono u čemu je dobar obavlja na pravilan način. Ne može se smatrati za trkača da bude dobar u rvanju i za rvača da bude dobar u trčanju, već je trkač dobar za trčanje, a rvač dobar za rvanje, pa je samim tim i lep. Ksenofont daje jedan opsežan primer da je lepo ono što je i korisno na primeru izgradnje kuće. Naime, ako kuća ima pravilno izgrađene prozore koji su okrenuti prema jugu, trem koji je topao zimi, sobe koje su funkcionalne, onda se za takvu kuću može reći da je lepa i korisna (Vidi: *Xen. Mem.* 3.8.8).

¹⁸⁶ Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980, str. 78-79, po prevodu Miloša N. Đurića, original teksta preuzet sa veb adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0208%3Abook%3D3%3Achapter%3D8%3Asection%3D4>.

Smrt može biti lepa. Ovo nije rečenica koju danas čujemo često. Međutim, Ksenofont smatra da je Sokrat, njegov učitelj i prijatelj umro lepom smrću. U poslednjem poglavlju u *Uspomenama o Sokratu* Ksenofont kaže:

καὶ πῶς ἂν τις κάλλιον ἢ οὕτως ἀποθάνοι; ἢ ποῖος ἂν εἶη θάνατος καλλίων ἢ ὄν κάλλιστά τις ἀποθάνοι; ποῖος δ' ἂν γένοιτο θάνατος εὐδαιμονέστερος τοῦ καλλίστου; ἢ ποῖος θεοφιλέστερος τοῦ εὐδαιμονεστάτου;

„I kako bi ko lepše mogao umreti nego tako? Kakva bi smrt bila lepša od one kojom bi ko najlepše umro? Kakva bi smrt bila blaženija od najlepše? Ili kakva bi bogovima bila draža nego najblaženija?“¹⁸⁷ (*Xen. Mem.* 4.8.3)

Ovde je moguće pretpostaviti par stvari. Prvo, da li ova pitanja postavlja Ksenofont ili Sokrat? Slična pitanja postavlja Sokrat u Platonovom *Kritonu* i *Fedonu*. Drugo, s obzirom na to da na kraju svake rečenice stoji znak pitanja, da li je moguće da Ksenofont nije siguran da i smrt može biti lepa. Svakako ovo iskustvo nije moguće, pa i Ksenofont ostaje uskraćen odgovora. Ali „lepa smrt“ se opravdava ne kao krajnji ishod, već kao suma celog života. Ovaj poslednji akt je značajan samo ako je čovek, u ovom slučaju Sokrat, vodio častan i dobar život. Samim tim imamo i εὐδαιμονία (blaženstvo) kao svrhu ljudskog delovanja i jedan cilj prema kojem je neophodno težiti. Za takav cilj neophodne su ἀρετή kako bi se postigao dobar život. Ovde se već postavlja pitanje, šta je za Ksenofonta značilo „živeti dobar život“?

Kod Ksenofonta dobro je povezano sa Sokratom i njegovim učenjem. U Ksenofontovim delima Sokrat deli savete, vaspitava, podučava, kritikuje i inspiriše. On je oličenje onoga kako bi čovek trebalo da se ponaša kako bi bio dobar. Sva ova pravila se mogu razvrstati u sledećih par tačaka:

1. Da bi čovek bio dobar neophodno je da poštuje i uvažava božanstvo. Božanstvo je stvorilo sve: od uređenog kosmosa, preko neba, zemlje, čoveka, pa sve do osećanja i razuma. Svako božanstvo se brine o uređenju čovekove duše i tela pa ga je zato neophodno poštovati. Svoje darove božanstvu čovek uređuje prema svojim

¹⁸⁷ Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980, str. 126, po prevodu Miloša N. Đurića, original teksta preuzet sa veb adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0208%3Abook%3D4%3Achapter%3D8%3Asection%3D3>.

- možnostima. Takođe, božanstvu su draži pokloni lošijih nego li dobrih (Vidi: *Xen. Mem.* 1.3.3).
2. Kao osnova svake vrline i dobrog života stoji samosavlađivanje. Uzdržljivost, umerenost, trezvenost, neporočnost su bile osnova jakog karaktera, pa se takva osoba smatrala poželjnom za jednu zajednicu. Sokrat je bio jedan od takvih osoba. On sam propoveda i poziva na poštovanje ovih principa, a Ksenofont je ovo zabeležio na puno mesta. U *Uspomenama o Sokratu*, Ksenofont kaže da je Sokrat u životu više delima nego rečima pokazivao da se čovek može ponašati u skladu sa vrlinama (Vidi: *Xen. Mem.* 1.1.5 i dalje).
 3. Skroman život, proživljen čak i u siromaštvu, bez hvalisavost je bolji nego li život bogataša na rđavom glasu (Vidi: *Xen. Mem.* 1.1.7 i dalje). U ovom slučaju jasno je da i Sokrat i Ksenofont smatraju da je ono što zajednica misli o pojedincu bitno. Status i reputacija se stiču i bogatstvom, ali je ono uvek na nižem mestu nego li vrlina. Dobar glas je ono što prati pojedinca u zajednici, a iza njega je to jedino što i ostaje. Zajednica je u istoriji ljudskog razvoja bila izuzetno bitna. Bez zajednice čovek nije u stanju da preživi, a status koji u njoj zauzima ga prilično određuje.
 4. Iako se kod Platona, Sokrat uzdržavao od toga da bude učitelj i samo ponekad ispitivao članove zajednice o tome da li se vrlina može naučiti, kod Ksenofonta Sokrat je ekspert u vaspitanju i stoji kao prvi među učiteljima. Zbog njegove veštine koja mu omogućava da dobro predvidi određene situacije, mnogi od njegovih sagovornika dolaze kod njega po savet, a oni koji ga ne poslušaju uvek na kraju zažale. Takođe, Sokrat je idealan učitelj zato što je uvek dostupan narodu. Često se mogao videti kako hoda polisom, posećuje vežbališta i bio koristan u svakoj prilici i na svaki način (*Xen. Mem.* 4.1.1 i dalje). On je ponašajući se ovako uspeo u tome da mnoge odvraća od nedoličnog ponašanja i podstakne kod svojih sugrađana „žudnju za vrlinom“. Sokrat nikad nije sebe smatrao vaspitačem morala, a na drugoj strani kad se videlo da je takav podsticao je svoje prijatelje i sugrađane da se ponašaju kao on kako bi bili dobri (*Xen. Mem.* 1.2.2 i dalje).
 5. Ksenofontov Sokrat priča o vaspitanju vladara mnogo više nego li Platonov Sokrat. Sokrat kao i svaki drugi stanovnik polisa je aktivni učesnik političkih dešavanja. Ono što ga izdvaja od drugih građana je to da bi svojim vaspitanjem vladara mogao da

- doprinese poboljšanju jedne zajednice. Primeri za ovakav stav se mogu naći u trećoj knjizi u *Uspomenama o Sokratu*. Sokrat smatra da „kraljevi i rukovodioci nisu oni koji žezla da drže, ni oni koji su izabrani ma od kojih, ni oni koji su dobili kockom, ni oni koji su nasiljem oteli ni oni koji su prevarili, nego oni koji umeju da vladaju“¹⁸⁸ (*Xen. Mem.* 3.9.10). Drugačije rečeno pravi predvodnici naroda su oni koji su usavršili zanat vladanja. Pravi kralj ili rukovodilac naroda je dužan da poznaje i poseduje mnogo veština kako bi mogao da vlada. Na drugoj strani, kraljevi i rukovodioci su dužni da se drže običajnosnih normi kako bi vodili narod ka kolektivnom dobru i sreći. Zato nije poželjno da svaka osoba bude postavljena na mesto jednog vođe, već je za to neophodna rigorozna selekcija. Ovakvu selekciju jasnije izlaže Platon u svojoj *Državi*.
6. Zagovarao je poštovanje porodice i prijatelja. Skoro cela druga glava u *Uspomenama o Sokratu* je posvećena ovom principu. Na nebrojeno mnogo mesta Sokrat pripoveda o tome zašto je dobro poštovati svoje roditelje i odnositi se naklonošću prema svojim prijateljima. Ovakvim ponašanjem se čuvaju tradicija i kultura jednog naroda, jer prijateljstvo mnogo vredi kad je čovek istog porekla, a mnogo i to kad je zajedno othranjen (*Xen. Mem.* 2.3.4).
 7. Ponašati se u skladu sa vrlinom nije lako. Sokrat zagovara ideju da naporan rad uvek vodi ka vrlini. Pored toga bitno je održavati telo zdravim. I naporan rad i zdravo telo gradi karakter i donosi zaslužene nagrade (Vidi: *Xen. Mem.* 3.12). Zato Ksenofont kaže da Sokrat „telo nije ni sam zanemarivao niti je hvalio one koji su ga zanemarivali. Suviše jesti pa se suviše naprezati nije odobravao; ali je odobravao da se ono što se sa slašću pojede dovoljnim radom probavlja; jer, kaže, taj postupak je u svakom pogledu zdrav i ništa ne ometa negovanju duše“¹⁸⁹ (*Xen. Mem.* 1.2.3).
 8. Ksenofontov Sokrat smatra da ukoliko se donosi bilo kakva odluka na prvom mestu se uvek stavlja korist zajednice, a ne korist pojedinca. Pojedinac je dužan da se ponaša u skladu sa vrlinom, ali vrlina uvek treba da bude u skladu sa državnim zakonima i opštim dobrom jedne zajednice. Doneti dobru odluku, znači ispoštovati ove tri zavisne celine a to su pojedinac, zajednica i zakon. Dobra odluka se donosi kako bi se poboljšalo ono „ovde i sada“, a ne kako bi se dobila nagrada u zagrobnom životu. Ovakvo razmatranje

¹⁸⁸ Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980, str. 82, po prevodu Miloša N. Đurića.

¹⁸⁹ *Ibid.*, str. 7, po prevodu Miloša N. Đurića.

pokazuje koliko su se stari Grci razlikovali od potonjih naroda koji su usvojili „etiku“ monoteističkih religija. Za njih je bilo bitno ono što se radi u ovom trenutku, a požrtvovanje koje se podnosilo uvek je bilo vezano za zajednicu. Ono što ostaje iza pojedinca je njegovo potomstvo, pa je samim tim neophodno ostaviti urednu i stabilnu državu sa strateški postavljenim predvodnicima. Tradicija, kultura, običaji, zakoni i uređena zajednica je ono što ostaje kao dar mladim naraštajima. Zato je neophodno donositi dobre odluke dok je pojedinac živ, jer mu je potomstvo ostavljeno u uređenoj državi dovoljna nagrada.

9. Vrlina je znanje. Ovaj etički princip je jasno izražen kod Ksenofontovog Sokrata pa on smatra da razlike između mudrosti i umerenosti nema. Oni koji znaju šta je dobro i lepo se time i služe, a oni koji znaju šta je ružno toga se i klone, jer su mudri (σοφός) i umereni (σωφροσύνη) (Vidi: *Xen. Mem.* 3.9.4 i dalje). Dakle, ako je znanje vrlina, onda znati vrlinu znači ponašati se u skladu sa principima uma. Ukoliko je to slučaj, nije moguće uraditi nešto namerno loše. Čovek se uvek ponaša u skladu sa principima uma, pa je svaki postupak koji preduzima usmeren ka dobru, ali iz neznanja je moguće da on učini zlo. To se dešava samo zato što on ne poznaje pravi put prema dobru, pa se iz toga rađa još jedan princip, a to je da niko ne greši namerno. Oni koji poznaju šta je dobro „ništa drugo neće voleti nego to, a koji ne znaju ne mogu tako da rade nego, ako i pokušaju, greše“¹⁹⁰ (*Xen. Mem.* 3.9.5).
10. Kako Ksenofont razume dobro (ἀγαθός)? On ga određuje kao ono što je korisno (Vidi: *Xen. Mem.* 6.4.8). Znači dobro je uvek ono što ima određenu svrhu. Ako prihvatimo ovakvo razumevanje dobrog onda se čovek smatra dobrim samo ako na ispravan način obavlja svrhu koja mu je namenjena. Dobar vladar će znati kako da upravlja državom, dobar zanatlija će biti vešt u svom poslu, dobar domaćin će revnosno obavljati kućne poslove i starati se za imanje, dobar čovek će se ponašati u skladu sa vrlinom. Dakle, da bi čovek bio dobar onda je nužno da ispunjava svoju svrhu kako bi koristio zajednici i izgradio sebe. Postavlja se pitanje da li postoji neko „dobro po sebi“ onako kako ga predstavlja Ksenofontov Sokrat? Odgovor na ovo pitanje je malo teže dati, jer se nigde u Ksenofontovim spisima ne može naći ovakva tvrdnja. Kod Ksenofontovog Sokrata sve je povezano sa praktičnim. Ali da li je zaista bitno napraviti jasnu distinkciju

¹⁹⁰ Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980, str. 81, po prevodu Miloša N. Đurića.

između onog što je „dobro po sebi“ i onog što je „dobro koje ima neku praktičnu namenu“? Čini se da je odgovor na ovo pitanje negativan, jer Sokrat smatra da dobar čovek poštuje božanstvo, upražnjava samosavlađivanje, vodi skroman život, uči se vrlini, stiže prijatelje i poštuje porodicu, vaspitava najbolje što može i zna i vodi aktivan i čestit politički život. Sve ove karakteristike ne samo da određuju dobro, već i nagone ljude da prema toj svrsi upravljaju svoje delanje. Razumeti „dobro po sebi“ znači ponašati se u skladu sa „dobrim koje ima praktičnu i praktičku namenu“.

U ovih deset tačaka smo mogli da vidimo šta bi Ksenofont podrazumevao pod dobrim. Međutim, kod Ksenofonta dobro uvek ide u tesnom odnosu sa lepim, pa je zato on polemisao o καλὸς κάγαθός. Ovaj termin je kombinacija prideva καλὸς i ἀγαθός što znači lep i dobar. Termin καλὸς κάγαθός ne nosi samo estetske već i etičke attribute. U staroj Grčkoj ovaj termin se koristio kako bi opisao najviši sloj u jednoj zajednici i njihove vrline. Oni koji su igrali velike političke uloge, zauzimali poseban socijalan status i posedovali vrhunsko moralno vaspitanje smatrali su se καλὸς κάγαθός. Savremena tumačenja variraju između toga da li je ovaj termin imao politički i socijalni status ili samo moralni. Takođe, postoje i oni koji smatraju da je ovaj termin upotrebljavan samo među onima koji su sebe smatrali superiornijim. Na ova tumačenja se mogu uložiti dve primedbe. Prvo, Sokrat kao oličenje καλὸς κάγαθός nije pripadao visokom sloju u jednoj zajednici. On je steko svoj socijalni status vaspitavanjem i podučavanjem drugih građana polisa, a ne pozamašnim bogatstvom ili krvnim nasledstvom. Kao političar se nije puno isticao, već je zagovarao drugačije političke ideje u vreme tranzicije između različitih vladavina. Drugo, ukoliko se uzme u obzir da je ovaj termin kovanica dve reči pripisati mu samo moralni status bi bila greška jer se onda potpuno zanemaruje i njegov „estetski atribut“.

Kod Ksenofonta ovaj termin igra centralnu ulogu. U *Gozbi* svaki učesnik predstavlja svoje učenje kako bi postao καλὸς κάγαθός. Već na početku *Gozbe* Sokrat kao moralna figura je označen kao καλὸς κάγαθός (*Xen. Sym. I 1*). Međutim, družina koja prisustvuje na gozbi se ne slaže na sa ovim već se pita da li uopšte takav učitelj postoji i gde ga je moguće naći. (Vidi: *Xen. Sym. II 6*). Učesnici u gozbi pripadaju aristokratskom sloju pa su samim tim dužni da prikazuju sebe kao nosioci određenih moralnih vrlina. Jedan će biti najlepši među mnogima (Autolik), drugi će biti najbogatiji (Kalija), treći će glumiti da zna a da je pritom glup (Nikerat), itd. Onda se postavlja pitanje da li ovi pojedinci koji se ističu kao najbolji među mnogima poseduju sve neophodne kvalitete kako bi moralno uzdizali i predvodili narod? Odgovor na ovo pitanje je negativan, jer sve

vrline koje poseduju ovi učesnici u gozbi su prividne. Bolje je posedovati duhovno bogatstvo nego biti materijalno bogat, bolje je biti ružan spolja a lep iznutra, bolje je razumeti ono o čemu se govori, a ne učiti napamet. Dakle, bolje je posedovati ono što ima neprolazni karakter, tj. vrlinu, nego li ono što se lako gubi i propada. Kako onda postati *καλὸς κἀγαθός*? Sokrat navodi Teogonidove reči govoreći:

Ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἀπ' ἐσθλὰ διδάξεται: ἦν δὲ κακοῖσι συμμίσηγης, ἀπολείς καὶ τὸν ἐόντα νόον.

„Od dobrih ćeš se dobrim naučiti, ako se sa lošima umešaš, izgubićeš i ono pameti što imaš.“¹⁹¹ (*Xen. Sym. II 4*)

Kad Sokrat kaže da „ćeš se od dobrih dobrom naučiti“ on želi da naglasi da se upravo na toj gozbi nalaze oni koji su sposobni da nauče kako biti *καλὸς κἀγαθός*. Celokupni ton *Gozbe* je određen ovom Sokratovom izjavom, jer on želi da pokaže kako se kroz pravilno obrazovanje može postići kalokagatija. Postati *καλὸς κἀγαθός* znači usvojiti bolji metod učenja, a tim metodom se najbolje služi Sokrat.¹⁹² Ovde se javlja još jedan momenat koji treba napomenuti, a to je da Sokrat citirajući Teogonida želi da ukaže na to da ni on sam nije rođen kao *καλὸς κἀγαθός*, već je morao da se druži sa dobrima kako bi od njih nešto naučio.

U *Uspomenama o Sokratu*, Ksenofont je pokušao da predstavi Sokrata kao učitelja *kalokagatije* naročito u prvom delu. Ostatak spisa pokazuje kako jedan učitelj treba da se ponaša u zajednici i šta treba da govori kako bi svoje učenike i građane polisa tj. države usmerio ka tome da budu *καλὸς κἀγαθός*. Ksenofont u *Uspomenama* kaže:

πῶς οὖν οὐκ ἐνδέχεται σωφρονήσαντα πρόσθεν αἴθις μὴ σωφρονεῖν καὶ δίκαια δυνηθέντα πράττειν αἴθις ἀδυνατεῖν; πάντα μὲν οὖν ἔμοιγε δοκεῖ τὰ καλὰ καὶ τὰγαθὰ ἀσκητὰ εἶναι, οὐχ ἥκιστα δὲ σωφροσύνη. ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ σώματι συμπεφυτευμέναι τῇ ψυχῇ αἱ ἡδοναὶ πείθουσιν αὐτὴν μὴ σωφρονεῖν, ἀλλὰ τὴν ταχίστην ἑαυταῖς τε καὶ τῷ σώματι χαρίζεσθαι.

„Kako onda nije moguće da čovek najpre postane razborit pa docnije nerazborit, i u radu da dotera do pravednosti, pa docnije izgubi mogućnost za to? Meni se bar čini da se lepo i

¹⁹¹ Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, str. 27, po prevodu Jevtić, D. i Milinković, S. Original teksta preuzet iz istoimene knjige, str. 26.

¹⁹² O tesnom odnosu između kalokagatije i vaspitanja i obrazovanja kod Ksenofonta govori nam Jeger u svojoj knjizi *Paideia*. Vidi: Jeger, Verner, *Paideia*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991, str. 496-510.

dobro može vežbom steći, a naročito razboritost. Jer, u jednom istom telu ponikle su, kao i duša, čulne strasti, pa je podstiču da ne bude umerene, nego što brže da njima i telu godi.“¹⁹³ (*Xen. Mem.* 1.2.23).

Ksenofontov Sokrat neprestano pokušava da naglasi da je za sticanje vrline neophodna vežba i disciplina. Postići vrlinu znači koristiti je u praksi. Dakle, postati časna osoba znači upražnjavati vrlinu u kompleksnim ljudskim odnosima, a u isto vreme poboljšavati sebe i druge. Ali vrlina nije karakteristika koja se stiče za stalno. Iako Ksenofontov Sokrat tvrdi da je nemoguće postići umerenost, pravičnost ili dobrotu i lepotu, pa iste izgubiti, u prethodnom pasusu on kaže da ukoliko se učiteljeve lekcije ne ponavljaju, one se zaborave (Vidi: *Xen. Mem.* 1.2.19). To znači da se neprekidnom vežbom i besprekornom disciplinom koje traju do kraja života vrlina iznova obnavlja. Samim tim se telo i duša treniraju kako bi bili u jednom harmoničnom skladu. Strasti ne smeju prevladati nad dušom, a duša ne sme prevladati nad telom. Ovaj savršeni balans između jednog i drugog može se videti na Sokratovom primeru. Da bi svaki Atinjanin postao takav neophodno je da slušaju vrhunskog učitelja, razumeju njegove lekcije i oponašaju ga u bavljenju njegovih aktivnosti. Ako čovek želi da upozna dobro i lepo (καλὸς κἀγαθός) onda nužno ispred sebe mora da ima jedan živi model, a kod Ksenofonta to je Sokrat. On je bio izvanredan primer vrle osobe pa je samim tim inspirisao druge da i oni postanu takvi. Ksenofont želi da naglasi svojim čitaocima da je Sokrat bio od velike koristi svojim sagovornicima i pomogao im da postanu bolje osobe. Sokrat je to uradio dajući primer svojim načinom života i u konverzaciji sa drugim građanima polisa. Bez ove dve karakteristike, po Ksenofontu, građani polisa nisu mogli da upoznaju vrlinu i ponašaju se u skladu sa njom. Sokrat objašnjava svojim sagovornicima šta je nužno znati i šta je neophodno raditi kako bi neko postao καλὸς κἀγαθός.

Ksenofont polemiše o dobrom i lepom kao o zasebnim kategorijama ali dolazi do zaključka da ih je nemoguće odvojiti. On u *Uspomenama o Sokratu* kaže:

σὺ δ' οἶει, ἔφη, ἄλλο μὲν ἀγαθόν, ἄλλο δὲ καλὸν εἶναι; οὐκ οἶσθ' ὅτι πρὸς ταῦτα πάντα καλὰ τε κἀγαθὰ ἐστὶ; πρῶτον μὲν γὰρ ἡ ἀρετὴ οὐ πρὸς ἄλλα μὲν ἀγαθόν, πρὸς ἄλλα δὲ καλόν ἐστὶν, ἔπειτα οἱ ἄνθρωποι τὸ αὐτὸ τε καὶ πρὸς τὰ αὐτὰ καλοὶ τε κἀγαθοὶ λέγονται,

¹⁹³ Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980, str. 10, po prevodu Miloša N. Đurića, original teksta preuzet sa veb adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:abo:tlg,0032.002:1:2:23&lang=original>

πρὸς τὰ αὐτὰ δὲ καὶ τὰ σώματα τῶν ἀνθρώπων καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ φαίνεται, πρὸς ταῦτα δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα οἷς ἄνθρωποι χρῶνται καλὰ τε καὶ ἀγαθὰ νομίζεται, πρὸς ἅπερ ἂν εὐχρηστα ᾖ.

„A ti misliš da između lepa i dobra postoji neka razlika? Ne znaš da je za jednu istu stvar sve i lepo i dobro? Jer, pre svega, vrlina nije za jedno dobra, a za drugo lepa; zatim, ljudi se isto tako i za jednu istu stvar zovu i lepi i dobri, a za jednu istu stvar i ljudska tela pojavljuju se kao lepa i dobra, a za jednu istu stvar i sve ostalo čime se ljudi služe smatra se da je lepa i dobra za što je samo podesna“¹⁹⁴ (*Xen. Mem.* 3.8.4).

Pre svega, ovde se mogu videti četiri karakteristike lepog i dobrog. Prva je: vrlina se smatra dobrim i lepim. Mora se uzeti u obzir da je za Ksenofonta vrlina kategorija koju zastupa pojedinac i izražava je u međuljudskim odnosima. Vrlina ne postoji u nekom idealnom svetu, već ona zauzima jedan „subjektivni“ realitet. Ovakva vrlina ima karakteristiku dobrog i lepog. Drugo, ljudi kao pojedinci mogu biti dobri i lepi. Ovde se dobrota i lepota mogu odnositi na Sokrata, aristokratski sloj u zajednici ili na pojedinca koji zna vrlinu i ponaša se u skladu s njom. Treće, zajednica može biti dobra i lepa. U zajednici kojom upravljaju duhovne aristokrate, pojedinci koji vladaju vrlinom i Sokrat koji vaspitava i obučava svoje sagovornike nema nesloge i ružnoće. Perspektiva takve zajednice je uvek svetla. Na četvrtom mestu stoji dobro i lepo kao korisno. Ukoliko lepota i dobrota nemaju funkcionalnu ulogu, onda su samo prazne reči bez ikakvog uticaja. Kada se sklope sve ove četiri karakteristike dobija se progresivna zajednica sa lepim i dobrim pojedincima. Iz navedenih razloga nije moguće odvojiti lepotu i dobrotu, jer su one u zavisnom odnosu. Lepota je nemoguća bez dobrote i obrnuto.

¹⁹⁴ Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980, str. 79, po prevodu Miloša N. Đurića, original teksta preuzet sa veb adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0208%3Abook%3D3%3Achapter%3D8%3Asection%3D5> .

3. LEPO U PLATONOVOJ FILOZOFIJI

3.1 Nezavršena definicija o lepom u *Hipiji većem*

Platonov dijalog *Hipija veći* dugo vremena je bio zanemaran kao jedan čija se autentičnost dovodila u pitanje. Kako sam dijalog spada u Platonovo stvaralaštvo iz prelaznog perioda, diskusija se uglavnom svodila na to da li je izložena teorija u dijalogu Sokratova, Platonova ili razmatranje izloženo u njemu pripada nekome ko je pohađao Platonovu akademiju. Mnogi istraživači se od početka devetnaestog veka pa sve do danas bave pitanjem njegove autentičnosti i u isto vreme ga osporavaju ili brane.¹⁹⁵

Platon i ovaj dijalog kao i skoro svaki drugi započinje pitanjem značenja nekog pojma. Nastavak dijaloga bi bio vođen u detaljnom analiziranju i ispitivanju jednog pojma ili bi se tražila analogija za iste ove termine. Ovakav uvod uvek bi podsticalo Atinjane na jednu živu raspravu čija dinamika do samog kraja dijaloga nije jenjavala. Dakle, glavno pitanje koje se postavlja u dijalogu jeste šta je X? Ni *Hipija veći* se ne razlikuje u ovakvom pristupu i Platon u ovom dijalogu postavlja pitanje: (τί ἐστὶ τὸ καλόν) šta je lepo? Termin koji Platon upotrebljava, τὸ καλόν, kao što smo videli ne nosi samo estetsku, već i etičku i moralnu notu, pa bi samim tim i ovu stvar trebalo imati u vidu u tumačenju *Hipije većeg*.

Dijalog *Hipija veći* se vodi između Sokrata i Hipije, poznatog sofiste koji je u Atinu došao državnim poslom. Sam dijalog počinje tako što Sokrat prilazi Hipiji i pozdravlja ga rečima „lepi (καλός) i mudri (σοφός) Hipija“ (281a). Na ovom mestu καλός se prevodi kao „lepo“, ali se značenje ovog termina u nastavku dijaloga menja i poprima i drugačija obličja, dok se σοφός

¹⁹⁵ Horeber smatra da prvi autor koji pokreće pitanje u vezi autentičnosti Platonovog dijaloga *Hipija veći* je Fridrih Ast (Friedrich Ast - *Platon's Leben Und Schriften*). Njegovo opovrgavanje autentičnosti ovog dijaloga privuklo je mnoge istraživače koji su delili njegovo mišljenje: Ueberweg, Zeller, Horneffer, F.W. Röllig, Zilles, Bruns, Jowett, Windelband, Goedeckemeyer, Gomperz, Pohlenz, Wilamowitz, i D. Tarrant. Naravno, bilo je i onih koji su branili autentičnost ovog Platonovog dijaloga: Socher, Steinhart, Susemihl, Munk, K. F. Hermann, Stallbaum, G. Burges, Dümmler, Apelt, Vrijlandt, Wichmann, Depreel, Adam, Burnet, Mauersberger, Raeder, Ritter, von Arnim, Comford, Shorey, A. E. Taylor, P. Friedlander, Ross, G. M. A. Grube, i M. Soreth. Vidi: Hoerber, Robert G., Plato's Greater Hippias, *Phronesis*, Vol. 9, No. 2, 1964, pp. 143-155. Nešto manji spisak nam nudi Grube koji kaže da Raeder, Ritter, i Apelt smatraju da je *Hipija veći* autentičan, dok ga Ast, Jowett, Horneffer, Röllig, Gomperz, Zeller i Lutoslawski opovrgavaju. Ovaj Grubeov spisak se može naći u: Grube, G. M. A., On the Authenticity of the Hippias Maior, *The Classical Quarterly*, Vol. 20, No. 3/4, 1926, pp. 134-148.

prevodi kao mudar, ali može da znači i vešt u nekom zanatu.¹⁹⁶ Ako čitamo prvu rečenicu kao ironičnu ukazuju se dve stvari: Prvo, kao što znamo Sokrat nije zadovoljavao standarde starogrčke lepote, pa je samim tim smatran ružnim, dok je Hipija bio lep. Ako Sokrat upoređuje svoju „lepotu“ sa Hipijinom očigledno je u hendikepu, ali se računa ono što je „iznutra“, a ne ono što je „spolja“. Drugo, Sokrat nije bio vešt u mnogim disciplinama, dok je Hipija za samog sebe smatrao da jeste. Sokrat upoređuje svoje (ne)znanje sa Hipijinim mnogoznalaštvom, a poznato je da mnogoznalaštvo ne uči pameti (Vidi: Heraklit: DK 22 B, 40, 57). Dakle, kao što se može videti već prva rečenica daje značajan tonaliteta dijalogu. Platon želi da na samom početku napravi jasnu razliku između pravog filozofa (Sokrata) i onih koji su sebe smatrali filozofima, a da ustvari to nisu bili (sofisti, u ovom slučaju Hipija).

Suprotnosti na koje ukazuje Platon između Sokrata i Hipije su one koje i označavaju osnovne crte samog dijaloga *Hipija veći*. Na jednoj strani stoji Sokrat. On je oličenje vrline, ali je u isto vreme i fizički neprivlačan, ne poseduje bogatstvo i nije politički aktivan¹⁹⁷. Ima slobodnog vremena na pretek i ne napušta svoj polis, tj. Atinu. Na drugoj strani stoji Hipija. On je lep, poseduje ogromno bogatstvo koje je stekao svojom retorskom veštinom i vodi uspešan politički život ispunjavajući diplomatske zadatke koje mu poverava njegov grad Elida. Stalno je zauzet i aktivno se stara o rešavanju zamršenih političkih situacija. Dakle, Hipija je predstavljen kao antipod Sokratu. Ali, i jedan i drugi iznose stavove o lepoti. Platon prvenstveno pokazuje ko priča o lepoti i samim tim određuje validnost i težinu iznetih definicija. Takođe, pitanje koje se pokreće pre same rasprave o lepom, jeste koja je suština Hipijine mudrosti. Hipija svoju mudrost brani na tri načina: 1) postavlja je na većem nivou nego li drevnu mudrost (282b), 2) pomoću sofistike stiče veće poštovanje(282c), 3) zarađuje puno novca (282d). Sokrat ovim stvarima suprotstavlja ἀρετή. On postavlja Hipiji pitanje „nije li tvoja mudrost ona koja svoje pristalice i učenike čini boljima?“ (383c)¹⁹⁸ Hipija potvrdno odgovara na ovo pitanje. Ovim se implicira da je Hipijina

¹⁹⁶ Vidi: Sider, David, Plato's Early Aesthetics: The Hippias Major, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 35, No. 4, 1977, pp. 465-470.

¹⁹⁷ Ovde se naravno misli na političku aktivnost u jednom širem smislu. Kao što smo već naveli, a i poznato je iz istorije starih Grka, svaki građanin jednog polisa je bio dužan da ispunjava svoje političke dužnosti. To je, u stvari i osnova jedne zajednice koja se smatra demokratskom. Sokrat je svoje političke dužnosti ispunjavao revnosno, ali nije bio voljan da postane državnik ili diplomata.

¹⁹⁸ Platon, *Hipija veći* u *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 194, po prevodu Slobodana Blagojevića. U originalu stoji: πότερον ἢ σοφία ἢ σὴ οὐχ οἷα τοὺς συνόντας αὐτῇ καὶ μανθάνοντας εἰς ἀρετὴν βελτίους ποιεῖν, preuzeto sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.+Maj.%3Asec%3D283c> .

mudrost i filozofija bolja, jer donosi zaradu i prestiž. Dijalog se kreće u pravcu u kojem Sokrat pokazuje kako je zakon Lakedajmonski, jedan od najstarijih i najboljih zakona u staroj Grčkoj pogrešan. Pomoću precizno definisanih stavova Sokrat uspeva da ubedi Hipiju kako je u državi sa dobrim zakonima vrlina najcenjenija (284a) i kako dobar zakon čini ljude boljima (284d), ali da Lakedajmonci krše zakon jer ne dozvoljavaju da bolji ljudi (u ovom slučaju Hipija) od njihovih predaka podučavaju njihovu mladež (285c). Ovaj nesvakidašnji zaključak stoji kako bi ubedio Hipiju koji veruje da Lakedajmonci imaju dobre zakone, krše zakon jer ne poveravaju svoje sinove njemu i pritom mu za to ne daju novac kako bi ih on edukovao (285a). Ovo izvravanje ruglu Lakedajmonskih zakona stoji samo zato da bi se pokazalo kako Hipijina drskost nema granica, jer on ne pravi razliku između onoga što se smatra dobrim za njega i dobrim za zajednicu. Njegova lična korist stoji ispred celog grada Lakedajmona, ispred celog Spartanskog plemena, ispred cele grčke zajednice. On ovo ne smatra važnim, iako to znači upravo da on krši zakone jedne države. Od ovog argumenta, Platon se premešta na kritiku konkretnog Hipijinog učenja. Hipija poznaje astronomiju, geometriju, aritmetiku, gramatiku i muziku. Ove navedene veštine nisu nasumično postavljene u dijalogu. Sa blagim izmenama pomoću njih se opisivao celokupni starogrčki svet i objašnjavao božanski i ljudski poredak. Ove discipline su bile stožer na kojima se zasnivala *sophía*. Na Sokratovo pitanje da li Lakedajmonjani žele da usavršavaju ove discipline, Hipija odgovara da bi oni radije slušali „o rodovima heroja i ljudi, o osnivanju gradova i o tome kako su se davno ustanovili gradovi, i uopšte o staroj istoriji“¹⁹⁹ (285e). Dakle, oni bi radije slušali ono što se može naučiti prostim nabranjanjem i reprodukcijom, nego li ono što zahteva razvijanje određenih umnih sposobnosti i veština. Hipija je naravno itekako vešt u iznošenju ovakvih podataka, jer poseduje dobru veštinu pamćenja. Poželjno je istaći se kao neko ko poznaje mnogo i svašta o svačemu, tj. biti mnogoznalac. Njegovo poznavanje mnogih disciplina je dobro za posao. Ali Lakedajmonci ne žele da slušaju o brojevima, slovima, muzici, harmoniji, slogovima, zvezdanim i nebeskim pojavama, računanju i ritmu. Iz ovoga proizilazi da je bitnije slušati Hipijino učenje nego li učenje o celokupnom ljudskom postojanju. Naravno, Hipija je bez ikakvog dvoumljenja u stanju da zanemari na sva ova učenja, jer masa od njega zahteva da se bavi prostim nabranjanjem činjenica. Tematika u ovim disciplinama ne donosi trenutnu korist i uživanje, tj. ni novac ni slavu. Na ovom mestu u dijalogu se naslućuje i razlika između uživanja i lepote. Hipija uz pomoć svojih veštih retoričkih sposobnosti pruža trenutno uživanje. Ovo uživanje ima dvostruki karakter: prvo,

¹⁹⁹ Platon, *Hipija veći u Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 197, po prevodu Slobodana Blagojevića.

masi obezbeđuje određenu dozu zadovoljstva jer sluša priče koje ona želi da čuje, i drugo, Hipija za ove priče dobija i novac i poštovanje kako bi uživao u obe te stvari. Zato Sokrat upućuje sledeće reči Hipiji: „Sada vidim da ti se Lakedajmonjani raduju s pravom pošto puno znaš i služiš im kao što starice služe deci, za prijatno pripovedanje. (ὥστ' ἐννοῶ ὅτι εἰκότως σοι χαίρουσιν οἱ Λακεδαιμόνιοι ἅτε πολλὰ εἰδότες, καὶ χρῶνται ὥσπερ ταῖς πρεσβύτισιν οἱ παῖδες πρὸς τὸ ἠδέως μυθολογεῖσθαι) (286a).“²⁰⁰ Priče koje Hipija pripoveda nisu samo prijatne već i lepe, jer se on proslavio pripovedajući o „lepim zanimanjima“ (ἐπιτηδευμάτων καλῶν) (286a). Ovde se naglašavaju tri momenta: 1) Sokrat konstatuje razliku između onog što je prijatno i onog što je lepo, 2) Hipija svojom veštinom uređuje pravilno reči i čini lepu besedu, 3) Sokrat se ruga Hipiji. Dakle, prvi momenat je važan jer je Sokrat *prvi* koji primećuje razliku između lepog i prijatnog. Hipija je nje svestan, ali je njemu bitnije da njegov govor bude lep i prijatan za uho kako bi mu to donelo materijalnu korist. Drugi momenat ukazuje na to da se pomoću veštog govora masa može ubediti u bilo šta, pa makar to bile i neistine i laži. Treći momenat je izrugivanje koje je upućeno Hipiji i njegovoj veštini. Sokrat smatra da će pametni građani Lakedajmonski prozreti kroz mrežu neistina koje servira Hipija. Umesto da na Hipiju gledaju kao na veštog besednika, oni će ga posmatrati kao nekog ko je tu samo radi zabave. Drugim rečima, njegove priče će se uzimati kao neozbiljne i bez koristi i biće identične sa onima koje pripovedaju starice kako bi zabavile decu.

U sledećem delu teksta, Platon smatra da je poželjno preći na pitanje o lepom. Ako se pažljivo posmatra dijalektika koja prati dijalog *Hipija veći* može se videti da se ovo pitanje rađa kao kontrast između dva načina života. Sokratov život se zasniva na mudrosti. On se slaže sa zakonima koji je postavila jedna država, poštuje ih i smatra da se od starih mudraca može dosta naučiti. Na drugoj strani stoji Hipija čiji se život zasniva na sofističkoj veštini. On je sklon mnogoznalaštvu, gramziv i arogantan. Može se pretpostaviti da Hipija iznosi jedno standardno i uvreženo mišljenje. Hipijin stav je sličan stavovima većine koja živi u jednom polisu. Naznake za ovakvo tumačenje se mogu naći u tekstu, jer je Hipija angažovan kao poslanik (281a), uzima veliku novčanu kompenzaciju za svoja izlaganja (282e) i izražava mišljenja i „mudrosti današnjih ljudi“ (283a). Iz ovoga se može izvući zaključak da Hipija ne hvali samo sebe već i biva hvaljen od drugih. Ako je situacija takva onda Hipija ne samo da iznosi svoje mišljenje već i mišljenje polisa

²⁰⁰ Platon, *Hipija veći* u *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 197, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.%20Maj.%3Asection%3D286a> .

i njenih stanovnika. On jeste oličenje svoje zajednice. To što ga Sokrat posmatra kao pretnju trenutnim i budućim naraštajima ne menja jednu jednostavnu činjenicu, a to je da Hipija ima mnogoljudnije uvažavanje nego li Sokrat. Naravno, bitan je kvalitet a ne i kvantitet, pa ne treba upasti u zabludu da je Hipijina mudrost validnija u odnosu na Sokratovu.

Hipija upućuje poziv Sokratu da sluša njegov govor u Phejdostratovoj školi. Međutim, Sokrat brzo izbegava ovaj poziv ostavljajući ga slučaju („ako bog bude hteo“ 286c), i govori Hipiji da ga je podsetio na razgovor koji je vodio sa nekim strancem („jedan čovek“ 286d) o lepom. Naime, Sokrat se našao u neprilici kada ga je stranac upitao o lepom, pa je onda dao obećanje sebi da će naučiti nešto o ovom pojmu čim bude naišao na nekog ko je mudar. Sokrat smatra da, pošto je Hipija vrstan poznavalac svega, idealan kako bi ga poučio o ovom tako jednostavnom pojmu.²⁰¹ Hipija bi Sokrata naučio o tome šta jeste lepo samo kako bi on sledeći put stranca izvrgao ruglu. Naravno, Hipija se bez imalo ustručavanja prihvata ovog posla. Pošto je to lak zadatak, a Sokrat neuk u razumevanju lepog, onda on pita Hipiju da li bi mu smetalo ako on oponaša stranca i stavlja primedbe na Hipijino izlaganje. Dakle, nakon Sokratove ironije, sledi klopka. I Hipija je uspešno uhvaćen u nju, jer se on slaže sa ovim. Ovo manipulisanje Hipijinom sujetom je izvanredno Sokratovo lukavstvo. Sokrat uvodi stranca u dijalog kako bi od Hipije stvorio prijatelja, a od stranca neprijatelja. Ovaj neprijatelj je naravno izmišljen jer se Sokrat poistovećuje sa njim. Zanimljivo je istaći da ovo nije jedini Platonov dijalog gde se Sokrat „krije“ iza neke druge persone.²⁰² Obično su u Platonovim dijalozima Sokratovo mišljenje i njegovi stavovi jasno naznačeni.²⁰³ Ali, zašto je Platon odlučio da Sokratovo razmatranje sakrije iz nekog drugog? Ono što vidimo iz dijaloga jeste da Sokrat moli Hipiju za pomoć kako bi zajedničkim snagama nadvladali stranca. Manipulišući Hipijinim osećanjima, Sokrat od njega umesto neprijatelja pravi izbavitelja. Hipija preuzima ulogu Sokratovog spasioca u borbi protiv zajedničkog neprijatelja. Dakle, umesto da direktno kritikuje Hipiju, Sokrat se tobože pretvara kako će zauzeti mesto stranca i propitivati i stavlјati primedbe na Hipijino izlaganje. Možemo pretpostaviti da Sokrat ovo radi

²⁰¹ Hipija o ovom problemu kaže: „Zevsa mi, Sokrate, zaista je neznan i takoreći bezvredan“ (286e), Platon, *Hipija veći u Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 199, po prevodu Slobodana Blagojevića.

²⁰² Ovakvo nešto se javlja i u *Gorgiji*, *Gozbi* i *Kritonu*.

²⁰³ Ovim ne želimo da kažemo da je lako napraviti razliku između Platonove i Sokratove filozofije. Kao što je poznato Sokrat nije napisao ništa sa filozofskim predznakom (Platon u *Fedonu* 60c-d navodi da je Sokrat „preinačio“ Ezopove basne u stihove i napisao himnu Apolonu), a Platon nikad nije stavio sebe u dijalogu, već se njegova filozofija „manifestuje“ kroz Sokrata. Ovom rečenicom želimo da naglasimo samo da se Sokrat poistovećuje sa nekim drugim, dok u ostalim Platonovim dijalozima ovo nije slučaj.

kako bi izbegao isprazne priče o Hipijinom „uspešnom“ životu i pravilnom načinu pripovedanja i zarade. Sokratova namera je da se rasprava iz sofisterije premesti u pravo filozofiranje.

Sokrat nastavlja svoje ispitivanje nakon što su jasno utvrđene uloge u dijalogu. Sad kao glas stranca, Sokrat postavlja pitanje Hipiji da li su (δικαιοσύνη δίκαιοί εισιν οἱ δίκαιοι) pravedni pravedni pravednošću?(287c) Nakon što Hipija odgovara potvrdno na ovo pitanje, Sokrat pita da li je pravednost ono što postoji i ono što se može odrediti? Isto pitanje važi i za mudrost i za dobro. Hipija i na ova pitanja odgovara potvrdno. Sve ovo prethodi glavnom pitanju, a to je šta je lepo? Dakle, Sokratova želja je da ubedi Hipiju da je lepota nešto što postoji, odnosno nešto što se može odrediti. Ova osnovna postavka je prvi stupanj u određenju i lepote i bitka. Hipija na početku ne pravi razliku između onog što je lepo i lepote (287e). Sokrat ovde želi da naglasi dve osobine lepog. Jedna je da su sve stvari koje su lepe, lepe jer im je uzrok lepota. Druga osobina je da lepo realno postoji i da ga je moguće odrediti. Ovako razumevanje poteže diskusiju između onoga što jeste pojedinačno lepo i Ideje lepote. Ali, iako Sokrat ukazuje na grešku koju Hipija pravi na početku istraživanja o lepom, on ga ne sprečava da je i dalje u nastavku dijaloga ponavlja. Ako prihvatimo ovakvo tumačenje onda se može pretpostaviti da je Platon i hteo da vodi deo istraživanja u ovom pravcu, tj. u pravcu nerazumevanja samog pitanja i razlike između lepog i lepote. Ovo je moguće iz dva razloga: 1) Platon još uvek nije imao jasno razvijenu filozofiju o teoriji Ideja. Međutim, u dijalogu na razliku između lepote i lepotu sâmu nailazimo i kasnije (Vidi: 292c, 296e). 2) Platon je smatrao da nije svako sposoban da razume razliku između onoga što je Ideja lepog i lepote koja se pripisuje pojedinačnim stvarima. Ova misao je kod Platona razvijena u poznijim dijalozima, a naročito u *Državi* gde on kaže: „da li će svetina moći primiti i shvatiti samu lepotu, a ne mnoge lepe stvari, ili bilo koju stvar po sebi, a ne mnoge pojedine stvari?“ na šta Adeimant odgovara „Nikako neće moći“²⁰⁴ (*Rep.* 494a). Dakle, Platonu je bitno da naznači težinu i komplikovanu tematiku koja se pokreće u samom dijalogu. On se time suprotstavlja Hipijinim shvatanjem da je ovaj problem „neznatan i bezvredan“.

Broj definicija o lepom kod Platona u njegovom dijalogu *Hipija veći*, varira u odnosu od tumača do tumača. Ono što se pojavljuje kao konstanta jeste da je ovo izuzetno važan Platonov tekst o razumevanju lepog. Hipija na jednoj strani izražava ideje koje su bile duboko utemeljene u starogrčku kulturu i tradiciju, dok je Sokrat tu da iste izloži kritici, preispita i poboljša kako bi izdržale test vremena. Savremeni autori koji daju svoju interpretaciju dijaloga *Hipija veći*, navode

²⁰⁴ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993, str. 185, po prevodu Albin Vilhara i Branka Pavlovića.

sedam, šest, ili četiri definicije lepog. U knjizi *Lepo, nadahnuće i umetnost podržavanja* u poglavlju koje nosi naslov *Dijaloško ispitivanje lepog*, Nebojša Grubor nam nudi sedam definicija. Po Gruboru, od sedam definicija tri predlaže Hipija, a četiri Sokrat.²⁰⁵ Hipijine su: 1) Lepo je lepa devojka, 2) Lepo je zlato, 3) Najlepše je živeti pristojno proživljen život; život dostojan življenja. Sokratove su: 1) Prikladno (*prepon*) je lepo; lepo je ono što lepo/dobro pristoji nečemu, 2) Korisno (*chresimon*) je lepo, 3) Korisno sa dobrom svrhom (*ophelimon*) je lepo (*ophelimon* = *chresimon epi ton agathon*), 4) Zadovoljstvo putem čula vida i sluha je lepo. Na kraju izlaganja Grubor zaključuje da su prvih šest definicija o lepom funkcionalističke dok je poslednja koju predlaže Sokrat hedonistička. Samo hedonistička se nalazi u užem estetičkom krugu i pomoću nje se definiše zadovoljstvo, prijatnost i dopadanje.²⁰⁶

Mirko Zurovac razmatra šest definicija o lepom kod Platona u svojoj knjizi *Tri lica lepote*. U poglavlju pod naslovom *Hipija veći ili od atribucije do ideje*, Zurovac kaže da od šest definicija o lepom tri daje Hipija, a tri Sokrat.²⁰⁷ Hipijine su: 1) Lepo je lepa mlada devojka 2) Lepo je zlato, 3) Lepo je srećan ljudski život. Sokratove su: 1) Lepo (τὸ καλόν) je ono što pristaje (to *prepon*) pojedinim stvarima, što im odgovara i priliči, 2) Lepo je prijatno (*hedone*) koje dolazi preko sluha i vida, 3) Lepo je ono što je moćno i korisno (*khresimon*), pod uslovom da vodi dobru. Nakon ovakve podele i detaljnog polemisanja o definicijama Zurovac zaključuje da se Platon u ovom dijalogu, pre svega, fokusirao na probu jedne pojmovne mreže koju on neće dokučiti ni u kasnijim dijalogima.²⁰⁸ Drugo, Zurovac smatra da je ovaj dijalog, kao jedno veliko delo ima i katarktičko i heurističko svojstvo. Čitaoci kao da se oslobađaju zavodljivih (ne)istina sofistrije i prihvataju mogućnost da se logički i temeljito preispita jedan pojam koji ima svakodnevnu upotrebu. Platonov dijalog je pored katarktičkog i heurističkog dejstva, poslužio potonjim filozofima u razumevanju lepote kao ideje koja ima uzročnost, univerzalnost i nezavisnost.

Gutri detaljno analizirajući Platonovog *Hipiju većeg* tvrdi da je lepotu u ovom dijalogu moguće podeliti na četiri opšte odredbe: prva odredba ukazuje na Hipijino razumevanje o lepoti, druga odredba ukazuje na Sokratovo razumevanje o lepoti gde on kaže da je lepo ono što je korisno, treća odredba je ponovo Sokratova u kojoj on kaže da je lepo ono što je dobrobitno i četvrta odredba je Sokratova u kojoj on kaže da je lepo ono što izaziva ugođaj putem čula vida i

²⁰⁵ Grubor, Nebojša, *Lepo, nadahnuće i umetnost podržavanja*, Plato, Grafos, 2012, str. 74-87.

²⁰⁶ *Ibid.*, str. 86.

²⁰⁷ Zurovac, Mirko, *Tri lica lepote*, Službeni Glasnik, Grafos, 2005, str. 46-61.

²⁰⁸ Vidi: *Ibid.*, str. 59.

sluha.²⁰⁹ Polemišući o ove četiri odredbe Gutri smatra da ovaj Platonov spis definitivno spada među rane dijaloge, ali da bi saznali kako Platon razumeva lepotu i u kom odnosu ona stoji sa dobrim i Idejama neophodno je upustiti se u tumačenja poznijeg Platonovog spisa kao što je *Fileb*.²¹⁰

Hoerber (Robert G. Hoerber) u tekstu *Platonov Hipija veći* (org. *Plato's Greater Hippias*) nudi šest definicija o lepom. Prve tri su Hipijine: A) Lepa devojka (286c-289c), B) Zlato (289d-291c), C) Bogatstvo, zdravlje, slava, starost, prikladna sahrana roditelja i prikladna sahrana od strane potomstva (291d-293c). Druge tri su Sokratove: A) Prikladnost (293d-294e), B) Svršishodnost i korisnost (295a-297d), C) Zadovoljstvo putem čula vida i sluha (297e-304e).²¹¹ Hoerber na ovo dodaje i karakterizaciju Hipije koja ponovo ima tri odrednice: A) Hipija i prethodnici (281a-282a, 283a), B) Hipija i njegovi savremenici (282b-e), C) Hipija i Lakedajmonci (283b-286b).²¹² Ova trostruka podela služi Hoerberu kako bi ukazao na glavnu Platonovu dramsku tehniku u *Hipiji većem*. Hoerber smatra da pažljivi tumač teksta može uvideti da se ceo dijalog može podeliti na tri glavna dela, a da skoro svako poglavlje može imati tri glavne podsekcije. Ove podsekcije se ponovo dele na tri dela. Njegov tekst sjajno ukazuje na Platonovu spisateljsku sposobnost iako je ona već na letimični pogled u dijalogu očigledna. Hoerber smatra da Platon koristi i „preplitanje“ i „imaginarnog kritičara“, još dve dramske tehnike koje značajno doprinose samom kvalitetu dijaloga. Prva tehnika „preplitanje“ se koristi kako bi Platon prvo pokrenuo istraživanje o jednoj temi, zatim bi prešao na drugu, a potom se vratio na prvu. Ova tehnika od A do B, pa potom opet na A se u dijalogu javlja više puta. „Imaginarni kritičar“ u dijalogu Platonu služi kako bi Sokrat svoje prigovore izneo kao neko drugi. Zato u dijalogu imamo Sokrata, Hipiju i stranca. Na kraju, Hoerber zaključuje da τὸ καλόν u *Hipiji većem* i drugim Platonovim dijalozima ima tri funkcije: 1) korisna ili utilitaristička, 2) ona koja pruža zadovoljstvo ili estetska, 3) moralna ili ona koja služi kako bi se postiglo dobro.²¹³

Studiju o Platonu i njegovoj estetici nam nudi Grube (G. M. A. Grube) u njegovom tekstu pod naslovom *Platonova teorija o lepom* (org. *Plato's theory of beauty*). Grube pobrojava šest

²⁰⁹ Guthrie, W.K.C., *Povjest grčke filozofije, Platon, Čovjek i njegovi dijalozi, ranije doba, knjiga IV*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007, str. 171-178.

²¹⁰ *Ibid.* str. 178.

²¹¹ Hoerber, Robert G., *Plato's Greater Hippias, Phronesis*, Vol. 9, No. 2, 1964, pp. 143-155, p. 146-147.

²¹² *Ibid.*, p. 146.

²¹³ Hoerber, Robert G., *Plato's Greater Hippias, Phronesis*, Vol. 9, No. 2, 1964, pp. 143-155, p. 152.

definicija o lepom u *Hipiji većem*²¹⁴. Prve tri, koje obara Sokrat, su Hipijine: 1) Lepa devojka, 2) Zlato, 3) Srećan, uspešan i lep život sve do smrti. Sokrat daje tri definicije o lepom: 1) lepo je ono što je prikladno ili podesno, 2) lepo je korisno, koje se zatim ograničava na ono što ima dobru svrhu, a mi ga zovemo probitačnim, 3) ono što izaziva zadovoljstvu vidu i sluhu. Odmah nakon ovog pobrojavanja Grube konstatuje da nijedna od ovih definicija ne odgovara Platonu i on ih sve odbacuje u ovom dijalogu. Međutim, sve postulate koje iznosi Sokrat, Platon razrađuje u poznijim dijalozima. Naime, po Grubeu, Platon od prikladnog i korisnog dolazi do zaključka da se lepota ogleda u meri i harmoniji. Ove ideje se mogu naći u *Gozbi*, *Filebu* i *Državi*. Harmonija između dobrog i lepog je neminovnost, a dobro se najbolje opisuje pomoću lepog, mere i istine. Ovaj postulat se može naći u *Gozbi*, *Filebu*, *Lisidu*, *Državi*, *Timaju*. Da lepota ima hedonistički aspekt i da zadovoljstvo može biti čisto i nečisto Platon detaljno razrađuje u *Filebu*. Grube smatra da Platon sva tri postulata dovodi do Erotu i ljubavi. Ovo se svakako najbolje obrazlaže u *Gozbi*. Nakon toga Grube zaključuje da je ideja lepote kod Platona ishod mere i proporcije koju uobličava inteligencija i ogleda se u harmoniji postojanja. Neodvojiva je od Dobra, a možda je i uzrok njegovog postojanja, ali su obe ove Ideje ništa drugo do dva aspekta Ultimativne Istine. Kontemplacije ove istine pruža najveće zadovoljstvo, jer je ono najtrajnije i najčistije.²¹⁵ Doći do ove istine znači i upoznati inteligibilni svet Ideja.

Kao što vidimo broj definicija o lepom varira. Mi ćemo obratiti pažnju na deset definicija.²¹⁶ Prve tri i poslednja dolaze od Hipije, dok preostalih šest izjavljuje Sokrat. Hipijine definicije se više odnose na pojedinačno, dok će Sokratove definicije zadovoljavati veći nivo opštosti. Prve tri definicije, koje iznosi Hipija, jesu konvencionalni odgovori za ono što se u staroj Grčkoj smatralo lepotom. Drugim rečima, većina je na pitanje o lepoti odgovarala na ovaj način. Dok će Hipija pokušati da odgovori na pitanje „Šta je lepo?“, Sokrat će u ovom dijalogu, pokušati da utvrdi šta je lepota sama po sebi. Na Sokratovo pitanje „Šta je lepo?“, Hipija ne daje konkretan odgovor, već počinje da nabraja ono što on misli da je lepo. To su samo primeri lepote, a ne i ono šta lepota jeste. U Sokratovim odgovorima o lepoti se, pak, pokazuje veća kompleksnost i nivo

²¹⁴ Grube, G. M. A., Plato's theory of beauty, *The Monist*, Vol. 37, No. 2, 1927, pp. 269-288, p. 271.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 283.

²¹⁶ Navedenih deset teza su blago izmenjena i dopunjena verzija autorovog teksta i pojavljuju se u: Pešić, Aleksandar, Određenje lepog u Platonovoj filozofiji, *Godišnjak Pedagoškog fakulteta u Vranju*, VIII, 1, 2017, str. 51-61. Autoru ove disertacije je bilo poznato njih sedam dok izričitu zahvalnost duguje mentoru prof. Kaluđeroviću koji mu je ukazao na još tri.

razumevanja o tome šta je, u stvari, lepota. Na kraju dijaloga se svih šest pomenutih definicija odbacuju. Da bismo videli razloge za ovo mi ćemo svaku od ovih definicija razmotriti ponaosob.

1. μανθάνω, ὠγαθέ, καὶ ἀποκρινοῦμαι γε αὐτῷ ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν, καὶ οὐ μὴ ποτε ἐλεγχθῶ. ἔστι γάρ, ὦ Σώκρατες, εὖ ἴσθι, εἰ δεῖ τὸ ἀληθὲς λέγειν, παρθένος καλὴ καλόν.

„Razumem, dobri moj, reći ću mu šta je lepota, pa da nikad ne budem opovrgnut. Jer, Sokrate, budi siguran da je, ako treba govoriti istinu, lepa devojka lepota“²¹⁷ (287e).

Lepo je lepa devojka. (287e-289e) Ovo je prva Hipijeva definicija. Odmah se vidi nivo naivnosti u ovoj definiciji. Hipija uočava lepotu u pojedinačnoj stvari, u ovom slučaju, u devojci. Umesto odgovora na pitanje „Šta je lepota?“, Hipija odgovara na pitanje „Šta je lepo?“ U ovom, kao i u narednim primerima, svi Hipijini primeri su relativni. Drugim rečima, nekome je nešto lepo u određenoj situaciji, a nekom nije. Zato Sokrat daje argument u kome su lepi kobila, lonac ili lira. Znači, svaka stvar se pod određenim okolnostima može posmatrati kao lepa. Za određenje lepote se ne može uzimati neka spoljna čulna karakteristika ili konvencija. U ovoj prvoj definiciji se ne javlja samo perspektivistički pogled na lepotu, već se i uvodi rangiranje lepote. Pravi se razlika između lepote i ružnoće, ali se i navode pojedinačna bića koja su manje ili više lepa. Otuda se Sokrat poziva na Heraklitov argument da je i (τοῦτο ἔγωγε: καὶ γὰρ δὴ πρὸς γε θεοὺς ὅτι οὐ καλὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος, ἀληθῆ ἔρεϊ.) „najlepši majmun ružan u poređenju sa najružnijim čovekom, dok je najlepši čovek ružniji od bogova...“ (289c) Međutim, kao što smo gore napomenuli, bilo bi pogrešno smatrati da se ovo rangiranje uzima kao značajno, zato što se ne posvećuje pažnja na lepo, već na lepotu samu po sebi.

2. ἐὰν γὰρ αὐτῷ ἀποκρίνη ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ὃ ἐρωτᾷ τὸ καλὸν οὐδὲν ἄλλο ἢ χρυσός, ἀπορήσει καὶ οὐκ ἐπιχειρήσει σε ἐλέγχειν. ἴσμεν γάρ που πάντες ὅτι ὅπου ἂν τοῦτο προσγένηται, κἂν πρότερον αἰσχροὺς φαίνεται, καλὸν φανεῖται χρυσῷ γε κοσμηθέν.

„Jer ako mu odgovoriš da ono što pita nije ništa drugo do zlato, naći će se u neprilici, i neće pokušati da te opovrgne. Ta pretpostavljam da svi znamo to da ćem god se ono

²¹⁷ Platon, *Hipija veći u Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 200, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.+Maj.%3Asection%3D287e> .

približi to se, čak i ako se ranije pokazivalo kao ružno, pokazuje kao lepo pošto je zlatom ukrašeno“²¹⁸ (289e).

Lepo je zlato. (289d-291e) Ovo je drugi Hipijin odgovor na pitanje o lepoti, nakon što je Sokrat sugerisao da sve lepe stvari moraju da imaju ono što ih čini lepim. Drugim rečima rečeno, ovde nam se nagoveštava da sve lepe stvari moraju da nose jednu zajedničku nit i da je ta zajednička nit ono što ih čini lepim. U ovom slučaju mi tražimo uzrok lepote. Hipija zato izjavljuje da sve čemu zlato pridolazi postaje lepo i dobro. Na ovom mestu se vidi spoj između lepote i dobrote. Sokrat ipak iznosi argument kako je Fidijina statua Atine napravljena od slonovače i kamena, tako da zlato nije glavni element koji sve stvari čini lepim, pa se samim tim pomoću relativizacije obara i ova definicija lepote. Platon ovde takođe povezuje ideju lepote sa isijavanjem i sijanjem: (ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ὃ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκείνο τὸ εἶδος) „Da li još uvek smatraš da je sâma lepota kojim je sve drugo urađeno i usled koje se pokazuje lepim, kad mu pristupi onaj oblik (eidos)“²¹⁹ Lepota je sjaj i blistanje savršenstva bitka. Drugo, lepota je uzrok viđenja jer kao najsjajnija ona daje mogućnost subjektu da sazna bitak. Iz ovoga proizilazi da je Ideja lepote dostupnija nego li druge Platonove Ideje. Posledica toga je da će filozof lakše dati uvid u njenu prirodu. Ove platonističke teze treba shvatiti doslovno. Teza da je ideja lepote najsjajnija među idejama Platon će proširiti u dijalogu *Fedar*.

3. λέγω τοίνυν αἰεὶ καὶ παντὶ καὶ πανταχοῦ κάλλιστον εἶναι ἀνδρὶ, πλουτοῦντι, ὑγιαίνοντι, τιμωμένῳ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ἀφικομένῳ εἰς γῆρας, τοὺς αὐτοῦ γονέας τελευτήσαντας καλῶς περιστείλαντι, ὑπὸ τῶν αὐτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταφῆναι.

²¹⁸ Platon, *Hipija veći* u *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 203, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.%20Maj.%3Asection%3D289e>.

²¹⁹ Platon, *Hipija veći* u *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 202, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.+Maj.%3Asection%3D289d> .

„Dakle, uvek i svakome i svuda najbolše je za čoveka da bude bogat, zdrav, da ga Heleni poštuju, da stigne do starosti, da lepo sahrani svoje roditelje kad umru, da ga lepo i veličanstveno pokopaju njegovi potomci “²²⁰ (291e).

Lep je pristojan i dostojanstven život, život vredan življenja. (291e-293d) Za Helene je bila čast živeti pristojno, aktivno učestvovati u politici, biti ugledan, živeti dugo, sahraniti svoje roditelje i biti sahranjen od svojih potomaka. Ovu definiciju zasnovanu na običajnosti daje Hipija smatrajući je izuzetno validnom, tezu koju je teško oboriti. Međutim, Sokrat navodi primer o Ahilu, koji je bio poštovani junak među starim Grcima koji bi radije da umre mlad, jer bi u suprotnom njegov život bio kukavičluk. Pred ovim kontraargumentom se Hipija predaje i odbacuje se i ova teza o lepoti. Sa ovom trećom definicijom se i završava pokušaj da Hipija da odgovor na pitanje o lepoti. Međutim, u ovom delu dijaloga Platon jasno naznačava još jednu vrlo važnu distinkciju, a to je razlika između onog što je lepo sâmo (τὸ καλὸν αὐτὸ) i lepote (κάλλος). Lepota sâma (τὸ καλὸν αὐτὸ), nečim pridodata daje svojstvo lepote. (292d) Na drugoj strani stoji lepota (κάλλος) kao nešto što je pojedinačno i o ovom govori Hipija. Platon kao da ovim izlaganjem želi da pokaže da je Hipija sve vreme grešio u njegovim određenjima lepote i to ne zbog toga što ne razume šta je lepota, već zbog toga što nije razumeo ni samo pitanje. Iz toga sledi da tek sa Sokratom možemo da očekujemo pravu definiciju o lepom, jer on na neki način i jeste „otac“ pojmovne filozofije.

4. οὐ καὶ νυνδὴ ἐπελαβόμεθα ἐν τῇ ἀποκρίσει, ἡνίκ' ἔφαμεν τὸν χρυσὸν οἷς μὲν πρέπει καλὸν εἶναι, οἷς δὲ μή, οὐ καὶ τᾶλλα πάντα οἷς ἂν τοῦτο προσῆ: αὐτὸ δὴ τοῦτο τὸ πρέπον καὶ τὴν φύσιν αὐτοῦ τοῦ πρέποντος σκόπει εἰ τοῦτο τυγχάνει ὄν τὸ καλόν.

„... kada smo rekli da je zlato lepo za ono čemu priliči, a da nije lepo za ono čemu ne priliči, i da je lepo sve drugo čemu se ta (odredba) može pridržiti. Pogledaj nije li

²²⁰ Platon, *Hipija veći* u *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 205-206, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.%20Maj.%3Asection%3D291d>.

slučajno lepo samo to prilično/odgovarajuće i suština (physin) samog pri-ličnog²²¹ (293e).

Lepo je ono što je prikladno (ono što priliči). (293e-294e) Ovo je teza koju iznosi Sokrat. Naime, Hipiji se ovaj stav čini održivim i zato daje primer da bi lepa odeća učinila i ružnog čoveka lepim. U tom slučaju stvar koja nam se čini lepa mora biti i istinski lepa. Iz savremenog gledišta ovo se čini kao sasvim prihvatljivo i ona nema istu težinu kao što je imala i kod starih Grka. Međutim, to nije prava lepota, već privid. A ova kategorija za Platona nikako nije mogla da uđe u sklop o pravoj lepoti. Ovde se javlja jasna distinkcija između „izgledati lepo“ i „biti lep“. „Biti lep“ bi, po Platonu, značilo naći pravo određenje one iskonske lepote tj. naći arhetip, samu ideju lepote dok bi „izgledati lepo“ značilo neku vrstu privida. Ova distinkcija povlači i razliku između bića i privida. Štaviše, ako prikladnost čini stvari istinski lepim, tad ne bi bilo moguće da se ono što je zaista lepo nekome učini ružnim, kao npr. neki zakoni i običaji. Prikladnost ili stvari čini zaista lepim, u kom slučaju ne može biti ono što ih čini prividno lepim, ili ih čini prividno lepim, u kom slučaju ne može biti lepo po sebi koje želimo da definišemo. U tom slučaju Sokrat i odbacuje ovu tezu kao moguću definiciju o lepoti. U ovoj definiciji takođe možemo da vidimo da se iz sfere pojedinačnosti, prebacujemo u sferu opštosti, tj. Hipija je pokušavao da na pojedinačnim primerima pokaže šta je lepo, dok će Sokrat pokušati da lepoti da univerzalniji karakter.

5. ἀποβλέποντες πρὸς ἕκαστον αὐτῶν ἢ πέφυκεν, ἢ εἴργασται, ἢ κεῖται, τὸ μὲν χρήσιμον καὶ ἢ χρήσιμον καὶ πρὸς ὃ χρήσιμον καὶ ὁπότε χρήσιμον καλὸν φάμεν εἶναι, τὸ δὲ ταύτη πάντη ἄχρηστον αἰσχρόν

„U svakome od njih gledamo kako je prirodno postalo, kako je izrađeno i kako je postavljeno, i lepim zovemo ono što je korisno i to onako kako je korisno, za ono za šta je korisno i onda kada je korisno, a ono što uopšte nije tako korisno, ružno je²²² (295d).

Lepo je ono što je korisno. (295c-d) Na kakvu korist se ovde misli? Korist koja se

²²¹ Platon, *Hipija veći u Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 208-209, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.%20Maj.%3Asection%3D293e> .

²²² Platon, *Hipija veći u Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 211, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.%20Maj.%3Asection%3D295d> .

zasniva na moći. Na jedan akt i mogućnost da se dela u skladu s njim. Iz ovoga proizilazi da je moć lepa, a nemoć ružna. A gde upotrebljavamo tu moć? Po Sokratovom primeru u političkom životu. Ova celokupna teza upliće jedan moralni aspekt iza sebe, pa iz toga sledi da se ta ista moć, to isto delovanje može upotrebiti i za stvari koje su rđave. Čini se da u ovoj Sokratovoj definiciji lepota ima i funkcionalističku i moralnu i estetsku notu.

6. **Σωκράτης** οὐκ ἄρα, ὦ Ἱππία, τὸ δυνατόν τε καὶ τὸ χρήσιμον ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐστὶ τὸ καλόν.

Ἱππίας ἐάν γε, ὦ Σώκρατες, ἀγαθὰ δύνηται καὶ ἐπὶ τοιαῦτα χρήσιμον ἦ.

„Sokrat: Znači, Hipija, ono što je moćno i korisno, kako izgleda, nije po nama ono što je lepo.

Hipija: Jeste, Sokrate, ako je moćno za činjenje dobra i ako je za takve svrhe korisno.²²³ (296d).

Sokrat će prethodnu definiciju proširiti pa će reći da *Lepo korisno sa dobrom svrhom*. (296a-d) Ovde lepota ima dva momenta: funkcionalistički i moralni. Lep može biti neki predmet koji je koristan, jer mu je svrha koju obavlja dobra, npr. ovaj mač je koristan jer dobro seče.²²⁴ Drugi momenat koji Platon pridaje lepoti je moralni. Ali odrediti ono što je moralno nimalo nije lak zadatak. Kretati se u pravcu vrlina znači i razumeti ih. Dakle, ono što se smatra moralnim i dobrim je i lepo, dok za nemoralnost ovo ne važi. Za razliku od gornje teze ovde imamo jasno definisan cilj i jasno određenje u kom pravcu naše činjenje treba da se kreće. Drugačije rečeno, uraditi dobro delo znači uraditi i nešto što se smatra lepim.

7. **Σωκράτης** οὕτω δὴ καὶ τὰ καλὰ σώματα καὶ τὰ καλὰ νόμιμα καὶ ἡ σοφία καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν πάντα καλά ἐστίν, ὅτι ὠφέλιμα.

Ἱππίας δῆλον ὅτι.

Σωκράτης τὸ ὠφέλιμον ἄρα ἔοικεν ἡμῖν εἶναι τὸ καλόν, ὦ Ἱππία.

²²³ Platon, *Hipija veći u Dijalozi*, Grafos, Grafos 1982 str. 213, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.+Maj.%3Asection%3D296d> .

²²⁴ Takvo shvatanje smo imali i kod Ksenofonta. Vidi str. 133 ove disertacije.

„Sokrat: Tako su onda i lepa tela i lepi zakoni i mudrost i sve ono o čemu smo malopre govorili, lepi zato što su probitačni.

Hipija: Očito.

Sokrat: Znači, izgleda da je po nama lepota to probitačno, Hipija²²⁵ (296e).

*Lepo je probitačno*²²⁶. (296e) Ako je lepo probitačno, onda se postavlja pitanje gde se tačno ideja lepote i ideja dobrote razilaze, a gde se spajaju, i da li na ovom mestu Platon poistovećuje ideju lepote i dobrote? U ovom slučaju, sa određenim oprezom, bi mogli da odgovorimo potvrdno na ovo pitanje. Naime, za Platona, su dobrota i lepota sastavni deo ideje i idu ruku pod ruku tj. jedno je nemoguće bez drugog. Zašto onda Sokrat odbacuje i ovu tezu? Zbog zabune koja nastaje između uzroka i posledice. Ako je lepota ona što proizvodi dobro onda bi ona bila uzrok dobra. Ali „ideja“ je ono što uzrokuje dobro, a uzrok i posledica ne mogu biti isto.

8. οἱ τὲ γέ που καλοὶ ἄνθρωποι, ὧ Ἰπία, καὶ τὰ ποικίλματα πάντα καὶ τὰ ζωγραφήματα καὶ τὰ πλάσματα τέρπει ἡμᾶς ὀρῶντας, ἃ ἂν καλὰ ᾖ: καὶ οἱ φθόγγοι οἱ καλοὶ καὶ ἡ μουσικὴ σύμπασα καὶ οἱ λόγοι καὶ αἱ μυθολογίαι ταῦτόν τοῦτο ἐργάζονται, ὥστ' εἰ ἀποκρινάμεθα τῷ θρασεῖ ἐκείνῳ ἀνθρώπῳ ὅτι ὧ γενναῖε, τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἡδύ, οὐκ ἂν οἶει αὐτόν τοῦ θράσους ἐπίσχοιμεν;

„Sigurno, Hipija, i lepi ljudi, i svi uresi i slike i kipovi privlače nas kad ih gledamo, ako su lepi. Isto to prouzrokuju i lepi zvuci, sva muzika, govori i priče. Kad bismo zato odgovorili onom drskom čoveku: Plemeniti čoveče, lepo je prijatno koje dolazi preko sluha i vida, ne misliš li da bismo suzbili njegovu drskost.²²⁷“ (298a)

Lepo je zadovoljstvo putem čula vida i sluha. (298a-b) Dakle, iz ove teze vidimo da se do lepote stiže samo putem zadovoljstva čula vida i sluha. Ali, šta je sa ostalim čulima ukusa, mirisa i ljubavnih naslada? Ona se isključuju. Sokrat će u nastavku pomoću ne

²²⁵ Platon, *Hipija veći u Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 213, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.%20Maj.%3Asection%3D296e> .

²²⁶ Termin *ἀφελιμος* znači „koristan“, „probitačan“, „spasonosan.“ Supstantivno sa članom τὸ znači „korisno“. U tom slučaju jasnije se naznačuje da lepo nosi i jedan praktični momenat dok se u terminu „probitačno“ to ne vidi, jer ovaj termin nije ustaljen u srpskom jeziku.

²²⁷ Platon, *Hipija veći u Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 213, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.+Maj.%3Asection%3D298a> .

tako jasne i komplikovane argumentacije pokušati da odbaci i ovu tezu o lepoti. Argumentovanje prati sledeću liniju: ako prihvatimo da je lepo ono što je prijatno i putem sluha i putem vida zajedno, tad ne sledi da je lepo ono što je prijatno samo putem sluha, ili samo putem vida. Ako, pak, je lepo ono što je prijatno samo putem sluha, i ako je lepo ono što je prijatno samo putem vida, tad ne sledi da je lepo ono što je prijatno i putem sluha i putem vida. Iz ovoga zaključujemo da ne postoji ono nešto zajedničko iz zadovoljstva putem sluha i zadovoljstva putem vida.

U ovoj i narednoj definiciji o lepom Platon pominje i termin ἡδονήν koji se prevodi kao „radost“, „uživanje“, „ugodnost“. Gledano iz savremene perspektive ovo je jedno od prvih istorijskih mesta u delima nekog filozofa gde se ukazuje na to da jedan objekat (bilo da je on prirodni ili umetnički) izaziva „estetski“ doživljaj. Kod Platona doživljaj koji se javlja je radost i to posmatrajući lepotu. Naravno ono što čovek posmatra očima je „prvi sloj“ lepote, dok se istinska lepota ogleda u Ideji, pa je zato Platon fokusiran na to da ukaže šta je lepo u svojoj suštini.

9. ‘τοῦτ’ ἄρα,’ φήσκει, ‘λέγετε δὴ τὸ καλὸν εἶναι, ἡδονὴν ὠφέλιμον;’ εὐοίκαμεν, φήσω ἔγωγε: σὺ δέ;

„Znači, reci će on to je po vama lepota – probitačno uživanje?“²²⁸ (303e)

Lepo je probitačno uživanje. (303e) Ovu tezu o lepoti će Sokrat odbaciti iz istog razloga zbog koje je odbacio i gore navedenu tezu (u našem slučaju tezu pod brojem sedam), u kojoj dolazi do mešanja uzroka i posledice i „izjednačenja“ lepote i dobrote.

10. ἀλλ’ ἐκεῖνο καὶ καλὸν καὶ πολλοῦ ἄξιον, οἷόν τ’ εἶναι εὖ καὶ καλῶς λόγον καταστησάμενον ἐν δικαστηρίῳ ἢ ἐν βουλευτηρίῳ ἢ ἐπὶ ἄλλῃ τινὶ ἀρχῇ, πρὸς ἣν ἂν ὁ λόγος ᾗ, πείσαντα οἴχεσθαι φέροντα οὐ τὰ μικρότατα ἀλλὰ τὰ μέγιστα τῶν ἄθλων, σωτηρίαν αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ χρημάτων καὶ φίλων.

²²⁸ Platon, *Hipija veći* u *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 224, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.+Maj.%3Asection%3D303e> .

„Ono što je i lepo i najvrednije jeste biti sposoban dobro i lepo govoriti na sudu, u većnici ili pred nekom drugom vlasti, uveriti (slušaoce) i otići odnoseći ne najmanje već najznačajnije nagrade, vlastiti spas, spas svog imanja i prijatelja“²²⁹ (304b).

Lepo je biti sposoban lepo i dobro govoriti na sudu, uveriti slušaoce, odneti nagradu, spasiti sebe, imanje i prijatelje (304a-b). Ovu definiciju o lepoti iznosi Hipija. Sokrat se neće pozabaviti opovrgavanjem ove poslednje definicije, jer se u njoj ogleda Hipijin sofistički stav. U poslednjoj definiciji se ogleda kako i na koji način steći ličnu korist, što svakako ne zadovoljava Platonove standarde te je on odbacuje.

Pitanje o tome „Šta je lepo?“ je od suštinske važnosti u Platonovoj filozofiji pa zato on kaže da život i nije vredan življenja ako se ne dođe do adekvatnog odgovora (Vidi: 304e). Međutim, vidimo da ni Hipija ni Sokrat ne nalaze zadovoljavajuće odgovore na ovo pitanje. Ali, nije samo Sokrat onaj koji smatra da je izuzetno važno pronaći odgovor na pitanje o lepom, već i Hipija. Zdravorazumski možemo doći do ovog shvatanja, jer je pitanje o tome šta jeste lepo/lepota iskonsko. I Hipija i Sokrat doživljavaju zadovoljstvo i uživanje u posmatranju nečega što se smatra lepim. Razlika je u tome što se motivi u razumevanju lepog jednog i drugog razlikuju. Hipija vidi lepo kao nešto spoljašnje, kao nešto što je dobro samo za njega, dok Sokrat na lepotu gleda produhovljenim očima i u njoj traži ono što jeste ona sama.

3.1.1 Odnos između lepog i dobrog u *Hipiji većem*

Sokrat u ovom dijalogu u lepoti ne traži samo ono što je lepo već i ono što je dobro. To se jasno uočava na početku dijaloga gde on suprotstavlja ἀρετή sa bogatstvom. Drugim rečima, ono što je materijalno donosi određena olakšanja u životu ali ne čini čoveka dobrim. Ovakav zaključak moguće je doneti ako se razmotri život pojedinih vladaoca u helenskim zajednicama. Oni su posedovali zemlju, imali podanike, okruživali sebe učiteljima (filozofima) koji su bili u stanju da im ukažu na slabosti ljudskog karaktera, a ipak su njihove lekcije padale na „gluve“ uši. I sam

²²⁹ Platon, *Hipija veći* u *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 224, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.+Maj.%3Asec%3A304b> .

Platon je pokušao da poduči Dionizija Starijeg u Sirakuzi, ali se njegov poduhvat nije završio slavno. Prodat je kao rob i sticajem okolnosti bio oslobođen. Platonova politička načela, za koja je on verovao da mogu doprineti zajednici prosperitet i napredak bila su ugušena od strane pristalica tiranije. Samim tim je evidentno da dobrotu ne poseduju bogati, već mudri. Vrlina se može naučiti, ali samo od strane onih koji su voljni da je spoznaju. Drugo, iako lepo stoji u tesnom odnosu sa dobrim, nije uvek slučaj da su lepi ljudi i dobri. Sokrat na samom početku dijaloga naziva Hipiju lepim (καλός) (281a), ali kako se dijalog razvija vidimo da se značenje ovog termina preobražava i da se Hipijino ponašanje ne smatra valjanim. Upravo je to i suština na koju nas upućuje Platon. Iako je neko lep i zavodljiv to ne znači da su njegova dela dobra i njegovo ponašanje ispravno.

Da se u dobro može prikazati u onome što je lepo Sokrat pokazuje i kad smatra da je lepo korisno sa dobrom svrhom. Ovo određenje se javlja u petoj (296a-d) i šestoj definiciji (296a-d). Međutim, kao što je navedeno ona moć koja se upotrebljava zarad sopstvenih ciljeva iako se čini lepom ipak je rđava. Ovde nesumnjivo „dobro“ ima moralni aspekt. Jedan čin se smatra dobrim samo ako se kreće prema „korektnom“ cilju. Čovek se nalazi u obavezi da sagleda skoro sve aspekte njegovog delanja, a ako poseduje moć onda se njegove odluke tiču ne samo njega samog već i cele zajednice. Donošenje njegovih odluka koje se zovu „dobrim“ trebalo bi da budu usmerene ka poboljšanju zajednice u kojoj živi. Ovde je moguće naslutiti još nešto. Prvo, ukoliko čovek poseduje političku moć, onda on svojim delanjem vrši veći uticaj na zajednicu nego li onaj ko tu moć nema. Drugo, ako čovek poseduje razvijenu retoričku veštinu, onda je u dužan da svoju „moć“ koristi na pravilan način, tj. kako bi usmerio i zajednicu i pojedinca na korektno delanje. Ukoliko s njihova moć koristi na pravilan način i vodi ka korektnom moralnom delanju onda se smatra lepom. Pored toga, dobrim se ne smatra samo ispravno ljudsko delanje, već i predmeti koji na pravilan način vrše svoju funkciju. Ukoliko je sandala koju je napravio zanatlija udobna i meka za hodanje onda se smatra dobrom i lepom. Njena svrha je da zaštiti čovekovo stopalo i omogući mu lagan hod. Ukoliko to ona nije, pa makar napravljena i od suvog zlata neće se smatrati lepom, jer ne ispunjava svoju funkciju na dobar način. Ovi navedeni aspekti u prethodnima primerima izazivaju u čoveku divljenje, jer dobar predmet koji vrši svoju funkciju na pravilan način i čovek koji svoje delanje usmerava ka dobrom jesu nešto što se smatra lepim. Da li se u petoj i šestoj definiciji može naslutiti „varljivost“ lepote? Odgovor na ovo pitanje je potvrđan. Ako je slučaj ovakav onda sledi da se u lepoti traži ono što je dobro, jer se lepota prikazuje kao nešto što kod

posmatrača izaziva (ἡδονήν) radost, ali ona može biti pogrešno protumačena. Ako je vladar lep i nosi zlatne sandale to ne znači da je i dobar. Njegova zlodela mogu biti svedočanstvo toga da lepota čini rđavo. Na drugoj strani imamo Sokrata koji je bosonog i nosi sasvim obične haljine. On se u očima posmatrača ne smatra lepim, a ipak su njegova dela usmerena ka produhovljeniju ljudske duše i poboljšanju zajednice. Njegova dela se smatraju dobrim. Na ovaj način ružnoća „proizvodi“ lepotu, pa se samim tim i onaj koji čini dobra dela smatra lepim. Ovih paradoksa je Platon bio svestan pa mu je to stvaralo dodatne poteškoće u pokušajima kako definisati lepo i dobro.

U sedmoj definiciji Sokrat nudi tezu da je lepo ono što je probitačno. Ova definicija izgleda validno jer se na pitanje šta je lepo dogovara da je lepo probitačno tj. ono što je „korisno“ ili „spasonosno“. Međutim ovo je samo varka jer Sokrat insistira na tome da je ovakva definicija nelegitimna. Njegovo razmišljanje vodi u sledećem pravcu: Ono što je probitačno jeste ono što stvara dobro, a ono što stvara je uzrok (αἰτία)²³⁰. Iz toga sledi da je lepo uzrok dobra (297a). Ali, uzrok nečega mora se razlikovati od onoga što je prouzrokovano. Sokratovim rečima: „uzrok nikako ne može biti uzrok uzroka“ (τό γε αἴτιον αἰτίου αἴτιον ἂν εἴη) (297a). Iz ovoga proizilazi da i ova definicija nije moguća jer se time tvrdi da su i lepo i dobro identični što nije moguće. Vodeći se ovakvom logikom u kojoj se mešaju uzrok i ono što postaje zaključuje se da „ni lepo nije dobro, niti dobro lepo“ (οὐδὲ ἄρα τὸ καλὸν ἀγαθὸν ἐστίν, οὐδὲ τὸ ἀγαθὸν καλόν) (297c). Ovakav zaključak nagoni i Sokrata i Hipiju u negodovanje, pa će zato Sokrat predložiti da je lepo ono što izaziva zadovoljstvo.

U osmoj definiciji Sokrat će zadovoljstvo koje se javlja kad se posmatra nešto lepo ograničiti na dva čula a to su vid i sluh. Za ostala čula tj. za miris, ukus i dodir smatra se da su vulgarna te samim tim oni ne mogu da učestvuju u onom što se smatra lepim. Na prvi pogled se čini da ova definicija zadovoljava sve neophodne uslove kako bi se moglo utvrditi ono što je lepo. Ona zadovoljava „estetičku“ stranu onoga što se smatra καλόν. Međutim, Sokrat nameće problem sa pitanjem, a šta se dešava sa lepim zakonima i običajima (298b). Hipija odgovara u sofističkom maniru: „Možda to, Sokrate, taj čovek i ne primeti“(298b). Ovde se misli na izmišljenog protivnika

²³⁰ Čini se da u *Hipiji većem* pojam αἰτία ima dva značenja. Jedan se svodi na jednu vrstu intuitivnog značenja po kojem se definišu uzročno-posledični odnosi. Međutim, na drugoj strani αἰτία može da bude povezan i sa onim pojmovima koji u Platonovoj filozofiji jesu jedinstvene celine, a to su lepo i dobro. Ova dva značenja αἰτία ne treba poistovećivati, jer kao što se može videti onda dolazi do gubljenja granice između uzroka i posledice, te imamo njihovo poistovećenje. Takođe, ukoliko se αἰτία pogrešno protumači lepo i dobro postaju jedno, a u *Hipiji većem* to nije dozvoljeno, na šta Platon izričito skreće našu pažnju (Vidi: 297a i dalje).

tj. stranca (Vidi: 286d). To znači da definicija koju je ponudio Sokrat ne vezuje za καλόν ono što je i „moralno“. Dakle, opet imamo povezanost između onoga što je dobro i onoga što je lepo. Ali, Sokrat je u prethodnoj definiciji jasno naglasio da ono što je lepo nije dobro. Pitanje koje se nužno nameće zašto bi onda on nastavio svoje kazivanje ovakvim tokom? Izgleda da odgovor leži u pretpostavci da ipak postoji povezanost između lepog i dobrog. Međutim, mi ostajemo uskraćeni odgovora. Sokrat prvo naglašava da nije moguće da pitanje o lepim zakonima i običajima ostane neprimećeno, jer bi se sinu Sofroniksovom (samom Sokratu) to ne bi dopalo. Ali, svega nekoliko redaka kasnije Sokrat pristaje da ne iznosi „uopšte na sredu to pitanje o zakonima“(298e). Odgovor na pitanje o onom što se smatra lepim prelazi u komplikovanu raspravu o čulima.

Kao što se može videti Sokratova potraga za dobrim zauzima važno mesto u *Hipiji većem*, iako je sam dijalog prvenstveno posvećen istraživanju o lepom. Sokratova posvećenost o tome šta jeste lepo vodi ka otkrivanju šta jeste dobro. Ovo shvatanje se može potkrepiti sledećom Sokratovom izjavom:

εἰ ἄρα τὸ καλὸν ἐστὶν αἴτιον ἀγαθοῦ, γίγνεται ἂν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τὸ ἀγαθόν: καὶ διὰ ταῦτα, ὡς ἔοικε, σπουδάζομεν καὶ τὴν φρόνησιν καὶ τᾶλλα πάντα τὰ καλὰ, ὅτι τὸ ἔργον αὐτῶν καὶ τὸ ἔκγονον σπουδαστόν ἐστι, τὸ ἀγαθόν, καὶ κινδυνεύει ἐξ ὧν εὐρίσκομεν ἐν πατρός τινος ἰδέα εἶναι τὸ καλὸν τοῦ ἀγαθοῦ.

„Ako je onda lepota uzrok dobra, tada bi dobro postajalo usled lepote. I kako izgleda, zbog toga se marljivo trudimo oko razboritosti, i oko svih ostalih lepih stvari što je njihovo delo i njihov potomak ono oko čega se moramo marljivo truditi, dobro. I po onom što smo otkrili čini se da je lepo neka vrsta oca dobru.“²³¹ (297b)

Dakle, od početka dijaloga pa sve do samog završetka, Sokratova potraga za lepim, a samim tim i za dobrim ne prestaje. U diskusiji sa Hipijom ne raspravlja se samo o jednom pojmu kako se obično tumači ovaj dijalog, već i o vrlini i dobrom. Ali i vrlina i dobrota zahtevaju od onog ko ih traži da i on sam bude dobar. Slobodno možemo da kažemo da je Platon svakako smatrao da Sokrat to jeste, a Hipija nije.

Nakon celog dijaloga i nakon svih deset definicija o lepom, Platon nam ne nudi odgovor na pitanje koje je postavljeno na početku, a to je (τί ἐστὶ τὸ καλόν) „Šta je lepo?“ Umesto odgovora

²³¹ Platon, *Hipija veći* u *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982 str. 224, po prevodu Slobodana Blagojevića, original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DHipp.%20Maj.%3Asection%3D297b> .

na ovo pitanje, mi dobijamo odgovore na pitanje „Šta nije lepo?“ Međutim, Platonovo istraživanje ne treba shvatiti kao uzaludno, jer nam on posredno govori šta je τὸ καλόν. Naime, ono mora biti univerzalno (τὸ καλόν), a u isto vreme mora biti primenljivo i na svaku pojedinačnu stvar (κάλλος). Lepo je uvek apsolutno (αὐτὸ τὸ καλόν) i nije identično sa dobrim (τὸ ἀγαθόν) ali oba ova termina stoje u tesnom odnosu. Lekcije koje Platon šalje ovim dijalogom jesu sledeće:

- 1) bitno je postaviti pravo pitanje o problemu koji želi da se ispita,
- 2) dijalektički razviti pojam o kojem želi da se polemiše,
- 3) logički potvrditi i opravdati definiciju do koje se dolazi.

Kako on ne nalazi način da opravda ova tri uslova koja je sam sebi zadao, Platon odbacuje i poslednju Sokratovu definiciju o lepom. Pitanje o lepom se ispostavlja kao jedno od težih pa Platon završava dijalog rečenicom, sve lepo je teško. Ali ovim se Platon ne da obeshrabriti, već će on svoje izlaganje i problematiku o lepom nastaviti i u svojim poznijim dijalozima, a naročito u *Gozbi* i *Fedru*. Da li Platon daje zadovoljavajući odgovor na pitanje koje postavlja u ovom dijalogu, a razrađuje ga u poznijim dijalozima ostaje da bude viđeno.

3.2 Lepota i Eros u *Gozbi*

U potrazi za lepotom, Platon je krenuo sa *Hipijom većim*. Sve one nedoumice koje se pojavljuju u ovom dijalogu, Platon pokušava da razreši u *Gozbi* (Συμπόσιον - ή περί έρωτος). U *Gozbi* lepo se pojavljuje kao apsolutno, odvojeno i nezavisno od svega, a opet univerzalno, ono koje važi za svakoga i koje je uzrok svakom pojedinačnom. Ono jeste i zbog njega su sve stvari koje se smatraju lepim, lepe. Ali ovi komplikovani odnosi inteligibilnog i fizičkog i izgradnja lepog kao Ideje nagnalo je Platona da potraži razrešenja u odnosu između ljubavi i požude, odnosno u Erotu²³². U *Gozbi* se prepliću mitsko i poetično, teološko i zbilja pa to uvodi dodatnu poteškoću u tumačenju ovog odličnog Platonovog umetničkog dela.

Gozbu čini niz beseda o ljubavi, održanih na proslavi koju je priredio tragički pesnik Agaton kako bi proslavo svoju pobeđu u tragičkom nadmetanju. Glavna tematika u *Gozbi* jeste ljubav (έρωτος): šta je ljubav, koje vrste ljubavi postoje, koje ljubavi su vredne pohvale, koja je svrha ljubavi, itd. Ali uz sve ove govore o ljubavi se polemise i o lepoti, dobroti, znanju i Idejama. Uvodni razgovor prikazuje kompleksnu naraciju, jer se čitalac nalazi daleko u odnosu na samu gozbu (Naravno, misli se na naratorsku udaljenost, a ne na fizičku ili istorijsku). Prepričava je Apolodor svom prijatelju za kojeg se ispostavlja da je Glaukon. Apolodor je čuo za dešavanja na gozbi od Aristodema. Dakle, na prvom mestu su učesnici u gozbi. Jedan od njih je Aristodem. On prepričava događaje na gozbi Apolodoru koji je pak prepričava Glaukonu. Sve ovo beleži Platon. Na kraju dolazi čitalac. Zašto je Platon napravio ovakav uvod u priču koju želi da nam prikaže? Odgovor na ovo pitanje može biti trostruk. Prvo, Platon je bio politička figura u Atini. Kako je i sam učestvovao u gozbama, a u svojoj izložio svojevrstu kritiku zajednice, onda je morao da uzme u obzir i posledice koje bi izazvao njegov dijalog. U *Gozbi* se opisuje aristokratski sloj zajednice, ali su ovo realni ljudi koji su u tom periodu bili najbolji predstavnici polisa i zauzimali visoke položaje pa je moguće da je on hteo da se udalji od svog izlaganja kako ne bi delio istu sudbinu sa njegovim učiteljem, Sokratom. Drugo, gozba o kojoj pripoveda Platon se realno odigrala u domu Agatona. Moguće je da Platon želi da dočara sama dešavanja na gozbi, a samim tim i prikaže svoju izvanrednu spisateljsku sposobnost i stvaralačku snagu, ujedno izlažući i sopstveno mišljenje o

²³² Opsežnu studiju o romantičnoj lepoti kod Platona nam nudi Warry. Vidi: Warry, J. K., *Greek Aesthetic Theory*, Barnes & Noble Inc., New York, 1962, pp. 15-31.

božanstvu zvanom Erot. Treće, Platon navodi Aristodema kao nekog ko je učestvovao na gozbi i Apolodora kao nekog ko prepričava ove događaje. Time se naglašava verodostojnost događaja koji su se odvijali, jer se nude pouzdani svedoci.

Opis Sokrata koji Platon nudi određuje i sam tonalitet dijaloga. Sokrat je „okupan i u sandale obuven“. Poznato je da je Sokrat obično išao bez obuće i neokupan polisom. Dakle, ovaj opis na samom početku dijaloga ukazuje na jednu značajnu svečanost i trud Sokratov da se prikaže u najboljem svetlu. Aristodem ga pita „kuda ide kad se onako lepo (καλός) doterao“ (174a), na šta Sokrat odgovara da ide na gozbu pa „zato sam se ovako lepo doterao, da lep lepu dođem (καλός παρὰ καλόν)“²³³ (174a). Ali samo par „koraka“ kasnije Sokrat zaostaje za svojim saputnikom (Aristodemom) i staje kako bi razmišljao o nečemu. Aristodem odlazi na gozbu, dok se Sokrat pojavljuje kasnije i seda pored Agatona. Pitanje koje postavljamo jeste zašto se Platon potrudio da prikaže Sokrata u ovakvom svetlu? Na jednoj strani, Sokrat je sređen i spreman za gozbu, dok na drugoj strani zastaje i dolazi sa zakašnjenjem na istu? Jedna teorija je da je Sokrat imao ovakve momente kad bi ga duboko okupiralo razmišljanje²³⁴, pa je ovo realan opis Platonovog učitelja. Možemo ponovo da se pozovemo na to da je Platon hteo da ovim postupkom ukaže na realističnost događaja i tematike u dijalogu. Na drugoj strani, Sokrat želi da ukaže i da lepota rađa lepotu, kao što pominje i kasnije u dijalogu, pa je on zato sada lepo doteran. On želi da dobrima na gozbu dođe dobar sam od sebe²³⁵ (Vidi: 174b). Dakle, Platon veruje u lepotu koja transformiše. Ali ova lepota ima i moralnu notu kako ćemo kasnije videti.

Prva beseda (178b – 180b) koja je posvećena bogu Erotu iznosi Fedar, sin Pitoklov iz antičkog dema Mirinunta. Fedar se ne pojavljuje samo u Platonovoj *Gozbi*, već i u *Protagori* gde je predstavljen kao Hipijin učenik i u *Fedru*, dijalogu koji nosi ime po njemu. Fedar je dobro upoznat sa λόγοι ἐρωτικοί (erotološkom veštinom) koju je on naučio od Lizije. Zbog toga što je

²³³ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 11, po prevodu Miloša N. Đurića.

²³⁴ Postoje brojna istraživanja koje su preuzeli psiholozi kako bi opisali ovakvo ponašanje. Na osnovu podataka koje posedujemo o Sokratu, dolazi se do zaključka da je Sokrat najverovatnije imao „aspergerov sindrom“ ili neku vrstu šizofrenije. Rasel polemizuje da Sokrat boluje od narkolpsije. Vidi: Rasel, Bertrand, *Istorija zapadne filozofije*, Narodna knjiga Alfa, Lapovo, 1998, str. 97-106, Skodlar, Borut, & Jørgensen, Jon Ploug, Could Socrates be diagnosed within the schizophrenia spectrum? Could schizophrenia patients be considered in the light of Socratic insights?, *Psychosis*, Vol. 5, Issue 1, 2013, pp. 17-25.

²³⁵ Miloš N. Đurić komentariše ovu izreku i zapaža sledeće: Poslovice u originalu glasi da sami od sebe dolaze dobri na gozbu lošima. To Sokrat ispravlja praveći igru reči sa imenom „Agaton“ koje se srpski može prevesti imenom „Dobrica“. Homer tobože greši što mesto „dobri“ stavlja „loši“, jer Menelaj, koga on zove plašljivim kopljanikom dolazi nezvan na gozbu Agamemnonu, koji je Homeru uvek jedan od najboljih junaka. Vidi u komentarima na Platonovu *Gozbu*: Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 126.

on dobar u ovoj veštini, postaje jasno zašto je i on prvi predložio da oda počast bogu Erotu, jer „niko od ljudi do dana današnjega nije pregao da dostojno proslavi Erota, nego je tako zanemaren ostao tako moćan bog“²³⁶ (177c). Fedar smatra da je Erot najstariji među bogovima i on ovo uzima kao neoporecivu istinu. Ovakvu tvrdnju on opravdava navodeći „velike“ autoritete Homera, Hesioda, Parmenida i Akusilaja. Erot kao najveći i najčasniji pomoćnik čovečanstvu, inspiriše junaštvo u bici i u privatnom životu. Erot nagoni na samopožrtvovanje, a time se stiče božanska naklonost. Za razliku od *Hipije većeg* gde se Hipija protivi „drevnoj mudrosti“ (Vidi: *Hipp. Maj.* 281b) ovde se Fedar poziva na autoritete i na kulturu starogrčkog sveta. On navodeći ljude koji su bili stožeri helenske civilizacije želi da pokaže, a samim tim i dokaže da je Erot najstariji i najbolji među bogovima. Možemo pretpostaviti da Fedar želi da se istakne svojim izlaganjem kao čuvar helenske tradicije koja je potekla još od Hesioda. Opisujući boga Erota kao najstarijeg, Fedar smatra da je on uzročnik svih dobara (178c).

Fedar smatra da „ako ljudi žele da žive lepim životom“ onda im je neophodna ljubav:

λέγω δὲ δὴ τί τοῦτο; τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνῃν, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμίαν: οὐ γὰρ ἔστιν ἄνευ τούτων οὔτε πόλιν οὔτε ἰδιώτην μεγάλα καὶ καλὰ ἔργα ἐξεργάζεσθαι.

„A šta podrazumevam pod tim? To je stid pred sramotom i nadmetanje za lepotom. Bez ovoga, naime, ne može ni država ni pojedinac da čini krupna i lepa dela.“²³⁷(178d)

Fedar poziva i ljubavnike i ljubimce da se ponašaju u skladu sa lepotom, jer se iz lepote rađaju i lepa dela. Sokrat se slaže sa ovom osnovnom Fedrovom postavkom, tj. da se ljubav javlja kao odgovor na lepotu i on će ovo razraditi dalje u svojoj besedi. Dakle, Fedar smatra da ljubav deluje na pojedinca dvostruko: odvraća ga od nečasnih dela i poziva da teži ka lepim delima. Fedar čak i navodi da kad bi postojala vojska sastavljena od ljubimaca i ljubljenih ne postoji protivnik koji bi mogao da ih zaustavi, jer bi se oni u njoj ponašali požrtvovano i hrabro (178e). Ono što možemo naglasiti jeste da se Platon ne slaže sa ovakvim Fedrovim izlaganjem iz prostog razloga što ove vrline (hrabrost i požrtvovanost) imaju pogrešne motive.²³⁸ Naime, hrabrost koja se javlja

²³⁶ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 17, po prevodu Miloša N. Đurića.

²³⁷ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 20, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D178d>.

²³⁸ Jednu opširnu i kompleksnu studiju o tome šta je hrabrost i kako je definisati u Platonovoj filozofiji daje nam Hobs. Vidi: Hobbs, Angela, *Plato and the Hero*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

kao posledica straha od sramote može navesti i ljubavnika i ljubimca da se ponaša časno, ali isto tako može navesti ovo dvoje da se ponašaju i nečasno. Osoba se ponaša hrabro kako bi ili izbegla sramotu ili izazvala divljenje kod drugoga. Postavlja se pitanje koji su motivi te osobe? Ona se hrabro može ponašati i iz kukavičluka i iz ljubomore. Kako? Naime, pretvaraće se da je hrabra kako bi sebe spasila u bici, a to onda nije ljubav prema dugom, već samoljublje. Osoba takođe može da se pretvara da je hrabra kako bi navela nekog drugog da se zaljubi u nju, iako to nije njegov izabranik, čime bi kod svog izabranika pobudila ljubomoru. Ovakva tumačenja vode ka tome da ljubav ne vodi ka lepim delima, već ka obmani ili nečemu što nije moguće smatrati časnim. Iz tog razloga Platon smatra da Fedar greši kad slavi ljubav i lepo na ovaj način, jer „časť je nagrada ne za ponašanje koje je dobro i lepo, već za ono koje se konvencionalno smatra dobrim i lepim. Stoga, ako se društvo divi postupcima koji nisu istinski dobri, ljubav prema dobrim delima, može nagnati ljubavnika kojeg opisuje Fedar ka sramotnim i nečasnim radnjama“ (preveo A, Pešić).²³⁹

Fedrova beseda se usmerava ka samopožrtvovanju iz ljubavi. On na primerima Alkestida i Ahileja želi da opravda tvrdnju da je za ljubav vredno umreti. Alkestida se žrtvuje za svog muža Admeta, ali Fedar ne razmatra Admetovu ljubav prema Alkestidi. Nakon što se Alkestida žrtvuje za Admeta, on proklinje svoju sudbinu, pa čak i smatra da bi bilo bolje da se nikad nije ni ženio. Ovakvo ponašanje nije dostojno muškarca u Heladi i iz njega se ne izrađaju „lepa dela“. Drugo, Admet vraća svoju ženu iz Hada, ali ne pomoću bogova, već pomoću Herakla. Fedar ne pominje ovu činjenicu, pa se iz ovakve priče ogleda ljubav koja je jednostrana. Ahilej kao najomiljeniji Homerov junak, želi slavu za sebe i čini se da je ovaj motiv bitniji nego li njegova ljubav prema Patroklu. Izgleda da i ova priča ne potvrđuje Fedrovu osnovnu postavku, a to je da ljubav poziva na vrlinu. S druge strane Fedar navodi „muzičara“ Orfeja, koji zbog svog kukavičluka ne uspeva da spasi svoju ženu Euridiku. Fedar na ovog pevača gleda kao na „mlitavog“ i on umire nedostojnom smrću, tj. umire od ruke žena. Izgleda da Fedar zanemaruje ili namerno izvrće priču kako bi odgovarala njegovoj besedi. Orfej svojom muzičkom veštinom uspeva da ubedi bogove (Persefonu) kako bi mu vratili voljenu osobu. Nažalost, njegov zadatak da vrati ženu ne uspeva, ali njegova ljubav prema njoj stoji i dalje nepromenjena. Orfejeva duboka privrženost i ljubav

²³⁹ Lear, Gabriel Richardson, Permanent beauty and becoming happy in Plato's Symposium, u: *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, J. H. Leshner, Debra Nails & Frisbee C. C. Sheffield (eds.), Harvard University Press, Cambridge, 2006, pp. 96-123. U originalu stoji: „For honor is a reward not for behavior that genuinely is fine and beautiful, but for behavior conventionally assumed to be fine and beautiful. Thus, if a society admires actions that are not genuinely good, love of honor might in fact drive a Phaedran lover to actions that are shameful and ugly.“

prema sopstvenoj supruzi je razgnevila grupu žena, Bahovih sledbenica, pa on umire od njihovih ruku da bi na kraju opet bio sa svojom voljenom. On ostavši veran ljubavi prema svojoj ženi na kraju i dobija ono što mu je najdublja čežnja.

Fedrova beseda koja je kitnjasta i sa dosta primera ipak se na kraju pokazuje bez realnog sadržaja. Platonova želja je bila da naglasi jedno sofističko učenje koje se može čuti od svakog građanina polisa, pa zato upotrebljava i priče koje su poznate. Međutim, Platon ih u tekstu namerno iskrivljuje i zamagljuje, kroz Fedrovo izlaganje, pa se zato čini da su istinite i upućuju na jednu stvar, ali ukoliko se malo bolje protumače otkriva se da upućuju na suprotnu stranu ili vode ka neistini. Ovim se ističe da je sofistička veština jako zavodljiva i bliska istini, ali da ne opisuje realnost onakvu kakva ona jeste. Ipak, ne treba odbaciti celu Fedrovu besedu kao neistinitu, jer se Sokrat u svojoj besedi bavi njenom glavnom postavkom, a to je da lepota i ljubav pozivaju na vrlinu.

Drugu besedu (180c – 185c) iznosi Pausanija iz Kerama, o kome se inače vrlo malo zna. On se pojavljuje u Platonovoj *Gozbi*, *Protagori* i u Ksenofontovoj *Gozbi*. U ovim spisima on je zaljubljen u Agatona i njegov je saputnik. Pausanijina beseda, za razliku od Fedrove, fokusira se mnogo preciznije na iznošenje moralnih stavova Atinskih građana, pa samim tim ima više detalja i bolje je uobličena.²⁴⁰ Za delanje Pausanija kaže:

καλῶς μὲν γὰρ πραττόμενον καὶ ὀρθῶς καλὸν γίγνεται, μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν. οὕτω δὴ καὶ τὸ ἔρᾶν καὶ ὁ Ἔρωσ οὐ πᾶς ἐστὶ καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλὰ ὁ καλῶς προτρέπων ἔρᾶν.

„Ako se vrši lepo i pravo, postaje lepo, ako li ne pravo, postaje ružno. Tako stvar stoji i sa ljubavlju: nije svaki Erot lep i dostojan da se slavi, nego samo onaj koji podstiče na lepu ljubav.“²⁴¹ (181a)

Dakle, jedan akt ili čin je sam po sebi neutralan, ali ako se vrši na ispravan način onda se smatra lepim, ako li ne ružnim. U skladu sa time Pausanija smatra da postoje dva Erota: jedan je običan, ovozemaljski, a drugi nebeski. Erot obične Afrodite zaslužan je za „nižu“ vrstu ljubavi,

²⁴⁰ Vidi: Taylor, A. E., *Plato - The man and his work*, Methuen & Co, London, 1926, p. 214.

²⁴¹ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 20, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D181a> .

onu koja se odnosi na žene i decu. Erot nebeske Afrodite zaslužan je za „višu“ vrstu ljubavi, onu koja se odnosi samo na muškarce. Ova prva se povezuje sa strastima prema telu, dok se druga povezuje sa strašću prema dušom. Ovakvi stavovi impliciraju da postoje različite vrste ljubavi i da ih je moguće rangirati, što kasnije u dijalogu postaje očigledno u Diotiminoj besedi. Ali kod Diotime fizička lepota je važna u „negovanju“ vrline, dok je Pausanija smatra vulgarnom. Takođe se uočava da su oba Erota povezani sa Afroditom, boginjom lepote, pa se slobodno može reći da jedan Erot služi kako bi se utemeljila ovozemaljska lepota, dok drugi Erot služi kako bi ukazao na Ideju lepote. Ovu dihotomiju će Platon pokušati da prevaziđe u Eriksimahovoj besedi.

Pausanija smatra da „red i običaj“ (κοσμίως γε καὶ νομίμως) (182a) zauzimaju glavnu ulogu u vrlini. Ovaj stav se kasnije potvrđuje i u Diotiminoj besedi gde se tvrdi da čovek ceni lepotu poslova i običaja (210c). Lepa dela, ona koja podstiču na lepu ljubav Pausanija postavlja kao standard vrline, a njih praktikuju dobri ljudi u skladu sa zakonom koji su sami sebi postavili (181e). Ovaj zakon je različit i drugačije se odnosi na ljubavnika, a drugačije na ljubimca. Suština se sastoji u sledećem: jedan ugađa drugom po svaku cenu, jer mu običaj tako dopušta, pa su onda dozvoljeni i prevara i obmana. Svaki čin je dozvoljen u ime plemenite i lepe ljubavi. Međutim, ovim se implicira da cilj opravdava sredstva. Cilj nije podređen jednom opštem, kolektivnom dobru, već se sve podređuje pojedincu, pa je samim tim ovaj zakon u svojoj osnovi, zakon sebičnosti. Ako su prevara i obmana dozvoljeni kako bi se ugodilo osobi koja se voli i ako se to smatra vrlinom, kako je onda moguće da vrlinu smatramo dobrom? Iz ovoga naravno ne sledi da je vrlina ono što je dobro. Pausanija na kraju svog izlaganja zaključuje da je lepo ugađati radi vrline (185b). Ali, kako vrlina nije ono što je dobro, onda ona samim tim nije ni lepa. Nakon izloženog, može se pretpostavi da je Pausanija svoj govor posvetio mnogo više sebi i svojim ubeđenjima nego li stvarno odao poštu Erotu, lepoti i uzvišenoj ljubavi. On se može posmatrati kao neko ko pomoću iskrivljene predstave običaja i reda pokušava da opravda i zadovolji sopstvene ciljeve. Pausanijina podela na „niže“ i „više“ vrste ljubavi je možda tačna, ali ona nije propraćena primerima iz njegovog ličnog života. Duša kao što je Pausanijina ne može dostići ono što je „dobro“ jer joj put preprečava ono animalističko.

Treću besedu (186a – 188e) iznosi lekar Eriksimah, prijatelj Fedrov i sin lekara Akumena i pripadnik Asklepijevog kulta. U Ksenofontovim *Uspomenama o Sokratu* (III, 13) on je neko ko je umeren i preporučuje umerenost. Eriksimah već na samom početku ističe biološki aspekt

ljubavi, jer je taj aspekt najbliži njegovoj profesiji. On se slaže sa Pausanijom da postoje dva Erota, ali se ne slaže da se Erot odnosi samo na ljude, već i na odnose koji se javljaju i u životinjskom i u biljnom svetu i u „svemu što postoji“ (186a), tj. u svemu onome što jeste fizički svet. U tumačenju Erota, kod Eriksimaha prevladava medicina, pa se naglasak baca na prirodu tela. Ljubav koja se javlja u bolesnom telu se razlikuje od ljubavi koja se javlja u zdravom telu. Naime, lepo je ugađati dobrim ljudima, a sramota raskalašnim pa je isto i sa telom, jer treba ugađati dobrim i zdravim stranama svakog tela i to je lepo i nužno, dok ugađati zlim i bolesnim stranama to je sramota i tim stvarima čovek treba da se opire. Iz ovoga sledi i Eriksimahova definicija o lekarstvu gde on kaže da je to „nauka o erotskim odnosima tela s obzirom na punjenje i ispražnjivanje“ (186d). Lekar mora biti sposoban da spoji najveće suprotnosti, toplo i hladno, gorko i slatko, suvo i vlažno. Uneti u suprotnosti ljubav i slogu, to je umeo Asklepije, otac lekarske veštine. Celim lekarstvom upravlja bog Erot, kao i gimnastikom i poljoprivredom, smatra Eriksimah. Nakon opširnog Eriksimahovog izlaganja on dolazi do sledećeg zaključka:

οὕτω πολλὴν καὶ μεγάλην, μᾶλλον δὲ πᾶσαν δύναμιν ἔχει συλλήβδην μὲν ὁ πᾶς Ἔρωτος, ὁ δὲ περὶ τὰ γαθὰ μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης ἀποτελούμενος καὶ παρ' ἡμῖν καὶ παρὰ θεοῖς, οὗτος τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχει καὶ πᾶσαν ἡμῖν εὐδαιμονίαν παρασκευάζει καὶ ἀλλήλοις δυναμένους ὀμιλεῖν καὶ φίλους εἶναι καὶ τοῖς κρείττοσιν ἡμῶν θεοῖς.

„Tako mnogostruku i golemu, ili, štaviše svu moć uopšte ima svaki Erot; a onaj koji se radi dobra s razboritošću i pravednošću ovaploćuje kako kod nas tako i kod bogova, taj ima najveću moć i sprema nam svako blaženstvo, tako da možemo opštiti jedni sa drugima, i prijatelji biti i sa onima koji su od nas moćniji: sa bogovima“²⁴² (188d).

Cela ova beseda ispunjena je medicinskim opisima. Iako se Eriksimah odvaja na trenutak od svoje profesije, on i dalje koristi svaku moguću priliku kako bi ukazao na to da je lekarska veština najbitnija. Ritmika Eriksimahove besede je jednolična, pa se čini da on više vrši vivisekciju erotske ljubavi, a manje da odaje počast bogu Erotu. Platon naravno ismeva i Eriksimahovu umišljenu „samovažnost“, pa se samim tim može pretpostaviti da Platon na ovaj način omalovažava i značaj ove vrste učenjaka u helenskoj zajednici. Ali i pored svega ovog nije baš

²⁴² Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 20, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D188d> .

najjasnije na koji se način Platon ne slaže sa Eriksimahovim izlaganjem. Platon će u ostalim dijalogima lekarsku veštinu upoređivati sa državničkom, pa iz toga sledi da on nema podrugljiv stav prema lekarima. Na kraju Eriksimahove besede štucavica koja je spopala Aristofana prestaje, pa je moguće da Platon na taj način ukazuje da se ne ruga Eriksimahu, kao što je to uradio sa Pausanijom.

Pausanija i Eriksimah priznaju dvostruku ulogu Erota: jednog koji se odnosi na lepe stvari u vidljivom svetu i drugom koji je zaslužan za nebeske. Kod Pausanije jedan Erot dominira nad drugim, jer je važniji onaj koji se odnosi na dušu, a ne na telo. On je „muški“ i nema udela u „ženskom“ koje je slabije i po prirodi i umno (181d). Kod Eriksimaha, želi da se odredi Erotova priroda koja je harmonična, tj. Erot se pozicionira kao „zlatna sredina“ između svih suprotnosti: dobra i zla, bogatstva i siromaštva, lepog i ružnog, hladnog i toplog, gorkog i slatkog, suvog i vlažnog. Međutim, Eriksimah teško uspeva da odredi ovakvu Erotovu poziciju, naročito u svim sferama nauke. U ovom pokušaju on pravi sofističke greške koje ga vode u nedoslednost (Npr. 187d)²⁴³. Pored navedenih očiglednosti čini se da Platon želi da uspostavi Erota kao metafizičku pozadinu estetike. Odnos Erota i ideje se sam nameće jer: „u erosu Platon je našao put ka Idejama bar delimično kroz život, i zato je tu najbliži umetnosti. Eros koji prolazi kroz mnogostruka oličenja u *Gozbi* on je i manifestacija čulnog života, tvorački nagon koji drži a ne ruši svet čak i ni onda kad povezuje dušu s najudaljenijim svetom pojmova. Nije lako odrediti put kojim Eros povezuje dva sveta. Jasno je da on polazi od čulnog, ali je teško reći gde čulno prelazi u čisto psihičko, a gde psihičko prelazi u čisto intelektualno: u opštem entusijasmu u *Faidru* sadržano je svo troje.“²⁴⁴

Četvrtu besedu (189c – 193e) iznosi Aristofan, najveći komediograf helenske književnosti, koji je između ostalog poznat po svojoj komediji *Oblakinje* u kojoj ismeva Sokrata. Kako se čini na osnovu besede izgleda da mu Platon ovo ne uzima za zlo, već ga predstavlja kao nekog ko je

²⁴³ Ovo sjajno primećuje Miloš N. Đurić u komentarima na *Gozbu* i kaže: „Heraklit je uvideo i iskazao da sve biva sastavljanjem rastavljenoga i rastavljanjem sastavljenoga, razdvajanjem jednoga i sjedinjavanjem razdvojenoga. Eriksimah je predvideo reč *παλίτροπος* i ne primećuje da Heraklit govori o vaseljeni kao harmoniji interkosmičkih agonalnih snaga, kao o neprekinutom ritmu rasipanja i skupljanja, razlivanja i zgušnjavanja, privlačenja i odbijanja, razvijanja i uvijanja, rađanja i umiranja. Kosmičke snage rvu se jedna s drugom u plodnom otporu, prilaze jedna drugoj i razilaze se, i tako izazivaju stvaralaštvo i plodovitost harmonije. A Eriksimah ima na umu samo suprotnosti koje kako on misli, sjedinjuje samo umetnost. On je shvatio izraz tako kao da ono što čini sklop hoće da se razide, ili da se sastoji iz nečega što još teži jedno izvan drugoga, a to je besmisleno.“ Vidi: Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 145-146.

²⁴⁴ Rebac, Anica Savić, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Kultura, Beograd, 1955, str. 137.

oštrouman, odlično barata jezikom, poseduje neverovatnu kreativnost i unosi vedrinu u sam dijalog. Za razliku od rigorozne besede koji drži Eriksimah, Aristofan ispunjava svoju besedu mitovima i fantazijama. On na taj način razbija određene postavke koje je prethodno nametnuo Eriksimah. Njegov pesnički govor nije ništa manje važan nego li Sokratov, jer na odličan način prikazuje prirodu Erota. U besedi koju iznosi Aristofan, u prvi plan je iskazan mit o nastanku ljudskog roda. Aristofan poetskim jezikom opisuje ljudsku prirodu koja se razlikuje od današnje, pritom navodeći da su na samom začetku čovečanstva postojala tri, a ne dva ljudska roda. Pored muškog i ženskog roda, treći se zvao ἀνδρόγυνος (androgini). Treći rod se drznuo na bogove s Olimpa, bitka je bila izgubljena pa su rasečeni na dva dela. Samim tim je i njihova priroda bila rasečena na dve polovine, pa je svaka polovina čeznula za onom drugom i sastajala se sa njom i grlila. Glavni zaključak je da ljudi od samog početka imaju usađenu ljubav jednog prema drugom i jedino ih ona vraća u prvobitno stanje i na taj način isceljuje. Dakle, Erot, uz pomoć Apolonove isceliteljske veštine vraća dostojanstvo čovekovom postojanju koje je nekad izgubio.

Aristofan smatra da je naša prvobitna priroda bila takva pa je (τοῦ ὄλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρωος ὄνομα) „žudnji za celinom i lovu na nju ime ljubav“²⁴⁵ (193a). Iz ovih razloga Aristofan smatra da se ljubav lovi, i da su bogovi čoveka zbog krivice rasekli na dva dela. Nego ne budu li se ljudi dostojno ponašali, onda je moguće da ih božanstvo ponovo kazni. Ukoliko želi da se izbegne ova kazna neophodno je slaviti Erota, jer je on vođa lova. Sa njim se treba sprijateljiti i on će nam pomoći u pronalaženju ljubimca, onog koji nam pripada, a u današnjem svetu to malo kome polazi za rukom. Aristofan zaključuje da ako bismo našli ljubimca koji po prirodi odgovara srcu, onda je najbolje slaviti boga koji to daje, a to je Erot. On pomaže uvek i vodi ka onome što je srodno i za budućnost uliva najveću nadu, jer želi da ljude vrati u nekadašnju prirodu i isceli. Time Erot ljudski rod čini srećnim i blaženim.

Mitski govor Aristofanov, upućuje na to da je ljubav glavna sila kako božanskog, tako i ljudskog domena postojanja. Božanska ljubav koja je prikazana u ovoj besedi služi kako bi se prikazala moć božanskog. Ono što je moćno, puno ljubavi i što je uzrok postojanja treba slaviti, a samo oni koji poštuju božanstvo jesu dobri članovi zajednice. Odmah pored božanske, stoji i

²⁴⁵ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 46, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D193a> .

ljudska ljubav. Da bi se objasnila sama priroda Erosa neophodno je objasniti i ljudsku prirodu. Ali ljudska ljubav služi kao i upozorenje. Već jednom su se ljudi okrenuli protiv bogova i platili skupu cenu za to, ali je moguće da zbog svog prkosa to urade opet. Na drugoj strani, moguće je i vratiti se u svoj prvobitni (androgini) oblik samo ako se pravilno odnose jedni prema drugima i poštuju božanstvo. Slaviti Erosa znači kretati se ka pravom cilju. Ali ovakav cilj treba želiti. Nužno se nameće pitanje, šta zaista želimo? Odgovor po Aristofanu je: druga polovina našeg bića. Ali za Platona, ovo pitanje ostaje otvoreno i on ga detaljnije obrađuje u Diotiminoj besedi (204e, 205e).

Petu besedu (194e – 197e) iznosi tragički pesnik Agaton, čovek izvanredne lepote (κάλλος). On se u dijalogu pojavljuje kao bogataš koji zauzima visoki socijalni status u zajednici. Pored svoje popularnosti u zajednici, odlikuje se uglađenošću, obrazovanošću i druželjubivošću. Sama gozba se odvija u njegovom domu u odabranom društvu i on je na posredan način centralna ličnost u dijalogu: kao pobednik u tragičkom nadmetanju, kao domaćin i kao oličenje spoljašnje lepote. Njegova uljudnost prema gostima nikad ne varira, čak ni onda kad dobija kritiku od Sokrata. U svojoj besedi Agaton navodi da će poboljšati metod svojih prethodnika, verovatno misleći na upotrebu sofističkih figura koje je preuzeo od Gorgije njegovog učitelja i mentora.

Agaton na prvom mestu želi da pohvali samu Erotovu prirodu, a tek onda njegove darove. Svo božanstvo je blaženo, ali je Erot najblaženiji, jer je on najbolji i najlepši. Najlepši je jer je najmlađi. Svi ostali su tvrdili da je Erot najstariji od svih bogova, a naročito Fedar. Agaton se ne slaže sa ovim i smatra da je samo mladost lepa. Pored toga što je najmlađi, on je i najnežniji i ne hodi po zemlji, niti po lobanjama koje baš i nisu meke, nego po srcima i dušama bogova i ljudi (195e). Uz mladost i nežnost, Erosa odlikuje i gibak oblik. Da nije gibak oblikom on ne bi mogao da se priljubi uz dušu i neprimećeno je opseda. Erosa odlikuje još jedna karakteristika, a to je plemenito držanje. On boravi na cvetovima, jer ništa bescvetno i uvelo njega ne zanima. Erot se bavi samo onim gde se nešto novo stvara, gde cveta i miriše. Stare umetnosti su prikazivale Erosa sa lirom i cvetom u rukama, što znači da je on odgovoran za stvaranje novog života u ljubavi, na poletnost, na slavljenje života i umetnosti kroz pesmu.

Dakle, oličenje lepote u ovom slučaju odlikuju četiri glavne kategorije, a to su mladost, nežnost, gipkost i plemenitost. Sve ovo su „spoljne“ karakteristike onoga što se smatra najlepšim, a to je bog Erot. Na drugoj strani imamo vrline Erotove. Agatonovo izlaganje se kreće u tom pravcu, pa on kaže da je najbolje što Erot ne čini krivice ni bogu ni čoveku, a isto tako ne trpi ni

od božanstva ni od čoveka (196b). Svako dragovoljno služi Erotu, a u čemu se dragovoljno sa dragovoljnim služi, onda je to pravedno (δικαιοσύνη). Pored toga što je pravedan, Erot je i umeren (σωφροσύνη). On sam predstavlja najsnažniju nasladu i nijedna naslada nije snažnija nego on sam. A umerenost se ogleda baš u tome da je neko dovoljno moćan da savlada svaku vrstu naslade. Samim tim kako on „vlada“ nad svakom nasladom, on je umeren. Erot je i hrabar (ἀνδρεία) isto kao i Ares. Erota samim tim odlikuju pravednost, umerenost i hrabrost. Ove vrline su očigledno poslužile Platonu da ih implementira u svojoj *Državi*, pritom ih pripisujući vojničkom staležu (Vidi: *Država*, knjiga IV, 427e). Osim navedenih vrlina, Erota odlikuje i mudrost (σοφία). Pored toga što je mudar, Erot inspiriše onoga ko ga upozna da stvara. A Agaton, kao neko ko smatra da je „upoznao“ Erota, nalazi se u mogućnosti da kreira i da se bavi svojom umetnošću, tj. tragičkom veštinom. Umetnost i umetnici rađaju se i napreduju samo ako su za učitelja prihvatili Erota, a oni koji nisu ostaju u tami. Erot je i u božanskoj hijerarhiji zauzeo precizno mesto kako bi uredio odnose među bogovima i time omogućio ljubav prema lepoti, jer u ružnoći nema Erota (197b).

Na kraju svoje besede Agaton na poetičan način odaje svojevrсно priznanje bogu Erotu. Iz ovog celog pasusa (197d-e) mogu se zaključiti dve stvari. Prva je neverovatna Platonova sposobnost da na poetičko-tragički način iskaže svoje misli i pokaže svoju spisateljsku sposobnost. Ceo ovaj pasus obiluje epitetima, unutrašnjim rimama i lirskom metrikom. Međutim, ovaj deo Platonovo *Gozbe* je usmeren ka ismevanju Gorgije. Kako je Agaton, Gorgijin učenik, i on izlaže ovu besedu, Platon namerno upotrebljava svoju veštinu u pisanju i na kitnjast, parodičan i neformalan način iznosi hvalospev o Erotu kako bi stajao kao suprotnost Gorgijinim zahtevima o veštom govoru. Naime, Gorgija je zahtevao da se besednik drži striktnih pravila kako bi održao jedno formalno izlaganje, dok Platon namerno želi da ukaže kako je takvo izlaganje isprazno ukoliko ne nosi znanje o predmetu o kojem se raspravlja. Ono što ostaje od same Agatonove besede je prazna i kitnjasta ljuštura, jer Agaton ne zagovara želju za nečim što se voli, već ono što se već ima. Ali taj Erot više nije Erot za kojim se žudi. Agatonovo izlaganje kao takvo se može shvatiti kontraintuitivno. Iako je najpoetičnije iznešeno, ipak mu nedostaje ono što na prvom mestu pokreće zaljubljenog čoveka, a to je nagon i stvaralački zanos. Zadovoljena želja ne nagoni za ostvarenjem nekog cilja, jer je taj cilj već postignut i onda je neophodno preći na drugi. Ali Platon ne odbacuje celu Agatonovu besedu. On se slaže sa tim da je neophodno promeniti metod svojih prethodnika (201d) i prihvata ideju koju iznosi Agaton da je Erot ljubav prema lepom (201a).

Takođe, Agaton je Erotu pripisao i hrabrost (196d), a Platon se slaže sa ovim kasnije u tekstu (Vidi: 203d).

Nakon ovih beseda po prvi put na delu u *Gozbi* vidimo poznati „sokratovski dijalog“ koji preuzima i određuje sam tonalitet nastavka ovog spisa. Kao i svaki Platonov dijalog i *Gozba* počinje sa pretpostavkom da je moguće odrediti šta nešto jeste. U slučaju *Gozbe* to je Erot. Međutim, pre samog određenja Erota, sagovornici iznose neko svoje predznanje ili uverenje koje oni ne smatraju problematičnim, bilo zato što smatraju da su u pravu ili zato što smatraju da je učenje koje izlažu univerzalno upotrebljivo i nije ga neophodno menjati. Sva njihova uverenja su ono što prethodi Sokratovom dijaloškom izlaganju i u njemu se otkrivaju i razbijaju prethodno utvrđene zablude. Sokrat ne ulazi u raspravu kako bi izneo neko svoje vlastito mišljenje, već o predmetu o kojem se raspravlja prilazi sa stanovišta da on „ništa ne zna“. U *Gozbi*, Sokrat se slaže da rasprava treba da počne razmatranjem prirode Erotove i da se ljubav uvek odnosi prema nečemu (198d). On takođe tvrdi da Erot žudi prema nečemu što nema (200e) i da je Erot ljubav za lepotom, a ne rugobom (201a). Ovi primeri služe Sokratu kako bi pokazao Agatonu da greši. Agaton kaže da je priroda Erotova da je najlepší i najbolji (197c), dok Sokrat smatra da Erot nije ni lep ni dobar (201e). Sokrat opovrgava prirodu Erotovu kao „najmudrijeg“ boga (203e), dok je Agaton izričito naglašava (196e). Agaton takođe smatra da je Erot božanstvo (194e), dok se Sokrat sa ovim ne slaže (202b). Takođe, ovde se prvi put u samom dijalogu striktno tvrdi da je ono što je dobro i lepo²⁴⁶ (201c). Ali osim ovoga nismo u stanju da kažemo ništa više, jer se dijalog između Sokrata i Agatona prekida i prelazi se na Sokratovu besedu.

Nakon rasprave sa Agatonom, Sokrat započinje svoju besedu (201d – 212c), ali je ne izlaže kao svoju, već kao neku koju je čuo od nekog drugog. U ovom slučaju to je sveštenica Diotima, bogom nadahnuta i mudra proročica iz Mantineje u Arkadiji. Napominjemo da se Diotima ne pominje ni u jednom drugom istorijskom dokumentu koji nam je dostupan, pa ostaje otvoreno pitanje da li je Platon koristi kao fiktivni lik koji mu služi kako bi izneo svoje najdublje i najintimnije misli. Drugo, Diotima Platonu služi kako bi se iznela jedna nova i originalna misao o Erotu. Izneti mišljenje o Erotu kroz Sokrata ili neke druge istorijske ličnosti značilo bi iznositi teoriju koja nije originalna, a Platon to svakako ne želi. Diotima iz Mantineje - Μαντινικής

²⁴⁶ ... τὰγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι. Original preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D201c> .

Διοτίμας, samo ime implicira da beseda već nosi dva glavna određenja: prvo, beseda implicira mantički zanos, odnosno neku vrstu razgovora između božanstva i ljudi. To postaje jasno kad Platon određuje Erotovu prirodu kao „demonsku“. Diotima za Erosa tvrdi da je on vrlo značajan i među bogovima i među ljudima, ali da on sam nije ni zao ni lep, ni ružan, već je Erot sredina između toga dvoga. Erot je, naime sredina između božanstva i čoveka, tj. on je demon (δαιμόνιον). Sve što je demonsko leži između smrtnog i besmrtnog. Erotova moć se ogleda u tome što on objašnjava ljudima ono što dolazi od božanstva i obrnuto. Dakle, on je neka vrsta posrednika između božanskog i ljudskog. Erot ispunjava prostor između ova dva sveta, pa su oni samim tim i povezani preko njega. Dakle, u ovome se ogleda „mantika“ koju implicira Diotimino ime. Drugo, Diotimino ime (Διοτίμα) bukvalno prevedeno znači „Zevsova čast“ ili u pasivu žena koja je „nadahnuti“ Zevsom - γυνή Διοτίμα. Ovim se sugerise da je Diotima mudra, jer je prvenstveno Zevs mudar (σοφία), a ona je njegova sledbenica.

Ukoliko se razdvoji mitsko i filozofsko kod Diotime u kojem je Erot posrednik između mudrih i nezalica (202a), lepog i ružnog (202b) i smrtnog i besmrtnog (202d-e), ono što ostaje je ljubavnik (čovek) koji teži da ostvari tri cilja krećući se ovim redosledom: da sazna šta je lepo, da upozna Ideju lepote i besmrtnost.²⁴⁷ Ova tri cilja nemaju podjednaku vrednost. Konačni cilj, od početka do kraja Diotimine besede jeste lepota. Da bi se ona postigla neophodno je posegnuti za besmrtnošću. Da slučaj nije baš takav gde se čovek „kreće“ iz jedne krajnosti u drugu već je vidljivo na početku 204b gde Platon naglašava da je i „detetu jasno“ da se Erot može naći u sredini između mudraca i nezalica. Ovim se implicira da je Erosa moguće pronaći u balansu između navedenih paralela tj. između mudraca i nezalica, lepote i ružnoće, smrtnog i besmrtnog.

Međutim, Diotima kod Platona predstavlja spoj mitskog i filozofskog. Platon filozofski, a ipak na mitološki način prikazuje Erotovu prirodu, prirodu njegovog porekla i njegovih roditelja (203b-d). Ova mitološka priča započinje gozбом što i jeste naziv Platonovog dela i posvećena je nastanku boga Erosa. I u gozbi na kojoj je začel Erot, i u gozbi koja se odigrava kod Agatona i u samom delu *Gozba* obiluje snaga, stvaranje i poletnost. Erot je stvoren na božanskoj gozbi posvećenoj boginji lepote, Afroditi. Ovde preovladava mitološko. Na drugoj strani imamo slavljenje lepote u gozbi koja se održava kod Agatona, gde je sve u izobilju. Ovde preovladava

²⁴⁷ Ovakvo istraživanje nam nudi Chen. Vidi: Chen, Ludwig C. H., Knowledge of Beauty in Plato's Symposium, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 33, No. 1, 1983, pp. 66-74.

filozofsko. I jedno i drugo mesto obiluje strastima i energijom koja je neophodna kako bi se začelo nešto novo.

Na gozbi koja se održava povodom rođenja božanske Afrodite, goste se svi bogovi, a među njima i Por (Put), sin Metidin (Pameti), koji se napio nektara i zaspao u Divovoj bašti. Penija (Siromaštvo) i Por stvaraju Erota, a kako je začet na gozbi Afroditinoj, on je zauvek ljubitelj lepote i njen pratilac. Gozba koja se održava u čast Afrodite ukazuje na to da je ona bila božanska, a ne obična Afrodita. Na ovoj gozbi, novostvoreni Erot je uvek siromah i umesto da bude lep i nežan, on je više tvrd, suv, bez obuće i bez kuće (203d). „Ἐρως koji vlada svetom postojanja između nepromenljivih Ideja i svetom materije koji je lišen bilo kog oblika, upušta se u potragu za pravim blagom, odnosno, za ansamblom Ideja. Da budemo precizniji, u Diotiminoj besedi vidimo pohvalu upućenu filozofskom način življenja, pohvalu prema vrsti života koji je direktno povezan sa kontemplacijom Ideja, a posebno Ideji Lepote (Καλόν).“²⁴⁸

Erotova priroda odgovara i njegovom ocu i njegovoj majci. Por kao otac predstavlja dugi put i večnu potragu za nedostižnim, dok je Penija odraz časti, slobode, nezavisnosti, ali i želje za nečim što je moguće dostići (npr. bogatstvo, obilje) samo dugim „hodom“. Ovako predstavljena dvostruka Erotova priroda „doskače“ Aristofanovom izlaganju o androginom rodu koji je presečen na pola i nosi dve prirode. Ono što još odlikuje Erotovu prirodu od majčine strane jeste da on uvek leži na goljoj zemlji bez pokrivača, spava na vratima i putevima pod golim nebom. Dakle, odlikuje ga materijalno siromaštvo. Od očeve prirode on nasleđuje hrabrost, umerenost, dovitljivost, mudrost i druži se sa onima koji su lepi i dobri. Pošto sam ne poseduje lepotu i dobrotu, onda on kao i filozof želi da je spozna.

Platonova Diotima u svom mitskom kazivanju smatra da Erot nije ni smrtnan ni besmrtnan. On cveta i umire, ali opet oživljava, jer mu je to podarila očeva priroda (203e). On nije ni smrtnan ni besmrtnan, već je jedinstvo ove dve suprotnosti. Ovakva Erotova priroda implicira dve stvari: Prva je da Erot poseduje sposobnost da se stalno obnavlja isto kao i filozofsko ispitivanje i misao. Sama filozofija se uvek kreće u toj formi, u konstantnom i neprekidnom ispitivanju i preispitivanju

²⁴⁸ Gkaleas, Konstantinos, Ἐρως and Γουναστική in the Platonic Corpus: The Quest for the Form of Καλόν, u: Heather L. Reid & Tony Leyh (eds.), *Looking at Beauty to Kalon in Western Greece*, Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2019, pp. 123-131, p. 125. U originalu stoji: „Ἐρως, “who reigns over the world of becoming,” between the unchanging Forms and matter that is bereft of any form, engages in a quest for real treasures, that is, the ensemble of the Forms. To be more specific, throughout Diotima’s speech we can see praise for the philosophical life, a type of life that is directly associated with contemplation of the Forms, especially the Form of the Beautiful (Καλόν).“

dogmatskih stvari. Drugo, Erotova priroda kao jedinstvo suprotnosti upućuje na dijalektičku metodu kako bi se spoznalo Jedno. U *Gozbi* ovo Jedno predstavlja Ideju Lepote. Ali do Ideje Lepote moguće je doći jedino uz pomoć Erosa. Ljudsko biće uvek traži lepotu, ali i mudrost jer ih nema, a Erot stoji kao posrednik između njih. Mudrosti pripadaju sve one stvari koje su najlepše, a pošto je Erot ljubav za lepotom, tako i on stoji između mudraca i neznanice (204b). Dakle, sve navedene odrednice stoje kako bi pokazale pravu prirodu Erosa, koja nije božanska već demonska. Ovo Platonovo određenje ne stoji slučajno, jer nasuprot svim olimpijskim bogovima koji poseduju specifična određenja (npr. lepotu, hrabrost, mudrost, dobrotu, itd.) Erosa ne krase ove osobine. On jeste put, traganje, sin Pora i Penije, koji stoji između mudrosti i neznanja, i on kao ovakav u svojoj suštini poseduje filozofsku prirodu.

Nakon što je Diotima odredila Erotovu prirodu, postavlja se pitanje njegove koristi. Ranije u dijalogu Sokrat se slaže da je srećan onaj ko ima ono što je dobro i lepo (Vidi: 202c). Takođe se slaže sa tim da je ono što je dobro i lepo (201c). Ovim se naime pripisuje velika vrednost lepoti.²⁴⁹ Ali na Diotimino pitanje zašto ljubav žudi za lepotom Sokrat nema spreman odgovor. Razgovor teče ovako:

τί τῶν καλῶν ἐστὶν ὁ Ἔρως, ὃ Σώκρατες τε καὶ Διοτίμα; ὧδε δὲ σαφέστερον: ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν: τί ἐρᾷ; καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι γενέσθαι αὐτῶ. ἀλλ' ἔτι ποθεῖ, ἔφη, ἢ ἀπόκρισις ἐρώτησιν τοιάνδε: τί ἔσται ἐκείνῳ ὃ ἂν γένηται τὰ καλά; οὐ πάνυ ἔφην ἔτι ἔχειν ἐγὼ πρὸς ταύτην τὴν ἐρώτησιν προχείρως ἀποκρίνασθαι.

„Šta hoće Erot od lepote, Sokrate i Diotimo? Ili, da još jasnije ovako zapitam: Ljubavnik žudi lepotu; šta žudi on na njoj? I ja odgovorih: Da je zadobije. Ali tvoj odgovor zahteva još ovakvo pitanje: Šta će postići onaj ko lepotu zadobije? Nisam još potpuno spreman, rekoh joj, da na to pitanje odgovorim.“²⁵⁰ (204d)

Kao što možemo da vidimo, Sokrat nije u stanju da jednostavno odgovori na ovo Diotimino pitanje, jer nije siguran zašto je neophodno pridobiti lepotu. Kako je ranije sugerisano da je ono

²⁴⁹ Slično tumačenje nudi i Lear. Vidi: Lear, Gabriel Richardson, Permanent beauty and becoming happy in Plato's Symposium, u: *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, J. H. Leshner, Debra Nails & Frisbee C. C. Sheffield (eds.), Harvard University Press, Cambridge, 2006, pp. 96-123.

²⁵⁰ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 69, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D204d> .

što je dobro i lepo (201c, 202c), onda je neophodno utvrditi da je i sama lepota dobra. Sokrat izlazi iz ove „filozofske klopke“ u koju je upao time što mu Diotima nudi da zameni lepo sa dobrim. Na ovakav način se može pronaći rešenje na pitanje zašto ljubav žudi za lepotom. Zato se u nastavku Diotomine besede kaže:

ἀλλ', ἔφη, ὥσπερ ἂν εἴ τις μεταβαλὼν ἀντὶ τοῦ καλοῦ τῷ ἀγαθῷ χρώμενος πυνθάνοιτο: φέρε, ὦ Σώκρατες, ἐρᾷ ὁ ἐρῶν τῶν ἀγαθῶν: τί ἐρᾷ; γενέσθαι, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῷ. καὶ τί ἔσται ἐκείνῳ ὃ ἂν γένηται τὰγαθά; τοῦτ' εὐπορώτερον, ἦν δ' ἐγώ, ἔχω ἀποκρίνασθαι, ὅτι εὐδαίμων ἔσται.

„Ali, reče ona, kad bi ko mesto lepote stavio dobrotu i zapitao: Nude, Sokrate, ljubavnik žudi dobrotu; šta žudi on od nje? Da bude njegova, odgovorih. I šta će imati onaj kome dobrotu zapadne? Na to pitanje, rekoh, lakše mi je odgovoriti: biću srećan.“²⁵¹ (204e)

Kao što se vidi, odgovor koji Sokrat nudi jeste sreća²⁵². I u nastavku dijaloga se ovo prihvata kao istina o kojoj se više ne raspravlja (205a). Dakle, Platon smatra da je Erot dužan da ljudska bića vodi za lepotom i dobrotom, jer je to ujedno i put ka sreći. Ako sreća dolazi od dobrote, onda je to i istinska sreća. Pošto je žudnja zajednička svim ljudima, onda ona mora biti upućena na dobrotu i na sreću kao njen krajnji cilj, jer se u suprotnom to ne naziva ljubav (205d).

U Diotiminoj besedi (204e, 205e) postaje očigledno da se Sokrat prvenstveno obraća Aristofanu. Kao što smo napomenuli Platon se već bavi pitanjem šta zaista želimo. Ovo pitanje on je pokrenuo kod Aristofana (Vidi: 192d, 193d). Da li ljubav želi lepotu ili dobrotu? Kod Aristofana odgovor na pitanje o tome šta se najviše želi je jednostavan: žudnja za celinom (192e), tj. „druga polovina“. Kod Platona, ono što se najviše želi nije ni celina ni polovina, ako u isti mah nije dobra (205e). Iz svega ovoga proizilazi da „ljubav teži na to da joj uvek pripada ono što je dobro“²⁵³

²⁵¹ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 69, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D204e>.

²⁵² Kada je u pitanju termin εὐδαιμονία treba imati u vidu da njegov prevod „sreća“ ne obuhvata sve ono što su stari Grci smatrali za srećom. Na ovo nam skreće pažnju i prof. Kaluđerović koji kaže „Imenica ženskog roda εὐδαιμονία prevodi se kod nas kao „blaženstvo“ ili „sreća“, dok se ređe upotrebljavaju kovanice „srećno stanje“, „srećan položaj“, „dobro stanje“, „blagostanje“, „imućnost“. Premda ni termin „blaženstvo“ ne odražava u potpunosti značenje *eudaimonie*, još manje to čini izraz „sreća“. Reč „sreća“, po sudu autora ove knjige, isuviše asocira na subjektivno psihološko stanje koje je relativno kratkotrajno, privremeno i povremeno odnosno periodično u nečijem životu.“ Vidi: Kaluđerović, Željko, *Stagirinin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2018, str. 158-159.

²⁵³ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 69, po prevodu Miloša N. Đurića.

Dakle, iz ovoga se zaključuje da ljubav želi dobrotu (ἀγαθός). Ali da se ne želi samo ono što je dobro već i lepo nalazimo u nastavku Diotimine besede.

Ljubav koja teži ka dobrom je „najveća dovitljiva ljubav“ i ona kao takva navodi ljude da rađaju u lepoti i telom i dušom (ἔστι γὰρ τοῦτο τόκος ἐν καλῷ καὶ κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν.). Združenje čoveka i žene je rađanje. A rađanje stoji kao suprotnost onome što je smrtno i to je ujedno i božanska stvar. Svi ljudi i sve njihove tvorevine su propadljive. Ono što ostaje iza njih jeste potomstvo. Potomstvo od krvi i mesa i potomstvo duše (umetnička i naučna dela, ideje, i dr.). Da ne bi zauvek i bez traga nestao, čovek teži da ostavi potomstvo. Ali ne svakakvo potomstvo, već potomstvo koje nastaje u harmoničnom. Ono sa božanskim čini lepo. Nasuprot njemu stoji ono koje nastaje u neharmoničnom. Ono sa božanskim čini ružno (206d). Zato Diotima smatra da je Καλλονή (Lepota) Mera i Ilitija svakome porodu. Kalona je u stvari personifikacija lepote, što i samo njeno ime pokazuje. Pored toga što je Kalona jedno od mnogih imena za Hekatu, boginju čarobnicu koja kontroliše snage prirode i porođaja, tako ona stoji zajedno sa Merom, boginjom sudbine i Ilitijom, boginjom koja olakšava porođajne bolove. Drugim rečima, lepota je davačica sudbine i babica u svakom postojanju. Zato kad se lepome približi ono što želi da rađa onda se ono razvedrava od radosti i razliva, a kad se približi ružnome onda se zlovoljno i turobno stiska i okreće od njega i povlači se, te ne rađa (206d). Ako se rađanje shvati na ovakav način, kakvim ga predstavlja Diotima onda je ono zajedno sa dobrim i besmrtno. Biće žudi besmrtnost zajedno sa dobrim pa samim tim i ljubav teži na besmrtnost (ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι).

Kao „pravi sofist“ Diotima nastavlja svoje izlaganje kako bi potvrdila svoju osnovnu misao da se besmrtnost stiče kad smrtno učestvuje u rađanju (208c -209e). U rađanju iz ljubavi, jer ljubav teži na besmrtnost pa samim tim muškarci koji rađaju telom i više naginju ženama, predaju se tom obliku ljubavi. Oni ostavljaju potomstvo od krvi i mesa i preko svojih potomaka ostavljaju pomen na svoje ime. Njih prati sreća u ovom životu, a znajući da su ostavili potomstvo odlaze na počinak sa mišlju da su uradili dobro delo (208e). Na drugoj strani ima onih koji rađaju dušom i skloni su ka vrlini i saznanju (209a). Među njima spadaju pesnici i rukotvorci. A ponajlepše saznanje jeste ono koje uređuje grad i stanovanje, a ime mu je razboritost (φρόνησις) i pravednost (δικαιοσύνη) (209a). Čovek koji poznaje vrlinu spreman je da istu poboljša a samim tim je prenese i na drugoga. On se raduje lepim telima više nego li ružnim, a kad nađe neku lepu dušu on se raduje i telu i duši

učenikovoju. Zajedno i učenik i učitelj vežbaju u tome da postanu dobri ljudi, jer oni kroz ljubav stvaraju zajedničku besmrtnu decu, a to su misli i ideje. Njihova uzajamna veza je mnogo prisnija nego li bračna i njihovo prijateljstvo teži ka tome da ostave besmrtno potomstvo, kao što su Homer i Hesiod ostavili pesme, ili Likurg ostavio Spartancima zakone, a Solomon i pesme i zakone (209e). Na ovaj način se stiče večna slava koja se čuje kroz vekove.

Ovde Erot (ljubav) stoji kao pokretačka snaga između čoveka i kosmosa. Ljubav je stalno traganje za rađanjem i lepotom. Ovo je jedno od osnovnih Platonovih načela koje s jedne strane podrazumeva ono telesno, fizičko, vidljivo u propadljivom svetu, i s druge strane, večno, nepropadljivo, Idejno. Ako se ima u vidu ova dvostruka Erotova priroda, ljubav koja je ispunjena požudom i koja poziva na telesno i ona druga koja je više duhovna ljubav nego li telesna, onda se dolazi do zaključka da je za stvaranje nečeg novog neophodna i jedna i druga. U tom smislu se Erot može posmatrati kao posrednik koji se jednim korakom nalazi u čulnu, a drugim korakom u apstraktnu sferu. Erot je tu da pokaže, otkrije i razotkrije svu dubinu stvaralačkog čina kako u materijalnoj tako i u duhovnoj sferi. U Platonovoj *Gozbi* samo se preko Erota mogu rešiti suprotnosti između idealnog i materijalnog i sva ona pitanja koja ove dve sfere nameću, a to su razlika između, zakonitog i nezakonitog, smrtnog i besmrtnog. Naći odgovore na ova pitanja znači i dosegnuti ono božansko.

Razotkrivajući ljubav, uz pomoć dijalektičke metode Diotima navodi šest stupnjeva lepote:

1. Prvi stupanj (210a-b)²⁵⁴ je prirodna želja za lepim telima, jer čovek kad je mlad prvo treba da posmatra i voli lepa tela, a zatim da ljubi jedno od tih tela kako bi na kraju uvideo da je „lepota na svim telima jedna i ista“ (ἐπὶ πᾶσιν τοῖς σώμασι κάλλος), jer je „lepota na kome bilo telu sestra lepoti na drugome telu“ (τὸ ἐπὶ ὅτῳ οὖν σώματι τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι). U prvom stupnju se pojavljuje i još jedna važna sintagama a to je „lepota u opštem obliku“ (τὸ ἐπ’ εἶδει καλόν) koja se može tumačiti kao Ideja lepote ili kao forma lepote. U Platonovom shvatanju εἶδει καλόν ima posebno značenje jer se pomoću nje čovek uzdiže iznad čistog bića. Forma lepote se može

²⁵⁴ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 77-78, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D210a> .

konkretizovati i čulnim percepcijama i ona se može ispoljiti u Idejnom svetu, tj. može se shvatati kao apstraktna.

2. Drugi stupanj (210b-c)²⁵⁵ je realizacija da je lepota duša dragocenija od lepote tela (μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι). Ako neko ima lepu dušu, a slabo telo, onaj koji voli prepoznaje lepotu duše i zadovoljava se time tako što će se za takvog čoveka brinuti i starati. To vodi ka tome da je moguće napustiti materijalno lepo i krenuti ka duševno lepim.
3. Treći stupanj (210c)²⁵⁶ podrazumeva da se od lepote duše, pređe na lepotu poslova i običaja (ἴνα ἀναγκασθῆ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν καὶ τοῦτ' ἰδεῖν). Ovde se naglašava lepota u etičkom smislu. Ova prva tri stupnja odnose se na prethodno Diotimino izlaganje koje smo već naveli (208c -209e). Naime, prvi stepen lepote se odnosi na besmrtnost koja se stiče potomstvom koje je od krvi i mesa (208b, 208e). Drugi stepen lepote se odnosi na vrlinu i saznanje koje se rađa iz duše (209a). Treći stupanj lepote odnosi se na „besmrtnu slavu i uspomenu“(209d). Na ova prva tri stupnja se završava i aktivan način života. On je sve što jedno ljudsko biće može da uradi kao „pasivni posmatrač“.
4. Četvrti stupanj (210c)²⁵⁷ podrazumeva da čovek dođe do razumevanja lepote misli i saznanja (μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἴνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος). On ovde više ne vodi samo život posmatrača, već aktivan kontemplativni život. Diotiminim rečima on treba „da vidi lepotu nauka“. Ovo poziva i na poznavanje istih, a to je posao filozofa.

²⁵⁵ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 78, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D210b> .

²⁵⁶ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 78, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D210c> .

²⁵⁷ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 78, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D210c> .

5. Peti stupanj (210d)²⁵⁸ podrazumeva da se čovek koji je bio „okrenut prema širokom moru lepote i posmatrajući ga“ on će na petom stupnju i sam početi da porađa „mnoge i lepe i veličajne govore i misli u raskalašnoj ljubavi prema mudrosti“ (πέλαγος τετραμμένος τοῦ καλοῦ καὶ θεωρῶν πολλοὺς καὶ καλοὺς λόγους καὶ μεγαλοπρεπεῖς τίκτη καὶ διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ). Ovaj stupanj podrazumeva bavljenje retorikom i filozofijom i druženje sa lepim mislima. Takođe, na ovom stupnju je filozof spreman da se odvoji od onog što je pojedinačno i prihvati opšte.
6. Šesti stupanj (210e)²⁵⁹ podrazumeva da se čovek upozna sa samom Idejom lepote. Jer, „ko je, dakle, dovde upućen u tajne ljubavi, posmatrajući lepote tim redom i pravilom, taj će, približujući se kraju ljubavnih tajni, najedared ugledati nešto po svojoj prirodi čudesno lepo.“ (ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν). Prelazak od petog do šestog stupnja je moguć samo ako je čovek uspostavio mišljenje o opštem jer bez toga on nije u stanju da shvati Ideju Lepote. Tek onda on može „ugledati“ ono što je lepo samo. Dolaskom do šestog stupnja dolazi se i do poslednjeg i najvišeg stupnja koji je vođen Erotom. Ovim je i zadovoljena ljudska želja, jer je postignut i njen konačni cilj, a to je da se spozna ono što jeste lepo samo.

Time smo došli do kraja uzlaznog puta prema lepom koje nudi Diotima. Ali ovaj put se može shvatiti višestruko. S jedne strane put ne treba shvatiti kao „lestvicu“ pomoću koje se čovek penje, već kao niz stepenica (ἀναβαίνοντος, 211c) koje su napravljene od lepih tela i lepih objekata i sve služe samo jednom cilju, a to je saznati šta je lepota sama.²⁶⁰ Ovako shvaćen put znači da su stepenice isto onoliko bitne koliko i sami cilj, pa čak i da su stepenice bitnije od samog cilja. Da li

²⁵⁸ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 78-79, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D210d> .

²⁵⁹ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 78-79, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D210e> .

²⁶⁰ Vidi: Marren, Marina, Ascent to the Αὐτὸ τὸ Καλόν in Plato's Symposium 204a-212d, u: *Looking at Beauty to Kalon in Western Greece*, Heather L. Reid & Tony Leyh (eds.), Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2019, pp. 133-147, p. 145.

je moguće opravdati ovakvo shvatanje? Jedno objašnjenje nam nudi Maren (Marina Marren) koja kaže da kroz skup složenih silogizama, Diotimin govor nas udaljava od Erota (204c) i vodi ka svečanom prikazu besmrtnog bića (212a).²⁶¹ Sve promene (misli se na stupnjeve) koje su upotrebljene u Diotiminom govoru služe nam da od Erota dođemo do onih uslova koji pokazuju kako postati besmrtan, ali ukoliko nema onog ključnog koraka, a to je lepota koja obitava u duši (ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος, 210b), onda je sve uzalud. Po ovakvom shvatanju ono što je najbitnije nije sama lepota (θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν, 211d), već lepota koja obitava u duši. To se prepoznaje u konačnom dramskom činu, jer ono što imamo nije otelotvoreni, besmrtni bog već Alkibijad, pijani perverznejak i izdajnik. On nimalo ne priliči jednoj božanskoj slici.

Na drugoj strani ovi stupnjevi se mogu shvatiti kao put sve većeg metodološkog i epistemološkog uprošćavanja i kao što smo već napomenuli, praćeni su uspostavljanjem mišljenja od pojedinačnog ka opštem, jer svaki stupanj prati upravo takva vrsta kretanja. Imamo lepe predmete (τῶν καλῶν) i lepa tela (σώματα), lepe duše (ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος), zatim poslove (ἐπιτηδεύματα), saznanja (μαθήματα) i lepo samo (αὐτὸ τὸ καλόν). Dakle, mišljenje se kreće od nečeg što se smatra najjednostavnijim i najmanje složenim, pa sve do onog komplikovanog i kompleksnog. U ovim stupnjevima, čoveku se prvo javlja privid, ono što je najudaljenije od Ideje. Nasuprot tome stoji celina i da bi se došlo do nje, neophodno je preći put od privida, preko misli pa sve do samih Ideja²⁶². Od samog početka Diotimine besede, pa i od samog početka *Gozbe*, određenje ka kojem se težilo jeste jedno nadbivstvujuće, pralepota, prema kojoj se usmerava sva želja. Pitanje koje je postavljeno ranije u tekstu, da li ljubav želi lepotu ili dobrotu (192d, 193d, 205e) sada stoji tu pred nama. Nakon što je utvrđen vrhovni „nosilac“ želje neophodno ga je bolje utvrditi i definisati.

U sledećem pasusu mogu se naći nekoliko odredbi Ideje lepog:

πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν

²⁶¹ Vidi: Marren, Marina, *Ascent to the Αὐτὸ τὸ Καλόν in Plato's Symposium 204a-212d*, u: *Looking at Beauty to Kalon in Western Greece*, Heather L. Reid & Tony Leyh (eds.), Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2019, pp. 133-147, p. 147.

²⁶² O ovome se detaljnije polemische kasnije u disertaciji. Vidi: str. 207-208, 210.

„nešto što je, prvo, večno i što niti postaje niti propada, niti se množi niti ga nestaje; zatim, što nije s jedne strane lepo, a s druge ružno; ni danas lepo, a sutra nije; ni prema ovome lepo, a prema onom ružno; ni ovde lepo, a onde ružno, kao da je samo za jedno lepo, a za druge ružno.“²⁶³
(211a)

Dakle, iz navedenog sledi da Ideja Lepote poseduje sledeće karakteristike²⁶⁴:

1) ono što je prvo. Ali iz samog dijaloga se ne može jasno zaključiti na koji način je ona nešto što je prvo. Ako pratimo stupnjeve koje Platon nudi onda Ideja Lepote dolazi na poslednjem mestu, bar ako je tumačimo iz gnoseološke perspektive. Ona je nešto što se upoznaje poslednje. Međutim, iz Platonovih drugih dijaloga (*Država*, *Teetet*, *Fedon*) vidi se da je Ideja na ontološkoj lestvici uvek prva, jer ona je alfa i omega ljudskog postojanja. Da li je to Ideja Lepote, ili Ideja Dobrog, ili Ideja Istine, ostaje otvoreno pitanje. U *Gozbi* to je, po mišljenju većine Platonovih tumača, Ideja Lepog.

2) ono što je večno. Ideja Lepote je večna i ona ne nestaje i ne propada. Kao takva, ona je oduvek tu, prisutna, za razliku od nečega što je stvoreno, pa se polako gubi i nestaje. Ona ne menja svoj oblik, jer ako je nešto stvoreno ono se vremenom menja i dobija drugačiji oblik, dok ideja ostaje zauvek ista i nepromenljiva. Ideja kao ovakva se razlikuje od materijalnog sveta, jer nju karakteriše večnost dok je materijalni svet konstantno u kretanju i transformaciji i po nužnosti je podložan promeni, propadanju i nastajanju.

3) ona je neumnoživa. Kao takva nju je nemoguće deliti i ona ne nestaje. Ovo ukazuje na to da je ona Jedno, jer nasuprot pojedinačnostima koje se mogu naći u materijalnom svetu, ona stoji kao stožer jedinstva.

4) ona je nepomešana. Samim tim Ideja Lepote nije sa jedne strane lepa, a s druge ružna, već joj je priroda sastavljena od samo od jedne stvari i ona ostaje nepomešana sa svojom suprotnošću.

²⁶³ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 79, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D211a> .

²⁶⁴ Pobjrojavnje koje nudimo iznosi i Zurovac. Vidi: Zurovac, Mirko, *Tri lica lepote*, Službeni glasnik, Beograd, 2005, str. 74.

5) ona je celovita i nepromenljiva. Kao celovita znači da joj ne nedostaje apsolutno ništa, jer ona ima sve ono što je neophodno da bi bila cela. Njena celina se ne menja, jer ako bi se promenila onda ona ne bi bila celina, već nešto drugo.

Pored toga što poseduje navedene karakteristike, Ideja Lepote je „realnija“²⁶⁵ nego li pojedinačnosti. Da bi ovo dokazali, Vlastos nam nudi jedinstveno tumačenje ovog Platonovog pasusa. Naime, on menja njegovu formu, i umesto negacije u njemu, sve stavlja u potvrдне iskaze. Drugim rečima on iskaze ne - F prebacuje u F. Međutim, ono što Vlastos zaboravlja ili omašuje da napomene, a autor ove disertacije želi da naglasi jeste i nemogućnost da se Ideje prikažu na drugačiji način, nego baš na onaj koji upotrebljava Platon (tačnije u ovom slučaju u formi ne - F), jer onda one same ne bi bile ono što jesu. Njihove odredbe smo već predstavili (prve, večne, neumnožive, nepomešane, celovite i nepromenljive). Ukoliko ih upotrebljavamo kao F, odnosno kao pozitivne iskaze onda ove odredbe gube svaki smisao. Na koji način to mislimo? U pasusu koji smo naveli (211a) Platon navodi da:

1) Ideja „nije sa jedne strane lepo, a sa druge ružno.“ Međutim, ako ovo predstavimo na drugačiji način onda se dobija i drugačiji smisao, odnosno ako negaciju zamenimo sa tvrdnjom „jeste“, odnosno ne - F u F, onda dobijamo sledeći oblik: Ideja je s jedne strane lepa, a sa druge ružna, kao što lep čovek može biti ružno obučen. Iz tog razloga Ideji ne sme biti dozvoljeno ovakvo određenje, jer je ona lepa uvek i svagda. Njena „unutrašnjost“ je ista kao i njena „spoljašnjost“.

2) Ideja je „ni danas lepo, ni sutra ružno“. Drugačije rečeno: Ideja je danas lepa, ali sutra ružna. Na isti način jedan cvet može biti lep kad cveta, a već sutra kad vene da se čini ružnim. Ako ovako posmatramo Ideju ona nije ono što je večno, i ovakvo određenje joj ne sme biti dozvoljeno.

3) Ideja je „ni prema ovome lepo, a prema onom ružno“. Ako promenimo ovaj iskaz onda glasi: Ideja je prema ovome lepa, a prema onom drugom ružna. Ovakvo razmatranje smo već imali u *Hippiji većem* koje kaže da se i najbolji čovek može smatrati ružnim u poređenju sa bogovima (289d). Platon ga i tamo odbacuje, jer u tom slučaju Ideja nije nedeljiva i nepomešana. I devojka i bogovi poseduju lepotu, a ovim se asocira da je Ideja deljiva, jer je poseduju i jedan i drugi entitet. Takođe, ljudi obitavaju na zemlji, u vidljivom i propadljivom svetu, dok su bogovi večni, a ova

²⁶⁵ Vidi: Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973, p. 67-68.

dva sveta su nedodirljiva. Samim tim i Ideja ne može da se meša, odnosno da poseduje osobine dva sveta.

4) Ideja je „ni ovde lepo, a onde ružno“. U drugačijoj formi glasi: Ideja je na ovom mestu lepa, a na drugom ružna. To se najbolje vidi na primeru jednog predmeta u sobi. Ako je predmet postavljen na pravom mestu, i usklađen sa ostalim stvarima onda je lep, a ako ovo nije slučaj, onda predmet ne pripada tu gde jeste i neophodno ga je premestiti onde gde će izgledati usklađeno i lepo. Ovako tumačena Ideja poziva na promenu celine. A obzirom na to da je sama celovita i ne menja se, onda joj ovakvo određenje ne priliči.

5) Ideja je „za jedne lepo, a za druge ružno“. Ovaj iskaz ne predstavljamo kao ne - F jer on ne stoji u negativnoj formi. Sam iskaz pak upućuje na to da se Lepota ne može tumačiti relativistički, jer je lepota uvek svuda jedna i ista.

Ovaj misaoni eksperiment nam je poslužio da pokažemo da Platon upravo iz navedenih razloga koristi formu negacije, a ne potvrdne iskaze. Vlastos smatra da se iskazom u formi ne - F pokazuje i „veća realnost“ Ideja, odnosno da to upućuje ka tome da je bolje jednoj Ideji ne prepisati stvari koje se mogu osmotriti u materijalnom svetu, nego li joj prepisati ono što je propadljivo i nema formu večnosti. Vlastos potvrđuje da Platon naginje ka tome kako bi okarakterisao jedan svet, svet Ideja koji se sastoji od odredbi koje bi mu omogućile njegovu istrajnost, večnost i nepromenljivost. Međutim, svi pridevi koji se pripisuju jednoj Ideji su promenljivi i menjaju svoju formu, te nemaju onu neophodnu istrajnost kako bi okarakterisali svet koji stoji van ovog propadljivog, a to je nedozvoljivo.²⁶⁶

Autor disertacije smatra da je Platon koristio iskaz u formi ne - F u datom pasusu iz prostog razloga što je Ideje teže odrediti nego li pojedinačnosti, jer one pripadaju nevidljivom, idejnom, a pojedinačnosti materijalnom i propadljivom pa je lakše dati sve karakteristike nekom predmetu koji se nalazi tu pred nama, nego li nečemu što je daleko od nas. Jednom objektu koji se nalazi pred nama je lako pobrojati, opisati i dati mu sve karakteristike i osobenosti, dok je to značajno teže uraditi isto tako nečemu što je apstraktno. Takođe, ovaj Platonov pasus usmerava čitaoca na to da se Ideja pokaže kao Ideja Lepote po sebi. Bilo koji pojam, (npr. lepo ili ružno, dobro ili zlo, pravično ili nepravično, istina ili laž) svaki za sebe jeste jedna jedinstvena celina i kao takav on ne

²⁶⁶ Vidi: Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973, p. 74.

trpi promene. Pojam kao jedinica ne može propasti razlaganjem na delove, jer on nema delova. Ali u materijalnom svetu svi ovi pojmovi su prisutni u svim ljudima i u mnoštvo činova pa se onda stiče utisak da ne postoji jedna Ideja Lepote same po sebi, već da ima mnoštvo različitih lepota. Kako bi Platon ovo izbegao, on naglašava da Ideja ima sve one karakteristike koje smo naveli.

Za tvrdnje koje smo naveli Platon daje opravdanje u nastavku dijaloga. Naime, on kaže da je naše celokupno ispitivanje vodilo ka tome da se upozna τὸ καλὸν ἄρχηται (pralepota). Ona se čoveku ne prikazuje ni kao delovi tela, ni kao govor, ni kao znanje, ni kao nešto što je sadržano u nečemu drugom, već kao nešto što je po sebi i sa sobom jednovrsno i večno (211a-b). Onaj koji dospe do ovakvog cilja, neće gledati ništa drugo do same Ideje Lepote. Šta se dešava sa čovekom koji spozna Ideju Lepote? U sledećem pasusu Platon to predstavlja na jedinstven način, pa ga zato navodimo u celosti:

τί δῆτα, ἔφη, οἰόμεθα, εἴ τῳ γένοιτο αὐτὸ τὸ καλὸν ἰδεῖν εἰλικρινές, καθαρὸν, ἄμεικτον, ἀλλὰ μὴ ἀνάπλεων σαρκῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ χρωμάτων καὶ ἄλλης πολλῆς φλυαρίας θνητῆς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν; ἄρ' οἶει, ἔφη, φαῦλον βίον γίγνεσθαι ἐκεῖσε βλέποντος ἀνθρώπου καὶ ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ; ἢ οὐκ ἐνθυμῆ, ἔφη, ὅτι ἐνταῦθα αὐτῷ μοναχοῦ γενήσεται, ὁρῶντι ᾧ ὁρατὸν τὸ καλόν, τίκτειν οὐκ εἰδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλον ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ: τεκόντι δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ καὶ θρηψαμένῳ ὑπάρχει θεοφιλεῖ γενέσθαι, καὶ εἰπέρ τῳ ἄλλῳ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ καὶ ἐκείνῳ

„Šta bismo tek onda imali misliti kad bi ko mogao postići to da vidi lepotu po sebi, jasnu kao sunce, čistu, nepomešanu, ne ispunjenu ljudskom ploti i bojama i mnogim drugim smrtnim tricama i kućinama, nego kad bi mogao da sagleda samu božansku lepotu u jedinoj njenoj prilici? Zar misliš, reče, da bi neznatan život bio onome čoveku koji onamo gleda i ono posmatra onim čime treba i s njime saobraća? Ili zar nemaš na umu da će on, gledajući lepotu okom kojim se ona može gledati, samo tu uspeti da ne rađa senke vrline, jer se senke ne dodeva, nego pravu vrlinu, jer se prave vrline dodeva? A ko je rodio pravu vrlinu i othranio je, tome pada u deo da bogu

postane mio, i ako ikome drugome čoveku pada u deo da bude besmrtno to pada njemu.“²⁶⁷ (211e-212a)

Ovaj paragraf pokazuje svu veličinu Platonove literarne sposobnost. Zatim ukazuje na Ideju po sebi. Sama Ideja se odlikuje time što je večna i nepromenljiva, apsolutna i samopostojeća. O ovim karakteristikama Platon diskutuje i u drugim dijalozima (Vidi: *Fedar*, 247c-d, *Fedon*, 78d, *Država*, 476a, 479a-b, 493e, 507b, *Fileb*, 15b, 58a, *Timaj*, 51d.). Takođe, u samom paragrafu se ogleda poenta celog Diotiminog govora, jer se naglašava da ukoliko čovek upozna Lepotu samu po sebi postaje besmrtno. Ovo pitanje je pokrenuto ranije u dijalogu (206d, 208c -209e). Ono što se naglašava jeste da je Ideju Lepote moguće upoznati samo „onim čime treba“ tj. umom. U *Fedru* Platon kaže da nedodirljivo biće koje postoji može ugledati i spoznati samo „kormilar duše“ odnosno um (247c). Pokazujući na koji način se spoznaje ideja Lepog, a time i ostalih ideja, Platon ne samo da uspeva da pokaže kako posmatrati na prvo načelo kao umno, već i kako se iz ovog načela može predstaviti celina ljudskog postojanja, njegove prirode i celokupnog kosmosa. Prema njegovom učenju ideje su svetle, čiste, nepomešane, a tvarni svet pun „trica i kućina“ tj. onog prolaznog. Ali ovaj tvarni svet nikako ne može da ugrozi poredak sveta Ideja.

Najozbiljniju besedu koju iznosi Diotima, prekida Alkibijad svojim dolaskom. Njegov dolazak ne samo da menja raspoloženje učesnika na gozbi, već i ukazuje na to da beseda (215a-222b) koju će držati Alkibijad nema istu tematiku kao i prethodne. Alkibijad svojim ulaskom svoju pažnju usmerava ka Sokratu, na isti način kao što je Sokrat svojim dolaskom na gozbu posvetio najviše pažnje Agatonu. Sokratova ljubav prema Alkibijadu se pretvorila u ne malu muku, pa on kaže Agatonu da ga brani. Alkibijad zbog zavisti i ljubomore, brani Sokratu da porazgovara sa nekim i ne sme više nikoga da pogleda. U Platonovoj predstavi Alkibijada vidimo nešto suprotno od otelotvorenja besmrtnog boga. Alkibijad ovde prema Sokratu izražava nižu vrstu ljubavi, koja je opterećena strastima. Dok Sokrat predstavlja onu umnu ljubav koja teži ka večnom lepotom, Alkibijad predstavlja njenu suprotnost, odnosno ljubav koja je usmerena prema telesnom.

²⁶⁷ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 80-81, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D211e> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D212a> .

Alkibijad, nesvesno pravi paralelu sa Diotiminom besedom, iako nije bio prisutan dok je o njoj polemisao Sokrat. Naime, on će ilustrujući argumente koje je iznela Diotima o ljubavi, uporediti Sokrata sa Erotom. Prvo, Sokrat se poredi sa silenima ili satirima. Oni su opisivani kao napola ljudi, napola konji, ćelavi, tuponosi, debeli ili obli kao mešine, sa bradom i konjskim ušima, repom i nogama. Iz ovakvog opisa jasno se stavlja do znanja čitaocu da Sokrata nije krasila spoljašnja lepota. S druge strane, Alkibijad je smatran za izuzetno lepog čoveka, pa se i ovde naglašava razlika između njih dvojice od kojih je jedan lep iznutra, a ne spolja (Sokrat), dok je drugi lep spolja, ali ružan iznutra (Alkibijad). Takođe, Alkibijad upoređuje Sokrata sa satirom Marsijom. Marsija je frulama i svojom melodijom zavodio omladinu, dok Sokrat to čini svojim besedama.

Sokrat je predstavljen kao ružan, siromašan (iako je u realnosti, vrlo verovatno pripadao srednjem sloju u materijalnom smislu) i bezbrižan. Ali kad se uozbilji i otvori podseća na kipove, božanstvene i zlatne, i tako lep i divan (216e). Nadalje u Alkibijadovoj besedi Sokratovo držanje je opisano kao moralno (216d-219d). Sokrat je opisan kao hrabar, jer je u vojničkim naporima prevazilazio Alkibijada i sve ostale (219e), izdržavao hladnoću kad je to bilo najpotrebnije (220b), i spasio Alkibijada u povlačenju pred nadolazećom vojskom (220e). Takođe, krasila ga je i umerenost, jer je na gozbama pio onoliko koliko bi mu bilo dovoljno, a ipak je mogao da sve ostale učesnike natpije i niko nikada ga nije video pijanog (220a). Bio je pobožan i pravičan, tj. posedovao je sve one vrline koje su pripisivane bogu Erotu. Zanimljivo je i to da Sokrat nije opisan kao mudar, jer to ne bi priličilo Erotovoj prirodi, već se on nalazi na sredini između neznalice i mudraca. Dakle, on je neko ko teži prema mudrosti i poseduje u sebi mnogo više ono demonsko nego li božansko.

Završni dijalog (222c-223d) u *Gozbi* ukazuje na to da je usledilo još mnogo diskusije između Sokrata, Aristofana i Agatona, dok su ostali ili spavali ili otišli svojim kućama. Platon još jednom upoređuje tragediju i komediju, naglašavajući da je pravi pesnik vičan i pisanju komedija i u pisanju tragedija (223d). Završetak ovog Platonovog spisa ovakvom notom povećava njegovu važnost i povezuje se sa ostatkom dela. U besedama koje su iznosili učesnici gozbe, izražavana su suprotna stajališta, a Platon smatra da ih je uspeo pomiriti time što je Diotimina (Sokratova) beseda izrazila tragikomično i stupnjeve lepote.

3.2.1 Odnos između lepog i dobrog u *Gozbi*

U Platonovoj *Gozbi*, mišljenje da se dobro poistovećuje sa lepim može se naći na par mesta:

- 1.) 197c, gde se Erot naziva najlepšim i najboljim (Ἔρως πρῶτος αὐτὸς ὢν κάλλιστος καὶ ἄριστο),
- 2.) 201c, gde je dobro ono što je i lepo (τάγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι),
- 3.) 202c, da je srećan onaj koji ima ono što je dobro i lepo (εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τάγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κεκτημένους),
- 4.) 203d, da Erot zaseda onima koji su dobri i lepi (ἐστι τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀγαθοῖς),
- 5.) 204e, paragraf o kojem smo već raspravljali, gde se lepo zamenjuje sa dobrim²⁶⁸.

Sva ova mesta upućuju na to da dobrota i lepota nose istu vrednost, a naročito u 204e, jer Diotima zamenjuje dobro i lepo. Iz ovoga se može zaključiti da Platon nikada ne bi zamenio njihova mesta, tj. lepo sa dobrim, ako ih nije smatrao identičnim. Drugo, može se napraviti paralela između Platonove *Države* gde Ideja Dobra stoji kao ultimativni cilj filozofa da je spozna, a na drugoj strani stoji Platonova *Gozba* gde je glavni cilj ljubavnika da spozna Ideju Lepote. I jedna i druga ideja nose jednaku važnost i nalaze se na vrhu lestvice Platonove ontološke postavke. Nespoznavanje jedne automatski povlači za sobom i nespoznavanje druge. Samim tim se može pretpostaviti da su one dve stane istog novčića i da jedna bez druge ne postoje.

Međutim, poteškoće oko ovog tumačenja se mogu naći u Diotiminoj sledećoj izjavi:

ἔστιν γάρ, ὃ Σώκρατες, ἔφη, οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς σὺ οἶει. ἀλλὰ τί μὴν; τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.

²⁶⁸ Vidi: str. 156-157 ove disertacije.

„Jer ljubavi Sokrate, nije do lepote, kao što ti misliš. Nego do čega? Do začinjanja i do rađanja u lepoti.“²⁶⁹ (206e)

Znači ljubav ne teži prema lepom, već teži prema „začinjanju i rađanju“ u lepoti. Sokrat se slaže sa ovom Diotiminom izjavom. Međutim, sva nesuglasica koja proizilazi iz ove Diotimine izjave razjašnjena je odmah dalje u tekstu (207a), jer ona kaže da biće nužno žudi ka tome da poseduje besmrtnost sa dobrim (ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ). Dakle, ovde glavni predmet žudnje više nije lepota, već dobro. Ovo zvuči kao dupla potvrda da glavni predmet žudnje nije lepota, već dobro. Ovo smo već napomenuli u tekstu. Ali, Diotimina briga da postavi dobro na ovom mestu kao dominantni predmet žudnje nije konačan. Iako se u nastavku spisa Diotima trudi da ne zameni ovu izjavu sa nekom drugom, imamo ceo odeljak (210a-211b) koji je posvećen isključivo upoznavanju Ideje Lepog. Pitanje koje se nužno nameće jeste zašto onda Platon postavlja kao vrhunac čovekove želje Ideju Dobra, a opisuje Ideju Lepote i razmatra sve njene karakteristike? Da li se onda Ideja Lepote nalazi na „nižoj“ poziciji u odnosu na Ideju Dobra? Da li je Ideja Dobra važnija od Ideje Lepote? Konkretno odgovore na ova pitanja u dijalogu nije moguće pronaći. Ono što je očevidno jeste da je Platon ceo svoj dijalog posvetio pojmu lepote i pojmu ljubavi. Takođe, iako se nigde u dijalogu ne kaže da su Ideja Lepote i Ideja Dobrog identične²⁷⁰, jasno je naznačeno da se one nalaze u tesnom odnosu i da jedna bez druge ne mogu biti inkorporirane u Platonov ontološki sistem.

²⁶⁹ Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, str. 73, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DSym.%3Asection%3D206e> .

²⁷⁰ Suprotno ovom mišljenju ima autora koji smatraju da su Ideja Lepog i Ideja Dobrog identični u *Gozbi*. Jedan od njih je i Cornford. Vidi: Cornford, F. M., *The Unwritten Philosophy and other essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950, pp. 68-80. On u poglavlju pod nazivom *The Doctrine of Eros in Plato's Symposium* na pojedinim mestima brani ovakav stav.

3.3 Fizička i Idejna lepota u *Fedru*

Čitajući *Fedra*, (Φαῖδρος) stiče se utisak da ona pitanja o lepoti koja su ostala otvorena u *Hippiji većem* i *Gozbi* konačno dobijaju svoje razrešenje. Podnaslov koji nosi sam dijalog ili *O lepoti* (περι καλου) određuje i njegovu osnovnu tematiku. Sam dijalog je sastavljen od dve glavne tematske celine: jedna se bavi pitanjem erotske spoznaje i opisuje subjektivni doživljaj koji izaziva lepota, a druga se bavi o valjanim načinima govorenja i pisanja. Mi veću pažnju u našem istraživanju posvećujemo prvom delu, dok drugi deo pominjemo samo uzgredno.

U samom dijalogu imamo samo dva učesnika: Sokrata i Fedra. Sokrat kao glavni glas Platonovog mišljenja i onaj isti Fedar koji se pojavljuje u *Gozbi*. Na osnovu istorijskih podataka koje posedujemo, pretpostavlja se da u dijalogu Sokrat ima oko šezdeset godina, dok je Fedar mlađi, oko četrdeset.²⁷¹ Njih dvojica se nalaze slučajem, i izlaze van zidina grada u šetnju što je jako neuobičajeno ponašanje za Sokrata, jer je on poznat po tome da je retko izlazio van svog polisa, Atine. Sokrat je hteo da čuje besedu koju je govorio Lisija, poznati sirakuški besednik koji je bio atinski građanin i isticao se poznavanjem logografije, tj. pisanjem beseda za druge. Pošto je Sokrat izrazio interesovanje da čuje Lisijinu besedu, Fedar, koji pri sebi ima kopiju Lisijinog govora se slaže sa tim da je pročita Sokratu. Fedar ističe da je tematika o kojoj se govori u besedi ljubav i da je Lisija najpozvaniji govornik koji može da polemiše o ovom pojmu. Svoju šetnju oni provode pored reke Ilisa (229a). Idu uzvodno i usput kvase bose noge. Fedar predlaže da sednu ispod najvišeg platana, gde je hladovina, pirka povetarac i ima trave, pa je moguće i da sede i da leže. Sokratovo oduševljenje drvetom je očevidno, jer je platan veoma širokih grana i visoka, pa je prelepa visina i hladovina. Mesto obiluje prijatnim mirisima, a ispod drveta umilno izvire izvor veoma studene vode. Vetrić ljupko čarlja i svojim šumom zvonko prihvata horsku pesmu zrikavca (230b). Trava je bujno izrasla i služi umilno kao uzglavlje. Sokrat se u celom ovom ambijentu oseća kao stranac, jer nije navikao da provodi vreme u prirodi. On smatra da ga ovi predeli i ove biljke neće ničemu naučiti²⁷², već će znanje steći od ljudi koji obitavaju u polisu (230d).

²⁷¹ Vidi: Taylor, A. E., *Plato - The man and his work*, Methuen & Co, London, 1926, pp. 300-301.

²⁷² U Ksenofontovom spisu *O ekonomiji* Sokrat daje drugačije mišljenje. On slavi poljoprivredu ne samo kao jedno od najzdravijih zanimanja, nego i kao zanimanje koje ljudima omogućava dovoljno slobodnog vremena za prijatelje i sam polis, dodajući da i zemlja takođe uči pravdi one koji su sposobni da uče (Vidi: Oec. 5 i 6.9).

Ova cela panorama koju opisuje Platon u dijalogu nije slučajna. On ovim želi da naglasi da se tematika o kojoj se polemiše iznosi u opuštajućoj i izrazito lepoj okolini. Iako deluje opuštajuće za telo, besede o kojima se raspravlja uopšte nisu zanemarljive za um, pa ovde imamo vidni kontrast koji je naglašen u dijalogu. Takođe, jako je neuobičajeno za Platona da daje ovakve slike, čije glavne note jesu opisi predela. Predeo koji on opisuje odlikuje se idiličnim i skoro nestvarnim slikama, koje stoje nasuprot užurbanoj realnosti agore. Mesto u prirodi na kome se odvija dijalog između Sokrata i Fedra čini se dostojnim i same teme o kojoj se polemiše, a to je lepota.

Pre nego što pređemo na prvu besedu koja se iznosi u dijalogu, valja napomenuti i da Fedar raspravlja sa Sokratom o istinitosti priče da je na tom idiličnom mestu na kojem njih dvojica borave, Ilisi, Boreja ugrabio Oritiju. Sokrat odgovara Fedru da je u te mitološke priče teško poverovati, pa se stiče utisak da Platon zauzima negativan stav prema mitologiji. Tumačiti mitološke priče, zahteva „veoma veliku veštinu“, spretnu učenost i mnogo slobodnog vremena, jer nije lako ubediti ljude da veruju u njih (229d-e). Sokrat kaže da „Uzrok je tome, dragi moj prijatelju, ovaj: ne mogu, kako delfijsko pismo naređuje, još ni sama sebe da poznam, pa mi se čini smešno da, kad još ni to ne znam, ispitujem stvari koje me se ne tiču.“²⁷³ Iz ovoga se mogu zaključiti dve stvari. Prvo, Sokrat se kasnije u dijalogu laća ovog zadatka i iznosi mitološko-pesnički prikaz duše. U tom slučaju on se pokazuje i kao spretni učenjak i kao neko ko poseduje veliku veštinu. Drugo, Sokrat se poziva na poznatu izreku koja je bila uklesana u kamenu na ulazu u Delfijsko proročište „Spoznavaj sebe“ (Γνώθι Σεαυτόν) i sa druge strane kamena „Ničeg previše“ (Μηδέν Ἄγαν). Ove poznate izreke „usmerene na razvijanje kulture delatnih vrlina kod čoveka, među njima i pravednosti, činiće potom duhovnu bazu helenskih filozofsko-etičkih koncepcija i kao filozofeme ući će u njihove ontološke temelje. Takva gnomska mudrost postaće rukovodeće načelo u neposrednom životnom delanju ljudi, kako u odnosu čoveka prema svojoj svesti, ličnosti, interesu i domaćinstvu, tako i u odnosu prema običajnosnim i političkim oblicima svoje zajednice, te u odnosu prema sudbini i bogovima.“²⁷⁴ zapaža prof. Kaluđerović. Samim tim, ovim izrekama se i određuje tonalitet dijaloga, jer u besedama koje slede, pored toga što se polemiše o ljubavi i lepoti, takođe se raspravlja i o meri, razumu i ludilu, tj. o stvarima koje su međusobno isprepletene.

²⁷³ Platon, *Fedar* u Ijon, Gozba, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 110, po prevodu Miloša N. Đurića.

²⁷⁴ Kaluđerović, Željko, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015, str. 70.

Same besede, kao što smo napomenuli, se iznose u prirodi i stoje nasuprot svakom drugom Platonovom dijalogu koji se odvijao u polisu.

Prvu besedu koju imamo prilike da čujemo jeste Lisijina. Rasprava o kojoj se polemíše jeste kome je bolje u čulnim nasladama: ljubavniku ili nezaljubljenom prema mladićima. Sama beseda se može svesti u nekoliko tačaka: 1) Nezaljubljenima je bolje jer su oni razumni dok ljubavnici to nisu. Ljubavnici će žaliti za materijalnim poklonima koji su dali, jer su pretrpeli i ljubavne muke dok će oni koji nisu zaljubljeni smatrati da su izvršili poslovnu transakciju tj. ispunjenje zadovoljstva za čulnu nasladu (231a-b). 2) Ljubavnici zanemaruju bivše ljubavnike kad pronauđu novu ljubav (231c). 3) Nezaljubljeni se sastaju sa ljubimcima bez briga o tome kako će se to odraziti na njihov lični život ili život u polisu. Ljubavnici se ne ponašaju na taj način, jer prate svoje ljubimce i to smatraju za svoj posao, a kad ih svetina ugleda onda se smatra da su se sastali kako bi zadovoljili svoj požudu. (232a). 4) Nezaljubljeni nisu skloni ljubomori, dok ljubavnici jesu (232b). Ljubavnik zbog ljubomore nagovara ljubimca da se ljudima omrazi i na kraju ostaje sasvim sam, lišavajući ga svih prijatelja, dok će oni koji nisu zaljubljeni podsticati na prijateljstvo. 5) Ljubavnici su prvo požudeli za telom, a tek posle se upoznavali sa karakterom i osobinama ljubimca, pa samim tim kasnije ne žele da ostanu prijatelji. Nezaljubljeni lakše ostaju prijatelji čak i nakon ispunjenja čulnih naslada (233a). 6) Ljubavnici zbog svoje požude ne razmišljaju trezveno, a takvo ponašanje ne vodi dugotrajnom prijateljstvu (233b). 7) Ljubav može postojati i bez strasti, jer onda ne bismo voleli ni majke, očeve i sinove (233d). 8) Ispravno je pokazati milost onima koji će u budućnosti uzvratiti uslugu, nego li onima koji to neće (234a). Na kraju besede, donosi se zaključak da ljubimac treba da ugađa i ljubavniku i nezaljubljenom ukoliko nijedna strana ne trpi štetu, nego samo korist (234b).

Lisijina beseda razmatra utilitarističku stranu „ljubljenja dečaka“ (παιδεραστής). Erotska ljubav, prema Lisijinom izlaganju nagoni čoveka da se ponaša nerazumno, jer je to nezaustavljiva sila i kao takvu je treba totalno eliminisati iz odnosa. Ono što ostaje između onog koji ne ljubi i ljubimca biće korisno obema stranama: ispunjena požuda onog koji ne ljubi i bolja edukacija ljubimca. Ovakve postavke vode ka zaključku da ljubav (ἔρως) uvodi neželjenu komplikaciju za obe strane. Međutim, ostaje otvoreno pitanje da li se erotska ljubav može odvojiti od samog seksualnog čina na način na koji to predlaže Lisija. Ono što je takođe nameće kao pitanje jeste da li je ispravnije upuštati se u ovakav čin samo iz zadovoljstva, iz uzajamne koristi, ili se ovaj čin radi kako bi se postiglo neko veće dobro. Čini se da su ovo osnovna pitanja o kojim se razmatra u

nastavku *Fedra* u poglavlju koje se bavi besedničkom umetnošću (260e i dalje). Možda se odgovor može pronaći u razmatranju na koje delove duše deluje besednička veština: da li deluje na onaj deo duše koji voli, onaj koji traži korist ili onaj koji teži ka dobrom.

Nakon završetka Lisijine besede, Fedar očekuje od Sokrata pohvalu iste. Međutim, Sokrat je mnogo više oduševljen utiskom koji je beseda imala na Fedra. Za samu besedu on nema reči hvale. Jedan od načina na koji se ovo može interpretirati jeste taj da je Sokrat ubeđen da sama beseda ima izvanredno dejstvo na onog ko je čita, a za to je zaslužna njena forma, dok je na drugoj strani njen sadržaj prazan. Sokrat u nastavku iznosi svoju interpretaciju, ali prvo sebi zastire lice, da se ne bi desilo da je i njegova beseda dobra samo formalno, a ne i sadržinski. On pred sobom za takvu ocenu ima merodavnog kandidata, a to je Fedar.

Kritiku koju Sokrat upućuje na samu sadržinu Lisijine besede jeste sledeći: Lisija mnogo više pažnje posvećuje formi nego li sadržaju, jer „želi pokazati kako jedno te isto ume izraziti drukčije i opet drukčije, a u oba maha najbolje“²⁷⁵ (235a). Sokrat takođe smatra da su argumentaciju o ljubavi bolje izneli Sapfa i Anakreont, pa čak i neki prozni pisci. Kako bi opravdao svoju kritiku upućenu Lisijinoj besedi on će izneti svoju, ali bez ikakve originalne i nove ideje u njoj, jer je on „neuki“ filozof i ne preostaje mu ništa drugo nego li da iznese stavove koje je čuo od drugih. Ovu Sokratovu tvrdnju treba shvatiti kao ironičnu, što se može shvatiti iz konteksta u dijalogu.

Beseda koja sledi je prva Sokratova beseda u dijalogu. Na samom njenom početku se ističe da je nužno poznavati suštinu stvari o kojima se raspravlja (237c). Kad je već postavljeno pitanje da li treba više ugađati ljubavniku ili onom koji ne ljubi, prvo se moraju složiti o tom šta jeste ljubav (ἔρως), koja je njena suština i njena snaga, pa se tek onda polemika može pomeriti ka tome da li ona donosi korist ili štetu. U Lisijinoj besedi se nije diskutovalo o samom pojmu ljubavi, niti se pominjalo da li on poseduje neku snagu, već se cela polemika svodila na to da li ljubav donosi korist ili štetu. Zato Sokrat prvu tvrdnju (237d) koju iznosi jeste da je ljubav nekakva požuda, ali i da neljubavnici osećaju požudu prema onom što je lepo (ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ἅπαντι δῆλον: ὅτι δ' αὖ καὶ μὴ ἐρῶντες ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν, ἴσμεν.)²⁷⁶ Dakle, ovde požuda igra urođeni instinkt prema onom što je lepo. Lepota o kojoj raspravlja Sokrat može biti i fizička i

²⁷⁵ Platon, *Fedar* u Ijon, Gozba, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 118, po prevodu Miloša N. Đurića.

²⁷⁶ Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D237d>.

„unutrašnja“, jer požuda koja je usmerena ka njoj može biti „urođena“, „požuda za nasladama“ i može biti „stečena“, „misao“ (δόξα). Ako slušamo prvu, onda je „razvratna“ (ῥβρις). Iz ovoga se može pretpostaviti da se ova požuda odnosi samo prema fizičkoj lepoti i ne poznaje ništa drugo sem one puke spoljašnosti koje vidi oko. Ako se sluša druga onda ona vodi ka „umerenosti“ (σωφροσύνη). Opet vršimo pretpostavku da se ova vrsta požude odnosi i prema fizičkoj i prema „unutrašnjoj“ lepoti. Da su ove naše pretpostavke istinite dobijamo odgovor, jer Sokrat zaključuje da je ljubav vođena bezumnom požudom koja savlađuje misao i koja juri za uživanjem naslade. U tom slučaju lepota koja se želi je telesna, jer je ona prvi pokretački impuls ljubavi (Vidi: 238c).

Nakon što je utvrđeno šta jeste ljubav, Sokrat nastavlja svoju besedu u pravcu koristi i štete koja se odnosi na ljubavnika i na onog koji ne ljubi prema ljubimcu. Onog kog je požuda savladala (ljubavnik), će sigurno tražiti ono što je najprijetnije u svom ljubimcu. Takav „bolestan čovek“ ispunjuje svoje uživanje više u slabijem i nesamostalnijem nego li u jačem, pa čini sve što je u njegovoj moći kako bi svog ljubimca načinio slabijim. Na isti način on se raduje njegovim duhovnim nedostacima mnogo više nego li njegovim vrlinama i svojim uticajem ga udaljava iz društva koje bi moglo da mu koristi jer je ljubomoran. Takav čovek će svog ljubimca udaljavati od „božanstvene filozofije“ i neće mu služiti kao prijatelj i čuvar (238e-239c). Iz ovoga sledi da onaj koji je zaljubljen nipošto nije koristan svom ljubimcu, jer ga on postavlja uvek na nižem mestu. Što se tiče ljubimčevog razvoja on će biti raznežen, a ne očvrsao, onaj koji nije odnegovan na žarkom suncu nego u debeloj hladovini, koji je nevešt u muškim naporima i njihovom mučnom znoju, a vičan u nemuškom načinu života. On će se kititi tuđim bojama i ukrasima, jer neće posedovati svoje. U ratu će se pokazati kao slabić jer neprijatelj prepoznaje kukavičluk, dok će se o njemu samo brinuti ljubavnik (239d-e). Ako ljubimac ima roditelje i prijatelje, ljubavnik će pokušati da ga odvraća od njih i njihovih saveta kako bi mogao da se bez osude prepušta telesnim zadovoljstvima, a ako ljubimac poseduje imanje i bogatstvo, ljubavnik će na svaki način pokušati da ga liši istog (239e-240a). Zbog nejednakosti u godinama javlja se jaz između njih dvojice. Stariji družeći se sa mladim se predaje navali neodoljivog nagona, i predaje se mladalačkoj lepoti jer takvu ima pred sobom, dok je mlađem mnogo gore jer pred sobom im staro lice koje je već precvetalo (240d-e). Sve dok ljubavnikom vlada požuda on je bio „štetan i dosadan“, a kad prestane požuda on postaje nepouzdan jer nije u mogućnosti da ispuni sve zakletve koje je obećao. To se dešava jer je „došao do uma (vóος) i umerenosti (σωφροσύνη)" (241b). Ono što preostaje ljubimcu jeste da moli ljubavnika i za njim trči, besan jer je dao prednost ljubavniku, a ne onom

koji ne ljubi. Ljubavnik koji je bio rob svoje strasti se ponašao drugačije prema svom ljubimcu, a sada kada je strast prestala on je mrzovoljan, neveran, zavidljiv, neprijatan, nanosi štetu imanju i telu i obrazovanju (241c). Sokratov zaključak je da se ljubavnikovo prijateljstvo prema ljubimcu ne javlja zbog dobre volje, već „kao jelo zbog zasićivanja“ tj. kako bi se ispunila telesna požuda. Ima onoliko loših stvari koje se javljaju u odnosu između ljubavnika i ljubimca, a isti broj dobrih koji se javljaju između onog ko ne ljubi i ljubimca. U ovome se ogleda glavna poenta Sokratove prve besede.

Sokratova prva beseda stoji kao kontrast Lisijinoj. U njoj je Sokratova retorička veština očigledna. On svoju besedu ne iznosi u formi kontinuiranog dijaloga, već kao monolog proprćen manjim prekidima, što nije neobično za Platonove tekstove. Iznošenje besede na ovakav način ukazuje na to da je Sokrat u potpunosti savladao formu kojom se diči Lisija u svojoj besedi. Sadržaj u Sokratovoj besedi pokazuje da je itekako moguće srušiti svaki stav koji je izneo Lisija i pokazati suprotno mišljenje na istu temu. Sokrat ne naglašava prednosti odnosa koji sa javlja između onoga ko ne ljubi i ljubimca, već između ljubljenog i ljubimca. Erot predstavljen u Sokratovoj besedi uzima oblik ludila²⁷⁷. Takvom Erotu je urođena požuda za fizičkom lepotom i ona nadvladava sve druge instinkte. Umerenost (σωφροσύνη) postaje rob razvratu, obesti (ὑβρις). Takav Erot, takvo stanje duše, takav čovek vodi sebe ka propasti. On uništava svoju dušu i telo, a isto čini i onom kojeg voli. Ni jedna ni druga strana nemaju nikakve dobrobiti iz ovakvog odnosa, osim zadovoljenja animalističkog impulsa. Ovde urođena požuda igra glavnu ulogu i kao takva vodi ka tome da razvrat nadvladava umerenost u želji za onom što je lepo.

Sokrat će odbaciti i Lisijinu i svoju besedu, jer su obe predstavile boga Erota kao zlog, a ne čistog i božanskog. To je naravno nedopustivo. Uz pomoć Nimfi (241e) i božanskog zanosa Sokrat će pokušati da iznese svoju drugu besedu o ljubavniku i njegovom zanosu. Čitalac očekuje da druga Sokratova beseda brani onog ko ne ljubi, međutim Sokrat iznosi jača i bolja uverenja koja su vezana za onog ko je zaljubljen. Na samom početku druge besede Sokrat opravdava zanos. Postoji nekoliko vrsta zanosa:

²⁷⁷ Pitanje koje se nameće jeste da li je moguće naći neki lek ovakvoj vrsti ludila? Još na početku dijaloga imali smo tvrdnju gde Sokrat saopštava Fedru da je našao “pravi lek” njegovom neizlaženju (230d), a to je bila Lisijina beseda. Međutim, kako se ona ispostavila kao neadekvatna, izgleda da će Sokrat morati da sam sebi spremi taj lek, tj. izneće svoju besedu. Lek (φάρμακον) se u stargorčkom može prevesti i kao napitak za izlečenje ili kao otrov. O ovome na detaljan način polemize Žak Derida. Vidi: Derrida, Jacques, Plato’s pharmacy in: *Dissemination*, The Athlone Press, London, 1981, pp. 61-119.

- 1) Zanos ili „proročko ludilo“ koje je pratilo sveštenice u Delfima ili sveštenice u Dodoni. Ova vrsta zanosa prati uglavnom sve proroke. Manika (μανικός) ili veština zanošenja, ona koja ispituje budućnost i koja dolazi od bogova, vodi i zajednicu i pojedince ka jednom opštem dobru. (244c) „Nespretni“ su umetnuli glas τ (ταυ [taf]) pa su je nazvali mantikom (μαντικός) ili veštinom proricanja.
- 2) Zanos koji pruža izlječenje od bolesti i muka, i nudi ozdravljenje od bolesti u porodicama. Ovaj zanos se stiče u molitvi, službi bogu i mističnom obredu. Na taj način se doživljava pročišćenje (244d-e).
- 3) Zanos koji dolazi od Muza (245a). Ova vrsta zanosa inspiriše pesnike i time poučava potomstvo. Ukoliko pesnik ne poseduje ovu vrstu zanosa on nije u stanju da stvori kvalitetno umetničko delo i uvek će biti nadmašen onim pesnikom koji poseduje ovu vrstu zanosa.²⁷⁸
- 4) Ljubav kao četvrta vrsta zanosa (245c). Da bi se ona obrazložila neophodno je o njoj polemisati malo duže. Ljubavni zanos je izvor najveće sreće, a da bi se to dokazalo mora se utvrditi priroda božanske i ljudske duše.

Šta onda karakteriše ljudsku dušu i kako je najbolje opisati? Platon na poetično-filozofski način daje opis ljudske duše koja je besmrtna (245c-246a), jer je ona ono što se samo sa sobom kreće. A onom što drugu stvar kreće i što druga stvar stavlja u pokret s prestajanjem kretanja prestaje i život. Ono koje samo sebe kreće, nikad ne prestaje da se kreće i jeste samo sebi svoj izvor i početak kretanja. A početak nema postanka i iz početka mora sve što postaje postojati, jer on sam ni iz čega ne može početi, jer on kao takav ne bi više postojao iz početka. Obzirom na to da nema početka, onda on nema ni prestanka. Ako nestane početka, onda niti će ikada on iz čega, niti će drugo iz njega postojati, ako treba da sve postaje iz početka. Iz ovih razloga je početak kretanju ono što samo sebe kreće, a ovo ne prestaje da postoji, jer ako ono prestane onda se celo nebo i sav razvitak sveta ruše i zaustavljaju. Što se tiče tela, svako kretanje koje dolazi spolja jeste bez duše, a onom telu kojem kretanje dolazi iz sebe sama ima dušu. Sokrat na kraju zaključuje da ako se svi navedeni argumenti uzmu u obzir onda proizilazi da je duša nerođena (ἀγένητος) i

²⁷⁸ Povezivanje poezije sa zanosom sugerise da pesma i pesnici imaju filozofsku vrednost. Ali nije svaka poezija ona koja zauzima visoko mesto u Platonovoj hijerarhijskoj lestvici. Kasnije u tekstu Platon „pesničku dušu“ svrstava na šestom mestu, od mogućih devet, jer je to vrsta poezije koja se bavi podržavanjem, a ona svakako nije poželjna što u zajednici to i u idealnoj državi. Ovo primećuje i Nikolas u: Pappas, Nickolas, Plato's Aesthetics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato-aesthetics/>.

besmrtna (ἀθάνατος). Pored toga što Platon tvrdi da je duša nerođena i besmrtna, čini se „da u *Fedru* ono što se uvek kreće nisu prvenstveno vidljiva nebesa, već nevidljiv princip unutar njih i svih ostalih živih tela. Verovatno je ovde Platonova namera da nas podseti na pitagorejsko načelo, na isti način na koji nas podseća i istraga o besmrtnosti duše u *Fedonu*.“²⁷⁹ (preveo A. Pešić)

Pojavni oblik duše je sledeći (246a-b): duša liči na sraslu snagu krilate zaprege i uzdodrže. Za razliku od božanske duše gde su i konji i uzdodrže plemenitog roda, kod ljudskih duša (δαίμονες) stanje je malo drugačije. Dok je jedan konj plemenita roda, drugi je suprotan. Uzdodržin posao je težak dok upravlja ovakvom zapregom. Uzdodrža je ovde metafora za um, dok su dobar i loš konj obično tumačeni kao θυμός²⁸⁰ (volja) i strast. Ali zašto se Sokrat izražava na ovaj način opisujući besmrtna i smrtna bića? U dijalogu i on sam pokušava da odgovori na ovo pitanje. Naime, svaka duša se prihvata svega što nema duše. Ona obilazi celo nebo i pojavljuje se naizmenično. Ako je duša savršena i krilata onda se ona diže u nebeske visine i prebiva po celom kosmosu, a onoj kojoj perje opada hvata se za tvrdo mesto. Ona se tu nastanjuje i uzima zemaljsko telo, koje izgleda da se samo od sebe kreće, ali se telo u stvari kreće duševnom snagom, jer su i duša i telo u celini: živo biće. Sporedan naziv ovog sklopa je smrtno. Takvo biće nije besmrtno jer nema dovoljnog razloga za to, nego upotrebljava maštu kako bi izmislilo sebi boga kao besmrtno biće koje ima dušu, a budući da ima i telo, za večna vremena kao oboje zajedno sraslo (246c). Baš na ovom mestu se vidi da Platon odbacuje ideju da su bogovi besmrtna bića. I ne samo to, već se ovo mesto u *Fedru* tradicionalno tumači kao pad duše. Ovaj mit ima svoje korene u orfičko-pitagorejskom učenju o duši, ali ga je Platon izmenio kako bi poslužilo njegovom filozofskom sistemu.²⁸¹ Da bi objasnio sam pad duše, Platon je morao da izmisli dušu koja poseduje i elemente dobrog i elemente zlog i ukoliko ona sama ne sluša Istinu, ona po nužnosti pada i gubi svoj „božanski“ status, odnosno svet po kome se prvenstveno kreće. Duša pada zbog vozareve κακία, jer on nije u stanju da obuzda zlog konja (248a-b).

²⁷⁹ Blyth, Dougal, The Ever-Moving Soul in Plato's "Phaedrus", *The American Journal of Philology*, Vol. 118, No. 2, 1997, pp. 185-217, p. 195. U originalu stoji: „...in the Phaedrus "what is always in motion" is not primarily the visible heavens, but the invisible principle within them and all other living bodies. Nevertheless it seems probable that Plato here intends a reminiscence of Pythagorean ideas, as does also the investigation of the immortality of the soul in the Phaedo.“

²⁸⁰ Starogrčka reč θυμός (thumos) nema odgovarajući prevod u srpskom jeziku. U isto vreme može da izražava i volju i htenje, može biti manifestacija životne snage i strasne sklonosti. Treba imati u vidu da kod starih Grka još uvek nema pojma volje iako se ovaj „srčani“ aspekt prevodi i kao volja. Više o ovom pojmu videti i u komentarima Branka Pavlovića u Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993, str. 342.

²⁸¹ Pitanjem originalnosti ovog mita u *Fedru* bavi se MekGibbon. Vidi: McGibbon, D. D., The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 14, No. 1, 1964, pp. 56-63.

Iznad nebeskog svoda, večnim, nepromenljivim i neprolaznim životom žive Ideje. One su bezbojne (ἀχρώματος), bezoblične (ἀσχημάτιστος) i nedodirljive (ἀναφής) (247c-d). U *Fedru* su Idejama dodati i ovi atributi, dok ih u *Gozbi* ovakve nismo imali. U *Gozbi* su Ideje prve, večne, neumnožive, nepomešane, celovite i nepromenljive. Ideje su, dakle čista istinska bivstva. One kao takve su i istinsko saznanje (ἐπιστήμη) i njih može upoznati samo kormilar duše (κυβερνήτης μόνος), odnosno um (νόος). U ovaj svet gde obitavaju Ideje se povremeno uzdiže i Div (Zeus), a njega prate i duše drugih bogova i demona. Samo odabrane duše koje su u stanju da upoznaju Ideje mogu se hraniti pravednošću po sebi (αὐτὴν δικαιοσύνην), umerenošću (σωφροσύνην) i znanjem (ἐπιστήμη). Zato Platon u *Fedru* za duše tvrdi da su najbolje one koje se ugledaju na bogove i sustižu ih. Prva grupa duša se s glavom vozarevom uzdigne u onostranu oblast, te i ona šeće unaokolo, ali je uznemiruju njeni konji pa ona jedva gleda ono što jeste. Druga grupa duša se uzvija i spusta, a pošto su joj konji siloviti jedno vidi a drugo ne. Sve ostale duše teže prema gornjim oblastima i prema njima hitaju, ali nemaju dovoljno snage i zaostaju i obrću se pod površinom, i pritiskaju jedna drugu i pokušavaju da se preteknu, ali bez uspeha. Iz svih ovih razloga nastaje gužva i nadmetanje i „znoj se lije u najvećoj meri“ (248b). Zbog vozara mnoge duše malaksavaju i lome se njihova perja. One nisu u stanju da sagledaju ono što jeste već samo naslućuju. Sva ova velika žurba nastaje kako bi se gledalo polje istine „a i hrana koja dolikuje najboljem delu duše raste baš na ondašnjoj livadi, a njome se hrani i krilo, kojim se duša uzvija.“²⁸² (248c) Platon na svojevrsan slikovito-mitski način prikazuje hijerarhiju duša na nebu²⁸³. Samim tim imamo tri glavne grupe δαίμονες: prva grupa je ona koja može upoznati Ideje, druga je ona koja to uspeva parcijalno i treća je ona koja nije u stanju da spozna Ideje. Dakle, Platon je duše rasporedio na tri grupe, onakve kakve odgovaraju i podeli u *Državi* (Vidi: *Država*, knjiga IV). On smatra da je put koji duša prolazi do samog saznanja, istinske lepote, pravde po sebi, dobrote i umerenosti naporan i težak, jer dušu čeka „napor i najteža borba“. Samim tim do samog sveta Ideja mogu dospeti samo pojedinci.

²⁸² Platon, *Fedar* u Ijon, *Gozba*, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 137, po prevodu Miloša N. Đurića.

²⁸³ Prof. Kaluđerović, na Gatrijevom (Guthrie) tragu smatra da su: „postojale dve savremene predstave duše: Jedna psyche koja iščezava u trenutku smrti i koju medicinski pisci, uključujući i neke skeptičke i „jeretičke“ pitagorejce, racionalizuju u harmoniju fizičkih opreka koje sačinjavaju telo. I drugi, više tajnoviti daimon u čoveku, koji je besmrtn trpeći palingenesiu (transmigraciju u Gatrijevoj verziji) kroz mnoga tela, ali je u svom čistom bivstvu božanski. Obe predstave duše su preživele, rame uz rame, u generalnom toku religiozne misli, kao što su i obe opstale u neobičnoj kombinaciji matematičke filozofije i religioznog misticizma koja je stvorila pitagorejstvo.“ Platon u *Fedru* nasleđuje i polemše o određenim idejama koje se tiču pitanja duše, a koje se mogu pronaći kod pitagorejaca. Da se može povući izvesna paralela između Platona i pitagorejaca o pitanju duše je evidentno. Vidi: Kaluđerović, Željko, *Pitagorejska palingenesia, Eidos*, god. I, br. 1, Zenica, Bosna i Hercegovina, 2017, 97-108, str. 108.

Posmatranje i saznanje Ideja daje negu i vaspitanje duši i onaj koji provodi sve više vremena posmatrajući i upoznavajući Ideju, njegova krila su sve veća i veća. Međutim, one duše koje nisu uspele u tome da vide Ideju, gube krila i padaju na zemlju. U skladu sa tim, u *Fedru* Platon izlaže i određenu tipologiju duša. Naime, on kaže da, od svih duša, u prvom redu nalazi ona koja je bila najbliža ideji lepote i istine i takvu dušu imaju ili filozofi ili prijatelji lepote ili službenici ljubavi ili sledbenici Muza. Druga je duša vladara ili ratnika i ona nosi svoj zametak u zakonu, treća je duša privrednika ili onoga ko ume upravljati državom, četvrta je duša revnosnog i dobrog gimnastičara ili lekara, peta sveštenika ili vrača, šesta je duša pesnika ili duša onog koji se bavi podražavanjem, a zatim sledi duša zanatlije. Posle toga, na osmom mestu dolazi duša sofista i na poslednjem mestu je duša tirana (248d-e). Kao što se može opaziti, na prvom mestu se nalaze oni koji su u stanju da sagledaju Ideju u celosti, odnosno da spoznaju sve njene karakteristike. Filozofi su prijatelji lepote i kao takvi oni mogu upoznati i Ideju Lepote, jer njihova duša poštuje Adrastiju, boginju koja personifikuje savest, poštenje i strah od sramote. Ona stoji kao mera između onih koji u životu imaju isuviše blagodeti i onih koji nemaju ništa, pa kao takva uspostavlja ravnotežu i održava meru. Platon smatra da čovek koji ima filozofske sklonosti svoje saznanje treba da upravlja prema ideji. Sama ideja „proizilazi“ iz pojedinačnih opažanja, dok je um onaj koji je „sastavlja u misleno jedinstvo“ (249b). Saznavanje ideje se pak odvija kroz sećanje onoga što je duša nekad ugledala, a „prezrela“ ono što se sada naziva bićem i uzdigla se u istinsko biće. (249c). Dakle, pored toga što Platon govori na koji način ljudska duša saznanje, on naglašava i šta ljudska duša treba da sazna. To su Ideje koje se razlikuju od pojedinačnosti. Ideje pripadaju inteligibilnom, dok pojedinačnosti pripadaju materijalnom i propadljivom. Duša treba da „prezre“ ono materijalno, propadljivo, prolazno i pojedinačno i uzdigne se do onog inteligibilnog. Gde se u svemu ovome nalazi lepota?

περὶ δὲ κάλλους, ὡςπερ εἶπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ὄν, δεῦρό τ' ἐλθόντες κατειλήφαμεν αὐτὸ διὰ τῆς ἐναργεστάτης αἰσθήσεως τῶν ἡμετέρων στίλβον ἐναργέστατα. „A što se tiče lepote, ona je, kao što rekosmo, sjala među onim pojavama: kad smo došli ovamo, prihvatili smo je posredstvom našeg najoštrijega čula kao lepotu koja najjače sja.“²⁸⁴ (250d)

²⁸⁴ Platon, *Fedar* u Ijon, Gozba, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 140, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D250d>.

U *Fedru*, Platon naglašava estetsku dimenziju lepote i ukazuje na to kako Ideja Lepog „izgleda“. Sve Ideje su sjajne, ali je Ideja Lepote najsjajnija među svim ostalim Idejama. Sve ostale Ideje se mogu spoznati kroz neki aktivan čin, recimo Ideja pravednosti se poznaje kroz pravedno ponašanje, ili se Ideja umerenosti poznaje kroz donošenje odluka koje su u skladu sa umerenošću. Zato Platon kaže da su i „pravednost i razboritost i sve drugo što je dušama dragoceno nemaju nikakva sjaja u zemaljskim prilikama, nego svojim slabim organima jedva jedvice, i samo malen broj, prilazeći ovim prilikama, prepoznaje rod onoga što je u prilici pretpostavljeno.“²⁸⁵ (250b) Na drugoj strani Ideja lepote se vidi. Platon kaže da je lepota „i najvidljivija i ljubavi najdostojnija.“ (250d) Ona je neposredna, prisutna, bliska, pojavna i doživljava se kao nešto što zrači. Treba se imati u vidu da pored toga što Ideja lepote stoji kao najsjajnija i najvidljivija među svim ostalim Idejama, ona upućuje i na saznanje i na samosaznanje. Pomoću nje se isto tako upoznaje istina kao i sa drugim Idejama. Hajdeger ovo primećuje i kaže da: „Pogled na bivstvovanje predstavlja otvaranje onoga što je skriveno i njegovo pretvaranje u neskriveno; on je osnovni odnos prema istinitom. Ono što istina suštinski izvršava, to i ništa drugo izvršava i lepota, tako što nas, prosijavajući u onome što se pojavljuje, vraća u bivstvovanje koje se pojavljuje u onome što se pojavljuje, tj. vraća nas u oglednost bivstvovanja, u istinu. U svojoj suštini i istina i lepota se odnose na isto, na bivstvovanje; one pripadaju jednom, odlučujućem zajedno: držati bivstvovanje očiglednim i činiti ga očiglednim.“²⁸⁶ (preveo A. Pešić)

Pripisati Ideji Lepote blistavost, sjajnost znači odrediti i njenu suštinu. Drugačije rečeno, lepota poseduje estetsko svojstvo. Platon ovakvo predstavljenoj Ideji Lepote posvećuje svojevrsni omaž i kaže:

κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν

²⁸⁵ Platon, *Fedar* u Ijon, Gozba, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 138, po prevodu Miloša N. Đurića. U originalu stoji: δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα τίμια ψυχᾶς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος. Tekst preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus%3Asectio%3D250b>.

²⁸⁶ Heidegger, Martin, *Neitzsche, Erste band*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961, s. 201. U originalu stoji: „Der Seinsblick ist die Eröffnung des Verborgenen zum Unverborgenen, ist das Grundverhältnis zum Wahren. Was die Wahrheit ihrem Wesen nach vollbringt, die Enthüllung des Seins, dieses und nichts anderes vollbringt die Schönheit, in dem sie, aufleuchtend im Anschein, in das darin aufscheinende Sein, d . h . in die Offenbarkeit des Seins, in die Wahrheit entrückt. Wahrheit und Schönheit sind in ihrem Wesen auf das Selbe , das Sein, bezogen; sie gehören in dem Einen, Entscheidenden zusammen: das Sein offenbar zu halten und offenbar zu machen .“

τελετῶν ἦν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἦν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι

„A lepota zablislala nam je tada u punom sjaju, kad smo se srećnim horom kao pratioci Divovi, a drugi kao pratioci kojega drugog boga, ugledali blažen vidik i pozorje, i posvećivali se u svetinju koja se može nazvati najblaženijom, i koju smo svetkovali i sami, još nepovređeni i nedodirnuti zlima koja su nas u docnije vreme snašla, nego kao misti i epopi pristupali tajni savršenih i prostih i nepromenljivih i blaženih pojava, koje nam se otkrivahu u čistoj svetlosti; čisti i neuprljani onim što sada sobom nosimo i nazivamo telom, u koje smo zatvoreni kao ostrige u svoju školjku.“²⁸⁷ (250b-c)

Platon objašnjava zašto lepota u telu ima vidljivo svojstvo. Akcenat se ne stavlja na to da je lepota neizbežno vidljiva, već da lepota ima svoj sjaj koji pored tela mogu posedovati i duše i Ideje. Lepo telo je ono koje poseduje i lepotu a u isto vreme poseduje i vidljivi sjaj. Samim tim je neizostavna karakteristika lepote i njen sjaj. Lepota nema pasivno svojstvo budući da je vidljiva i sjajna, već i aktivno jer privlači um ka njenom poimnju. Ovako shvaćena lepota kod Platona poziva na inteligibilnost, odnosno na otvorenost uma.

Pored toga što se naglašava lepota tela, odnosno lepota ljudskog roda, ne daleko nalazi se i lepota bogova. Božanska lepota i Ideja Lepote stoje jedna pored druge jer duša opaža „bogu slično lice koje lepotu savršeno prikazuje“ (251a). Iz ovoga sledi da isti sjaj, prosijavanje, blistavost, divotu i veličanstvenost poseduju i bogovi i Ideja Lepote. Ovakvo prikazivanje božanstva kao najsjajnijeg i najblistavijeg u Heladi nije novo i može se videti u raznim mitskim pričama, npr. na mitu Afrodite koja je najlepša od svih boginja, Apolona kojem oči sijaju kao zraci

²⁸⁷ Platon, *Fedar* u Ijon, Gozba, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 140, po prevodu Miloša N. Đurića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D250b> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhaedrus%3Asection%3D250c>.

najlepše svetlosti, Heliosa, boga svetlosti²⁸⁸, i dr. Međutim, pošto božanstvo nije moguće videti, sjaj je svojstvo lepog koje okupira um (νόος), a ne vid.

Platon u *Fedru* naglašava i „spoljašnju“ lepotu jer ona kao takva privlači pažnju posmatrača i upućuje na onu „unutrašnju“, idejnu lepotu. Opaziti nešto lepo znači i biti zadivljen i očaran prikazom Ideje lepote jer ona predstavlja ono što je savršeno. Ako se prati logika ovog izlaganja sledi i da čovek poseduje ono božansko i to upravo kroz lepotu. Na koji način se to misli? Kako je božansko savršeno i ono kao takvo je jednako lepoti, a lepotu poseduje i čovek, onda po nužnosti proizilazi da čovek nosi u sebi i božansko. Samim tim je čovek u mogućnosti da dostigne savršenstvo.

Platon insistira na tome da je cilj ljubavi lepota, a ne neka druga ideja. Na osnovu Sokratove druge besede može se zaključiti da za ljubimca nije nužno da bude dobar, mudar ili razborit, već lep. On kao takav, posmatran od strane onoga koji ljubi „kroz svoje oči prima odbleske lepote“(251b). Iz ovoga moguće je zaključiti dve stvari: prvo, čulo vida služi kako bi se spoznalo ono za čime duša najviše žudi, a to je lepota i drugo, opaziti lepotu kod onoga koji se voli znači i pronaći nešto u njemu za čim teži svaka ljudska osoba, a to je Ideja. To ne znači da se Ideja nalazi u čoveku, u ljubimcu, već da onaj koji voli pokušava da pronađe „univerzalno“ kroz „pojedičnačno“. Iako ovo deluje kao apsurdnost, neophodno je imati u vidu da Platon tvrdi da: „dok posmatra lepotu mladića i odraze što odande dolaze i pritiču – koji se zato i zovu ljubavne draži – i prima ljubavne draži, ona se nakvasi i ugreje, pa oseti odlahnuće bola i raduje se.“²⁸⁹ Dakle, sve dok se gleda „pojedičnačna“ lepota, spoznaje se polako i „univerzalna“ lepota tj. Ideja Lepote. Samim tim pojedinačna lepota učestvuje u jednoj univerzalnoj Ideji Lepote. Platon u *Fedru* „ovaj sporni odnos „učješća“ posebno rado razjašnjava na primeru lepog. Ideja lepog je odista nepodeljeno i potpuno prisutna u onome što je lepo. Stoga se na primeru lepog daje razjasniti parusija eidosa, na što misli Platon, i daje se navesti evidencija stvari nasuprot logičkim teškoćama

²⁸⁸ Za fizički opis ovih božanstva vidi: 1) Afrodita: Homer, Iliad 3. 396 ff, Stasinus of Cyprus or Hegesias of Aegina, Cypria Fragment 6, Homeric Hymn 5 to Aphrodite 78 ff, Homeric Hymn 6 to Aphrodite 6 ff, Philostratus the Younger, Imagines 8, Orphic Hymn 57 to Chthonian Hermes, Apuleius, The Golden Ass 10. 30 ff, Apuleius, The Golden Ass 2. 8 ff, Colluthus, Rape of Helen 82 ff; 2) Apolon: Philostratus the Elder, Imagines 2. 19, Philostratus the Younger, Imagines 14; 3) Helios: Homeric Hymn 31 to Helios, Apollonius Rhodius, Argonautica 4. 726 ff, Ovid, Metamorphoses 2. 20 ff, Valerius Flaccus, Argonautica 4. 90 ff, Nonnus, Dionysiaca 38. 90 ff. Spisak preuzet sa internet adrese: <https://www.theoi.com/>.

²⁸⁹ Platon, *Fedar* u Ijon, Gozba, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 141, po prevodu Miloša N. Đurića.

učešća „postajanja“ u „bitku“. „Prisutnost“ ubedljivo pripada bitku samog lepog. Ma koliko se lepota iskušavala kao odblesak nečeg nadzemaljskog – ona je ipak tu u vidljivom.“²⁹⁰

Prema citatima koje smo naveli u *Fedru* (249b-c, 250b-c, 250d), ali i prema Gadamerovoj interpretaciji, moguće je prikazati lepo kod Platona i „univerzalno ontološki“²⁹¹. Ono što se nameće kao očigledno jeste da lepota zauzima vrlo važno mesto u bitku. Naime, treba imati u vidu da lepota (καλός), pored toga što označava lepo telo, označava i ono moralno u čoveku. Na osnovu toga Gadamer tvrdi da „sve ono što ne spada u neophodno za život, već u ono Kako života, sve što se tiče εὖ ζῆν, sve, dakle, što su Grci razumevali pod παιδεία, zove se καλόν“²⁹² U tom slučaju lepota ima i moralnu i estetsku vrednost. Lepota krasi lepa tela i lepe objekte, a u isto vreme i vaspitava i usmerava čoveka ka pravilnom i dobrom ponašanju. Lepota kao takva je tu radi sebe same i njoj nije neophodno dokazivanje, jer je njena vrednost uočljiva, tj. ona se može spoznati i putem čula vida i kroz delanje. Kao što je rečeno, njena moć je i aktivna i pasivna. Moralna nota koja se nužno nameće u samom terminu καλόν (lepo) primorava Platona da poveže Ideju dobrog i Ideju Lepog. O ovome se već polemicalo u tekstu (Vidi: *Hipp. Maj.* 296e, 297b, 303e, *Simp.* 197c, 201c, 202c, 203d, 204e).²⁹³ Dolazi se do zaključka da iako se pomenuti dijalozi prvenstveno bave proučavanjem lepog, i Ideja Lepote i Ideja Dobrog stoje u ravnopravnom odnosu i zauzimaju podjednako važna mesta u Platonovom ontološkom sistemu. Na osnovu toga da poredak dobrog i poredak lepog stoje u saglasnosti jednog sa drugim, Gadamer postavlja pitanje: „znači li ovo prekoračenje sfere čulno vidljivog u ‘inteligibilno’ zbilja diferenciranje i viši stepen lepote lepog, i ne znači li samo diferenciranje i viši stepen bivstvjućeg, koje je lepo?“²⁹⁴ Odmah zatim on i daje odgovor na sebi postavljeno pitanje pa kaže da „Platon, očigledno, smatra da je teleološki poredak bitka i poredak lepote, da se lepota na području inteligibilnog pojavljuje čistije i jasnije nego u vidljivom, koje muti protumerno i nepotpuno“²⁹⁵ Ovakvo opravdanje je više nego očigledno u *Fedru* (250b-c, 250d) jer Platon pokušava da istakne nekoliko stvari: prvo da je Ideja lepote najsajnija i da je kao takvu najlakše videti, drugo, pored čula vida ona aktivno privlači i naš um, treće, lepota se vidi i ona je jedina koja ima i pasivno i aktivno svojstvo, dok je druge Ideje moguće

²⁹⁰ Gadamer, Hans Georg, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 519.

²⁹¹ Polemisanje o istoj temi se može naći i u radu autora ove disertacije. Vidi: Pešić, Aleksandar, *Određenje lepog u Platonovoj filozofiji*, *Godišnjak Pedagoškog fakulteta u Vranju*, VIII, 1, 2017, str. 51-61.

²⁹² Gadamer Hans Georg, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 515.

²⁹³ Vidi na str. 134-136 i na str.168 ove disertacije.

²⁹⁴ Hans Georg Gadamer, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978, str. 516.

²⁹⁵ *Ibid.*, str. 516.

spoznati samo kroz ljudsko delanje. Na osnovu argumenata koji su predstavljeni Gadamer dolazi do zaključka da se lepota sa određenjima koja su joj pripisana može smatrati „ontološko univerzalnom“. Gadamer smatra da se upravo u alegoričnom Platonovom kazivanju o lepom može pronaći i ontološki momenat strukture lepog i univerzalna struktura samog bitka. Time je funkcija lepote vrlo jasno određena i ona se pojavljuje kao celina na relaciji materijalno-inteligibilno. U ovakvom slučaju, po Gadameru, lepo dobija najvažniju ontološku funkciju, a to je posredovanje između pojave i ideje.

Nakon polemisanja o Ideji Lepote, Platon želi da pokaže kakav utisak ostavlja lepota na čoveka. Kroz niz metafora Platon/Sokrat nastavlja svoju besedu govoreći da dok duša posmatra lepotu mladića, i odraze što odande pritiču i dolaze koje se i zato zovu ljubavne draži, ona se ugrevi i njena bol prestaje, jer se u prisustvu lepog i onog što želi, sama duša raduje. Ali kad se odvoji od lepote, onda joj se „klince“ suše, perje prestaje da raste i ona oseća bol. Ova dva osećanja su pomešana i duši je veoma neprijatno u tom neobičnom stanju i ona ne znajući šta bi, besni, i od besnila niti spava niti ostaje danju na jednom mestu, već iz čežnje hita ka onim mestima gde je videla onog ko blista lepotom (251d-e). Platon na neverovatno poetičan način pogađa i pokazuje suštinu zaljubljene osobe. Ono što se ističe kao važno u njegovim iskazima jeste da je čovekova težnja za lepotom neugasiva i nezaustavljiva. Samim tim kad duša vidi lepotu koju nosi ljubimac, ona oseća najslađu nasladu (252a). Čovek se ne odvaja od lepoga ljubimca, niti ceni nikog više nego li njega. On opijen lepotom i ljubavlju zaboravlja na sve ostalo. Ne opterećuje se zemaljskim problemima, ne interesuje ga ni bogatstvo ni prijatelji ni roditelji ni braća ni sestre. Čovek postaje rob predmetu svoje čežnje, zanemaruje moralne standarde koje važe u jednoj zajednici i ne primećuje da krši tradiciju polisa u kome živi. Ali ova čežnja se ne shvata kao nešto loše, već ona odaje poštovanje nosiocu lepote. Pored toga, čovek u lepom ljubimcu nalazi lek za svoje muke, a to ljudi nazivaju Erotom (252b).

Sokrat se ne zaustavlja u svom izlaganju i kaže da su duše koje prate Zevsa uvek željne da odaberu dušu ljubimca koji ima iste naklonosti. Čovek koji je pratilac vrhovnog božanstva ima sklonost da se bavi filozofijom i upozna mudrost. Kao takav on na sebe preuzima odgovornost da i svog ljubimca vodi ka istom cilju. On samim tim i postaje predvodnik duše svog ljubimca ka vaspitanju i obrazovanju. Svi oni koji vole nalikuju nekom od bogova i zato traže da njihov ljubimac bude isti takav i stekne ista znanja i iste naklonosti kao i on. Drugim rečima, čovek kroz

samoispitivanje i samoposmatranje traži osobine koje odgovaraju nekom božanstvu. Ukoliko ih pronade, onda želi da iste „ugleda“ i „probudi“ kod svog voljenog (253a-c). Šta iz ovoga sledi? Svako božanstvo je lepo. To je već ranije naglašeno u tekstu. Ali pored lepote, božanstvo poseduje i druge osobine: pravdu, mudrost, znanje, hrabrost i druge vrline i veštine. Ukoliko čovek poštuje i usmerava svoju spoznaju ka jednom od božanstva, on je u mogućnosti da ih stekne. Kao takav on je u stanju i da ih prepozna kod drugoga. Ukoliko ih prepozna u ljubimcu on je u moralnoj dužnosti da usmerava voljeno biće ka spoznaji vrline. Samim tim će ono što poseduje božanstvo posedovati i ljubimac.

Ovde se, po nužnosti, nameću vrlo bitna i karakteristična pitanja. Prvo, ako je moguće prepoznati vrline i steći ih, da li je moguće i „steći“ lepotu? Ako je lepota nešto što je konstantno prisutno u ljubimcu, ona je prvi „okidač“ koji privlači. Ali time je ona „prizemna“. Ona poziva samo na nekontrolisanu požudu. O ovome je Sokrat polemisao u svojoj prvoj besedi. Ukoliko ona nije dostupna na prvi pogled, onda je fizička lepota zanemarljiva i postaje nebitna jer se traži ona „unutrašnja“ lepota. Međutim, ako fizička lepota nije prisutna, kako se onda prepoznaje unutrašnja? Da li to znači da lepota ne može stajati kao nezavisni entitet, već je njeno određenje moguće samo pomoću neke druge vrline? Ako je odgovor na ovo pitanje potvrđan onda lepota gubi visoki položaj u ontološkom sistemu, jer nju je moguće odrediti samo preko nečeg drugog, npr. kroz pravično delovanje ili hrabro postupanje. Međutim, čini se da Platon pokušava da sve ostale vrline podvede pod okrilje lepote. Ona je zajednička nit koja ih povezuje, jer je nemoguće reći da je neko pravedan, hrabar ili mudar, a da je ružan. Iz tog razloga se u celom dijalogu naglašava lepota. I ne samo to, već i Platon naglašava da je ona najsajjnija. U tom slučaju, ona je i na prvom i na poslednjem mestu kao najbitnija karakteristika bitka. Nalazi se na prvom mestu jer se prepoznaje kao najblistavija pa samim tim i najupečatljivija, a na poslednjem jer se prepoznaje kao suma svih ostalih vrlina koje se saznaju kroz čovekovo delanje.

Sokrat se vraća na svoje izlaganje koje je izneo na početku mita, a to je da se duša može razdeliti na troje: dve konjoliike prilike i jedna vozarska. Od konja jedan je plemenit i dobar, uspravna stasa, skladnog uzrasta, visokog vata, zavinutog nosa, bele dlake, crnih očiju, žudnih časti za razboritošću i stidom kao i prijatelj istinskog mišljenja. Drugi konj je kriv, zdepast, kojekako sazdan, ima čvrst zatiljak i kratak vrat, tubast nos, crnu dlaku, sive i zakrvavljene oči. Prvi se ne pokorava biću, već samo pokliku i govoru, dok se drugi jedva pokorava udarcima. Kako

je Platonu poznavanje osobenosti ove životinje poslužila da opiše karakter ljudske duše je evidentno. On kaže da kad uzdodrža ugleda lice onog kog voli, te se duša nahrani osećajem blaženstva, poslušni konj suzdržava sam sebe jer je primoran stidom da tako čini, a onaj drugi se ne osvrće ni na šta već navaljuje na ljubimca i ne obazire se ni na bič ni na pokliče uzdodrže. Samim tim pravi štetu i uzdodrži i dobrom konju i primorava ih da idu svom ljubimcu. Nadvladavanje lošeg konja znači za čoveka i potpunu predaju telesnim strastima. Ali ljudi se moraju boriti za potčinjavanje divljeg konja. Ovaj divlji i neplemeniti konj predstavlja neracionalnu i impulsivnu čovekovu prirodu koja stoji kao suprotnost racionalnosti i samokontroli koju poseduje plemeniti konj. I na nebu i na zemlji čovek mora konstantno da se bori kako bi nadvladao divljeg konja, a nagrada za to i u jednom i u drugom svetu je velika.

Kad uzdodrža i plemenit konj popuste pod pritiskom neplemenitog konja i stignu do ljubimca, gledaju u njegove oči. Uzdodrža tj. um (νόος) zanešen ovakvim prizorom vraća se do bića lepote (κάλλους) koje stoji rame uz rame sa umerenošću (σωφρόσυνος). Zbog ovakvog prizora, on povlači uzde i savladava oba konja (245b). Iz ovako opisanog prizora zaključuje se da je Platon smatrao da lepota u čoveku izaziva određeno strahopoštovanje. Ali opet se naglašava da je to Ideja Lepog, a ne fizička lepota, jer se „um zanese do bića lepote“. Svladani konji („volja“ i strast) potčinjavaju se kontroli uma, ali ne zadugo jer opet strast pokušava da prevlada svaku umnu odluku. Nagon o kojem polemise Platon jeste nešto duboko usađeno u čoveku i on se ispoljava kao požuda prema fizičkoj lepoti. Ali, istinski plemenita duša je u stanju da savlada ovaj prvi impuls pomoću samokontrole i umerenosti. Nakon toga se između onoga koji ljubi i ljubimca javlja i razvija prijateljstvo, tj. iz njihovog odnosa proizilazi nešto plemenito.

Iz ovakvog prijateljstva ljubimac shvata da mu ni prijatelji ni rodbina ne iskazuju onoliko veliku ljubav nego li onaj prijatelj koji je bogom zadahnut. A kada se njihovo prijateljstvo produži i razvije onda onaj koji ljubi napuni dušu ljubimca lepotom. Platonovim rečima: „I kao što se vazdušni talas ili kakav zvuk od glatkih i tvrdih predmeta odbija i vraća natrag odakle je i pošao, tako se i struja lepote vraća u lepoga mladića kroz oči – jer tim putem je i došla u dušu: – i kad stigne i okrilati izlaze perja, oblije ih i podraži da puštaju perje, te i dušu ljubljenikovu napuni ljubavlju.“²⁹⁶ (255c) Ovom Platonovom izjavom postaje jasno da lepota proizvodi lepotu i da ljubav rađa ljubav. Naravno, ovakva lepota nosi i moralnu karakteristiku i ona se ogleda upravo u

²⁹⁶ Platon, *Fedar* u Ijon, Gozba, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 147, po prevodu Miloša N. Đurića.

odnosu dva ljudska bića. Samim tim lepota karakteriše onog koji voli, ljubimca i njihov odnos. Sve dok se i jedna i druga strana odnose međusobno sa poštovanjem ispunjenje ljubavnih strasti je dozvoljeno. Ako je život ove dve osobe uredan i filozofski onda ga oni provode u blaženstvu i slozi, i ostaju čedni jer su u potpunosti pokorili nevaljali deo duše, a dali apsolutnu prednost onom delu koji je označen kao vrlina. Nakon njihove smrti primaju nagradu u vidu najvećeg dobra. Međutim, ukoliko se desi da neko živi nefilozofskim načinom života i usled pijanstva ili nekog drugog propusta dozvoli nagonskom delu duše da nadvlada i uzdodržu i plemenitog konja onda se dešava ono što „gomila smatra za najveće blaženstvo“ (256c). Iako su i ove dve duše prijatelji, one nakon smrti prolaze ponovni ciklus kako bi stekle krila i provodili ga u svetlosti. U oba izložena slučaja i filozofski i nefilozofski način života donosi određene beneficije prijateljstvu koje se razvilo između onoga ko voli i ljubimca. Sokrat zaključuje da prijateljstvo koje se javlja između neljubavnika i ljubimca donosi samo „prostaštvo“. Time je Sokrat završio svoju drugu besedu koja je sadržajem, formom i dužinom bila bolja nego li dve prethodne. Nakon što je Sokrat završio ono što se među istraživačima filozofije zove „veliki govor“ dijalog se kreće u pravcu istraživanja o retorici i pisanju. Mi se njime ne bavimo jer ono otvara jedno novo poglavlje i zahteva drugačiju vrstu istraživanja.

3.3.1 Odnos između lepog i dobrog u *Fedru*

U Platonovom dijalogu *Fedar* nije moguće pronaći nijedno konkretno mesto koje poistovećuje lepo i dobro ili Ideju Lepog sa Idejom Dobrog. Ono što dominira u ovom Platonovom istraživanju jesu lepota i Erot, ali se tiho i skoro nevidljivo provlači i dobro. Kako opravdati ovakav iskaz? Platon u *Fedru* Ideju Lepote postavlja kao onu koja se pomoću prosijavanja i sjaja „najlakše“ uočava. Ovako nešto se dešava zato što lepota ima i pasivno i aktivno svojstvo. Ostale Ideje nemaju ovakva svojstva u vidljivom svetu. Platon u ovaj skup svrstava pravičnost i umerenost (Vidi: 250b), pritom naglašavajući da samo nekolicina uspeva da opazi njihova svojstva. Na drugoj strani, lepota koja stoji kao najsajjnija od svih ostalih Ideja, osvetljava i svet bogova i može biti najlakše opažena putem čula vida. Ovde akcenat stavljamo na to da Ideja lepote osvetljava i svet bogova. Sjaj lepote povezuje i svet bogova i svet ljudi. Ideje stoje na „nadnebeskom mestu“(247c), one su istina i čisto znanje (247c-d), svetinja (250a) i one su izvor

kojim se napaja božanstvo (249c). Platon verovatno ne posmatra Ideje kao odvojene od božanstva, već kao entitete kojima se božanstvo hrani. Slike Ideja koje je moguće videti u ljubimcu nagone čoveka ka strahopoštovanju (251a). Ovaj osećaj gde telo „protrne“ i obuzima ga „nekakav strah“ je karakterističan jer se javlja u čovekovom odnosu sa bogovima. Božansko je „lepo, mudro, dobro i sve što je ovakvo“(246e). Iz svih navedenih tvrdnji moguće je doneti zaključak da božanstvo i Ideje stoje u istom domenu realnosti. Drugo, božanstvo poseduje sva plemenita svojstva koja poseduju i Ideje. Samim tim su i Ideje i božanstvo i pravične i razborite i lepe i mudre i dobre. Kako Platon izričito naglašava da ljudi teže ka tome da prate božanstvo koje im najviše odgovara po duši (253a-c), iz toga sledi da ljudi treba da prate i Ideje. Kako su i Ideje i božanstvo ujedno i dobre, samim tim i ljudi treba da teže ka tome da upoznaju Ideju dobrog. Da ovakva logika ima smisla može se videti i u drugim Platonovim dijalozima (npr. *Država*, *Fileb*, *Timaj*). U njima Platon naglašava da ne spoznati Ideju Dobrog znači ne spoznati ni filozofski način života. Ovakva teza vidi se i u *Fedru*: „Zato baš s pravom dobiva krila samo duša filosofova, jer ona, koliko god može, sa svojim sećanjem boravi kod onih stvari kod kojih boravi i njen bog da bude bog. Samo čovek koji se služi takvim uspomenama kako treba, i uvek se predaje usavršavanoj snazi potpunih svetinja, postaje doista svet. A okane li se ljudskih poslova i stane se zanimati onim što je božansko, svetina ga prekora da je poludeo, a da je bogom zanesen, to gomila ne primećuje“ (249c-d)²⁹⁷

Ideja Lepote na jedinstveni način spaja sve tri domena postojanja: idejni svet, bogove i ljude. Ona to uspeva putem sopstvenog sjaja. Time ona sva tri domena čini vidljivim. Ali ova vidljivost nije dostupna samo putem čula vida, već i putem uma. Razotkrivajući stvari ona ih čini dostupnim saznanju. Kad je u pitanju Ideja Dobrog, Platon u svojoj *Državi* (Vidi: 509b) tvrdi da dobro daje stvarima istu onakvu moć koja im daje i sunce tj. da budu vidljive i na taj način da budu spoznate. Ovo naravno znači da i jedna i druga Ideja stoje na jednakoj ontološkoj ravni i vrlo verovatno imaju potpuno istu vrednost.

²⁹⁷ Platon, *Fedar* u Ijon, Gozba, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 139, po prevodu Miloša N. Đurića.

3.4 Kratke crte o lepom u *Protagori*, *Filebu* i *Timaju*

3.4.1 Lepo i njegov odnos prema dobrom u *Protagori*

Platonov dijalog *Protagora* (Πρωταγόρας) svrstava se u njegove ranije dijaloge. Sam dijalog izgleda kao nekonzistentan i letimičan pogled na njega stvara nejasnu sliku kod čitaoca time što pokreće i ispituje naizgled nepovezane teme. Međutim, nakon samo kraćeg istraživanja čitalac je zaveden lepotom Platonovog pisanja, odličnom argumentacijom i nepokolebljivom dijalektikom. U dijalogu Sokrat kazuje priču svom prijatelju, koja uključuje slavnog sofistu Protagoru. Protagora je poznat po tome što je bio „učitelj vrline“ (316a - 317e). Ovo je i glavno pitanje o kojem se raspravlja u Platonovom dijalogu, tj. da li se vrлина može naučiti? Glavni učesnici u dijalogu, Sokrat i Protagora zauzimaju poprilično optimističan stav ka tome da obrazovanje može doneti napredak u političkom sistemu i zajednici. Protagora smatra da svi ljudi imaju jednako pravo i dužnost da učestvuju u donošenju političkih odluka u jednoj zajednici i da bez stida i pravde „koje u osnovi omogućavaju ono političko, nije moguć ni polis“²⁹⁸, dok Sokrat smatra da se vrлина može naučiti. Nijedan od ovih stavova ne zvuči pesimistično i deluje da je moguće inkorporirati oba stava u polis i celokupnom helenskom svetu. Međutim, sam dijalog ne vodi ka ovakvom zaključku, već se pisac u njemu trudi da pokaže kako je Sokrat ubedio Protagoru u svoje stavove. Sa Sokratovim stanovištem se Protagora prećutno slaže, ali nevoljno. Argumentacija u dijalogu nije izvedena do kraja i Platon je itekako ovoga svestan, pa na kraju zaključuje da tematiku i stavove iznesene treba ponoviti i detaljnije obrazložiti.²⁹⁹ Platonova rasprava o vrlini nastavlja se i u njegovim drugim dijalozima.

Ono što je konkretno vezano za lepo nalazi se na samom kraju dijaloga:

ἀλλὰ μέντοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πᾶν γε τούναντίον ἐστὶν ἐπὶ ᾧ οἱ τε δειλοὶ ἔρχονται καὶ οἱ ἀνδρεῖοι. αὐτίκα εἰς τὸν πόλεμον οἱ μὲν ἐθέλουσιν ἰέναι, οἱ δὲ οὐκ ἐθέλουσιν.

πότερον, ἔφην ἐγώ, καλὸν ὄν ἰέναι ἢ αἰσχρόν;

καλόν, ἔφη.

²⁹⁸ Kaluđerović, Željko, *Filozofski triptih*, Filozofski fakultet, Novi Sad, 2014, str. 161.

²⁹⁹ O logičkoj konzistentnosti Platonovih i Protagorinih argumenata u *Protagori* vidi u: Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973, p. 221-265, i u: Sayre, Kenneth M., *Propositional logic in Plato's Protagoras*, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume IV, Number 4, 1963, pp. 306-312.

οὐκοῦν εἴπερ καλόν, καὶ ἀγαθὸν ὠμολογήσαμεν ἐν τοῖς ἔμπροσθεν: τὰς γὰρ καλὰς πράξεις ἀπάσας ἀγαθὰς ὠμολογήσαμεν.

ἀληθῆ λέγεις, καὶ ἀεὶ ἔμοιγε δοκεῖ οὕτως.

ὀρθῶς γε, ἔφην ἐγώ.

„Ali, to su, reče, Sokrate, sasvim suprotne stvari one na koje idu plašljivci i na koje junaci. Evo, na primer, jedni žele da idu u rat, a drugi ne žele.

– Da li zato, kazah ja, što je lepo ići ili ružno.

– Zato što je lepo, odgovori. – Ako je, dakle, lepo, a ono je i dobro – tako smo već pre utvrdili. (U 358b Sokrat smatra da je svako lepo delo dobro i korisno. prim. aut.)

– Istinu govoriš, i uvek se meni tako čini.“³⁰⁰ (359e)

Da je lepota bila jedan od povoda za rat može se videti kod Homera u *Ilijadi*. Da je odlazak u rat smatran lepim vidi se iz navedenog paragrafa, ali o ovome Platon polemische i u drugim dijalozima, npr. u *Gozbi* i besedi koju Fedar posvećuje bogu Erotu, (Vidi: *Symp.* 178d). Ksenofont ima sličan stav, gde se ljubavnici u ratu ponašaju hrabrije jer poštuju međusobnu lepotu (Vidi: *Xen. Sym.* IV 15). Savremeno društvo ne smatra da je ulazak u bilo koji vojni sukob lep ili odlazak na ratište lepo. Kod starih Grka vlada suprotno mišljenje. Iz ovoga se zaključuje da je sam akt odlaska u rat povezan sa časnim i dostojanstvenim ljudima pa je samim tim lepo ono što je u isto vreme i moralno. Lepim se smatraju ljudi koji su hrabri, snažni i ispunjavaju svoju dužnost prema zajednici. Ovakva lepota objedinjuje hrabrost, čast, snagu i dostojanstvo. Drugo, ovaj akt se smatra lepim jer on sam ima i praktičnu i praktičku implikaciju. Ovo se obrazlaže time da ukoliko nekolicina pripadnika jedne zajednice ne želi da brani istu, onda se ona nalazi u opasnosti. Tadašnje zajednice nisu brojale milionske gradove kao danas, pa je svaki njen pripadnik bio podjednako bitan i njegovo mišljenje i učestvovanje u državnim poslovima je bilo cenjeno (u ovaj skup ne ubrajamo žene, decu i robove). Međutim, ukoliko se nekolicina članova zbog kukavičluka povlači i sakriva pred neprijateljem, istoj zajednici pretilo istrebljenje i potpuno brisanje iz istorijskih knjiga. Između ostalog, čovek savladan strahom prenosi paniku i na druge pojedince u zajednici, pa je lako proširiti masovni „strah“. Ovakvo ponašanje nije smatrano prikladnim ni za jednog člana zajednice, pa ovakav čin nije moguće smatrati lepim.

³⁰⁰ Platon, *Protagora*, u *Protagora*, Gorgija, Kultura, Beograd, 1968, str. 65, po prevodu Mirijane Drašković.

Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DProt.%3Asection%3D359e> .

Drugi deo paragrafa tvrdi da je lepo ono što je i dobro. Pitanje na koje je neophodno odgovoriti jeste kako je Platon došao do ovakvog zaključka? Ukratko se mogu predstaviti koraci koji prethode ovakvom zaključku:

- 1) Ono što je ugodno je dobro, a ono što je neprijatno je zlo (358a),
- 2) Ako je ugodno dobro, niko ne bira ono što nije ugodno iz mudrosti, već iz neznanja (358c-d),
- 3) Hrabrost se razlikuje od drugih vrlina (359b),
- 4) Odlazak na bojno polje se smatra lepim (359e),
- 5) Ono što je lepo je i dobro (359e),
- 6) Ono što je dobro je i ugodno (360a),
- 7) Onaj koji je hrabar zna da je u ratu ugodno, jer ima znanje o tome šta se tamo nalazi, dok onaj koji je plašljivac smatra da u ratu nije ugodno, jer nema znanje o tome šta se tamo nalazi (360b-d),
- 8) Iz svega sledi da je hrabrost neka vrsta mudrosti (360d).

Iz navedenog se vidi da je Platon zadovoljstvo sveo na ono što je dobro, a ono što izaziva neprijatnost na loše, pa je samim tim i spreman da tvrdi da je ono što je lepo dobro, a ono što je ružno loše. Ovo je evidentno iz Platonovog retoričkog pitanja, gde se na još jednom mestu tvrdi da je ono što je lepo ujedno i dobro i korisno:

τί δὲ δὴ, ὦ ἄνδρες, ἔφην ἐγώ, τὸ τοιόνδε; αἱ ἐπὶ τούτου πράξεις ἅπασαι, ἐπὶ τοῦ ἀλύπως
ζῆν καὶ ἡδέως, ἅρ' οὐ καλαί καὶ ὠφέλιμοι; καὶ τὸ καλὸν ἔργον ἀγαθὸν τε καὶ
ὠφέλιμον;

„Pa šta je ljudi, rekoh ja, ovo? Nisu li svi poslovi, koji upućuju na to – na bezbrižan i ugodan život, lepi? Nije li svako lepo delo i dobro i korisno?“³⁰¹ (358b)

Ovo Platonovo retoričko pitanje ukazuje na to da niko ko zna šta je zaista i istinski prihvatljivo, neće učiniti sve što je u njegovoj moći da to isto i stekne. Naravno, čovek mora da je svestan da ono što je prihvatljivo je u isto vreme i dobro, jer dobro donosi zadovoljstvo. Stoga se zaključuje da su sve delatnosti koje čovek preduzima podređene dobrom, a pošto je ono što je dobro i lepo, svaka delatnost je ujedno i lepa. Još jedno poistovećenje termina, pored lepog i dobrog, jeste i korisno. Međutim, poistovetiti ova tri termina ne znači i smatrati ih istim, iako to prouzrokuje

³⁰¹ Platon, *Protagora*, u *Protagora*, Gorgija, Kultura, Beograd, 1968, str. 63, po prevodu Mirijane Drašković.

Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DProt.%3Asection%3D358b>.

dodatnu zabunu u dijalogu. Iako se smatra da ono što je dobro u isto vreme i korisno, to ne znači da sve što je korisno jeste i dobro. Dobro ostaje trajni cilj prema kojem se čovek upravlja, te je svako delanje u tom smislu i korisno. Drugačije rečeno, svako lepo delo je dobro zarad sopstvene dobrobiti.

Iz navedenog sledi da je Platon želeo da pokaže da svaki moralni princip proističe iz univerzalne Ideje i da je svaka moralna odluka bez presedana podređena Ideji dobrog, što je i istinska želja svakog bića. Međutim, dobro se poistovećuje sa lepim pa se po nužnosti nameće pitanje da li je vrhunska Ideja ono što je dobro, ono što je lepo ili oboje? Odgovor u *Protagori* se ne može pronaći, već se iz navedenih citata uočava da dobro stoji u jednakom odnosu sa lepim. Lepota u *Protagori* ima „funkcionalističku“ vrednost. Kako se ovo objašnjava? Na isti način na koji se jedno oko smatra lepim (recimo zbog njegove boje), takođe se smatra i potpuno beskorisnim ako je čovek slep. To znači da jedna stvar ne može biti lepa ako u isto vreme ne ispunjava i svoju funkcionalnost. U tom smislu je lepota „funkcionalistička“. Zato imamo blizu relaciju sva tri termina: lepo (καλόν), dobro (ἀγαθόν) i korisno (ὠφέλιμον).

3.4.2 Dobro kao lepo i mera u *Filebu*

Glavna polemika u Platonovom dijalogu *Fileb* (Φίληβος) jeste kako i na koji način definisati dobro. Između ostalog sam dijalog je prepun simbolike koja je povezana sa pitagorejskim učenjem i ona je vidljiva u više navrata³⁰². Da je „broj, sva nebesa“ osnovno ontološko načelo pitagorejaca i da se pomoću njega može opisati, objasniti i razotkriti ljudsko i kosmičko postojanje je evidentno što iz Platonovih, to i Aristotelovih spisa. Za pitagorejce sastojci broja su parno i neparno, i dok je jedno ograničeno drugo je bezgranično. Ovakva polemika o πέρας (ograničeno) i ἄπειρον (bezgranično) se pojavljuje i u *Filebu* (23c-d, 24a-25b, 25c-27c). Iz učenja o brojevima, ograničenom i bezgraničnom, pitagorejci su došli do otkrića da je kosmos harmoničan i da se kao takav može proučiti pomoću matematike i muzike. Sličnu polemiku Platon pokreće i u *Filebu* (26a, 51d). Harmonija u muzici i pravilan odnos u brojevima vodio je ka zaključku da je za sve neophodna mera i proporcija. Ove dve kategorije služile su kako bi se opisala suprotnost haosu, neznanju i nekonzistentnosti. Sve navedene odrednice (broj, harmonija,

³⁰² Više o ovoj temi vidi u: Moore, Kenneth R., *The Pythagorean Symbolism in Plato's Philebus*, *Athens Journal of History*, Vol. 2, Issue 2, pp. 83-96.

proporcija, mera) ne stoje kako bi se opisao samo kosmos, već i čovek. Čovek je mikrokosmos koji oslikava principe makrokosmosa. Kao takav čovek je dužan da balansira između dobrog i lošeg, lepog i ružnog, moralnog i nemoralnog. Da bi to postigao neophodno je poznavati meru.

O meri koja se pojavljuje u mikro i makrokosmosu, koja dominira i čovekom i svemirom polemise i Platon. Mera shvaćena od strane Platona nije tehnička, već se pomoću nje uspostavlja odnos između stvari³⁰³ i vrednuju određene pojave. Mera kao takva je povezana sa srazmerom, proporcijom, skladom i balansom. U pokušaju da utvrdi šta jeste dobro u dijalogu *Fileb* on donosi zaključak da je dobro i lepo i mera i srazmera. To se jasno vidi iz sledeće izjave:

νῦν δὴ καταπέφηνεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν: μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι.

„Sad nam se moć dobrog povukla u prirodu lepog; naime mera i srazmera se dakako svuda javljaju kao lepota i vrlina“³⁰⁴ (64e)

Iz navedenog se zaključuje da je Platon na postavljeno pitanje o tome šta jeste dobro sam sebi nametnuo odgovor da to jeste lepo. Ali lepo ne stoji nezavisno već u relaciji sa merom i srazmerom. U ovakvom slučaju se mera i srazmera nalaze na istoj ontološkoj ravni kao lepota i dobrota. Bilo kakvo njihovo narušavanje vodi ka tome da se uruši i sama kompozicija bitka. Ne može biti nešto lepo ako u isto vreme nije i srazmerno. Lepo je samo ono ako njegov sadržaj, forma, ili bilo koji drugi elemenat nije izgubio meru.

Mera i srazmera se javljaju kao ključni delovi i sama osnova harmonije. Harmonija se, kao što je već napomenuto odnosi i na mikro i na makro planu. Onoliko koliko obuhvata čoveka i njegove moralne principe, toliko je i važna i da bi se opisao kompleksni i neuhvatljivi kosmički proces. Harmonija je bitna čoveku koji pokušava da spozna kosmičke, a ujedno i božanske principe univerzuma. Samim tim se ona ogleda i u božanskoj i u čovekovojoj tvorevini, jer se na taj način čovek približava božanstvu. Pitagorejci su harmoniju najtešnje povezivali sa muzikom, jer je

³⁰³ Platon u *Državniku* (284a-b) navodi da se umeća (državničko, talačko, itd.) moraju pridržavati mere kako bi iz njih proizišlo ono što je dobro i lepo. On kaže: „Sva se naime takva umjeća čuvaju onoga što prevršuje pravu mjeru ili zaostaje za njom, ali ne kao nečega što ne postoji, nego kao nečega što postoji kao smetnja njihovom delovanju i upravo na taj način održavajući mjeru stvaraju sve što je u njima dobro i lijepo.“ Vidi: Platon, *Državnik*, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Plato, Beograd, 2000, str. 332, po prevodu Mlivoja Sironića i Veljka Gortana.

³⁰⁴ Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 131, po prevodu Ksenije Maricki Gadanski. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D64e> .

muzika čistila ljudsku dušu od poroka. Platon razvija odnos između harmonije koja se javlja u muzičkom delu i harmonije kosmosa pa u *Filebu* kaže da je neophodno shvatiti sledeće:

ἐπειδὴν λάβῃς τὰ διαστήματα ὅποσα ἐστὶ τὸν ἀριθμὸν τῆς φωνῆς ὀξύτητός τε πέρι καὶ βαρύτητος, καὶ ὅποια, καὶ τοὺς ὄρους τῶν διαστημάτων, καὶ τὰ ἐκ τούτων ὅσα συστήματα γέγονεν—ἃ κατιδόντες οἱ πρόσθεν παρέδοσαν ἡμῖν τοῖς ἐπομένοις ἐκείνοις καλεῖν αὐτὰ ἀρμονίας, ἐν τε ταῖς κινήσεσιν αὐτῶν τοῦ σώματος ἕτερα τοιαῦτα ἐνόησαν πάθη γιγνόμενα, ἃ δὴ δι' ἀριθμῶν μετρηθέντα δεῖν αὐτῶν φασὶ ῥυθμοὺς καὶ μέτρα ἐπονομάζειν, καὶ ἅμα ἐννοεῖν ὡς οὕτω δεῖ περὶ παντὸς ἐνὸς καὶ πολλῶν σκοπεῖν—ὅταν γὰρ αὐτὰ τε λάβῃς οὕτω, τότε ἐγένου σοφός, ὅταν τε ἄλλο τῶν ἐν ὀτιοῦν ταύτῃ σκοπούμενος ἔλῃς, οὕτως ἔμφρων περὶ τοῦτο γέγονας;

„... kada ti shvatiš koliko ima intervala, koliki je broj visokih i dubokih tonova, kakvi su ti intervali, gde su im granice i kakve kombinacije mogu nastati od njih – koje su naši prethodnici приметили i nama, svojim potomcima, zaveštali da ih zovemo harmonijama, a drugima takvim odnosima, koji su imanentni pokretima tela i koji se mogu izmeriti brojevima, treba dati ime ritmovi i metri, shvatajući istovremeno da na isti način treba ispitivati svaki slučaj *jednog* i *mnogog* – kada ti, naime, sve to tako shvatiš tada si postao mudar, i kada bilo koje drugo *jedno* ispitaš na taj način, onda si postao upućen i u to;“³⁰⁵
(17d-e)

Dakle, iz ovog povećeg i zamršenog paragrafa vidi se da je iz muzike moguće upoznati ne samo meru i odnos između ograničenog (πέρας) i bezgraničnog (ἄπειρον), jednog i mnogog već i sam bitak i njegovu suštinu. Platonovim jezikom, harmonijom se upoznaje „jedno“ (ἓν, εἷς, ἕνωσις). Ono je božanska suština, uređenost kosmosa, dobrota čoveka i lepota umetničkog dela. Ali, ne treba biti zavarani ovim Platonovim iskazom i poistovećivati pitagorejsko i njegovo učenje. Pitagorejci su smatrali da je moguće čuti „harmoniju sfera“ i time upoznati božanske i kosmičke principe, dok Platon smatra da je čulo sluha tu kako bi se pomoću njega upoznalo neko umetničko delo i percipirao onaj deo realnosti koji je vezan za propadljivo i prolazno. Platon uvek naglašava da je za pravo i istinsko saznanje neophodan um. Njegovo istraživanje o muzici stoji kako bi se

³⁰⁵ Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 65, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski.

Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D17d> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D17e>.

pomoću njega utvrdila priroda lepog. Harmonija koja se javlja kao sklad tonova u muzici pokazuje na koji način je neophodno kombinovati sve neophodne elemente kako bi se dobilo skladno i celovito, a u isto vreme lepo umetničko delo. Muzika koja zvuči harmonično deluje isto onoliko dobro i na dušu i na telo. Ona pobuđuje svojevrsni umetnički doživljaj u čoveku i njeno katarzično i edukativno svojstvo je evidentno. Ali iako taj doživljaj ima kao polaznu tačku čulno, neophodan je transfer ka umnom.

Platon ovaj prelaz iz čulnog ka umnom kako bi se upoznalo dobro i lepo po sebi obrazlaže time što opisuje nekoliko vrsta uživanja koje čovek upražnjava (12c-13e, 18d-20b, 27c-28b, 31a-33c, 36c-37a, 46b-48a, 51a-55c, 63a-64b). Na prvom mestu nalazi se telesno uživanje i ono je samoevidentno. Čovek uživa u nečemu što je lepo posmatranjem, slušanjem, dodirom i to kod njega izaziva nasladu. Uživati u nečemu što je lepo znači spoznati njegovu formu. Ovakva vrsta uživanja se uvek kreće u domenu čulnog. Na sledećem stupnju nalazi se duševno uživanje. Ova vrsta uživanja povezana je sa upoznavanjem lepog i njegovog sadržaja. Duševno uživanje se javlja kod čoveka kad gleda geometrijske oblike ili boje ili čuje jedinstvene tonove. Platonovim rečima:

σχημάτων τε γὰρ κάλλος οὐχ ὅπερ ἂν ὑπολάβοιεν οἱ πολλοὶ πειρῶμαι νῦν λέγειν, ἢ ζώων ἢ τινῶν ζωγραφημάτων, ἀλλ' εὐθύ τι λέγω, φησὶν ὁ λόγος, καὶ περιφερὲς καὶ ἀπὸ τούτων δὴ τὰ τε τοῖς τόρνοις γιγνόμενα ἐπίπεδά τε καὶ στερεὰ καὶ τὰ τοῖς κανόσι καὶ γωνίαις, εἴ μου μανθάνεις. ταῦτα γὰρ οὐκ εἶναι πρὸς τι καλὰ λέγω, καθάπερ ἄλλα, ἀλλ' ἀεὶ καλὰ καθ' αὐτὰ πεφυκέναι καὶ τινὰς ἡδονὰς οἰκείας ἔχειν, οὐδὲν ταῖς τῶν κνήσεων προσφερεῖς: καὶ χρώματα δὴ τοῦτον τὸν τύπον ἔχοντα καλὰ καὶ ἡδονὰς ἀλλ' ἄρα μανθάνομεν

„Pokušavam, naime, da lepotu oblika iskažem ne onako kako bi to mogla učiniti većina sveta, na primeru živih bića ili nekih slika, nego pod tim, u skladu s mojim određenjem, podrazumevam nešto pravo i okruglo, a zatim površine i tela koji od njih nastaju pomoću struga i pomoću lenjira i uglomera, ako možeš da razumeš. Za njih kažem, naime da nisu lepi u odnosu na nešto, kao što su ostali oblici, već da im je u prirodi da budu uvek lepi sami po sebi, s nekim uživanjima koja su samo njima svojstvena, i ni po čemu slična

uživanjima od češanja; i boje su zaista, s ovom karakteristikom, lepe i izazivaju uživanja.³⁰⁶ (51c-d)

Svi navedeni objekti su lepi po sebi i oni u čoveku pobuđuju čista zadovoljstva, jer su, između ostalog, praćeni i zadovoljstvom koje se javlja prilikom učenja. I ne samo to već ovakvo zadovoljstvo zahteva meru (52c) jer ga nužno nameću objekti koji izazivaju uživanje. Ovakve percepcije su „nežni“ a ne nasilni procesi. Ne uživa se lepim slikama, ili u različitim kompozicijama boja ili u harmoničnim tonovima, već samo u geometrijskom obliku, u jednoj i čistoj boji, u tonu. Iz ovoga proizilazi da oni koji su pravi poštovaoci lepote neće dozvoliti uživanje koje dovodi do prekoračenja nadražaja i nezdravog uzbuđenja. Tek kada se u potpunosti razume ovaj stadijum zadovoljstva onda je moguće uputiti se u razumevanje lepog po sebi. Da bi ona bila cela obuhvaćena neophodno je umno uživanje, tj. ono koje razume i objedinjuje i sadržaj i formu. U tom slučaju je moguće spoznati Ideju Lepote u njenom punom sjaju.

3.4.3 Kosmička lepota i njen odnos prema dobrom u *Timaju*

Um je Platonu poslužio da pomiri dva sveta, vidljivi i idejni, harmonični i disharmonični, kosmički i ljudski. Ali u *Timaju* (Τίμαιος) um je ono prvo, božansko, demijurg, tvorac, koji u haotičnom univerzumu stvara poredak i prinosi meru. Tvorac kreira univerzum prema već postojećoj slici, prema ideji, pa je samim tim univerzum i lep i dobar. On najviše poštuje dva principa koje se ogledaju u njegovoj tvorevini: red koji se smatra u svakom slučaju bolji od nereda (30a) i jednako koje je bezbroj puta lepše od nejednakog (33b). U toku tvorenja demijurg se vodi strogim matematičkim pravilima i muzičkim odnosima (35b-c). Iz svega proizilazi kosmos kao harmoničan niz sa sferičnom zemljom u njegovom centru. Ceo kosmos kreiran je od prirodnih elemenata koji se sastoje od pravilnih geometrijskih figura. Ove figure su „najlepše“, to su „tela najviše lepote“ (53e) i koristeći ih demijurg stvara najlepši mogući univerzum. Ovakav Platonov stav je evidentan iz sledeće izjave:

³⁰⁶ Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 113, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski. Original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D51c> i <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D51d>.

εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν: εἰ δὲ ὁ μὴ εἰπεῖν τι θεμῖς, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδῖον: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιούργηται:

„Ako je ovaj kosmos lep, a njegov Tvorac dobar, jasno je da je njegov tvorac kao uzor posmatrao ono večito; u suprotnom slučaju, što se ne sme reći, posmatrao je ono što je rođeno. Svakome je jasno da je posmatrao ono večito: jer kosmos je najlepší od svega što je rođeno, a njegov tvorac najbolji među uzrocima. Rođen na taj način, kosmos je sazdan prema uzoru, koji je dostupan reči (logosu) i razboritosti, i svagda ostaje isti.“³⁰⁷
(29a)

Termin koji Platon upotrebljava da bi opisao kosmos tj. onaj deo realnosti koja je dostupna čulima jeste *κάλλιστος* što znači najlepší. Onaj kosmos koji čovek svakodnevno posmatra, istražuje, opisuje, posvećuje mu najveleplejnija umetnička dela jeste najlepší. Ovakav kosmos jeste najlepší, ali lepota o kojoj priča Platon nije samo povezana sa onim što je dostupno ljudskom oku već i umu. Iz navedenog paragrafa je moguće zaključiti da Demijurg oslikava ideje. On kao tvorac cele vaseljene jeste dobar, dok ono što kreira jeste lepo. I Ideja Dobrog i Ideja Lepog se upoznaju kroz Tvorca i kroz kosmos. Ideja Lepog se ogleda u domenu vidljivog tj. u kosmosu, prirodi, umetničkom delu dok je Ideja Dobrog malo suptilnija, ali se ona ogleda u zakonitostima univerzuma. Svi navedeni članovi (Demijurg, kosmos, dobro, lepo) se mogu opisati i predstaviti rečima. Njih je moguće obuhvatiti jezikom i njihove osobine izraziti i opisati verbalno. Pored toga ovi elementi su podložni ispitivanju i kao takvi ostaju dokučivi umu. Samim tim, napor koji se preduzima kako bi se oni spoznali nije uzaludan. Postoji još jedna relacija o kojoj Platon govori u ovom pasusu, a to je odnos između dobrog i lepog. Na jednoj strani dobro poseduje Tvorac i kao njegov moralni čin stvara se lepi svet. To upućuje ka tome da iz dobrog proizilazi lepo. Da li je moguće tvrditi da važi i obrnuto? Čovek kao moralno biće koje svoj život podređuje principima kosmosa smatra se i dobrim i lepim. Čak i da se izbrišu Ideje i demijurg (oni spadaju u domen onoga što se ne pojavljuje neposredno čulima za razliku od kosmosa), čovek upisuje svoja pravila

³⁰⁷ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 68, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese:
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D29a>.

u tvorevine koje mu se pojavljuju kao lepe. Ono što se vidi od rođenja jesu ljudi, priroda i zvezdano nebo. Te objekte čovek smatra lepim. Ovakvoj lepoti moguće je pripisati ono što je duboko ukorenjeno u čoveku, a to je dobrota, pa na jedan posredan način sledi da iz lepog proizilazi dobro.

U *Timaju* Platon konkretno navodi da je sve ono što je dobro i lepo:

πάν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον: καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον. συμμετριῶν δὲ τὰ μὲν μικρὰ διαισθανόμενοι συλλογιζόμεθα, τὰ δὲ κυριώτατα καὶ μέγιστα ἀλογίστως ἔχομεν. πρὸς γὰρ ὑγιείας καὶ νόσους ἀρετάς τε καὶ κακίας οὐδεμία συμμετρία καὶ ἀμετρία μείζων ἢ ψυχῆς αὐτῆς πρὸς σῶμα αὐτό.

„Sve što je dobro lepo je, a lepo ne može biti nesrazmerno. Treba, dakle, pretpostaviti da i živo biće mora biti usrazmereno, ukoliko treba da bude dobro. Kad su, pak, srazmere u pitanju, mi one sitnije shvatamo i razaznajemo, dok one krupnije i značajnije beže našem razumu. Jer, za zdravlje i bolest, za poroke i vrline nijedna srazmera odnosno nesrazmera nije važnija od srazmernog odnosa duše prema telu samom.“³⁰⁸ (87c-d)

Paragraf koji je naveden stoji kao celina, jer bi samo prva rečenica u njemu mogla da navede istraživača u pogrešnom pravcu. Naime, nije neophodno poistovetiti lepo i dobro kod Platona, već ukazati na njihovu tesnu vezu. Drugo, pored toga što se lepo i dobro nalaze u bliskoj ontološko-etičko-estetskoj vezi, tik uz njih stoji i mera. O ovom odnosu smo već polemisali u *Philb*, 64e.³⁰⁹ Opet je nužno ukazati da mera stoji i na mikro i na makro planu. Ona je nešto po čemu se upravlja i kosmos i priroda i ljudska duša. Platon naglašava da je srazmeru kosmosa teže opisati i razumeti, dok je ona mera po kojoj se upravlja čoveka razumljivija i bliža. Međutim, to ne znači da je lako postići balans između dve suprotnosti u ljudskoj duši. Mera po kojoj se upravlja kosmos i mera po kojoj se upravlja čovek su podjednako važne. Razumeti jednu znači razumeti i drugu. Ovim se ne želi reći da postoje dve vrste mere. Želja čoveka je da meru po kojoj se on

³⁰⁸ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 133-134, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D87c> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D87d>.

³⁰⁹ Vidi na str. 193 ove disertacije.

upravlja upiše u prirodu kosmosa. Na drugoj strani mera koja se ogleda u kosmosu upravlja čoveka ka vrlini. Ukoliko čovek spozna i prizna važnost zavisnog odnosa između sebe i kosmosa onda će se upravljati ka tome da svoju dušu dovede do stadijuma potpunog balansa. U tom slučaju dolazi do slaganja između kosmičke i ljudske duše.

Ovu povezanost između nečega što je potpuno apstraktno do onoga što je opipljivo i blisko Platon opisuje u *Timaju* kada na metaforičan način pripoveda o kreiranju kosmosa (Vidi: 30a-31a). Postanak i razviće sveta kreće se odozgo nadole, dok se čovekov epistemološki put kreće odozdo nagore. Na prvom mestu se nalaze večne Ideje. Demijurg stvara po uzoru na njih i sve što stvori je u svojoj suštinskoj prirodi lepo i dobro, jer njemu nije dopušteno kao najboljem da radi i stvara ništa drugo do onoga što je najlepše. Takva je priroda i Ideja i Demijurga. Samim tim je i kosmos dobar i lep (29a). Ljudska priroda oslikana je ovakvim kosmosom, pa su i ljudi i dobri i lepi. Ono što ih deli od svega ovoga je neznanje. Da bi mogli spoznati vrhovnu Ideju, ljudi prvo upoznaju svoje telo, zatim svoju dušu, a potom i kosmos. Ovaj nimalo lak zadatak moguće je prevazići sticanjem mudrosti. Mudar čovek prepoznaje, pre svega pojedinačno dobro i lepo. Ali se on na tome ne zadržava. On uviđa da postoji nešto izvan njega i upravlja se prema njemu. Ovo nepoznato nije i nesaznatljivo, jer se njegovi obrisi vide svuda: na telu, u prirodi, na nebu, u matematičkim i državnim zakonima, itd. Mudar čovek spoznaje šta to nepoznato jeste, a to su Ideje. On vidi njihove obrise. Ali da bi ih spoznao neophodno je upoznati se sa svim njihovim karakteristikama. Tek kad ih upozna kao lepe i dobre, on sam želi da se upravlja prema njima. Time čovek postaje i lep i dobar.

4. DOBRO U PLATONOVOJ FILOZOFIJI

4.1 Od pravde ka dobru u Platonovoj *Državi*³¹⁰

Za Platona, filozofija je proces stalnog ispitivanja, a preispitivanje nužno ima oblik dijaloga. Pred sam završetak *Fedra*, Sokrat izražava sumnju prema pisanim tekstovima, bojeći se da će ljudi prestati da razmišljaju, kada budu imali nečije tuđe misli zapisane pred njih.³¹¹ Pisani tekst ne pomaže da zapamtimo informaciju, već papir čuva informaciju za nas. Ova informacija mora biti pravilno dešifrovana od strane čitaoca kako bi se shvatila suština onog što je napisano. Napisati nešto znači i sačuvati ga, ali ne i pravilno preneti u domen (sa)znanja druge osobe. Postoje neke stvari koje su neizrecive i koje nije lako preneti na papir. (Vidi: Ep. VII, 431b-342a) Platon je uzeo ove rizike na sebe i zapisivao svoje misli, ali ih je pisao tako da je teško prilagoditi njegovu misao našim zaključcima, već nas više navodi da mislimo i zaključujemo sami. Mnogi od njegovih dijaloga nemaju jednoznačne zaključke, pa čak i oni koji imaju drže nas da sumnjamo i postavljamo mnoga pitanja. *Država* kao možda jedno od najvažnijih filozofskih dela u zapadno-evropskoj filozofiji, takođe, sadrži niz zaključaka koja nam nameće mnoga pitanja. Ovo Platonovo delo nije praktičan vodič za buduću politiku, već sadrži niz smelih, radikalnih ideja jedne tzv. idealne zajednice sa političkim i državnim uređenjem.

Figura koja vodi glavnu reč u *Državi* je Sokrat. On je glavna pokretačka svest u dijalogu koji se prvenstveno bavi ispitivanjem pravde i pravičnosti. Sokrat postupa kao i u skoro svakom drugom Platonovom tekstu: isprava se postavljaajući kao da „ništa ne zna“ a zatim usmerava svoje razmišljanje jasno i oštro prema problemu koji se ispituje. Ispostavlja se da ispod ove maksime leži čudovišna intelektualna moć. Naravno, u toku istraživanja nameću se razna pitanja i problemi, ali se oni u „misaonom hodu“ rešavaju kako bi se došlo do zadovoljavajućeg rešenja glavnog problema o kojem se polemiše. Iznad svega, Sokratova filozofska spekulacija otelotvorava ispitivački proces i dijalektiku. Sokrat ne poseduje nikakvu filozofiju osim one koja je usmerena

³¹⁰ Tekst koji sledi je prezentovan filozofskoj javnosti kao deo obaveza pri izradi doktorata na doktorskim studijama u istoimenom članku: Pešić, Aleksandar, Od pravde ka dobru u Platonovoj *Državi*, *Godišnjak pedagoškog fakulteta u Vranju*, IX, 1, 2018, str. 23-34. Poglavlje koje stoji pred nama je prošireno i dopunjeno izdanje.

³¹¹ Vidi: Platon, *Fedar* u Ijon, Gozba, Fedar, BIGZ, Beograd, 1979, str. 178 i dalje, po prevodu Miloša N. Đurića.

ka istini. Njegov stil i intelektualno istraživanje je jasno usmereno koračanje prema dobru. Druga figura u *Državi* je Glaukon. On je jedan od Platonove braće i u *Državi* ostaje veran saputnik svom mentoru Sokratu. On se u toku celog dijaloga nijednom ne okreće protiv svog učitelja, ali mu Platon, zarad polemike, dodeljuje ispitivačku ulogu. Glaukon predstavlja glas svih onih koji žive u zajednici pa je kao takav otelotvorenje konvencionalne misli. Platon ostaje blag prema svom bratu pa mu u idealnoj zajednici dodeljuje mesto pomoćnika. Polemarh je sin Kefalov i učenik Lisijin. On poziva Sokrata u svoj dom jer je željan razgovora, ali je nestrpljiv i napušta ulogu ljubaznog domaćina. Izražava poprilično uobičajenu ideju o pravdi, (da svakom pripada ono što zaslužuje), ali ga Sokrat osporava jer je njegova ideja nestabilna isto kao i njegova narav. Trasimah je sofista i učitelj „lažne“ retoričke misli. On je u *Državi* prikazan kao otelotvorenje tiranije, pa je Sokrat još na početku dijaloga željan da se upusti u polemiku sa njim. Trasimah, shodno svojim sofistickim principima odbija da iznese svoje stavove o pravdi ako nije plaćen za to. Njegova definicija pravde koja je oličenje tiranske vladavine (pravo jačeg) navodi Sokrata da pored definicije o pravdi i pravičnosti da i definiciju o nepravdi. Adeimant je pored Glaukona, drugi Platonov brat. On je u dijalog predstavljen kao otelotvorenje pesničke i spisateljske misli. Kao takav odbija da se upusti u polemiku o kojoj je reč. Kefal je glava kuće u kojoj se odvija radnja *Države*. On je bogati starac prema kome Sokrat izražava poštovanje i divljenje. On je proizvod tradicije i kulture jedne zajednice prema kojoj su svi obavezni da se odnose sa poštovanjem. Kefal je primer iskusnog čoveka koji je kao jedan građanin atinske zajednice usvojio određena standardizovana mišljenja koja su ga odvela ka tome da doživi srećnu starost. Njegov prijateljski razgovor sa Sokratom na samom početku *Države* određuje ton ka kojem će se razvijati i kasnija polemika u dijalogu.

Na nivou književne interpretacije Platon je slobodan da svakom karakteru da one osobine za koje misli da je moguće da poboljšaju dijalog, pa je samim tim i svaka figura u *Državi* izaslanik određenog skupa ideja. Jedan će predstavljati tradicionalno mišljenje, drugi će predstavljati pesnike, treći će imati „naopako“ razmišljanje, a onaj za čije se mišljenje smatra da je korektno jeste Sokrat. Sokrat ima ispravne stavove zato što se neprekidno samoispituje i praktikuje dijalektičku veštinu koja mu služi kao nit vodilja i izlaz iz zamršenih situacija. Naravno, treba imati u vidu da Platon kao Sokrat ne želi da ponizi i uvredi svoje protivnike u razgovoru, već da ih poduči i izvede iz paradoksalnih situacija. U tom slučaju Sokrat je onaj koji odlučuje da li će se

određena ideja poboljšati, detaljnije ispitati ili odbaciti. Platonov dijaloški oblik pojačava ovo metodološko svojstvo.

S jedne strane možemo posmatrati *Državu* kao jedno Platonovo htenje da se uspostavi idealna zajednica koja na čelu ima filozofa kao vladaoca. Platon će i krenuti od ideje da nijedan oblik državnog uređenja nije dobar, tako da dodeljuje zadatak filozofima da utvrde stožer pravičnosti, što je i osnovno pitanje u *Državi*. Pravičnost će biti stub na kome počiva država, a ovaj stub utvrđuju filozofi. Da bi dostigao objektivnu definiciju o pravičnosti, Platon će na državu gledati kao na pojedinca u „velikom“. On prelazi od definicije pravičnosti koja bi bila primerena jednom čoveku, na definiciju pravičnosti u zajednici tj. državi. Drugim rečima on prelazi iz jednog mikrokosmosa u makrokosmos kako bi definisao pravičnost. Njegova pretpostavka je da su obe definicije pravičnosti (pravičnost koja se odnosi na pojedinačnog čoveka i pravednost koja se odnosi na jednu zajednicu) zasnovane na istom principu. Platon kaže:

εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσι ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστίν: ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.

„Ako dakle želite, ispitajmo šta je ona u državama; zatim ćemo videti i kod pojedinaca i potražićemo sličnost i razlike između veće i manje pravičnosti.“³¹² (369a)

Dakle, biće lakše definisati pravičnost u makrokosmosu a zatim ovaj princip koji važi u životu jedne zajednice upotrebiti da bi se odredilo pravedno delovanje pojedinca. Ova zamisao vodi Platona da razvije hipotetičku teoriju o bitnim fazama razvoja jedne zajednice. U okviru ove teorije Platon će utemeljiti različite staleže u državi.

Platon pravi podelu na tri staleža ljudi i određuje im funkcije koji oni zauzimaju u državi. Prvi stalež ili zanatlije su povezani sa nagoniskim „delom“ duše. Čuvari ili vojnici su povezani voljnim „delom“ duše, dok su filozofi na najvišem nivou i oni odgovaraju umnom „delu“ duše. Naime, ovakav odabir nije vršen nasumično, već je pojedince odabirao po njihovim sposobnostima saznavanja, odnosno njihovim talentima i mogućnostima da spoznaju ideju. Platon je smatrao da čistu ideju mogu spoznati samo filozofi. Zbog toga je on smatrao da samo filozof koji je u potpunosti upoznao ideju pravičnosti može voditi državu.

³¹² Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 47, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet strane:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D2%3Asection%3D369a> .

Za filozofa koji se nalazi na čelu države se pretpostavlja da je čovek koji je pun vrlina. On je najbolji među ljudima. Teži ka istini i sve njegove druge želje su oslabljene. On nema jaku motivaciju za novcem, čašću, zadovoljstvima... On nema nijedan prirodni impuls koji bi ga doveo do nemoralnog ponašanja. Njegove emocije i potrebe ne priklanjaju se porocima. Međutim, ovakav opis nam daje sliku da je filozofova duša više monopolnog karaktera, pre nego li da se nalazi u harmoniji sa ostalim strastima. Možda možemo jednostavno pretpostaviti da je Platon koristio previše oštar jezik kada je govorio da filozofi nemaju nikakve druge nagone osim one prema istini. Čak iako filozofi imaju želje koje bi ih ponekad vodile ka nemoralnom ponašanju oni bi retko delovali vođeni tim istim strastima.

Platon daje sklop savršenih vrlina u filozofovoj duši i postavlja ih na tri ravni. Prva ravan se odnosi na potencijal: filozofova duša ima dobro pamćenje i veoma brzo uči. Samo takav čovek koji poseduje stalnu „žudnju za znanjem“ je u stanju da sazna ono što je večno. Želja za savršenstvom u znanju vodi savršenstvu u drugim vrlinama: ko god kanališe sve njegove želje prema jednom cilju, tj. „ideji“ će imati mnogo manje strasti prema drugim stvarima. Takva osoba će posedovati uravnotežene vrline. Platon će sumirati čoveka koji poseduje filozofsku dušu kao nekog:

τις οἷός τε γένοιτο ἰκανῶς ἐπιτηδεῦσαι, εἰ μὴ φύσει εἴη μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὐχαρίς, φίλος τε καὶ συγγενῆς ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης;

„ko bi po prirodi bio obdaren dobrim pamćenjem, sposobnošću za dobro razumevanje i učenje, plemenitim karakterom, prijatnošću, prijateljstvom i srodnošću sa istinom, hrabrošću i umerenošću“³¹³ (487a).

Filozofska duša kombinuje tri osnovna kvaliteta koje poseduje: želju za istinom, potencijal saznanja te istine i savršen sklad moralnih i psiholoških vrlina. Iz ovoga sledi da bi filozofi bili najpogodniji za upravljanje idealne države nakon što budu shvatili da poseduju ove talente. Ko god da usavrši moralne i intelektualne vrline ima obavezu da upravlja jednom zajednicom. Samim tim filozofi mogu i trebaju biti vladari.

Zajednica neće biti spašena ako filozof ne vlada nad njom. Platon će pokušati da transformiše filozofe u kraljeve. Jedan ovakav pokušaj da se vladar obrazuje od strane filozofa

³¹³ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 177-178, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet strane:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D487a> .

Platon će pokušati sa tiraninom iz Sirakuze, Dionisijem Drugim, dakle da vladara transformiše u filozofa. Ovaj pokušaj će biti uzaludan. Platon će reći:

Ἐὰν μή, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέση, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἑκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὃ φίλε Γλαύκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει, οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μὴ ποτε πρότερον φυῆ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδη, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν.

„Ako u državama ne postanu filozofi kraljevi - rekoš - ili, ako sadašnji kraljevi i vlastodršci ne postanu pravi i dobri filozofi, i ako oboje: politička moć i filozofija (ljubav prema mudrosti) ne postanu jedno, i ako se silom ne isključe one mnogobrojne prirode koje teže samo za jednim, ili samo za drugim, onda, moj dragi Glaukone, neće prestati nesreće ne samo za države nego, kako mislim, ni za ljudski rod, i državno uređenje koje smo sada recima opisali neće postati moguće niti će ugledati svetlost sunca.“³¹⁴ (473d)

Možemo reći da se iz svega ovoga nazire Platonova težnja da u opisanoj idealnoj zajednici bude ono što mu je u realnosti bilo uskraćeno. Platon nikada neće postati kralj, niti filozof koji stoji na čelu države. Kelzen³¹⁵ će za Platona reći da je njegovo etičko-političko uređenje bilo metafizički fundirano i da se manifestovalo kao religijska ideologija, ali da se prema Platonovim spisima više čini da je on manje sistematičar nego li profet idealne države koji propoveda pravdu. Platon je bio nezadovoljan uslovima koji su vladali u Atini u njegovo vreme. Atinska demokratija je bila na ivici propasti, a u atinskoj zajednici su preovladavali sebični interesi raznih pojedinaca koji su vodili ceo grad u propast pa i celu državu. Razlika između bogatih i siromašnih je bila sve drastičnija, a jedini spas svemu ovome Platon je video u pravdi. Drugi razlog Platonovog nezadovoljstva bila je „sufistička etika“ koja rezultirala prekomernim individualizmom i nagonila građane da zauzimaju pozicije u državi zarad sebičnih interesa. Očigledno je da su ova dva razloga postale glavne mete na koje se Platon obrušava u *Državi*. Ali čak iako imamo u obzir Platonove

³¹⁴ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 164, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D5%3Asection%3D473d>.

³¹⁵ Vidi: Kelzen, Hans, *Šta je pravda*, Filip Višnjjić, Beograd, 1988.

altruistične motive da se pomoću pravde spasi zajednica koja propada, Platonova želja da vlada ne nestaje. I to ni na jedan drugi način nego li kroz njegovu filozofiju.

Platon raspravlja o dominantnim stanovištima pravde koje su važile u njegovom vremenu. Istraga o pravdi ide od najgrubljih do najrafiniranijih tumačenja. Razlozi koji Platonu služe da odbaci sve teorije koje preovladavaju u to vreme ostaju da budu utvrđeni.³¹⁶ Međutim, ono što je karakteristično je da pravda nema onaj isti karakter koji joj se prepisuje u današnjem vremenu. Počevši od magijsko-animističkog verovanja čoveka, preko pitagorejskog učenja, pa sve do filozofsko-metafizičkog sistema kod Platona, pravda je nosila jednu glavnu nit koja se nije gubila. Ova nit bila je povezana sa strahom od postojanja sila koje dominiraju nad čovekom i njegova potreba da potraži sklonište u nečemu što je večno i nepromenljivo. Sve životne neizvesnosti i strah od odgovornosti za sopstveno delovanje po mišljenjima tadašnjeg čoveka polazile su iz „svevišnjeg bića“. Prema tome to biće ima kosmičku i moralnu prirodu, ono je istovremeno i svetski poredak i moralni zakon.³¹⁷ Po ovakvom shvatanju pravedna presuda bi bila ona koja svakom dodeljuje ono što mu pripada u skladu sa voljom bogova fatuma. Ako se pak ovo ne dogodi, onda bi duša bila pravedno osuđena na onom svetu. Svrha kralja bi bila da sva ova božanska otkrovenja, koja su večna i nepromenljiva, prenosi i da po njima uređuje državu.

Nešto slično nalazimo i kod Platona. Naime, njegovo shvatanje da duša iz ovostranosti prelazi u onostranost kako bi bila kažnjena za zlo, a nagrađena za dobro, nalazi se u *Gorgiji*.³¹⁸ U ovom dijalogu se utvrđuje da čovek ima telo koje je propadljivo i dušu koja je večna. Zaključak do kojeg je došao Platon da je nepravdu ružnije činiti nego trpeti je i da je kaznu bolje preuzeti na sebe nego li izbegavati je. Međutim, vrhunac dijaloga čini mitološko kazivanje gde Platon smatra da duša, nakon smrti čoveka, odlazi kod sudije kako bi po zaslugi dobila ono što joj pripada. Ako je čovek, dok je bio živ, radio dobra dela, on će biti nagrađen, dok će čovek koji je se nečasno ponašao biti kažnjen. Ovakvo mitološko shvatanje gde se duši uzvraća u onostranost, biće evidentno i u *Državi*. Ovakvo razmišljanje nalazimo i kod Kelzena gde on kaže: „Jer, on (Platon) ovde omogućuje jednom od učesnika u razgovoru, Adeimantu, da zastupa shvatanje da se pravda ne slavi ispravno ako se vazda ukazuje samo na nagrađivanje dobrih i na kažnjavanje zlih. Ako

³¹⁶ Sjajno tumačenje o pravdi u *Državi* i ostalim dijalozima kod Platona daje nam i prof. Kaluđerović. Vidi: Kaluđerović, Željko, Helensko poimanje pravde, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2010, str. 187 i dalje, i u: Kaluđerović, Željko, *Dike i Dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015, str. 224 i dalje.

³¹⁷ Vidi: Ros, Alf, *Pravo i pravda*, CID, Podgorica, 1996.

³¹⁸ Vidi: Platon, *Gorgija*, u Protagora, *Gorgija*, Kultura, Beograd 1968, po prevodu Albina Vilhara.

pravda hoće ispravno da se hvali njena se suština mora izložiti bez obzira na bilo kakvo uzvraćanje. I Sokrat ne protivreči takvom shvatanju. Međutim, pri kraju dijaloga on to prećutno učinjeno priznanje ponovo izrazito povlači. I Platon mu omogućuje da Državu završi pripovedanjem o izveštaju koji jedna tajanstvena ličnost, vaskrsela iz mrtvih, podnosi o doživljajima što ih je njena duša mogla da doživi u onostranost³¹⁹.

Dakle, uproščeno shvatanje pravde, nakon ovakvog razmatranja bilo bi da dobrome pripadne dobro, a zlome zlo. Ali onda pitanje pravde prelazi u pitanje šta je dobro i po čemu ga razlikovati od njegove suprotnosti. Odnos između ideje dobra i pravde kod Platona određuje se tako što pravda zahvaljujući dobru dobija vrednost i postaje korisna (Vidi: 505a).³²⁰ To znači da ideja pravde dobija svoj sadržaj tek nakon ideje dobra. Drugim rečima, pravdu nije moguće utvrditi sve dok ne bude utvrđena ideja o dobrom, jer one stoje u tesnom odnosu, pa se tako Platonovo istraživanje pomera iz istraživanja o pravičnosti na istraživanje o dobrom.

„Najviša nauka“ (megiston mathema) koja se bavi proučavanjem ideje dobra služi da nam pokaže kako kroz ideju dobra druge stvari postaju ne samo razumljive već i vredne i korisne. Ovde se kod Platona nalazi prvi primer neodvojivosti između metafizičkih i etičkih ovlašćenja ideje dobra, koja dobija naglasak u sledećim stranicama u *Državi*, kad Sokrat želi da pokaže Adeimantu da je priroda dobra najveći spor među ljudima i da smo mi najviše od svega nezadovoljni onim što je prividno dobro. Platonova ideja dobra podaruje svemu što jeste istinu, tj. ona otkriva ono što se čini sakrivenim, a čoveku, daje mogućnost saznanja.³²¹ Na taj način vrline postaju spoznatljive tek u svetlu nečega većeg od njih samih. Isto je i sa pravičnošću, ali ideja dobra ostaje predmet glavnog istraživanja. Iz nje, sve što je dobro i pravedno za čoveka poprima svoju vrednost. Ideja dobra se ispostavlja kao najviši princip. Ona uspostavlja jedinstvo među etičkim normama, a istovremeno omogućuje da njihovo sprovođenje bude čoveku korisno.

Dakle, kako saznati ideju dobra? Da li je moguće definisati ideju dobra? Da bi Platon dao odgovore na ova pitanja on je morao da razvije ceo jedan metafizički i epistemološki sistem. Kao što smo napomenuli, *Država* se prvenstveno bavi političkim pitanjima i uređenjem jedne idealne zajednice, ali nasuprot tome, Platonova težnja da utvrdi celokupnu realnost i znanje ne nestaje. On ovo pokušava da realizuje kroz ideju dobra.

³¹⁹ Kelzen, Hans, *Šta je pravda*, Filip Višnjić, Beograd, 1988 str. 119.

³²⁰ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 196, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića.

³²¹ Vidi: Rosen, Stanley, *Plato's Republic*, Yale University Press, London, 2005, pp. 248-254.

U šestoj knjizi *Države*, Platon izlaže tzv. analogiju o podeljenoj liniji koja i dan danas izaziva veliku polemiku među filozofima³²². Teorija „Linije“ je kamen temeljac za Platonovu metafiziku, gnoseologiju i etiku. Za filozofa nije dovoljno da samo razume ideju dobra, već je neophodno da razume i odnos ideja na sva četiri nivoa koji se javljaju u „Liniji“.

Naime, Platon deli celokupnu stvarnost na dva dela: *horaton* (ὄρατόν) i *noeton*, (νοητόν) tj. vidljivi i umni svet. Na osnovu ovoga on kaže:

ἦν δ' ἐγώ, ὡσπερ λέγομεν, δύο αὐτῶ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ, ἵνα μὴ οὐρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. ἀλλ' οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἶδη, ὄρατόν, νοητόν

„- Zamisli, dakle - rekoh - da, kao što smo rekli, ima dva posebna bivstvovanja. Jedno od tih kraljuje u rodu i regiji umnog (noeton), a ono drugo u rodu i regiji vidljivog (horaton); da ne kažem za ovo drugo da je na nebu da ne bi izgledalo da hoću da mudrujem imenima. Nego imaš li upravo ta dva oblika: vidljivi i umni (noetski)?“³²³ (509d)

Zatim, Platon ovaj vidljivi svet deli na kopije, refleksije, iluzije i na ono što opažamo našim čulima, tj. živa bića i predmete. Svet umnog deli na arhetipove ili ideje i matematičke stvari. Na osnovu toga on izjavljuje:

ὡσπερ τοίνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἐκάτερον τὸ τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὀρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου, καὶ σοι ἔσται σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα ἐν μὲν τῷ ὀρωμένῳ τὸ μὲν ἕτερον τμήμα εἰκόνες—λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖς ὄσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ συνέστηκεν, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον, εἰ κατανοεῖς.

„- Predstavi ih onda sebi, kao da bi to moglo biti, jednom linijom podeljenom na dva nejednaka dela, pa svaki od tih delova podeli opet na isti način; rod vidljivog i rod umstvenog (noumenalnog). Tada ćeš, s obzirom na međusobni odnos njihove jasnosti i

³²² Vidi više o ovome u: Rose, Lynn E., Plato's Divided Line, *The Review of Metaphysics*, Vol. 17, No. 3, 1964, pp. 425-435, Brumbaugh, Robert S., Plato's Divided Line, *The Review of Metaphysics*, Vol. 5, No. 4, 1952, pp. 529-534, Hackforth, R., Plato's Divided Line and Dialectic, *The Classical Quarterly*, Vol. 36, No. 1/2, 1942, pp. 1-9, Mohr, Richard, The Divided Line and the doctrine of recollection in Plato, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 18, No. 1, 1984, pp. 34-41, Rosen, Stanley, *Plato's Republic*, Yale University Press, London, 2005.

³²³ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 202, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D509d> .

nejasnosti, u sferi vidljivog, tj. u onom drugom delu, prvo dobiti kopije (eikones). A kopijama najpre nazivamo senke (skias), zatim nestvarne likove (ta phantasmata) u vodi, i u stvarima koje imaju gustu, glatku i sjajnu površinu, i sve što je takvo, ako razumeš.“³²⁴ (509d-510a)

Jednu oblast prati pravo znanje tj. umni svet, dok je druga oblast „lažno znanje“. Ako počnemo uzlaznom linijom „lažnog znanja“, onda najniži nivo znanja bio privid. Iz ovog razloga, Platon izbacuje skoro sve pesnike iz idealne države, zato što su oni najudaljeniji od istine. Na malo višem nivou u hijerarhijskoj lestvici bi se našle obmane ili nagađanja. Ovu vrstu „lažnog znanja“ Platon povezuje sa sofistima i retorima koji prikazuju pojedinačnosti kao istine. Istina treba da bude opšta, pa samim tim je ovo neposredna kritika protiv sofističkog učenja. Živi svet i predmeti se još uvek nalaze na nivou „lažnog znanja“. Platon je smatrao da je sve što je empirijsko nije večno i nepromenljivo pa se zbog toga tu ne nalazi istina. Takođe, uviđao je da nas čula mogu varati, tako da je uzimao da ta osnovna aparatura nije pogodna da utvrdi osnovnu nit znanja koja se provlači kroz pojedinačnosti. Sam prelaz između „lažnog znanja“ na znanje je povezan sa Platonovim terminom verovanja (δόξα). Naime, individua može da veruje da je fizički svet koji opaža istinit i da taj isti svet pojedinačnosti onaj koji nosi istinu, ali je to zabluda. Znanje je uvek nepogrešivo dok verovanje može biti lažno ili istinito pa se samim tim može upasti u zabludu. Ova zabluda se prevazilazi razumevanjem da je fizički svet, svet prolaznosti i da on ne može da nosi jedinstvenu, definisanu ideju. Znati ideju znači definisati sve njene aspekte i objasniti je na adekvatan način. Isto važi i za pojedinačnosti, tj. znati određenu pojedinačnu stvar znači razgovetno objasniti sve njene aspekte. Međutim, u *Državi* onaj koji zna je u stanju da definiše i prodre u suštinu Ideje, dok onaj koji veruje može da spozna samo pojedinačnosti. Za ovakvu tvrdnju nalazimo opravdanje u sledećoj Platonovoj izjavi:

³²⁴ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 202, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D509d> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D510a> .

οὐκ ἤσθησαι τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχυραί; ὧν αἱ βέλτισται τυφλαί - ἢ δοκοῦσί τί σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες;

„A zar nisi primetio da su sva mnjenja koja se ne temelje na znanju bez vrednosti? I najbolja od njih su slepa. Zar misliš da se onaj ko pravilno nagađa istinu, ali to čini bez uma, razlikuje u nečem od slepca koji svojim putem ide dobro?“³²⁵(506c)

U *Državi* su verovanje i saznanje dve stvari i dok je verovanje usmereno na pojedinačno, saznanje je usmereno na ono opšte.³²⁶

„Kretanje“ o kojem Platon govori u *Državi* od privida preko nagađanja i verovanja je bitan zbog toga što se individua penje na lestvici znanja i prelazi od „lažnog“ ka istinitom znanju. Područje *noeton-a* se prostire na um i razum. Razum, Platon povezuje sa matematičkim znanjem. Međutim, ovde na delu nije samo matematika već i nauka kao takva. Nauka postaje nezaobilazni deo i priprema za dijalektiku. Matematičko znanje karakterišu hipoteza i zaključak. Hipoteza, odnosno neki zamišljeni idealni trougao, bi bio početni stav, dok bi zaključak bio neki nacrtani trougao. Na jedan specifičan način, je ovo vrsta regresa u hijerarhijskoj lestvici znanja. Umesto da matematičari uzimaju u obzir idealnu sliku trougla i nju proučavaju kao takvu, tj. samu po sebi, oni za krajnji cilj uzimaju trougao koji se nalazi u vidljivom svetu. Tumačenje u ovom smislu nas navodi na zaključak da Platon raskida sa mišlju po kojoj se filozofija može zasnivati po uzoru na matematiku. Platonovo razumevanje temelji se na tome da i dijalektika i matematika jesu apstraktne i uzimaju hipotezu kao polaznu tačku. Međutim, matematika prihvata početni stav (ἐξ ὑποθέσεως) kao neproblematičan pa uzima i svojstva koja pripadaju čulnim objektima kako bi došla do inteligibilnih, dok u dijalektici to nije dozvoljeno. Dijalektika se kreće od hipoteze ka onom što Platon zove ἀρχὴν ἀνυπόθετον (ne hipotetičkom početku). Um se bavi samo dijalektičkom metodom i pomoću nje se dolazi do samih ideja. Um više ne uzima stvari iz

³²⁵ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 198, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D506c> .

³²⁶ Nasuprot *Državi* Platon nam u *Teetetu* nudi tri načina na koji možemo definisati znanje. Prva definicija tvrdi da „znanje nije ništa drugo do opažanje“ (*Theaet.* 151e). U drugoj definiciji se tvrdi da je znanje „istinito verovanje“ (*Theaet.* 187b), dok se u trećoj tvrdi da je „znanje istinito verovanje spojeno sa objašnjenjem“ (*Theaet.* 201c). U *Državi* su znanje i verovanje odvojeni dok u *Teetetu* to nije slučaj.

empiričkog sveta, već se kreće samo po natčulnom. Na osnovu rečenog uzimamo i citat sa kojim bi mogli i da završimo poglavlje koje se uzima kao analogija podeljene linije:

τὸ τοίνυν ἕτερον τίθει ᾧ τοῦτο ἔοικεν, τὰ τε περὶ ἡμᾶς ζῶς καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος. τίθημι, ἔφη. ἦ καὶ ἐθέλοις ἂν αὐτὸ φάναι, ἦν δ' ἐγώ, διηρηῆσθαι ἀληθεία τε καὶ μὴ, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστὸν, οὔτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὁμοιώθη; ἔγωγ', ἔφη, καὶ μάλα. σκόπει δὴ αὖ καὶ τὴν τοῦ νοητοῦ τομὴν ἢ τμητέον. πῆ; ἦ τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον—τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον—ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη.

„ Da li bi onda hteo da kažeš - zapitah ja - da se s obzirom na istinu i neistinu, ono što se pomišlja prema onome što se zna, razdeljuje na isti način kao ono što je slično prema onome čemu je slično? - Bih i te kako - reče on. - Gledaj sada kako bi trebalo podeliti ono umno (noeton). - Kako? - Ovako. U jednom području umnog, duša - tretirajući kao likove stvari koje su predstavili kao kopije - biva prisiljena da istražuje iz hipoteza (ex hypothesen), ne prema početku i onome što je prvo (arche), nego prema onome što je na kraju i završetku (teleute). U drugom području umnog, duša napreduje iz svoje hipoteze prema ne hipotetičkom početku, ne služeći se kopijama kao u prethodnom području, nego istražuje oslanjajući se na ideje po sebi i uzdiže se do njih.“³²⁷ (510a-b)

Analogija podeljene linije ima za cilj da ilustruje način pristupa svetu, četiri stepena znanja i nama pristupačno mišljenje, ali sve dok ne čujemo sledeću analogiju ne možemo razumeti koliko je ideja dobra važna za saznanje i pravdu.

Baš kao što je sa sunčevom svetlošću vidljivo, uočljivo, tako je i sa svetlošću istine i postojanja. Priroda stvarnosti sačinjena je tako da je duša može shvatiti, dok sumrak sakriva stvari i čini ih nevidljivim. Kao što se za svetlost i pogled može reći da su kao sunce, a ipak ne budu

³²⁷ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 203, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D510a> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D510b> .

sunce, tako se i za nauku i istinu može reći da su poput dobra, a ipak ne budu dobro, stoga od sunca proizilaze svetlost i pogled, a iz dobra nauka i istina. Kao što je sunce tvorac ishrane i stvaranja, tako je i dobro tvorac postojanja i suštine. Prema tome dobro je iznad postojanja i uzrok svih postojanja (507b-509c).³²⁸

Drugim rečima sunce je, kaže nam Platon, do svog vidljivog domena ono što je dobro do shvatljive oblasti (oblast ideja) i to u tri pogleda. Najpre, dok je sunce izvor svetla, dakle vidljivost u vidljivom polju, dobro je izvor razumljivosti. Drugo, sunce je odgovorno za to što nam daje pogled, jer je samo osvetljavanje pojedinačnih stvari od strane sunca, ono koje daje oku mogućnost da vidi. Slično tome, dobro nam daje kapacitet za znanje. Konačno, sunce se smatra odgovornim za to što stvari postoje u vidljivoj oblasti. Sunce reguliše godišnja doba, omogućava cveću da procveta, životinjama da rađaju. Dobro je, zauzvrat, odgovorno za opstanak oblika, za ostvarenje u razumljivoj oblasti. Ideja dobra je, Platon kaže „iznad postojanja“, tj. to je uzrok svih postojanja.

Ovi stupnjevi ili delovi karakterišu tzv. Platonovu metaforu o suncu. Platon koristi metaforu o suncu kao jedan vid opravdanja za njegovu ideju o dobru. On piše da je njegova ideja dobrote krajnji cilj znanja, iako nije znanje samo. Ljudi su prinuđeni da slede ideju o dobroti, ali niko nije u stanju da je dosegne bez filozofskog rezonovanja. Prema Platonu, pravo znanje nije o materijalnim stvarima koje vidimo svakodnevno, već se naše istraživanje mora usmeriti prema savršenim objektima koji leže u inteligibilnom svetu. Samim tim, Platon je u metafori o suncu opisao i našu percepciju. On kaže da postoje dve vrste opažanja: čulno opažanje i duhovna percepcija. Čulna percepcija nam služi da opažamo svet pojave, dok „duhovno oko“ može da vidi svet istine.

Platon takođe govori da su sunce i dobro („objekti znanja“) oba izvori stvaranja. Platon diskutuje kako nam sunce ne pruža samo mogućnost da vidimo, već pruža i obezbeđuje rast, ishranu, negu, i to ne kroz sopstvenu proizvodnju (već kao samo održavanje). Slično tome, on napominje da objekti znanja proizilaze od prisustva dobra, i njihovo postojanje i suština potiču iz dobrog, ali one same po sebi nisu suština dobrog.

U sedmoj knjizi „Države“ Platon izlaže poznati mit o pećini (514a-520a).³²⁹ Opisana su četiri stupnja:

1. Zatvorenici koji misle da su senke realnost,

³²⁸ Vidi: Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 199 i dalje, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića.

³²⁹ Vidi: Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 206 i dalje, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića.

2. Zatvorenici koji su oslobođeni i bivaju prisiljeni da gledaju u ono što je nekad bacalo senke na zidu,
3. Zatvorenici koji su oslobođeni i izašli iz pećine,
4. Slobodni ljudi koji se vraćaju u pećinu zarobljenicima.

Ako ovaj mit posmatramo iz gnoseološke perspektive, šta možemo da zaključimo o njemu? Prvo, da je Platon dozvoljavao određenu hijerarhiju znanja. Naime, postojali bi određeni stupnjevi koje čovek mora da pređe da bi došao do same ideje. Do znanja se dolazi u onom trenutku kada naša svest shvata da se „nalazi u okovima“. Svest koja shvata da gleda u senku senki hoće da se pokrene, da se preobrazi, da preduzme neophodni korak kako bi dospela na viši nivo. Taj preobražaj se javlja kao trenutak. U tom i takvom slučaju mi jednim korakom dolazimo do ideje. Ovakvo shvatanje može odvesti u zabludu, jer se gubi hijerarhija, na koju Platon aludira. Drugo, Platon smatra da dolaženje do samog znanja tj. do ideje jeste jedan dug i naporan put koji duša mora da pređe. Zato on nastavlja:

σκόπει δὴ, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς: ὅποτε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν ἀχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιάς ἐώρα, τί ἂν οἶει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῶ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἐώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει

„Moglo bi biti samo ovo: kad bi neko od njih bio oslobođen okova i bio prinuđen da odjednom ustane, da okrene vrat i da pođe i da pogleda prema svetlosti, dok pri svemu tome oseća bolove, a od svetlosti ne može da vidi one stvari čije je senke nekada gledao, šta misliš šta bi rekao kada bi mu neko rekao da je sve dotle gledao samo koještarije, da je sada mnogo bliže realnosti i da vidi pravilnije, pošto je okrenut većoj istini?“³³⁰ (515c-d)

Odraž fizičke stvarnosti tj. senka senki su predrasude, iluzije, laži, neistine koje posmatramo i slušamo svakodnevno „kao robovi duha“. Individua koja se oslobodila „od okova“ sada vidi jedan

³³⁰ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 207, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D7%3Asection%3D515c> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D7%3Asection%3D515d> .

totalno drugačiji svet. Ona vidi senku ideja. Ali se tu ne nalazi pravo poimanje istine. To je samo još jedan stupanj u procesu saznanja. Pravu istinu tj. samu ideju Platon poredi sa suncem. Na račun toga kaže:

τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἄν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.
„Najzad će moći, mislim, da vidi i posmatra samo sunce onakvo kakvo je ono po sebi i na svome mestu, a ne njegove slike u vodi ili na nekom drugom mestu“.³³¹ (516b)

Platonova kreativnost, zajedno sa dubokim razumevanjem ljudske prirode nagoni nas da mit o pećini možemo tumačiti i ovako: svako od nas ima individualnu „pećinu“ u kojoj živi udoban, srećan i poznati život. Ali u realnosti, mi smo „zarobljenici“ u toj pećini. Učaurili smo se u dosadne živote, slepo sledeći autoritete i običajne norme ne sporeći „senke“ koje gledamo od detinjstva. Onaj koji postavlja pitanja je „oslobođeni čovek“. On misli van utvrđenih normi, dovodi u pitanje realnost, osuđuje zajednicu i akumulira nova iskustva i znanja. Često je osuđivan od društva, ali je, uprkos tome, voljan da izrazi svoje mišljenje i suoči se sa istinom.

Platonov mit o pećini ima izvanrednu literarnu vrednost. On jeste svojevrsni vid prikazivanja jedne filozofske ideje i celokupne slike sveta. Mit o pećini je prepun simboličnog prikazivanja. Tamna pećina simbolizuje svet neznanja, a okovani ljudi neznalice u tom neukom svetu. Podignuti zid ukazuje na ograničenje našeg razmišljanja, a senke simbolično sugerišu na čulni svet, tj. na svet iluzije. Lanci simbolično prikazuju ograničenje nas samih u ovom materijalnom svetu. Jedino „kidanjem lanaca“ možemo da dospemo do spoljnog sveta, koji je prikazan kao svet svetlosti tj. kao svet istine. Dakle, Platon je u mitu o pećini dao kritiku našeg ograničenog postojanja u materijalnom svetu.

U Platonovoj ontološkoj poziciji nastaje problem korespondencije između stvarnosti tj. čulnog sveta i sveta ideja koje se nalaze u natčulnom. Ideje su predstavljene kao najopštiji pojmovi, dok je empirički svet, svet prolaznosti u kome se sve neprekidno menja i nestaje. Platon je bio svestan ovog problema u svojoj teoriji, ali nam u *Državi* nije ponudio najbolji odgovor na ova pitanja. Pitanje koje se nužno nameće jeste kako svet Ideja deluje na empirički svet? Aristotel

³³¹ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 208, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D7%3Asection%3D516b> .

smatra da je Platon „odvajao“ Ideje i da one postoje nezavisno od čulnih stvari (Vidi: *Met.* A 991b i dalje). Međutim, treba biti svestan da Platon verovatno nije imao u vidu neku prostornu deobu, već je bio ograničen terminologijom koja mu je dozvoljavala da kaže samo ono što je moguće reći nesavršenom ljudskom tvorevinom tj. jezikom. U *Parmenidu* Platon razmatra na koji način su pojedinačnosti prisutni u onom što je opšte i nudi odgovor da pojedinačni „učestvuju“ ili „sudeluju“ u Ideji³³².

Ako bi morali da značenje mita o pećini iznesemo u nekoliko rečenica onda bi to bilo ovo: U zajednici se, uglavnom, ponašamo konformistički, sledeći masu. Običajnosne norme se ne preispituju i uglavnom se slede kao konačne istine. Platon pokušava da nas oslobodi ovog mentaliteta mase i nagoni nas da proširimo svoje vidike i iza života komfora na koji smo navikli. Koristeći elemente kao što su „pećina“, „zatvorenici“, „senke“, Platon je bio u mogućnosti da istakne jednu od važnijih lekcija koju filozofi i mislioci pokušavaju da istaknu godinama, a to je da se istini retko ko naklanja, bio u pitanju pojedinac ili zajednica. Ono što većina nas može da vidi jeste nesavršena i iskrivljena stvarnost. Ali, po Platonu, prava istina i znanje dostiže se uzlaznom linijom, od najnižeg do najvišeg stupnja.

Mit o pećini je poslednji od tri proslavljene filozofske slike u centralnim knjigama *Države*. Sve tri služe kao primer ideji dobra, koja kulminira u sticanju obrazovanja filozofa vladara. Platon je prethodno okarakterisao sunce kao jednu sliku i izdanak ideje dobra, i obezbedio nepotpunu listu slika, kao objekata koje je izdvojio za poslednje izdanje „Linije“, koje je služilo za pretpostavku: među njima je nabrajao prvo senke i refleksije u vodi, ili u bilo kojoj gustoj, glatkoj, sjajnoj površini i drugoj sličnoj vrsti. U „Liniji“ je Platon, štaviše, osudio matematičare zbog upotrebe osetljivih slika za njihove operacije i ograničenu dijalektiku isključivo na razumljive oblike.

Platon pribegava slici pećine da bi objasnio kako se odvija idealno obrazovanje. Mit o pećini je jedna diskurzivna, nevidljiva slika, koja oslikava uspone filozofa od razumnog do shvatljivog. U ovom pogledu mit o pećini je jedna pogodna slika nasuprot vizualizacijama matematičara u šestoj i sedmoj knjizi i savremenoj, umetničkoj produkciji kopija u desetoj knjizi.

³³² „Ti si mišljenja, kažeš, da postoje izvesne ideje [ideje jednog izvesnog modaliteta]; druge stvari dobijaju imena time što učestvuju u tim idejama, - tako da one što učestvuju u sličnosti, postaju slične; one što učestvuju u veličini, velike, a one što učestvuju u dobroti i pravičnosti, pravične i dobre. - Svakako, odgovori Sokrat.“ (*Parm.* 130e - 131a). Vidi: Platon, *Parmenid*, Kultura, Beograd, 1959, str. 31, po prevodu Ksenije Atanasijević.

Nakon što smo izložili mit o pećini, metaforu o suncu i alegoriju o podeljenoj liniji možemo slobodno reći da se i dan danas vodi debata među filozofima kako zapravo uskladiti ove tri sekvencijalne komparacije i da li one mogu biti koherentno vezane. Prvo, glavni problem koji izniče iz mita o pećini i liniji je taj da iako u njemu Platon izlaže četiri spoznajne etape, ne postoji korespondencija između predmeta spoznaje koji se nalaze u „donjem“ delu linije i predmeta spoznaje zatvorenika u dve etape unutar pećine.³³³ Drugo, čini se da metafora sunca ističe da gledanjem stvari na sunčevoj svetlosti možemo početi da uviđamo ideje svetlosti dobra, dok u mitu o pećini nije evidentno da to ne može biti urađeno bez pomoći i primoravanja zatvorenika da gledaju svetlo. Međutim, treba imati u vidu da je u sve tri priče ideja dobra odgovorna za svo saznanje, istinu i poznavanje uma. To je uzrok postojanja ideja u razumljivoj oblasti i izvor svega onoga što je dobro i lepo u vidljivoj oblasti. Stoga nije iznenađujuće da je to krajnji cilj saznanja. Gutri jasno uviđa da kod Platona „to da dobrota održava, usklađuje i obasjava totalitet savršenih, vječnih Oblika i kroz njih promenjivi svijet u kojem živimo, zasigurno znači religijsku istinu, a ne istinu koja se može racionalno eksplicirati pa ne čudi to što Platonovu pokušaju opisa putova nagore i nadole nedostaju detalji, a mnoga pitanja u našem umu ostaju bez odgovora. On sam opetovano nas upozorava da bi adekvatni opis tih konačnih istina prerastao njegove sposobnosti.“³³⁴ (Vidi: 506c-e, 509c, 517b, 533a)

I pored svih ovih mitoloških i alegorijskih kazivanja Platon neće dati odgovor na pitanje šta je dobro, već će pokušati da nas ubedi da dobro postoji. Odgovor koji dobijamo je da dobro jeste, i ono je nešto što je najviše. Jedini koji ga mogu pojmiti su filozofi u idealnoj državi. Njegovu konkretnu strukturu i njegovu srž u *Državi* ne pronalazimo, ali to se ne razlikuje od drugih Platonovih dela gde nam ostaju više pitanja nego li odgovori.

S jedne strane cilj *Države* je sreća svih građana, tj. sreća države. Uslov te sreće je da ljudi zauzmu svoje pravo mesto u zajednici u skladu sa njihovim sposobnostima. Platonova ideja države zahtevala je pokušaj realizacije ideje pravednosti, gde pravednost polazi iz podele rada u kojoj svaki stalež ostvaruje jednu vrlinu. Vladari bi bili mudri, čuvari hrabri, a proizvođači umereni. Ono što je čovek u malom, to je država u velikom. U slučaju kada svaki čovek i stalež ostvaruje njima primerenu vrlinu, država je u celini pravedna. Pravi čovek je onaj kod kojeg umni deo vodi

³³³ Vidi više o ovome u: Morrison, J. S., Two Unresolved Difficulties in the Line and Cave, *Phronesis*, Vol. 22, No. 3, 1977, pp. 212-231.

³³⁴ Guthrie, W.K.C., *Povjest grčke filozofije, Platon, Čovjek i njegovi dijalozi, ranije doba, knjiga IV*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007, str. 481.

preostala dva, pa tako i zajednica treba da predvodi najmudriji stalež tj. filozof. Ovo je bila i Platonova težnja. On je u tri navrata pokušao da svoje političke ideje realizuje na Siciliji, ali bez uspeha.

Na drugoj strani Platon je bio trajno opsednut za uređenjem savršenog moralnog socijalnog sistema. Jedan ovakav poduhvat od njega je zahtevao da u *Državi*, kroz metafizički i gnoseološki sistem utvrdi ideju dobra, kao vrhovnu, nepromenljivu i postojanu. Zato on kaže da:

ὁ δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχῇ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστὶν οὐδὲ πίστει χρῆσασθαι μονίμῳ οἷα καὶ περὶ τᾶλλα

„Svaka duša, dakle, teži za dobrim i čini sve da do njega dođe, jer sluti da se u njemu krije nešto, ali je nesigurna i ne može dobro da shvati šta je to, a ne veruje u njega onako čvrsto kao u druge stvari“³³⁵ (505e.)

Međutim, na kraju se čini da Platon ne uspeva da nam ni kroz politički, ni moralni, ni metafizički ni gnoseološki sistem pokaže šta je ideja dobra u suštini. Njegov pokušaj ostaće na nivou da nas ubedi da dobro postoji, ali ne i šta je ono zapravo.

4.1.1 Odnos između dobrog i lepog u *Državi*

Platon u V knjizi *Države* definiše jedinice na sledeći način:

καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμαίων καὶ ἀλλήλων κοινῶν πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.

³³⁵ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 197, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D505e> .

„Isto vredi i za pravično i nepravično, i za dobro i zlo, i za sve druge pojmove; svaka pojedina stvar je jedna, ali u vezi sa radnjama i delima, i među sobom pojavljuju se svuda i svaka izgleda kao mnogo njih.“³³⁶ (476a)

Po njemu su, dakle i pravično i nepravično, i dobro i zlo i lepo i ružno kao pojmovi, svaki za sebe jedan. Njih nije moguće deliti. Međutim, oni se u čulnom svetu pojavljuju kao množina, tj. kao pojedinačnosti. Prijatelji umetnosti i praktični ljudi (radoznalci, kako ih Platon naziva) se raduju kad slušaju lepe tonove ili posmatraju lepe boje i oblike ili sve ono što je stvoreno i što je moguće opaziti čulima. Ali to nisu pravi sazajni objekti. Ono što stoji „iza njih“ i što njihovo „duhovno oko“ ne opaža jeste lepota sama po sebi (476b). Ukoliko je saznanje usmereno samo ka onom što je dostupno čulima, onda je ono saznanje onoga što jeste i onoga što nije, a tako nešto je nemoguće (476e). Ono što je potpuno biće (τὸ παντελῶς ὄν) je potpuno sazajljivo (παντελῶς γνωστόν), dok je nebiće (μὴ ὄν) nesazajljivo (477a). Filozofsko saznanje se razlikuje od „radoznalačkog“ ili filodoksičkog (480a) jer je ono u stanju da pojmi i ono što se nalazi u čulnom i u inteligibilnom, dok je ovo drugo osuđeno na δόξα. Razumeti razliku između sazajnja i mnjenja znači razumeti i razliku, naizgled prostog pitanja: šta jeste lepo?

Platon pomoću analogije o snu i javi (476c-d) opisuje problematiku koja je ovde predstavljena. Analogija koju on izlaže govori o tome da onaj koji veruje u pojedine lepe stvari, a ne u lepotu samu ne može doći do sazajnja jer liči na čoveka koji živi u snu. Budan čovek je onaj koji zna šta je samo po sebi i vidi samo za sebe i sve stvari koje u njemu učestvuju. Dakle, Platon smatra da onaj čovek koji sanja ne pravi razliku između lepote same po sebi i lepote koja se pojavljuje u čulnom svetu. On čak i ne shvata da se nalazi u zabludi. Na drugoj strani stoji filozof koji prihvata da se u čulnom svetu nalaze pojedinačnosti koje učestvuju u Ideji i vode ka njoj. Drugim rečima, na pitanje šta je lepo jedan će nabrajati mnoštvo pojedinačnih, ne razumevajući čak ni smisao postavljenog pitanja. Sličnu polemiku smo videli i u *Hipiji većem* (Vidi: *Hipp. Maj.* 287e) i u Ksenofontovoj *Gozbi* (Vidi: *Xen. Sym.* V 4)³³⁷. Iz tog razloga analogija o snu i javi nije slučajna. U snu čovek nije u stanju da razlikuje entitete, sve mu se čini isto i nije moguće da

³³⁶ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 167, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D5%3Asection%3D476a>.

³³⁷ Vidi na str. 110 i str.129 ove disertacije.

raspoznava realne objekte od nerealnih. Pitanje o tome šta je lepo po sebi ili šta je Ideja u stanju sna gubi svaki smisao. Čovek u snu je ekvivalentan čoveku koji se nalazi u pećini. On nije ugledao nikad ništa sem senki, a nije ni svestan da ih gleda. Na suprotnoj strani se nalazi filozof. On ne odgovara na pitanje šta je lepo prostim nabrojanjem već je u stanju da u potpunosti razume težinu i problematiku samog pitanja. Kao takav, njegovo duhovno stanje odgovara onome što Platon naziva saznavajućim (γινώσκοντος) i saznanjem (γνώμη), dok se kod radoznalca to naziva pomišljajućim (δοξάζοντο) i mnjenjem (δόξα) (476d).

Ono što se pomišlja jesu pojedinačnosti koje radoznalac vidi, on ih prihvata i saznanje kao realne objekte kojima ne nedostaje određena suština. Za njega ono što on vidi svojim čulima jeste istina. Isto se dešava sa ljudima u pećini. Za njih senke jesu neraskidivi deo njihove realnosti i svakodnevnice. Na drugoj strani (ili bolje reći iznad i iza) stoje Ideje. One su realni entiteti saznanja. Oni stoje kao sunce nakon što čovek napusti pećinu. Pojedinačnosti stoje u propadljivom svetu, dok se Ideje nalaze u nepropadljivom. Ono što se nameće kao vrlo važno pitanje jeste da li je moguće da radoznalac ikada sazna Ideje? Ako vidi samo pojedinačnosti koje učestvuju u Ideji, a ne i samu Ideju, onda definitivno saznanje same Ideje nije moguće. Radoznalac odbija da sazna samu Ideju čak iako je moguće da mu filozof da uput o tome kako je spoznati. Dakle, svako saznanje Ideje sa sobom nosi dosta poteškoća, pa je samim tim bitno napraviti prvi korak. Prvi korak podrazumeva shvatanje da je onaj deo svakodnevne realnosti koji čovek posmatra u stvari samo polovina onoga što se smatra celokupnom istinom. Gde se u svemu ovome onda nalazi filozof i kako je moguće saznati Ideje i pojedinačnosti koje učestvuju u Ideji? Filozof shvata šta je Ideja sama po sebi i ono što učestvuje u njoj tj. „predodžba o mnoštvu unaprijed podrazumeva određenu odnošajnost jedinica koje ga sačinjavaju – jer bi one inače stajale u međusobnoj bezrazličnosti. Jednost, najprije shvaćena u smislu oznake jedinstvenog posmatračkog *obzora*, stoga predstavlja uslov refleksivne prepoznatljivosti mnoštvenosti uopšte“.³³⁸ Slobodno govoreći filozof vidi svet kroz Ideje te stoga ima jasno saznanje o tome šta je pojedinačno lepo, a šta jeste Ideja lepote.

Pored navedenog Platonova glavna zamisao i sa analogijom o javi i snu i sa nastavkom dijaloga u *Državi* (474c-480a) jeste ta da ukaže na razliku između onoga što radoznalac jeste u stanju da vidi u čulnom svetu dok filozof ima potpuna saznanja i jedne (fizičke) i druge

³³⁸ Koprivica, Časlav, *Ideje i načela – Istraživanje Platonove ontologije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2005, str. 255.

(inteligibilne) realnosti. Celokupno ukazivanje na to da se jedno nalazi iznad pojedinačnosti (476a), zatim šta radoznalac vidi (pojedinačne boje, oblike, tonove) bez poznavanja jednog, pa potom šta filozof vidi u stanju jave (Ideju samu po sebi) vodi ka tome da onaj koji poseduje istinsko saznanje promišlja o dva sveta: fizički i Idejni. Ovaj prvi svet je prošaran pomišljajućim entitetima i mnjenjem, dok je drugi u stvari pravo saznanje (476d). Ali zar to ne nameće nužno pitanje da svi ljudi imaju samo mnjenje o fizičkom svetu i njega nije moguće saznati, dok je saznanje sačuvano samo za Ideje? Ovu zagonetku Platon pokušava da reši na sledeći način: saznanje se odnosi na ono što jeste i cilj mu je da sazna kako biće jeste (478a), dok je neznanje njegova suprotnost. Ono što se nalazi između znanja i neznanja je mnjenje, kao što Platon kaže ono je tamnije od znanja, a svetlije od neznanja (478c). Ovakvom saznajnom aparatu odgovara i sledeća ontološka postavka: postoje čisto biće i potpuno nebiće (478d), i nešto između što ne odgovara ni znanju ni neznanju. Radoznalac se u tom slučaju naziva „onim koji pomišlja“, a ne „onim koji zna“, jer se on služi mnjenjem da uhvati ono što je u međuprostoru između bića i nebića, a samim tim i između znanja i neznanja (479d). Iz navedenog proizlazi da se filozofi bave onim što istinski jeste i prihvataju ovako predstavljenu ontološku strukturu sveta, dok radoznalci niti vide lepotu po sebi niti prihvataju nekog drugog ko bi ih do te lepote po sebi vodio.

Onaj ko razume izloženu problematiku, razume i šta je lepo po sebi i šta je lepo u čulnom svetu. Platon zato naglašava sledeće:

καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὐσης τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορεύομεν.

„S jedne strane, opet, govorimo i o lepom kao takvom, i o dobrom kao takvom i o drugim stvarima koje smo ranije shvatili kao mnoštvo, dok sad međutim, uzimamo za svaku stvar po jednu ideju kao da ova sačinjava jedinstveno biće, i pomoću nje određujemo šta je svaka pojedina stvar kao takva.“³³⁹ (507b)

Ideja obuhvata sve ono što je pojedinačno, ali ona sama je nepromenljiva i večna, pa samim tim postoje mnoštvo lepih tela, predmeta ili umetničkih dela, ali ono što ih objedinjuje je lepota koja se nalazi u njima i jeste neraskidivi deo njih. Isto je i sa dobrim. Postoji mnoštvo pojedinačnih dobrih činova, ali sve ove činove vezuje jedno dobro. Platon je najtešnje vezao celokupnu svoju

³³⁹ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 199, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D507b> .

filozofiju i metafizičku misao za ovaj princip. Ono što jeste jesu Ideje koje dele imena sa pojedinačnostima. Ako se nešto zove lepim, ono ne samo da deli isti naziv sa Idejom lepog već poseduje i lepotu koja metafizički pripada i jednom i drugom entitetu. U stvari, Ideja lepog je uzrok da pojedinačno koje se naziva lepim bude lepo. Isto važi i za dobro. Međutim, samo ako čovek zna šta jeste suštinski lepota po sebi i dobrota po sebi onda može da odredi da li je neki predmet lep ili neki čin dobar. Ali ovo odvajanje jednog i drugog entiteta povlači sa sobom dodatnu problematiku. Ako Ideje pripadaju inteligibilnom, a pojedinačnosti fizičkom kako prve utiču na druge je otvoreno pitanje. Platon detaljnije ispituje ovu tematiku u *Teetetu* i *Parmenidu*. Dovoljno je naglasiti da pojedinačnosti učestvuju u Idejama.

Ono što je Platon hteo da naglasi u *Državi* kad je u pitanju lepota jeste sledeće:

1. Kako i na koji način pravilno razumeti postavljeno pitanje i dati zadovoljavajući odgovor na njega,
2. Istaći razliku između Ideje lepog i pojedinačnog lepog. Jedno je trajno, nepropadljivo, ne menja se i ostaje večno dok drugo ima prolazni karakter. Takođe, jedno se nalazi u inteligibilnom dok se drugo nalazi u fizičkom svetu,
3. Ideja lepote je večna i kao takva ona je uzrok zbog kojeg svako pojedinačno lepo jeste lepo,
4. Ideja lepote stoji u tesnom odnosu sa Dobrim, jer kad god se pominje lepo tik uz njega stoji i dobro,
5. Ideja Lepog je neodvojivi sklop čistog bića stoji kao suprotnost potpunom nebiću. Kao takva ona je saznatljiva.

Međutim, nakon svega navedenog, konkretan odgovor na pitanje šta je lepo u Platonovoj *Državi* ne dobijamo. Platon nesumnjivo posvećuje dovoljno pažnje ovoj problematici i pokušava da utvrdi na koji način i kako postoji lepo. Štaviše, on u većem delu teksta (II, III, X glava *Države*) opisuje na koji način lepota kao najizraženija kategorija u umetnosti deluje na posmatrača. Polemika koja je pokrenuta u drugoj i trećoj knjizi *Države* jeste jedan pažljiv i sistematičan sklop upućen poeziji koja ne izaziva divljenje kod posmatrača i nagoni na neadekvatno moralno delanje. Ona pravila koja nisu u skladu sa pravičnošću izlaze iz kulture i umetnosti jer ostavljaju nepoželjne efekte na pojedinca i zajednicu. U desetoj knjizi *Države* Platon je još rigorozniji pa će na analizi slika i pesama pokazati kako i na koji način privid prisutan u njima deluje na posmatrača. Ukoliko se u samom delu ne otkriva prava lepota onda se ono ne smatra pogodnim. Ideja lepote se vidi

„duhovnim okom“ a ne čulima³⁴⁰. Um je onaj koji služi kako bi se spoznala Ideja lepote pa su samim tim i umetnost i umetnici u zabludi jer se služe „senkama“, a poruka koju oni prenose ne može biti istinita.

Šta se dešava sa dobrim?³⁴¹ Gde se ono uklapa u svemu ovome? Platon u *Državi* pravi jednu distinkciju koja na vrlo specifičan način udaljava dobro od svih ostali Ideja. On u knjizi VI kaže:

καὶ τοῖς γινγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

„Tako i u stvarima koje se tiču saznanja, prisustvo dobra ne daje jedino to da budu saznate, nego upravo iz njega samog proishodi njihovo bivstvovanje (to einai) i njihova suština (ousia), a samo dobro nije suština, nego se po uzvišenosti i moći uzdiže iznad nje.“³⁴² (509b)

Ovim Platonovim iskazom se nameće jedna kompleksna i zamršena problematika. Pored toga, imamo kovanicu ἐπέκεινα τῆς οὐσίας („s onu stranu bivstva“) koja nameće dodatnu polemiku. Naime, izgleda da Platon Ideju dobra postavlja na jednoj većoj ontološkoj ravni (ako je moguće ovako slobodno se izraziti) nego li ostale Ideje. To znači da se Ideja Lepog nalazi ispod Ideje Dobrog. Dobro je iznad οὐσία ili iznad onih Ideja koje poseduju οὐσία. Pošto je poznato da Ideja Lepog poseduje οὐσία znači da je ona kao postojeća Ideja ispod Ideje Dobra. Drugo, Ideja Dobrog daje pojedinačnostima mogućnost postojanja i mogućnost saznanja. Ona kao takva ne može biti deo pojedinačnih, jer bi to značilo da je ograničena, deljiva i propadljiva. Ona takođe ne može biti ni biće jer ona garantuje suštinu svim stvarima pa je kao takva iznad nje. Ona je zapravo uređivački princip celokupnog postojanja. Branko Pavlović u komentarima na Platonovu *Državu* na navedeni

³⁴⁰ Više o ovome vidi u: Dorothea, Frede, Plato on What the Body's Eye Tells the Mind's Eye, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 99, 1999, pp. 191-209.

³⁴¹ Više o ovome vidi u: Cairns, Douglas, Fritz-Gregor Herrmann, & Terry Penner (ed.), *Pursuing the Good*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007 i u Welton, William A., (ed.), *Plato's Forms - Varieties of Interpretation*, Lexington books, Oxford, 2002. Raznovrsnost tekstova u navedenim studijama nam nudi bolji uvid i problematiku sa kojom se suočavamo u tumačenju o Idejama i dobrim kod Platona. Takođe, zanimljive perspektive nam nude i Rowe (Rowe) i Demos (Demos). Vidi: Rowe, Christopher, *Plato and the art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, Demos, Raphael, *The Philosophy of Plato*, Charles Scribner's Sons, New York, 1939.

³⁴² Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 202, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D509b> .

paragraf daje sledeću interpretaciju: „Dobro kao ideja ne može se svesti na opštosti, tj. na rodove i vrste čulnih i propadljivih stvari, mada su ove opštosti i same nepropadljive, i mada sve propadljive stvari duguju svoje rođenje i svoju egzistenciju rodovima i vrstama.“³⁴³ Naime, Pavlović smatra da je Platonova pretpostavka jednostavna: svako biće koje je deo fizičke realnosti stvara drugo biće koje pripada istoj realnosti. Drugim rečima pojedinačnosti stvaraju pojedinačnosti. Dok je rod trajan svi njegovi pojedinačni članovi nisu. U svemu ovome Ideja Dobrog stoji kao najviša i svaka istina i sve što jeste zavisi od nje pa su samim tim svi rodovi i vrste niži (zavisni) oblici ili ideje. Na drugoj strani kroz niz detaljnih analiza Platonovih tekstova Kramer³⁴⁴ (Hans Joachim Krämer) polemše o tome da je Ideja Dobrog kao princip saznanja i bića proizilazi iz Platonovog razumevanja Elejskih mislilaca, konkretno Parmenida i Zenona. Naime, Zenon vidi suprotnost između jednog koje je biće i mnoštva koja su ne-biće. Platon u ovom odnosu između jednog i mnoštva vidi disjunkciju, i ovu misao on detaljnije obrazlaže u *Parmenidu*. Kramerova interpretacija Platona podrazumeva da ako je jedno suprotno biću, a ne njegov rod, onda je biće povezano sa mnoštvom. Biće shvaćeno kao mnoštvo podrazumeva da se o njemu na taj način i govori. Tačnije, da bi se biće opisalo neophodno je govoriti o mnogim pojedinačnim Idejama, što nije nimalo lak zadatak. Da bi se tako nešto zaobišlo, stoji dobro kao jedno i ono je na taj način i upravo zbog toga ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Ferber (Ferber Rafael) i Damschen (Damschen Gregor) pokušavaju da dokažu da čuvena formula ἐπέκεινα τῆς οὐσίας može biti shvaćena ne samo u smislu „bivstva izvan suštine“, već i „s onu stranu bivstva“.³⁴⁵ Naime, oni smatraju da se samo pomoću tekstualnog tumačenja dolazi do beskrajnih kontroverzi, a da je izlaz iz toga moguć samo pomoću formalnog metaontološkog dokaza. Pomoću ovog dokaza dolazi se do zaključka da samopredviđanje Ideje Dobrog ili bilo koje druge Ideje nije moguće, tj. nijedna Ideja F nije sama Ideja F. Na kraju teksta ovi autori primenjuju Spinozinu distinkciju između „ens imaginarium“ i „chimaera“ na Platonovu Ideju Dobra. Naime, po njima, Platonova Ideja Dobrog je isto kao i okrugli kvadrat, ono što je nemoguće zamisliti, ali ga je moguće formulisati.

Dobro je kod Platona početak i kraj svakog istraživanja. Ono je nit koja povezuje i celokupno postojanje i sve ono što spada u njegove rodove. Ono je nit koja povezuje relaciju

³⁴³ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 366.

³⁴⁴ Krämer, Hans Joachim, ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ, *Zu Platon, Politeia 509 b*, u Dagmar Mirbach (ed.), *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, Berlin, 2014, s. 122-148.

³⁴⁵ Ferber, Rafael & Damschen, Gregor, *Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato's "epekeina tês ousias" revisited (Republic, 6, 509b8-10)*, u: Nails Debra, Harold Tarrant, Kajava Mika, Salmenkivi Eero, *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Espoo, Wellprint Oy, 2015, pp. 197-203.

između jednog i mnoštva. Postaviti pitanje „šta je dobro?“ znači postaviti teleološko pitanje, jer se tiče učenja o svrshodnosti i celishodnosti. Dobro služi kako bi se pomoću njega opisao ceo metafizički sklop jednog postojanja. Pravilna funkcija dobrog ispoljava se i u celini i u svim njenim delovima. Svega ovoga je Platon bio svestan pa ga je zbog tog razloga postavio kao ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. I ne samo to već Ideju Dobrog treba shvatiti kao uzrok istine i saznanja. Platonovim rečima:

τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι: αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ

„Ideju dobroga, dakle, treba da shvatiš kao nešto što predmetima koji se mogu saznati daje istinu i što duši koja saznaje daje sposobnost saznavanja. Shvati je kao uzrok našeg znanja i kao uzrok istine koju saznajemo umom. Iako su i znanje i istina lepi, ipak ćeš dobro učiniti ako poveruješ da je ideja dobra nešto drugo i nešto još lepše, nego što su sama istina i znanje.“³⁴⁶ (508e)

Ideja Dobrog je ono što omogućava predmetima da budu saznati i ono što čoveku daje mogućnost da spozna samog sebe i te premete. Kod Platona se ne može povući jasna distinkcija između εἶδος i ἰδέα, ali se u ovom slučaju termin ἰδέα koristi kako bi se pokazao jedan njen shvatljivi, saznatljivi i razumljivi aspekt. Drugo, jasno je iz datog paragrafa da Platon ponovo daje „povlašćen“ položaj Ideji Dobra u odnosu na znanje i istinu. Ideja Dobra se manifestuje kao nešto što je najlepše u odnosu na ostale Ideje. Samim tim je ispravno i doneti zaključak da je ona lepša i od Ideje Lepog. Međutim, ovo ne treba olako shvatiti kao neko prosto poređenje i hijerarhije Ideja. Platon samo želi da naglasi da je Ideja Dobrog ona koja omogućava da se spozna celokupna stvarnost i kao takva ona zauzima povlašćeni položaj pa je samim tim i ἐπέκεινα τῆς οὐσίας i κάλλιον u odnosu na ostale Ideje.

Postoji još jedno moguće tumačenje kada je u pitanju Platonova Ideja Dobrog. Naime, ova Ideja se može tumačiti kao Jedno, na isti onaj način na koji to radi Tubingenska škola, između

³⁴⁶ Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993 str. 201, po prevodu Albina Vilhara i Branka Pavlovića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0168%3Abook%3D6%3Asection%3D508e> .

ostallog i Kramer³⁴⁷. Iako Platon ni na jednom mestu ne poistovećuje Dobro i Jedno, na pragu nepisanih Platonovih učenja i Aristotelovih dela (*Metafizika*, *Eudemova etika*) moguće je ovo dvoje poistovetiti ili još bolje rečeno dovesti u tesnu vezu. Najubedljiviji dokaz za ovakvu tvrdnju nalazimo kod Aristotela u *Metafizici*:

τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μὲν φασιν αὐτὸ τὸ ἐν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι: οὐσίαν μέντοι τὸ ἐν αὐτοῦ ᾧοντο εἶναι μάλιστα.

„A od onih koji tvrde da postoje nepokretna bivstva, jedni tvrde da je samo Jedno Dobro po sebi, ali su verovali da je ipak Jedno / ponajpre njegovo bivstvo“³⁴⁸ (Met. N, 1091b13-15)

Međutim i pored ove Aristotelove izjave u kojoj se Jedno izjednačava sa Dobrim, ne može se pouzdano tvrditi da je Platon izjednačio ovo dvoje. U *Državi* Platon je više sklon da podeli „plodove dobra“ (507a) sa svojim sagovornicima, nego li da izrazi svoje znanje o dobru. Na tako nešto i on sam upozorava jer je svestan da misliti i znati nije isto (506b). Iz ovih razloga se stiče utisak da kad je u pitanju Ideja Dobrog Platon ostaje nedorečen.

³⁴⁷ Vidi: Krämer, Hans Joachim, 'ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ, Zu Platon, Politeia 509 b, u Dagmar Mirbach (ed.), *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, Berlin, 2014, s. 122-148 i Krämer, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles*, C. Winter, Heidelberg, 1959.

³⁴⁸ Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007, str. 507-508, po prevodu Slobodana U. Blagojevića. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0052%3Abook%3D14%3Asection%3D1091b> .

4.2 Dobro kao jedno u *Filebu*

Platonov dijalog *Fileb* (Φίληβος) svrstava se u pozno razdoblje njegovog stvaralaštva. Glavni akteri dijaloga su Sokrat, Protarh i Fileb, a njihov međusobni takmičarski duh je vođen jednom jednostavnom idejom, a to je utvrditi šta zaista jeste dobro. Sokrat posle detaljnog ispitivanja, mitskog kazivanja i opsežnog pripovedanja uglavnom u svim Platonovim dijalozima izlazi kao pobednik u bitki koja se, uslovno rečeno, odvija na polju ontologije, etike i estetike. On uvek teži da otkrije istinu koju ne poznaju njegovi sagovornici. Zbog toga je Protarh jedinstvena figura i za razliku od ostalih aktera koji se pojavljuju u Platonovim dijalozima želi isto što i Sokrat, a to je da sazna šta je istina. Protarh se ne obazire na to da li će biti onaj čije mišljenje nadvladava Sokratovo, već je sa svojim stavovima i ubeđenjima voljan da prepusti i Sokratu i Filebu „pobedu“ ukoliko se spozna istina. Ovakvi stavovi se opravdavaju time što se Sokrat oseća dužnim da očisti mišljenje svojih protivnika od lažnih verovanja, pa da tek onda krene u istraživanje samog pojma, što je običaj u Platonovim dijalozima. Međutim, u *Filebu*, Protarh kao umereni hedonista (za razliku od Fedra) već na samom početku dijaloga prihvata tezu da zadovoljstvo nije jedini uslov kako bi se postigao dobar život. Sokrat kaže sledeće:

Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα: τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνησθαι καὶ τὰ τούτων αὖ συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθήν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῶω γίγνεσθαι σύμπασιν ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν: δυνατοῖς δὲ μετασχεῖν ὠφελιμώτατον ἀπάντων εἶναι πᾶσι τοῖς οὐσί τε καὶ ἐσομένοις.

„Fileb, dakle, kaže da je dobro svim bićima radost, uživanje i zadovoljstvo, i sve drugo što ulazi u taj rod, dok ja, naprotiv, osporavam da je dobro to već mudrost, inteligencija i pamćenje i sve drugo što je njima srodno. Tačna predstava i istinito zaključivanje bolji su i imaju više prednosti nego uživanje za sva ona bića koja su sposobna da u tome sude, u sadašnjosti ili budućnosti.“³⁴⁹ (11b)

³⁴⁹ Platon, *Fileb* u: Meneksen, Fileb, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 57, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski. Original teksta preuzet sa internet adrese:

Na ovu izjavu se Protrah slaže jer se Fileb povukao. I Sokrat i Protarh dolaze do sličnih zaključka, a to je da ne poznaju dovoljno materiju o kojoj se polemiše. Kad obojica dođu do zastoja, spremni su da ponovo pokrenu novo istraživanje. Za razliku od bilo kog drugog Platonovog dijaloga, u *Filebu* se od početka ispituje stanovište i Sokrata i Protarha, pa kako početne teze i jednog i drugog bivaju osporene, pokreće se zajednička istraga koja donosi pozitivni rezultat. Upravo na taj način je neophodno vršiti svako filozofsko istraživanje.

Platonovo istraživanje u *Filebu* odvija se na dva plana: dobro se ispituje kao jedno i u ovom segmentu se postavljaju važna ontološka pitanja, dok se u drugom segmentu ispituje šta jeste dobro za čovekov život. Ovo ne znači da je Platonovo ispitivanje jasno izdiferencirano, već se jedna vrsta pitanja i odgovora prepliću sa drugima, pa samim tim to stvara dodatnu poteškoću za tumače ovog teksta. Za tezu da je Platonovo ispitivanje vezano kako za inteligibilni tako i za fizički svet postoji dosta uputa u *Filebu*. Najjači dokaz o ovome se vidi u razlici koju Platon pravi između ljudskog i božanskog života. Bogovi ne osećaju zadovoljstvo jer im je sama priroda po nužnosti podarila da žive dobrim životom. Na drugoj strani ljudima je zadovoljstvo neophodno ali ono koje je povezano sa znanjem. Ali znanje kako živeti dobar život nije moguće bez poznavanja Ideje. Zato Platon i naglašava da postoji znanje onoga što je prolazno i propadljivo, a na drugoj strani stoji znanje onoga što je večno i da je ovo drugo istinitije od onog prvog (61e).

Iako većina tumača smatra da se pitanja u *Filebu* odnose na ono što je moralno dobro, već na samom početku dijaloga javlja se važan metafizički problem (15b), a to je kako uspostaviti razliku između *jednog* i *mного*. Paragraf glasi:

Σωκράτης: πρῶτον μὲν εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὐσας: εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἐκάστην οὐσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταῦτόν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.

„Prvo, da li treba prihvatiti da takve neke jedinice zaista postoje; zatim, kako opet one – a svaka od njih je uvek ista i nije podložna ni nastajanju ni propadanju – u celosti zadržavaju takvu jedinstvenost postojano u najvećoj meri; i, napokon, da li treba uzeti da je ona, u onome što nastaje

i što je beskonačno, raspršena postavši *mnogo*, ili da ona cela izvan sebe same, što izgleda sasvim nemoguće, postaje *isto* i jedno, istovremeno u jedinstvu i u množini.³⁵⁰ (15b)

Postavlja se pitanje zašto je ovaj paragraf bitan? Iz njega je moguće zaključiti da se u *Filebu* ne polemiše samo o moralnom dobru, već da se razmatra i njegov ontološki karakter. Drugo, koliko pitanja u stvari Sokrat postavlja na ovom mestu? Postoje istraživači koji smatraju da Sokrat postavlja samo dva pitanja³⁵¹. Sa manjim modifikacijama moguće je sažeti ih i predstaviti u sledećoj formi:

- 1) Treba prihvatiti da jedinice postoje. Ako je tako, kako ona koja je uvek ista i nije podložna ni nastajanju ni propadanju u celosti zadržava svoju jedinstvenost? (πρῶτον μὲν εἴ τις δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὐσας: εἶτα πῶς αὐτάς, μίαν ἐκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιοτάτα μίαν ταύτην:)
- 2) Da li je ona, raspršena postavši mnogo ili cela izvan sebe same postaje isto i jedno, istovremeno u jedinstvu i množini? (μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὐτῶν καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρὶς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνεται ἅν, ταὐτὸν καὶ ἐν ἅμα ἐν ἐνὶ τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.)

Druga grupa istraživača deli ovaj paragraf na tri pitanja³⁵² (između ostalog i prevodilac *Fileba*, Ksenija Maricki Gađanski):

- 1) Da li treba prihvatiti da neke takve jedinice postoje? (πρῶτον μὲν εἴ τις δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὐσας:)
- 2) Zatim, kako te jedinice od kojih je svaka jedno, uvek ista koja nije podložna ni propadanju ni nestajanju u celosti zadržava jedinstvenost? (εἶτα πῶς αὐτάς, μίαν ἐκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιοτάτα μίαν ταύτην:)

³⁵⁰ Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 62, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski. Original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D15b>.

³⁵¹ Vidi: Gadamer, Hans Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale university press, New Haven, 1986, R. G. Bury, *The Philebus of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1897.

³⁵² Vidi: Mirhady, David C., The Great Fuss over "Philebus" 15b, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 25, No. 3, 1992, pp. 171-177, Hahn, Robert, On Plato's "Philebus" 15B1-8, *Phronesis*, Vol. 23, No. 2, 1978, pp. 158-172, Muniz, Fernando, and Rudebusch, George, Plato, Philebus 15B: A Problem Solved, *The Classical Quarterly*, New Series 54.2, 2004, pp. 394-405.

- 3) Kako onda one ostaju isto i jedno, istovremeno u jedinstvu i množini? (μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγонуῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὐτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταῦτὸν καὶ ἐν ᾗμα ἐν ἐνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.)

U prvu grupu spadaju istraživači koji ne prihvataju pitanje da li jedinice postoje. Njihovo postojanje nije diskutabilno i to je Platon utvrdio ne samo u *Filebu*, već i u njegovim drugim dijalozima (npr. *Država*, *Timaj*). Samim tim Platon se u *Filebu* drži istraživanja koje je povezano sa njegovom teorijom Ideja. U drugu grupu istraživača spadaju oni koji dovode u pitanje ontološki status Ideja kao jedinstvenih realiteta. Pitanje da li jedinice postoje nameće i da li su jedinice zaista jedinice, jer Platon koristi termin μονάδας (množina), a ne μονάς (jednina). Pitanje onda nije da li postoji Ideja, već Ideje. Han (Hahn) smatra da verovatno Platon koristi ovaj termin iz prostog razloga što je zabrinut za matematičku preciznost koja je neophodna za iskazivanje određenog odnosa između dva različita tipova ontoloških entiteta. U tom slučaju termin μονάδας ne samo da sugerira jedinstvo već i „jedno“ koje označava najosnovniju matematičku klasu.³⁵³

Koje god tumačenje prihvatili o broju pitanja koji se javljaju u spornom paragrafu ili koje su implikacije tih pitanja, Sokratov glavni interes ne počiva u tome. Ako se želi razjasniti sam problem i težina svih pitanja u spornom paragrafu neophodno je shvatiti kontekst u kojem on stoji i koju poziciju zauzima u *Filebu*. Naime, kad Sokrat postavlja pitanje o tome da su neka uživanja dobra a druga loša, Protarh odgovara da je uživanje sve ono što je dobro, bez pravljenja razlike između uživanja (12c-d). Sokrat naglašava da razlika između jednog i mnogog menja samu strukturu razumevanja uživanja pa samim tim i dobrog, dok Protarh na početku ne pravi razliku između njih. Kad bi se rasprava nastavila u pravcu nerazlikovanja između jednog i mnogog onda bi bila „naivna“ i samim tim bi i prestala (13c). Drugo, Protarh polemiše o razlici između jednog i mnogog na jedan osnovan verbalni način (14d). Ovaj način upotrebljavaju sofisti, i on je vezan za propadljivi svet tako da svaki iskaz koji se donese o problemu o kojem se polemiše nema pravu vrednost. Na suprotnoj strani, Sokrat postavlja suštinska pitanja tj. uzima se u razmatranje „čoveka kao jedno, i bika kao jedno, i lepo kao jedno, i dobro kao jedno, o tim i takvim jedinicama nastaje velika i ozbiljna rasprava pri njihovom razvrstavanju (ἄνθρωπον ἐπιχειρῆ τίθεσθαι καὶ βοῦν ἕνα καὶ τὸ καλὸν ἐν καὶ τὸ ἀγαθὸν ἕν, περὶ τούτων τῶν ἐνάδων καὶ τῶν τοιούτων ἢ πολλῆ σπουδῆ

³⁵³ Vidi: Hahn, Robert, On Plato's "Philebus" 15B1-8, *Phronesis*, Vol. 23, No. 2, 1978, pp. 158-172, p. 165.

μετὰ διαίρεσέως ἀμφισβήτησις γίγνεται).³⁵⁴ (15a) Ukoliko jedno ne stoji u odnosu sa mnoštvom to nameće paradoksalne posledice u razumevanju neposredne stvarnosti: „Prvo, nijedna stvar ne bi mogla biti složena (bilo od istih, bilo od različitih dijelova), jer bi se time morala priznati povezanost jednoga i mnoštva. Drugo, svaka (prosta) stvar morala bi biti različita od svake druge, jer ukoliko ne bi bilo tako, one bi pored numeričke različitosti pokazivale pojmovnu istost, što bi predstavljalo dokaz da se jedna opštost može otjelotvoriti u više stvari. Treće, pojedinačne stvari ne bi smjele biti udružene u složenije stvarne sklopove, niti bi sve skupa smjele graditi celinu stvarnosti.³⁵⁵

Iz navedenih paragrafa (15a-b) se zaključuju dve stvari: prvo Sokrat postavlja ovakva pitanja kako bi naglasio kako tačno treba polemisati o jednom, tj. koja konkretno pitanja je neophodno postaviti da bi se moglo stići do njegove definicije. I drugo, iako je diskusija koja je počela između Sokrata i Protarha postavljala pitanja o tome šta jeste dobro u moralnom smislu, Platon želi da naglasi da bi ispitivanje dobrog samo iz ove perspektive bilo nekompletno, pa samim tim i filozofski nedostojno za jednog ozbiljnog istraživača. Zato on o ovoj polemici diskutuje i iz ontološkog ugla.

Odgovore na pitanja koje Sokrat postavlja ne dobijamo (bar ne na ovom mestu u dijalogu), već se pomoću njih usmerava pažnja čitaoca ka tome da su jedinice kao ontološki entiteti različiti od promenljivih fenomena, ali da su ipak povezani sa njima. Sokrat naglašava da se poteškoća oko problematike između jednog i mnogog mogu rešiti u govoru. Ali ne u svakoj vrsti govora već u onom govoru koji podrazumeva poznavanje dijalektike. Na Protarhov zahtev (16b) Sokrat oslikava dijalektički put, koji stoji kao suprotnost erističkom. Sokrat polaže veru u dijalektičku metodu kako bi mu pomogla da reši aporiju u koju je upao, a to je da pokuša da sistematizuje i podeli ono što je nedeljivo, a to su *μονάδας*.

U svom opisu dijalektičkog metoda Sokrat kaže da je ovaj božji dar pripadao ljudima koji su bili bliži božanstvu, i da su preneli doktrinu da sve ono što postoji u sebi sadrži *jedno* i *mного* i da je u njemu samom prirodno (*σύμφυτον*) sjedinjena granica (*πέρας*) i bezgranično (*ἀπερίαν*)(16c). Dakle, po sopstvenoj prirodi ono što jeste (bitak) ima jedinstvo između

³⁵⁴ Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 62, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski.

Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D15a>.

³⁵⁵ Koprivica, Časlav, *Ideje i načela – Istraživanje Platonove ontologije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2005, str. 254.

bezgraničnog i granice. Ako stvari stoje ovako onda čovek treba da traži jednu Ideju (ιδέα) i odredi je za svako pojedinačno. Platon ovde jasno povezuje na koji način je moguće steći saznanje o jednom kroz upoznavanje njegove prirode. Pošto se jedno sastoji od jedinica, najlakši mogući način upoznati ga jeste pronaći baš ono što i jeste sama suština njegove prirode, odnosno upoznati njegovu jedinstvenu formu. Ali mi imamo i pojedinačnosti koji su „delovi“ jedne celine tj. onog jednog, pa se čini da iz tog razloga Platon uvodi metodu „deobe“ (15a) kako bi pravilno rasporedio ono što nije podložno ni nastajanju ni propadanju. Neophodno je tražiti jednu ideju i odrediti je za svaki pojedinačni slučaj, kako Platon kaže, sve dok se ono prvobitno jedno ne ukaže ne samo kao jedno i mnogo i bezgranično, već i koliko ih je u njemu (16d). Tek kad se izvrši ovo pobrojavanje između bezgraničnog i jednog, onda ono jedno iz celine treba prepustiti beskraj i reći mu zbogom.(16e). Drugačije rečeno, da bi se spoznala Ideja neophodno je upoznati sva pojedinačna, pobrojati ih i svrstati ih pod jedno. Jedno „jeste praosnov koji sve posebne aspekte bića – aksiološki (Arete), ontološki u užem smislu (ουσία), matematički i spoznajnoteorijski suštinski premašuje i sabira u opšteontološki horizont“³⁵⁶(preveo A. Pešić). Ono što je pojedinačno je u isto vreme i propadljivo, prolazno, ograničeno pa samim tim iz njega nije moguće izvući ono što je u svojoj suštini istinito. Kako bi se spoznalo ono što jeste istina, neophodno je spoznati ono što je opšte. Platon je bio blizu razumevanja da se „pojam prave dijalektike sastoji u tome što ona pokazuje nužno kretanje čistih pojmova, i to ne kao da bi ih ona time uništila, već tako što se rezultat toga pokazivanja sastoji upravo u tome da su čisti pojmovi to kretanje i (taj rezultat izražen prosto) da se ono što je opšte sastoji upravo u jedinstvu takvih suprotnih pojmova.“³⁵⁷ Hegel zaključuje da Platon nije razvio potpunu svest o ovakvoj dijalektici, ali da je pomoću nje prikazao „apsolutno suštastvo saznato na taj načinu čistim pojmovima, i prikazivanje kretanja tih pojmova.“³⁵⁸

U svakom slučaju, Platon, nakon što je predstavio osnovne crte dijalektičke metode, pokušava da objasni jedno i mnogo na primeru slova i tonova (17b - 18d). Jedna veština koja se bavi slovima je gramatika, a druga koja se bavi tonovima muzika. Iako na prvi pogled deluje kao nelogično da je moguće povezati ih Platon radi upravo to. On ih spaja, ali ne samo time što nad njima sprovodi dijalektički metod, već ih povezuje kroz zvuk koji stoji kao glavna nit njihovog

³⁵⁶ Krämer, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles*, C. Winter, Heidelberg, 1959, s.137. U originalu stoji: „Es ist vielmehr der Urgrund, der alle besonderen Seinsaspekte - den axiologischen (Arete), den im engeren Sinne ontologischen (ουσία), den mathematischen und den erkenntnistheoretischen - wesentlich übersteigt und in einem universalontologischen Horizont versammelt.“

³⁵⁷ Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije II*, Kultura, Beograd, 1970, str. 181-182.

³⁵⁸ *Ibid.*, str. 182.

ujedinjenja. Može se reći, sa oprezom, da na onaj način na koji otkrivamo zvuk kao glavnu nit ujedinjenja možemo otkriti i sve pojedinačnosti koje se temelje u *jednom*. Kroz komplikovani niz deoba u tonovima i slovima, Platon ukazuje na koji način je najbolji ispitati neku tematiku kako bi se steklo filozofsko saznanje o njoj. Dijalektičkom metodom utvrđuje se da je moguće predstaviti jednu hijerarhijsku strukturu predmeta koji se ispituje, a sa druge strane utvrditi i koliko člana u toj strukturi postoji. I ne samo to, već i utvrditi sva pojedinačna svojstva svakog člana. Dijalektička metoda prikazuje svaki aspekt jednog predmeta koji se ispituje. Ne samo da je pomoću ove metode moguće utvrditi kako se deli *jedno*, već pokazati na koji način su svi pojedinačni strukturirani.

Iz navedenog postaje očigledno zašto Platon obrazlaže dijalektički metod³⁵⁹. Ne zbog toga da bi nadmudrio protivnika već da bi pokazao kako nije moguće rešiti aporiju u koju je upao ako se problematici ne pristupi iz drugog ugla. Ovo uviđa i Protarh (19a-b). „Božji dar“ koji poznaje Sokrat mu omogućava dominaciju u razgovoru i nad Protarhom i nad Flebom, ali ona nije potpuno namerna. Sokrat je svestan da pitanje koje je postavljeno na početku dijaloga nije moguće odgovoriti na uobičajeni način. Zato se dijalektički metod pokazuje kao savršeno adekvatno oruđe pomoću kojeg je moguće, ako ne doći do odgovora, barem približiti mu se. Sam metod pored toga što ima ispitivački momenat, ima i vaspitini. Sokrat je voljan da nauči i samog sebe i svoje sagovornike. Zato predlaže da se dobro ne razmatra ni kao mudrost ni kao uživanje, već kao spoj jednog i drugog (20c - 23b).

Da bi definisao dobro, potrebno je složiti se oko nekih njegovih osnovnih određenja. Platon mu prepisuje nekoliko (20d):

1. Dobro je najsavršenije o svega (πάντων δῆπου τελεώτατον),
2. Dobro je dovoljno samo sebi (ἱκανὸν τὰγαθόν),
3. Kao takvo ono prevazilazi sve drugo što postoji (καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρειν τῶν ὄντων).³⁶⁰

I jedan i drugi sagovornik (Sokrat i Protarh) se slažu da je ovakvo dobro težnja svakog inteligentnog bića. Svaki čovekov akt je određen dobrim, pa je samim tim dobro početak i kraj čovekovog postojanja. Dobro je ceo univerzum i sama suština bitka, pa je iz tog razloga neophodno

³⁵⁹ Kod Platona dijalektika je gotovo sinonimna sa filozofijom. Dakle, Platon se služi „pravom“ filozofijom kako bi pronašao rešenje problema o kojem je reč u dijalogu.

³⁶⁰ Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D20d>.

upoznati ga. Ne spoznati dobro znači ne spoznati suštinu čovekovog života. Ova tri kriterijuma (savršenstvo, samodovoljnost i kompletnost) su nužni uslovi kako bi spoznalo ono što je dobro.

Da bi obrazložio tezu o tome koji je uzrok dobra, um ili uživanje, Platon uvodi takozvanu „čtetvorostruku odredbu“ bića (23c - 23e). On navodi da postoje četiri glavne odrednice celog univerzuma i svega onoga što postoji (ὄντα): beskonačno (ἄπειρον), granica (πέρας), mešavina ova dva elementa (μικτός) i njihov uzrok mešanja (αἰτία). Ova Platonova podela sadrži dosta poteškoća i zadaje muke potonjim tumačima, a čini se da nijedan od njih ne daje potpuno zadovoljavajuće i opšte prihvaćeno rešenje. Dok Platon na ovakav način određuje sve što postoji, on na ovom mestu ne pominje Ideje kao što to čini u svim drugim dijalozima. Takođe, ako se uzme u obzir ono što navodi na početku *Fileba* (15a-c), čini se da ova „čtetvorostruka odredba“ odudara od konzistentnosti koja prati sam dijalog, pa čak i da dolazi u sukob sa teorijom Ideja. Šta proizilazi iz svih navedenih poteškoća? Inicijalno tumačenje ovog paragrafa sugerise da Platon uvodi ove metafizičke odredbe kako bi dobio odgovor na etičko pitanje: šta zauzima prvo mesto kao uzrok dobra, um ili uživanje? Ali upravo iz tog razloga Platon pokreće polemiku o „čtetvorostrukoj odredbi“. Ona mu omogućava da lakše dođe do odgovora na postavljeno pitanje. U njegovoj filozofiji se ne isključuju odnosi koji se kreću između etičkog i ontološkog. Platon piše svaki dijalog time što pažljivo postavlja svaku problematiku uz detaljnu analizu. Način na koji se dolazi do odgovora na postavljano pitanje očigledan je i čitaocu i likovima u dijalogu tek kad se sagledaju svi aspekti problema koji se ispituje. Iz tog razloga, ako se problematični paragraf tumači kao nezavistan od pitanja koja su postavljena u dijalogu, zadaje nepotrebne poteškoće. Ukoliko pak to nije slučaj onda postaje jasno zašto Platon postavlja ovu problematiku na način na koji je postavljena. Precizno postavljena polemika samim tim isključuje mogućnost nekonzistentnosti samog dijaloga. Drugo, *Fileba* nije moguće posmatrati kao jednu nezavisnu celinu koja je potpuno odvojena od celokupne Platonove filozofije. Svaki tumač koji se bavi proučavanjem Platona uviđa važnost proučavanja i upoređivanja svih njegovih dijaloga. Time se stvara jasnija slika i napredak Platonove filozofske misli.

Pre nego da je uvedena „čtetvorostruka odredba“ Sokrat i Protarh diskutuju o životu u kojem se uživa bez mudrosti i o životu koji je mudro vođen ali bez uživanja (20c-21d). Mudrost kao lišena uživanja i uživanje bez mudrosti su odbačeni kao nedostojni načini života, jer ne ispunjavaju neophodne uslove kako bi se proživio dobar život. Život kao spoj i mešavina mudrosti i uživanja čini se da ispunjava sve ono što treba kako bi čovek proživio život koji se može nazvati

dobrim. Ali Sokrat još uvek nije dovoljno uveren u ove odrednice. Samim tim izvesnu sumnju imaju i njegovi sagovornici, pa i čitaoci dijaloga. Kako bi se utemeljila iskazana pretpostavka, i na kraju dijaloga došlo do liste dobara koje su neophodne za čovekov život, Platon uvodi „čtetvorostruku odredbu“ kao svojevrsnu odrednicu. Ova odrednica i dijalektički metod služe da bi se utvrdila funkcija uživanja i mudrosti u čovekovom životu. Ali ovo ne znači da je Platonova glavna zainteresovanost da utvrdi šta jeste dobro samo u moralnom smisli, već i šta je metafizičko i ontološko dobro. Ovo naravno treba uzeti uslovno, jer kao što je poznato kod Platona nema stroge podele disciplina.

Jedno od najkompleksnijih pitanja koje se nameće jeste kako pomiriti paragraf 15a-c i „čtetvorostruku odredbu“. Ova dva naizgled nespojiva problema opisuju i koriste istu terminologiju tj. beskonačno (*ἄπειρον*) i granicu (*πέρας*) pa i to stvara dodatne poteškoće u tumačenju. Ali ako posmatramo paragraf 15a-c, u njemu se ispituje učešće pojedinačnih u Ideji i odnos između Ideja, dok se u „čtetvorostrukoju odredbi“ polemise o podeli i kategorizaciji postojećih entiteta³⁶¹ u svemiru. Samim tim prvi paragraf (15a-c) opisuje Ideje u nadrealnom, dok se „čtetvorostruka odredba“ svodi na strukturu i kategorizaciju univerzuma. Ako se ovako posmatraju onda se navedeni paragrafi ne nalaze u metafizičkoj protivrečnosti. Naime, Platon pokreće polemiku u 15a-c kako bi uveo dijalektički metod, dok „čtetvorostruka odredba“ u isto vreme usmerava istraživanje ka problemu koji se ispituje a to je dobro. Ovako i jedan i drugi paragraf služe kako bi se stekla neka vrsta „veštine“ koja će omogućiti čitaocu da bolje shvati i reši zadatu problematiku.

Pored navedenog u 15a-c Platon polemise o neodređenom broju entiteta u odnosu između jednog i mnogo, dok se u „čtetvorostrukoju odredbi“ traži određeni stepen realnosti entiteta o kojima se polemise. Drugim rečima jedan paragraf se bavi kvantitetom, dok se drugi bavi kvalitetom stvari. To se jasno vidi iz konteksta u koji se nalaze i jedan i drugi paragraf. Platon u 15a-c utvrđuje kako je moguće svesti pojedinačna pod jednu Ideju. Ovo se očigledno odnosi na kvantitet, jer postoji nebrojena količina pojedinačnih dobra ili pojedinačnih uživanja koja se pomoću granice (*πέρας*) mogu svrstati pod jedno. „Čtetvorostruka odredba“ dozvoljava da se o stvarima diskutuje u relacijama „manje i više“ (24a), „jako i slabo“ (24c), „toplije i hladnije“ (24d), „suvlje i vlažnije, brže i sporije, veće i manje“ (25c), a ovo su kvalitativna određenja.

³⁶¹ Postoje tumači koji smatraju da poslednje dve odrednice (mešavina i uzrok mešanja) zastupaju sve ono što nije dostižno mišljenjem, a time ni logosom. Vidi: Gadamer, Hans-Georg, Plato als Porträtist, *Gesammelte Werke Bd. 7*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1991, s. 228-257.

Platon koristi 15a-c kako bi objasnio na koji način postoji bitak i kako ga utvrditi. Ali u nastavku, kako smo već pomenuli on navodi da sve što postoji sastoji od jednog i mnogog i da je u njemu sjedinjena granica i bezgranično (16c). Dakle, sve ono što jeste se predstavlja kao sjedinjeno. Ovakav univerzum je jedna neraskidiva celina i on stoji jednako sa Idejama. Ali on nije odvojen od njih već isprepleten sa njima. Ideje jesu univerzum i univerzum jesu Ideje. Na drugoj strani stoji „čtetvorostruka odredba“. Platon u njoj deli i definiše sve stvari koje su deo univerzuma. O njemu se više ne polemíše kao o neraskidivoj celini kao što je predstavljeno ranije u dijalogu (16c), već se predstavljaju stvari koje ga sačinjavaju. Pomoću prvog paragrafa Platon objašnjava ontološki sastav univerzuma, dok drugi paragraf služi kako bi se kategorizovala ontološka struktura univerzuma već predstavljena prvim paragrafom.

„Čtetvorostruka odredba“ je ontološka osnova na kojoj Platon utemeljuje svoju etiku. Ali postoje tumači koji se ne slažu sa tim. Gil (Mary Louise Gill) smatra da su sve odrednice u ovom paragrafu tu kako bi se utvrdilo šta jeste dobro, ali da nedostaje ključni deo (dve veštine merenja), a Platon ga ne pominje u *Filebu* već u *Državniku* (283c-287a)³⁶². Na drugoj strani, Davis (P.J. Davis) kaže da su različiti istraživači pokušali da pomire „čtetvorostruku odredbu“ sa ostalim Platonovim dijalozima. Njihove pokušaje on svodi na sledeće:

- a) „Ideje se identifikuju sa uzrokom mešavine,
- b) Ideje se mogu naći u mešavini,
- c) Ideje se identifikuju sa granicom,
- d) Ideje se ne moraju identifikovati ni sa jednom od četiri odredbe, ali jesu prisutne u pozadini granice,
- e) Ideje se mogu naći u sve četiri odredbe,
- f) Ideje nemaju nikakav značaj za analizu paragrafa.“³⁶³ (preveo A. Pešić)

On na kraju donosi zaključak da Platonova namera nije bila da pokaže nikakvo alternativno metafizičko stanovište, već da utemelji etičko dobro, ali da je argumentacija koju iznosi bila *ad hoc*. Čini se da je u pravu jer Platon polazi sa pitanjem na koji način je najbolje odrediti univerzum

³⁶² Gill, Mary Louise, The Fourfold Division of Beings Philebus 23b–27c, u Panos Dimas, Russell E. Jones, and Gabriel R. Lear (ed.), *Plato's Philebus: A Philosophical Discussion*, Oxford Scholarship Online, October 2019, pp. 71-89, p. 87.

³⁶³ Davis, P.J., The fourfold classification in Plato's "Philebus", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 13, No. 2, 1979, pp. 124-134, p. 129. U originalu stoji: „(a) The Forms are to be identified with the Cause of the Mixture. (b) The Forms are to be found in the Mixture. (c) The Forms are to be identified with the Limit. (d) The Forms are not to be identified with any of the four classes but they are present in the background of the Limit. (e) Forms are to be found in all four classes. (f) Forms have no relevance to the analysis.“

i na licu mesta pravi podelu na bezgranično i granicu. Bezgranično i granica su uzeti kao hipoteza, pa je zatim došao njihov spoj (mešanje), a potom četvrta odrednica (uzrok mešanja). Ali Platon ne isključuje i petu odrednicu koja omogućava njihovo razdvajanje. Doduše, on u nastavku *Fileba* o njoj ne polemíše, ali je ne isključuje kao mogućnost. Ono što je implikacija ovakvog tumačenja jeste to da Platon još uvek istražuje hipotezu o „čtetvorostrukoj odredbi“. Možda je Davis u pravu za *ad hoc* argumentaciju, ali greši kad kaže da je Platonova namera bila da utemelji etičko dobro, jer u *Filebu* imamo i metafizičko određenje dobra (Vidi: 65a).

Nakon „čtetvorostruke odredbe“ Platon se vraća na polemiku o tome da prvo mesto zauzima život složen od uživanja i mudrosti. Kao takav on pripada trećoj odredbi tj. on je sačinjen od svega beskonačnog koje je omeđeno granicom (27d). Šta je sa drugim mestom? Da li ono pripada mudrosti ili uživanju? Poznajući bar malo Platonovu filozofiju, pošto su se Sokrat i Protarh složili kakav život zauzima prvo mesto, čitaocu postaje jasno da mudrost zauzima drugo mesto. Da bi adekvatno obrazložio ovaj stav Platon predlaže da se utvrdi da li univerzumom upravljaju um (νοῦς) ili „da kažemo da sveukupnošću stvari i ovim što se naziva univerzumom upravlja sila nerazumnog. (τὰ σύμπαντα καὶ τότε τὸ καλούμενον ὄλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ δύναμιν καὶ τὸ ὅπη ἔτυχεν,)“³⁶⁴ (28c-e)? Platonova hipoteza da univerzumom upravlja nasumično, nerazumno, haotično nailazi na oštru osudu. Protarh se slaže da je um onaj koji uređuje sve stvari (28e). Slika kosmosa jeste slika uma jer se sva nebeska tela i svi zakoni prirode ogledaju upravo u njihovoj uređenosti. Ne-um, iracionalna sila, kreira haotičnost i nerazumljivost, dok um kreira uređenost, stabilnost i vidljivu i održivu strukturu duše, tela, prirode, kosmosa. Što se tiče svih živih tela, oni se sastoje od četiri elementa: voda, vatra, zemlja i vazduh. Sve ono što je sastavni deo kosmosa jeste sastavni deo čoveka. Ideja da se makrokosmos ogleda u mikrokosmosu kod Platona može se naći i u *Timaju*. Demijurg, vrhovni tvorac stvara kosmos i daje mu um. Ali „ni mudrost ni um ne bi nikad nijedno moglo nastati bez duše“³⁶⁵ pa je demijurg stavio um u dušu, a dušu u telo. Ovakva celina navodi Platona da um svrsta u četvrti rod tj. um pripada rodu koji je nazvan uzrokom svega (30e), dok zadovoljstvo pripada rodu beskonačnog, tj. onom koje nema ni početak, ni sredinu, ni kraj (31a).

³⁶⁴ Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 80, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D28d> .

³⁶⁵ Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 82, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski.

Veći deo u *Filebu* zauzima diskusija o uživanju. Kako je već određeno da um pripada četvrtom rodu (uzrokom svega), a uživanje drugom (beskonačnom), na red dolazi diskusija o tome koji su elementi uživanja i uma najbolji kako bi čovek živeo dobro. Kad je u pitanju uživanje, čovek ga ne može spoznati bez njegove suprotnosti, a to je patnja. I jedno i drugo su sastavni deo ljudskog života. Sokrat priča posebno o telesnim, a posebno o duševnim uživanjima.³⁶⁶ Uživanje o kojem se polemise u *Filebu* vezano je za čoveka. I uživanje i patnja su ono što je u biti ljudsko, jer bogovi ne poznaju ni jedno ni drugo (33b). Zadovoljstvo se spoznaje tek kada se uspostavlja već narušena čovekova harmonija. Dok propadanje izaziva bol, a uspostavljanje prethodnog stanja uživanje, postoji i neko treće stanje koje prati život čiste misli, ali takav život je rezervisan samo za bogove.

Kao što smo napomenuli uživanja nisu samo telesna već i duševna. Da bi utvrdio koje sve vrste uživanja postoje Platon smatra da svaki čovek teži ka tome da „upozna“ uživanje kao ono koje je dobro, a da izbegne bol. Ovo je jedno zdravorazumsko zaključivanje. Ali ako je svako uživanje dobro, kako ga onda razlikovati od ostalog seta dobara? Platon smatra da nam je za to neophodan um (voūç). Um je onaj koji određuje koje uživanje jeste dobro, a iz ovoga proizilazi da sva uživanja nisu telesna, već ima i onih koja su duševna. Nakon što je napravio ovakvu razliku, Platon postavlja pitanje o tome na koji način razum funkcioniše u celom ovom mehanizmu.

Da bi se ovo utvrdilo, on polemise o želji i njenom postanku (34c - 36c). Želja se objašnjava na primeru „žeđi“. Žeđ zahteva neku vrstu ispunjenja i ona je usmerena na ono što nekom nedostaje. Zadovoljiti žeđ znači popiti vodu. Ono što je prazno napuniti nečim. Ali u ovom procesu nije bitna voda, već sama želja za punjenjem. I to želja koja potiče od duše, a ne od tela. Telo žudi za vodom, ali se potreba tela ne smatra primarnom, već se kao primarno uzima punjenje. U tom slučaju duša je ona koja nešto želi. Ona želi pređašnje iskustvo na koje ima sećanje, tj. na neko ranije iskustvo ispunjenosti. Cela polemika koju Platon vodi o želji jeste tu da ukaže kako ona potiče od duše, a ne od tela. Punjenje i pražnjenje doprinose očuvanju ili propadanju živih bića i ukoliko se čovek nađe u nekom od ova dva stanja on doživljava ili bol ili radost (35e). Pored ovih stanja postoji i još jedno, a to je neka sredina. U stanju za koje Platon smatra da je sredina, čovek oseća bol pražnjenja, ali se seća osećaja koje prati ponovno punjenje. Sećanje izaziva zadovoljstvo ukoliko ima nade za ponovnim punjenjem, a izaziva bol ukoliko nada ne postoji (36b).

³⁶⁶ Ogihara, Satoshi, *The Contrast between Soul and Body in the Analysis of Pleasure in the Philebus*, u: John Dillon and Luc Brisson (ed.), *Plato's Philebus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, pp. 215-220.

Nakon što je utvrdio šta je želja i da ona potiče od duše, a da samim tim poseduje i racionalni momenat, Platon želi da utvrdi koja su to prava, a koja lažna uživanja. Ali već na samom početku ove rasprave (vidi 36c i dalje) Platon kao Sokrat nailazi na oštro negodovanje od strane Protarha. Sokrat poteže pitanje da li postoje istinita ili lažna uživanja i patnje? Na ovakvo pitanje nije moguće dati jednoznačan odgovor. Zato Protarh oštro protestuje, jer se predstava (δόξα) može posmatrati kao istinita ili lažna, dok je za uživanje to neprihvatljivo. Uživanje nije neka vrsta kognitivnog iskaza pa da se posmatra kao istina ili neistina. Ali Sokrat naglašava da čovek može imati iracionalne misli, nadanja, strahove, pa samim tim u njemu to izaziva ili uživanje ili patnju koja je neistinita. Nakon što se utvrdi šta su u stvari lažna uživanja, oni će biti uklonjeni iz čovekovog života.

S obzirom na to da Platon na kompleksan način pokušava da opravda svoj stav o neistinitim uživanjima³⁶⁷ on se može predstaviti ukratko na sledeći način (ovde pratimo Goslingovu strukturu):

1. 32a - 36c, Sokrat ispituje uživanje u jednom generalnom smislu, kako proizilazi iz želje i povezano je sa sećanjem i opažanjem,
2. 36c-37a, pitanje lažnih uživanja uvedeno je na jedan opšti način,
3. 37a – 41b, prvo pripisivanje (atribucije) neistine uživanju,
4. 41b - 42c, drugo pripisivanje neistine uživanju,
5. 42c i dalje, treće pripisivanje neistine uživanju.

O prvom i drugom koraku (32a - 37a) nećemo polemizirati, jer smo ih već ukratko pomenuli. Na zanimljiv način Gosling obrazlaže tri vrste neistinitih uživanja o kojima se polemiše u *Filebu*. Prva vrstu uživanja kao lažna čine ona koja se zasnivaju na lažnom predskazanju (ova „vrsta“ odgovara Platonovom prvom pripisivanju neistine uživanju, 37a - 41b). Uživanja se zasnivaju na pogrešnoj čovekovo proceni o nekom budućem uživanju za koje on smatra da će mu doneti zadovoljstvo. Buduća predstava koju čovek stvara može biti istinita ali isto tako i lažna. Ukoliko je lažna onda izaziva nezadovoljstvo, a ukoliko je istinita zadovoljstvo. U drugu „vrstu“ spadaju uživanja koja se pojavljuju kao neistinita jer nagone ka pogrešnoj meri (ova „vrsta“ odgovara Platonovom

³⁶⁷ O ovoj temi vidi više kod: Gosling, J., False Pleasures: "Philebus" 35c-41b, *Phronesis* Vol. 4, No. 1, 1959, pp. 44-53, McLaughlin, Andrew, A Note on False Pleasures in the Philebus, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 19, No. 74, 1969, pp. 57-61, Harte, Verity, The "Philebus" on Pleasure: The Good, the Bad and the False, *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, Vol. 104, 2004, pp. 113-130, Frede, Dorothea, Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's "Philebus", *Phronesis*, Vol. 30, No. 2, 1985, pp. 151-180.

drugom pripisivanju neistine uživanju, 41b-42c). Treća vrsta lažnih uživanja jesu ona koja se pojavljuju kao uživanja, a da zapravo to nisu (ova „vrsta“ odgovara Platonovom trećem pripisivanju neistine uživanju, 41b-42c). Nakon ovoga Gosling zaključuje da je i dalje neuobičajeno uživanja zvati neistinitim. Njegova argumentacija se zasniva na Platonovom iskazu da predstavu često prati uživanje i patnja (38b). Iz ovoga sledi da istinitost i laž uživanja dolazi tek nakon predstave o njima.

Postoje mešana i čista uživanja. Platon u nastavku *Fileba* prvo predstavlja tri vrste mešanih uživanja:

- A) U prvom slučaju uživanje i bol je mešavina koja se manifestuje kroz telo (46c-e). Ukoliko se čovek češe kako bi prestalo golicanje on oseća zadovoljstvo, ali pošto ima šugu to mu ne rešava problem koji se nalazi ispod kože,
- B) U drugom slučaju bol je telesni, ali je uživanje duševno (47a-d). Čovek osećaj gladi doživljava kao fizičku bol, ali se raduje činjenici da će ovu glad zadovoljiti onda kad bude jeo. Predstava, sećanje koje se javlja kao zadovoljenje gladi jeste svojstvo duše. Slično polemiku smo imali i ranije u *Filebu* kad Platon pominje žeđ i njeno zadovoljenje (vidi: 34c-36c).
- C) U trećem slučaju bol i uživanje su duševni (47e). Platon za njih navodi srdžbu, strah, čežnju, tugu, ljubav, ljubomoru, zavist, itd.

Zašto Platon polemiše o svemu ovom? Čini se da „na nekim mestima u *Filebu* niti postaju uznemirujuće zamršenima, a Platonova primjena istih opisa na ideje koje ponekad jesu, a ponekad nisu identične, zasigurno ne pomaže da se te niti razmrse“³⁶⁸. Ali nakon mešanih uživanja, stiže se do čistih uživanja koja će pomoći u određenju dobrog. Rešavanje svih ovih zagonetki vode Platona ka tome da utvrdi šta je dobro u jednom opštem smislu i šta je dobro za čovekov život.

Nakon mešanih uživanja, Platon pravi osvrt na čista uživanja (50e - 53c). On na početku pokazuje jednu vrstu animoziteta prema filozofima koji smatraju da je uživanje odsustvo patnje³⁶⁹. Ovakav stav implicira da su uživanja uvek pomešana sa patnjom. Ali postoje čista uživanja koja su karakteristična po tome što nisu ni na koji način pomešana sa patnjom. Ima ih četiri: uživanja u

³⁶⁸ Guthrie, W.K.C., *Povijest grčke filozofije, kasni Platon i akademija, knjiga V*, Naklada, Zagreb, 2007, str. 221.

³⁶⁹ Sokrat kaže: „Naime, onim ljudima koji tvrde da su sva uživanja prestanak patnji, ja tako reći, nimalo ne verujem, već mi oni, kao što sam rekao, služe kao svedoci za to da postoje i neka uživanja koja samo tako izgledaju, a u stvari to opšte nisu...“ (51a). Vidi: Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 112, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski.

bojama, u oblicima, u većini mirisa i u zvucima. Sva navedena uživanja koja potiču od percepcije javljaju se jer se opažaju oblici čija je suština da budu lepi. Ovi oblici nisu lepi u odnosu na nešto drugo, već im je u prirodi da budu lepi sami po sebi. Platon u ove oblike svrstava geometrijska tela i oblike, zatim boje koje poseduju ove karakteristike, i tonove koji su blagi i jasni. Uživanja koja se javljaju percepcijom su čista ne zato što ne osećamo bol kada opažamo neke oblike, boje ili tonove, već i zato što opažamo samu lepotu koja je satkana zajedno sa ovim stvarima. Isto važi i uživanje koje se javlja putem čula mirisa, međutim ono je „manje božanske vrste od prethodnih“ (51e). Sva ova uživanja jesu ona koja osećaju i duša i telo.

Sledeća „vrsta“ čistih uživanja jesu ona koja su povezana sa znanjem i ona je samo duševna (52a). Ukoliko se ne vidi lep oblik ili se ne miriše lep miris ili se ne čuje lep ton to u nama ne izaziva neki osećaj patnje. Isto važi i za neznanje. Ne posedovati znanje ne izaziva bol. Učenje kao aktivnost, kao punjenje izaziva uživanje koje je nepomešano sa patnjom. Pošto je ovo aktivnost duše, a punjenje čisto, onda je nemoguće pogrešno izračunati intenzitet uživanja. Ovakva vrsta uživanja je rezervisane samo za mali broj ljudi (52b). Čista uživanja, nepomešana sa patnjom, ne izazivaju bol u čoveku pa su samim tim istinitija nego li ostale vrste uživanja. Ostala uživanja u sebi poseduju ono neograničeno pa ih čovek doživljava mnogo intenzivnije nego li čista uživanja. Čista uživanja ne poseduju u sebi neku mešavinu i pripadaju merljivoj i ograničenoj (πέρας) klasi. Ovako predstavljena čista uživanja nisu „zaprljana“ pa su sami tim i istinitija, a Platon to pokazuje na primeru bele boje (53a-b). Naime, on kaže da je jedna mrlja bele boje istinitija nego li ogromno platno na kojem je bela boja pomešana sa nekom drugom. Platon ovde polemše u kontekstu totaliteta. Ne postoji istina koje nije celovita, ili ne postoji laž koja u sebi sadrži zrno istine. Ako nešto nije istina onda je neistina. U cilju da se sazna šta jeste istina, kvalitet ili intenzitet nečega nije bitan, već da li je to nešto istinito ili ne. Tek sada se vidi šta u stvari Platon želi da nam pokaže ovim zamršenim izlaganjem. Čisto uživanje i saznanje su slični jedno sa drugim jer čisto uživanje ne sadrži primese patnje, dok saznanje ne sadrži primese neistine. I čisto uživanje i saznanje igraju ulogu u čovekovom životu koji zovemo dobrim.

Da bi ukazao da se čista uživanja razlikuju u odnosu na razum i da su inferiornija u odnosu na njega, Platon polemše o onome što jeste i onome što stremlji ka nečemu drugom (53d – 55c). Naime, uživanje je uvek nastajanje i kao takvo ono se dešava radi drugog bića. Uživanje nije dobro

po sebi, već se dobrota nalazi u samom procesu koji vodi ka konkretnom cilju.³⁷⁰ Taj cilj može biti punjenje ili pražnjenje koje je samo po sebi dobro. Drugim rečima, čisto uživanje je neophodno kako bi se vodio dobar život, ali je manje bitno jer ne poseduje dobro u svojoj suštini. Čisto uživanje vodi ka tome da se upozna dobro (što u praktičnom to i u inteligibilnom smislu), ali pošto samo po sebi ne poseduje ovu odrednicu ono se razlikuje od ostalog skupa koji spadaju pod dobro.

Sve one podele koje su bile nužne kako bi se došlo do čistog uživanja sada su neophodne kako bi se utvrdilo znanje. I znanje može biti čisto i „nečisto“. Platon prvo deli znanje na teorijsko i produktivno (55d). Prvo se odnosi na nauke (τὸ μὲν οἶμαι δημιουργικόν ἐστὶ τῆς περὶ τὰ μαθήματα ἐπιστήμης), a drugo na vaspitanje i obrazovanje omladine (παιδεία). Ono znanje koje se odnosi na nauke ponovo se deli na tri dela:

1) Ono koje zahteva snagu vežbanja i truda, a u ovo spadaju auletika (veština sviranja u frulu) i sva muzika uopšte, jer se snagom vežbanja stiče iskustvo mere svake žice koja vibrira. U ovu vrstu znanja takođe spadaju i medicina, poljoprivreda, upravljanje brodovima i vojskom.

2) Ono koje zahteva veliku tačnost (56b). Znanje koje zahteva snagu vežbanja i truda je izmešano, ima mnogo nejasnoća, dok se znanje koje zahteva veliku tačnost koristi preciznim instrumentima kako bi se utvrdila mera. Kako ovo potonje odlikuje preciznost ono se nalazi na višoj lestvici „mnogih saznanja koje poseduju veštine“ (56b). U ovoj „vrsti“ znanja postoji još jedna podela:

a) veština (τέχνη) u kojoj se koriste instrumenti merenja. Tu spadaju brodogradnja, izgradnja kuća, razna obrada drveta, sve vrste graditeljstva, itd.,

b) aritmetika³⁷¹ koja se deli na onu kojom se bavi široki krug ljudi i ona kojom se bave filozofi. Platon za ove prve kaže da zbrajaju nejednake jedinice onoga što se može brojati, dok filozofi, „opet, nikada im se ne bi pridružili ukoliko se ne dopusti da je jedna jedinica potpuno različita u odnosu na svaku drugu jedinicu ogromnog niza jedinica“³⁷² (56e).

3) Dijalektičko znanje. Ono je najčistije i najistinitije od svih znanja. Platonovim rečima:

τὴν γὰρ περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταῦτόν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως ἔγωγε οἶμαι

³⁷⁰ Ovom Platonovom argumentu se snažno protivi Aristotel u *Nikomahovoj etici* (Vidi: EN 1174a13-b14, 1152b12-15, 1153a12-15), a to sjajno zapaža Gutri. Vidi: Guthrie, W.K.C., *Povijest grčke filozofije, kasni Platon i akademija, knjiga V*, Naklada, Zagreb, 2007, str. 226.

³⁷¹ Postoje tumačenja koja tvrde da je Platon ovde i u *Državi* (526a) razvio teoriju brojeva kako bi održao „ontologiju dva sveta“ i time predupredio svaku buduću kritiku o njima. Više o ovom tumačenju vidi: Mohr, Richard D., *The Number Theory in Plato's Republic VII and Philebus, Isis*, Vol. 72, No. 4, 1981, pp. 620-627.

³⁷² Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 120, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski.

ἡγεῖσθαι σύμπαντας ὅσοις νοῦ καὶ μικρὸν προσήρτηται μακρῶ ἀληθεστάτην εἶναι γνῶσιν.

„To je, naime, nauka čiji je predmet biće, ono što stvarno jeste i što je, po svojoj prirodi večno isti, a ja bar mislim da, zaista, svi oni koji imaju i mrvicu razuma nju smatraju daleko najistinitijim saznanjem“³⁷³

Da bi na ovaj način odredio znanje Platon upotrebljava tri kriterijuma: jasnoću (σαφής), tačnost (ἀκριβής) i istinitost (ἀληθής, ἀληθέστατον) (58c). Svo znanje i celu lestvicu o kojoj se polemše prate ovi kriterijumi. Ali Platon nije fokusiran na to da pokaže kako znanje o jednom nasumičnom predmetu donosi dobro u čovekovom životu, već naglašava da je bitno ono znanje koje je malo i beznačajno po koristi samo ako se odnosi na „uvek istovetno isto, tako i u najvećoj meri čisto“ (58c). Platonova analogija o beloj boji ponovo bace svetlo na ono o čemu je reč u *Filebu*. Naime, jedna mrlja čiste bele boje je istinitija, nego li bela boja na ogromnom prostoru pomešana sa nekom drugom bojom. Poenta primene svih navedenih veština i vrsta znanja se ogleda upravo u tome kako upoznati „mrlju čisto bele boje“. Čak se zanemaruje i korist koja proizilazi iz svih ovih veština ako one nisu usmerene ka pravom cilju. Platon ne propušta priliku da izrazi svojevrsnu kritiku upućenu sofistima i njihovoj veštini. U ovom slučaju kritika je upućena Gorgiji (58c). Iako njegova veština donosi korist, ona ne zadovoljava nijedan od tri kriterijuma (jasnoća, tačnost i istinitost) koji su neophodni da bi se utvrdilo šta jeste znanje. Može se slobodno reći da je retorička veština kojom se služe sofisti na najnižem stupnju u hijerarhijskoj lestvici znanja. Ukoliko se jedan muzičar istinski trudi kako bi ovladao veštinom sviranja ili jedan poljoprivrednik ovladao veštinom zemljoradnje on je ipak na višem stupnju nego li sofist, jer zadovoljava navedene kriterijume, ali ne u potpunosti već samo delimično. Muzičar, poljoprivrednik, lekar, vojskovođa i svi oni koji pripadaju prvoj grupi u podeli koja je navedena, iako se bave izmešanim znanjem koje ima mnogo nejasnoća, svojim trudom i vežbanjem pokušavaju da dostignu preciznost, istinitost i jasnoću više nego li sofisti.

Nakon što je utvrđeno koja je priroda uživanja i znanja, i napravljena njihova podela, Platon je spreman da ih upotrebi kako bi se odredilo šta je ono što čini dobar život i kako spoznati

³⁷³ Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 122, po prevodu Ksenije Maricki Gadanski. Original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D58a>.

Ideju dobra. Svi upotrebljeni delovi moraju biti pravilno smešani kako bi se postiglo ono što je postavljeno kao zadatak na samom početku dijaloga. Platon to kaže na poetičan način: „A nas, zaista, evo, kao da smo peharnici pred kojima se nalaze dva izvora, izvor uživanja koji bi neko mogao uporediti sa medom, i izvor mudrosti, otrežnjujući i bez dodatka vina, s kakvom vodom, oštrom i zdravom; treba se potruditi da ih što lepše smešamo.“ (61c)³⁷⁴ Naravno, neće sva navedena uživanja i znanja biti uključena u ovu listu. Što se tiče znanja tu je i empirijsko i ono znanje koje je usmereno ka Idejama. Jedno se bavi onim što je dobro za čoveka u praktičnom smislu, dok je drugo usmereno ka spoznaji onoga što je „večno, istovetno i nepromenljivo“ (61e). Da bi čovek dostigao ono što se zove dobar život neophodno je poznavati oba. Međutim, ovde ne treba upasti u zabludu o tome da se oba znanja nalaze u istoj poziciji. Znanje koje je usmereno ka Ideji dobra, je istinitije nego li znanje koje je usmereno na praktične stvari. U svakom slučaju, čini se da Platon dozvoljava da svo znanje uđe u skup onoga što spada pod „dobar život“ ukoliko zadovoljava već navedene kriterijume tj. jasnoću tačnost i istinitost. Među ovaj skup ulazi i muzička veština koja je puna naslućivanja i nečistote. Platon ne čini ovakav korak voljno, već pod pritiskom, savladan otvara vrata i pusta sva znanja da uteknu u mešavinu (62c). Ovako shvaćena problematika o znanju dozvoljava da u „mešavinu“ ubacimo i sofističku veštinu, iako ona ne zadovoljava nijedan od navedena tri kriterijuma. Ali ona ne ulazi u skup znanja bezuslovno. Ovu veštinu je neophodno poznavati kako je moguće uvideti njene slabosti i mane, a Platon je ovoga itekako bio svestan. Iz tog razloga je dopušteno da čak i sofistička veština uđe u „mešavinu“ koja je neophodna za dobar život.

Što se tiče uživanja, ona koja su lažna neće ući u mešavinu jer u sebi imaju primesu prekoračenja pa će biti izbačena iz onoga što se zove dobar život. A ona koja su srodna sa prirodnom čovekove duše i tela, koja su umerena i uzrokuju zdravlje ulaze u neophodnu mešavinu. Ona uživanja koja prate nerazumnost ne smeju ni pod kojim razlogom ući u mešavinu, jer će onda izazvati ono što onemogućava čoveku kako bi spoznao sve druge užitke koje su neophodne za dobar život (63d-64a).

Svi neophodni članovi iz skupa uživanja i iz skupa znanja su pobrojani i ubačeni u mešavinu. Ono što ostaje da se utvrdi jeste po kojim kriterijumima smešati sve navedene članove iz oba skupa. Platon kaže:

³⁷⁴ Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 126, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski.

ὅτι μέτρου καὶ τῆς συμμετροῦ φύσεως μὴ τυχοῦσα ἤτισοῦν καὶ ὀπωσοῦν σύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τὰ τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὐτήν: οὐδὲ γὰρ κρᾶσις ἀλλὰ τις ἄκρατος συμπεφορημένη ἀληθῶς ἢ τοιαύτη γίγνεται ἐκάστοτε ὄντως τοῖς κεκτημένοις συμφορά.

„Da svaka mešavina, bez obzira koja i kakva, ako je bez mere i srazmere, nužno upropašćuje svoje sastojke a najpre samu sebe; jer to uopšte nije smeša već prava zbrka, koja zaista postaje nevolja za one stvari što ulaze u sastav te kombinacije“³⁷⁵ (64d)

Svi neophodni članovi iz skupa uživanja i iz skupa znanja koji ulaze u mešavinu moraju se uzimati u pravilnoj meri. Ukoliko to nije slučaj celokupna rasprava koja se vodila do sada je uzaludna. Opet se vraćamo na staru poslovicu „Ničeg previše“ (Μηδέν Ἄγαν) koje su se pridržavali ili želeli da se pridržavaju svi Heleni i važila im je kao nit vodilja i neopoziva maksima životnog principa. Prekoračenje mere ima svoje posledice. Pitagorejsko učenje koje je razmatralo meru kao jednu od glavnih uređivačkih sila kosmosa i duše očigledno je izvršilo duboki utisak na Platona, a manifestovalo se kao izrazito bitni činilac u njegovoj filozofiji. Heraklit je tvrdio da je svet večno živa vatra koja se sa merom pali i gasi (DK 22 B 30). Nesumnjivo je Platon bio upoznat i sa njegovom filozofijom, pa je mera postala važan princip u svim njegovim ontološko-etičkim određenjima. Uživanje i znanje koje je određeno merom i srazmerom smatra se i lepim (64e)³⁷⁶. Određena uživanja i znanja uzimaju se kao istinita jer se to utvrdilo u prethodnim istraživanjima u *Filebu*. Sva ona uživanja i znanja koja spadaju u mešavinu su istinita. Iz svega se izvodi zaključak da mešavinu na neposredan način određuju tri elementa a to su istina (ἀλήθεια), lepota (κάλλος) i srazmera (συμμετρία) (65a). Sva tri elementa spadaju pod jednu Ideju (ιδέα), a to je Ideja dobra (τὸ ἀγαθόν).

Na kraju svog izlaganja Platon iznosi skalu vrednosti onoga što je dobro. Skala se sastoji od sledećih hijerarhijskih stupnjeva:

- 1) Prvo mesto zauzima mera (περὶ μέτρον) i ono što je umereno i pravovremeno i sve ono što spada pod te kategorije (66a),

³⁷⁵ Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb*, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 131, po prevodu Ksenije Maricki Gadanski. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D64d>.

³⁷⁶ O ovome smo polemicali ranije u disertaciji. Vidi: str. 185.

- 2) Drugo mesto pripada svemu onom što je srazmerno (τὸ σύμμετρον) i lepo (καλὸν) i savršeno (τὸ τέλειον) i dovoljno (ικανὸν) (66b),
- 3) Treće mesto pripada razboritosti (φρόνησις) i umu (νόος) (66b),
- 4) Četvrto mesto pripada znanju (ἐπιστήμας), veštini (τέχνας) i ispravnim mnjenjima (δόξας ὀρθὰς) (66b-c),
- 5) Peto mesto pripada čistim uživanjima (καθαρὰς ἡδονή) (66c).

Mnogo rasprava je vođeno oko ove skale koja je navedena. Ono što je bitno naglasiti jeste da je Platon na ovom mestu naveo neke drugačije vrednosti koje ulaze u određenje dobra nego li u *Državi*³⁷⁷. Drugo, ova skala služi kako bi se pokazalo da je uživanje na nižem stupnju nego li mudrost i um. Ovo „takmičenje“ ovde je dovedeno do kraja a počelo je još na prvim stranicama *Fileba*. Međutim, ne treba biti ubeđen da je „čisto uživanje“ na najnižem nivou u ovoj skali. To nije bila Platonova poenta, već je njegova želja bila da ukaže kako je mudrost na većem stupnju nego li uživanje. U *Filebu* Platon navodi i šesti stupanj (66c) ali ga ne određuje i ne polemíše o njemu. Čak se može pretpostaviti da ova skala ima mnogo više nego li šest stupnja, jer sve ono što spada pod dobro jeste u isto vreme i jedno. Ono kao jedno jeste bitak, suština čovekovog postojanja i kosmosa, pa je skoro nemoguće ograničiti ga ne skalom koja ima svega nekoliko stupnjeva. Platon je ovoga svestan, pa je sa namerom ne završava. Jedan od njegovih glavnih ciljeva jeste ukazati na koji način je čovek u stanju da spozna i Ideju dobra i dobro u praktičkom smislu. Ovo je evidentno iz navedene skale, jer su na najvećem stupnju uređivačke sile kosmosa i čoveka, dok se na drugom stupnju nalazi sve ono što spada pod Idejno dobro, kao što smo videli u *Filebu* (65a). Ovde se nužno nameće pitanje kako pomiriti prve dve skale? Poznato je iz Platonove filozofije da je Ideja ono vrhovno i da ona bez svake sumnje zauzima uvek prvo mesto kad je u pitanju ontološko uređenje. Međutim, ovde ne izgleda tako jer je ono što spada pod Idejom dobra (Vidi: 65a) na drugom mestu. Razjašnjenje se nalazi u dve ključne tačke. Prvo, Platon pravi ovu skalom na isti način na koji vodi dijalog. Ako to imamo u vidu onda entiteti koji se nalaze na listi odgovaraju prvim nužnim kriterijumima koji se nalaze još na početku dijaloga, a to su savršenstvo, samodovoljnost i kompletnost (Vidi: 20d). Drugo, u navedenoj skali prvo i drugo mesto ne zauzimaju entiteti koji su deo dobrog života u praktičkom smislu, već su oni nužni deo mešavine bez kojeg nije moguće odrediti apsolutno ništa. Oni su više sama svojstva celokupne mešavine

³⁷⁷ U *Državi* Platon pod Dobro svrstava mudrost, hrabrost, umerenost i pravičnost (Vidi: 427e).

nego li njeni delovi. Iz ova dva navedena razloga postaje jasno zašto Platon pravi baš na ovaj način ovakvu hijerarhijsku strukturu. Dakle, on ne remeti strukturu dijaloga i ne remeti svoj ontološki sistem, a razlika između prvog i drugog mesta na skali je manje hijerarhijska a više nijansirana.

Sa jedne strane, lista koja se nalazi u navedenoj skali vrednosti je skup svega onoga što je neophodno za dobar život, a sa druge strane ona sadrži ključne odredbe kako bi se spoznalo šta jeste Dobro kao Jedno i kao Ideja. Da bi čovek spoznao ono što je dobro i ponašao se u skladu sa njim neophodno je ispoštovati i usvojiti sve stupnjeve u navedenoj skali. Kao i u svakom ispitivanju koje se može nazvati filozofskim neophodno je napraviti određeni plan i strukturu kako bi se stiglo do zadovoljavajućeg rešenja na postavljeni problem. Platon na kraju *Fileba* radi upravo to. On daje neophodne smernice koje su nužne da bi se stekla određena predstava o samom problemu i njegovoj težini. Navedenu listu ne treba uzimati kao konačnu i završenu jer u svakom ispitivanju iskrsavaju novi problemi koji zahtevaju novu sistematizaciju. Platon je kao vrstan filozof razumeo ovakav problem pa je prava retkost naći konačne odgovore u svim njegovim dijalozima. Izuzetak ne čini ni *Fileb*, iako ga mnogi istraživači smatraju kao jedan od retkih Platonovih dijaloga koji daje konkretan odgovor na postavljeno pitanje, ali kao što se može videti takva teza je podložna polemici.

4.2.1 Odnos između dobrog i lepog u *Filebu*

Iako Platon nije ni na jednom mestu u *Filebu* jasno naglasio i identifikovao Dobro sa Jednim imamo nekoliko mesta u samom dijalogu koji impliciraju njihovo jedinstvo ili bolje rečeno njihovu vrlo tesnu povezanost. Dobro je kod Platona na istoj hijerarhijskoj lestvici sa lepim, srazmernim i istinitim. U *Filebu* Platon izražava svoje mišljenje u kome je dobro sastav od nečeg drugog:

οὐκοῦν εἰ μὴ μᾶ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίας καὶ ἀληθείας, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἷον ἐν ὀρθότητι ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.

„Prema tome, ako nam nije pošlo za rukom da *dobro* ulovimo u jednoj jedinstvenoj ideji, uzeli smo ovo troje: lepotu, srazmeru i istinu, uz objašnjenje da nam to daje zapravo da ih sve zajedno smatramo uzrokom svega onoga što sačinjava spoj, a da je upravo zbog toga što je to dobro, i sam spoj takav kakav je.“³⁷⁸ (65a)

Navedeni paragraf se može podeliti na nekoliko iskaza:

- 1) Onome ko istražuje (Sokratu i Protarhu) nije pošlo za rukom da dobro postavi kao jednu Ideju,
- 2) Ideja poseduje tri člana,
- 3) Članovi su lepo, srazmera i istina,
- 4) Ovo troje se smatraju uzrokom svega onoga što sačinjava spoj,
- 5) Kroz ova tri člana ogleda se dobro i u njihovom spoju ga je moguće spoznati.³⁷⁹

Prvi iskaz već nameće pitanje da li je moguće uopšte odrediti Dobro? Ako ovaj paragraf čitamo doslovno onda je odgovor na ovo pitanje negativan, jer Sokratu i Protarhu izmiče mogućnost da odrede ono što je dobro. Već na početku *Fileba* postaje jasna težina postavljenog pitanja: šta je dobro? I Sokrat i Protarh zajedničkim snagama pokušavaju da odgonetnu ovo komplikovano pitanje, a u ovom paragrafu koji se nalazi skoro na samom kraju dijaloga ispostavlja se da je to nemoguće. Međutim, Platon ne posustaje pod ogromnom kompleksnošću samog pitanja pa će Ideji dati tri „određenja“. Ali Platon ne kaže tri „određenja“ već ostaje nespecifičan. Pitanje koje se nužno nameće jeste da li su to Ideje ili nešto drugo (npr. članovi, kvaliteti, delovi, itd.)? Konkretni odgovor na ovo pitanje nije moguće dati, ali se iz konteksta zaključuje da su više upitanju neka tri člana ili odredbe nego li Ideje. Demos (Raphael Demos) smatra da su ovi „članovi“ drugi na listi koji pripadaju Dobru u *Filebu*. Prvi su savršenstvo, samodovoljnost i kompletnost (Vidi: 20d), i oni su primarni, a drugi (lepo, srazmera i istina) se mogu svesti samo na jedan, a to je srazmera.

³⁷⁸ Platon, *Fileb* u: Meneksen, Fileb, Kritija, BIGZ, Beograd, 1983, str. 131, po prevodu Ksenije Maricki Gađanski. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0174%3Atext%3DPhileb.%3Asection%3D65a>.

³⁷⁹ Ovi iskazi su prafraza Ferberove (Rafael Ferber) podele. Vidi: Ferber, Rafael, Platons Nebensonnen: Schönheit, Symmetrie und Wahrheit, Einige Bemerkungen zum semantischen Monismus und Pluralismus des Guten“ im „Philebos“ (65a1-5), u: John Dillon and Luc Brisson ed., *Plato's Philebus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, pp. 259-265, p. 260. U originalu stoji: „,[S1] Wenn wir also nicht mit einer Idee das Gute fangen können, [S2] so wollen wir es in drei [Beschaffenheiten] zusammenfassen, [S3] Schönheit, Ebenmaß, und Wahrheit, [S4] und sagen, daß wir diese [Dreiheit], als ob sie eines wäre, mit vollem Recht wohl als Ursache dessen postulieren dürften, was in der Mischung ist, [S5] und daß durch diese [Dreiheit] als dem tatsächlich Gutseienden auch die Mischung gut werde.“

Preostala dva (lepo i istina) su samo ponavljanje ili varijacija preostala četiri člana.³⁸⁰ Ali da jesu samo varijacije koje se ponavljaju onda Platon ne bi uvodio kriterijum od tri člana koji se može videti na dosta mesta u *Filebu* (Vidi: 20b, 37a – 42c, 42e – 44a, 44b - 48a, itd.). Samim tim je nemoguće da se ovi „članovi“ svedu na sinonime ili da su varijacija i ponavljanje nekih drugih „članova“. Platon u *Filebu* to ne čini, jer da je tako nešto moguće i on sam bi učinio isto. Takođe imamo Gadamerovo tumačenje koji smatra da ako se dobro prihvati kao uzrok bilo koje mešavine i kao uzrok svega onoga što znači biti dobar (u praktičnom smislu) onda čuvena sintagma „s onu stranu bivstva“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) poprima drugačije razumevanje. Dobro u tom slučaju nije više Jedno, već se ono utapa u trostruku smešu kojoj pripadaju lepo, srazmerno i istinito. Gadamer kaže da se „dynamis (snaga) dobrog je utonula u physis (prirodu) lepog: mera i srazmera sačinjavaju ono što je svuda lepota i arete.“³⁸¹ (preveo A. Pešić).

Određenja dobrog idu sledećem nizom: 1) lepo, 2) srazmera, 3) istina. Njihov niz ne treba uzimati kao slučajan. Platon kao vrstan pisac i filozof oštrog uma stavlja ovakav niz zato što shvata da je tim redosledom moguće obuhvatiti i razumeti Ideju Dobra. Na koji način je ovako nešto moguće odbraniti? Naime, čulo vida, kao jedno od čula pomoću kojeg dobijamo najveći izvor informacija spoljašnjeg sveta stoji kao prvo pomoću kojeg se uočava ono što nam je neposredno dato. Ono što se nalazi blizu nas, što nas okružuje i očarava jeste svet. Svet koji se posmatra očima. Ali ovaj svet nije prazan. Njega krasi nebrojeno mnogo lepih stvari, počevši od ljudskog tela, preko prirode pa sve do kosmosa. Svaka stvar u univerzumu kreće se po određenim pravilima koja kad se spoznaju postaju razumljivija i lepša. A pokretač ovih stvari jeste nevidljiva sila koja stoji iza celokupne spoljašnjost. Ono što je spolja lepo i ono što je unutra lepo po svojoj prirodi mora biti lepo. To je njegova suština i ona se ispoljava na isti način kako unutra tako i spolja. Ova suština je dostupna i čulo vida i umu. Ali da bi je čovek video, ona mora biti obuhvatljiva. Ukoliko je beskonačna nemoguće je ni videti, ni razumeti. Samim tim ona mora biti podređena meri. Ova mera jeste uređivački princip i ona je neodvojivo svojstvo svakog bića. Podjednako je moguće primeniti na sve stvari koje se smatraju lepim, jer stvari koje prekoračuju meru su ružne. Lepota i srazmera su određenja koja se prvo opažaju pa tek onda razumeju. Za svaku predstavu neophodno

³⁸⁰ Vidi: Demos, Raphael, Plato's Idea of the Good, *The Philosophical Review*, Vol. 46, No. 3, 1937, pp. 245-275, p. 247.

³⁸¹ Gadamer, Hans Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale university press, New Haven, 1986, p. 115. U originalu stoji: „The dynamis (power) of the good has taken refuge in the physis (nature) of the beautiful: measure and measuredness constitute what beauty and arete are everywhere“

je čulo vida. Ono što stoji na horizontu mora biti uobličeno, jasno i celo. Drugim rečima, oči moraju da ga obuhvate kako bi shvatili šta jeste to ka čemu je naš pogled usmeren. Tako posmatrano ono mora da poseduje neke karakteristike. Prva koja se nužno nameće jeste mera. Ali šta ako ono što se vidi nije stvarno? Šta ako je iluzija? Kako napraviti razliku između stvarnog i nestvarnog? Naravno, pomoću razuma. Razum shvata ova određenja i pravi razliku između iluzije i realnosti. Ukoliko je ono što se vidi realno, onda je neophodno utvrditi njegovu istinitost ili lažnost. Ali istina kao prazan pojam je besmislica. Tako pored nje dolaze lepota i srazmera. Ove tri odredbe koje spadaju pod skupinu svega onoga što je Dobro usmeravaju čovekov interes i saznanje. Iz navedenih razloga se može reći da Platon piše upravo tim redosledom kvalitete Dobrog.

Koja su određenja svakog kvaliteta pojedinačno? Na prvom mestu se nalazi lepo. Lepo kao što se može videti i iz ostalih Platonovih dijaloga nije samo estetska već i etička kategorija. U *Filebu* lepo je ono što poseduje odmerenost i srazmeru (65e). Kao takva lepota ima i jednu i drugu karakteristiku tj. pojavljuje se kao lepa posmatraču i sadrži balans i uravnoteženost koji krase određeno biće u moralnom smislu. Pošto je lepota jedna od kvaliteta Dobrog, samim tim i Dobro poseduje ove karakteristike. Dobro je lepo i kao takvo izaziva osećaj divljenja u čoveku. Dobro poseduje uravnoteženost i balans i kao takvo nagoni čoveka da žudi za njim i da se ponaša u skladu s njim. Na drugoj strani samo Dobro je najlepše u jednom apstraktnom, idejnom smislu pa zaslužuje da bude prvo na ontološkom planu (ono je lepo za „duhovno oko“). Na drugom mestu se nalazi srazmera. Srazmera je tihi princip telesnog, duševnog i umnog. Ona stoji kao granica između onog što jeste i onog što nije. Ukoliko čovek ne poštuje srazmeru telesnog, gubi život, ukoliko ne ograničava srazmeru duševnog postaje lud, ukoliko ne razume srazmeru umnog nije moguće filozofski živeti. Samim tim postaje jasno zašto je srazmera jedan od kvaliteta Dobrog. Na trećem mestu nalazi se istina. Kako je sve sastavljeno od mnoštva, nameću se razne teškoće kako bi se saznalo ono što je jedno i vrhovno. U ovom poduhvatu moguće je pobrojati i raspoznati pojedinačna, ali ono što se krije iza njih jeste jedno. To jedno se razlikuje od pojedinačnih jer je trajno, neprolazno i nepromenljivo. Kao takvo ono poseduje istinitost. Samim tim je istina nužni kvalitet Dobra.

Platon kaže „ovo troje se smatraju uzrokom svega onoga što sačinjava spoj“ (65a). Dobro nije samo po sebi razloženo, već nosi dodatne kvalitete pomoću kojeg ga je moguće odrediti, a opet se svi ovi kvaliteti prenose na sve ideje i na sve stvari. Dobro kao takvo čini jednu „mešavinu“

nužnih kvaliteta (lepo, srazmera, istina) koji se ispoljavaju kao momenti. Treba imati u vidu da „su upravo ove „pododredbe“ Dobroga, ukoliko ono svojim učinkom pogađa (skoro) sve što na neki način jeste, ujedno i optimalni uslovi za mogućnost održavanja u biću pojedinačnih stvari. Utoliko postavka Dobra kao praodredbe bića nije tek nekakvo proizvoljno estetizovanje, već se time isporučuju i uslovi, odnosno „kriteriji“ za nastanak bića i stvari uopšte“³⁸²

Sve ove kvalitete i samo Dobro nije moguće spoznati ako oni nisu dati za čoveka. Te tanke niti koje povezuju ono pojedinačno i ono opšte treba razaznati kako bi se spoznalo Dobro. Kod Platona je naglašeno da su to lepota, srazmera i istina. Njihovu mešavinu je prvo neophodno uočiti, zatim raspoznati i na kraju saznati. Nakon uvida u celokupnu kombinaciju svih elemenata moguće je postići saznanje o onome što je Dobro. Naravno, dobro ovde treba posmatrati dvojako: kao ontološko i kao moralno. Spoznati jedno znači spoznati i ono drugo. Dobro se ovde pojavljuje kao krajnji cilj čovekovog saznanja.

³⁸² Časlav Koprivica, *Ideje i načela – Istraživanje Platonove ontologije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2005, str. 282.

4.3. Demijurg i Ideja Dobrog u *Timaju*

Platon u *Timaju* (Τίμαιος) na poetičan i mitski način daje kompleksnu sliku o postanku i kreaciji kosmosa. Sam dijalog se uzimao kao jedan od glavnih za tumačenje i razumevanje Platonove filozofije, pre svega zbog njegove tematike. Aristotel ga na dosta mesta spominje u svojim delima, a filozofi srednjeg veka ga tumače u duhu hrišćanske teologije. Takođe, postojali su i oni koji su samu doktrinu o nastanku kosmosa izloženu u njemu shvatali kao realnu (npr. fizičari).

Na samom početku dijaloga, kroz dijalošku formu, Platon uvodi četiri karaktera: Sokrata, Timaja, Hermokrata i Kritiju. U uvodnom razgovoru gde su predstavljeni svi karakteri dijaloga (17a-27b) Platon nam daje niz suptilnih znakova na koji način treba razumeti predstojeći deo teksta koji se sastoji od Timajevog pripovedanja. Na samom početku Sokrat pominje najbolji politički poredak (17c), a u nastavku dijaloga daje kratke crte o onome o čemu se polemisalo u *Državi*. Platon je nasuprot mislima iznetim u *Državi* gde nije bilo bitno da li će one ikad biti ostvarene u praksi sada zainteresovan na koji način bi idealna zajednica mogla biti inkorporirana u postojeći helenski poredak. Ako uzmemo u obzir da je prvo nastala *Država*, a zatim *Timaj*³⁸³ iz toga sledi da se Platonovo interesovanje promenilo. Platon je na početku bio zainteresovan da utvrdi na koji način funkcioniše zajednica, dok se njegovo kasnije interesovanje usmerava ka tome kako ostvariti zamišljene ideje u zajednici.

Platon u ovom svom dijalogu prepušta da glavnu ulogu preuzme Timaj. Sokrat prikazuje svoju uobičajenu skromnost i ostavlja da ovaj glavni zadatak ispuni neko drugi. Ali pre nego što prepusti glavnu reč, Sokrat daje nekoliko glavnih određenja koja nam pomažu u tome da shvatimo ko je Timaj i šta on predstavlja u dijalogu. Naime, Sokrat navodi da nema poštovanja prema sofistima i da pesnici nisu u stanju da pravilno protumače istinu (19d-e). Pošto on ne veruje u istinitost mišljenja koja dolaze od pesnika i sofista, oni kao kontrast stoje pred državnicima i filozofima. Kritija i Hermokrat su poznate figure, a Timaj je dobio i dodatne odrednice (da je ugledan, poštovan, da potiče iz Lokride, 19e-20a) kako bi se pokazalo da je on realna figura sa jakim integritetom i mišljenjem koje odgovara istini. Ovako postavljen teren na početku dijaloga

³⁸³ Ovakav stav je diskutabilnog karaktera. Postoje istraživači koji smatraju da je prvo nastao *Timaj*, pa tek onda *Država* u svojoj celokupnosti tj. kao skup svih deset „poglavlja“.

omogućava čitaocu da na polemiku koja se pojavljuje u njemu posmatra iz specifičnog ugla. Iako se u samom dijalogu izlaže mitska priča na nju treba gledati kao na realnu sliku o postanju kosmosa i čoveka.

U uvodnom razgovoru je prikazano koja osoba je dorasla zadatku postavljenom na početku dijaloga, međutim čitaocu još uvek nije jasno koja pravila će biti upotrebljena kako bi se došlo do nekih zadovoljavajućih rešenja. Zato Platon piše prolog (proemium) u kojem Timaj jasno izlaže o kojoj temi će biti diskutovano i određuje pravila kojih će se pridržavati kako bi polemiku izveo do samog kraja. Ovaj kratak prolog (27c-29d) pored toga što zahteva od čitaoca da sa otvorenim umom pristupi problematici koja je ovde izložena, takođe i određuje kakav stav treba zauzeti prema hijerarhijskoj strukturi koja se pojavljuje u samom dijalogu. Shodno time, Platon izlaže kreaciju kosmosa, bogove i na kraju položaj ljudi u ovoj kreaciji, odnosno polazi se od božanskog i korak po korak dolazi do ljudskog.

Na početku Timajevog izlaganja utvrđuje se jedan generalni princip koji uključuje ono što nema postanka i ono što uvek postaje:

ἔστιν οὖν διὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε: τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν διὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεί κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

„Po mom mišljenju, treba najpre izvršiti ovo razgraničenje: šta je večno biće, a nema postanka, a šta je pak ono što uvek postaje, a nikad nije (biće). Prvo je pomoću razuma (logosa) shvatljivo misli, budući uvek jednako, drugo je pak pomoću nerazumskog čulnog opažanja dostupno mnjenju jer nastaje i propada, ne budući nikad stvarno.“³⁸⁴ (27d-28a)

Ovde treba zapaziti nekoliko stvari. Prvo τὸ ὄν se prevodi kao biće mada je sasvim prihvatljivo prevesti ga i kao „ono što jeste“, jer ova sintagma odgovara više Platonovoj teoriji koju on iznosi

³⁸⁴ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 67, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D27d> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D28a> .

u ranijim dijalozima (npr. *Gozba*, *Fileb*). To sjajno primećuje i prevodilac (u ovom slučaju Marijanca Pakiž) u komentarima na tekst.³⁸⁵ Drugo, sintagma αἰσθήσεως ἀλόγου (nerazumsko čulno opažanje) upućuje na to da u postojećem svetu sve što se percipira čulima nije istina. Sve ono što je istinito opaža se „duhovnim okom“. Ovako nešto smo imali i u *Državi*. Međutim, da li isto pravilo važi i u *Timaju*? Da li je sve ono što je stvoreno i što je moguće opaziti čulima laž? Čini se da to ovde nije slučaj, jer su zakonitosti koje je moguće utvrditi u filozofiji i kosmosu počele od čula vida. Oči su tu da bi kružna kretanja uma mogli da primenimo na kružne tokove našeg rasuđivanja (47b), polemiše Platon kasnije u dijalogu. Treće, moguće je zaključiti da večno biće postoji oduvek. Četvrto, ono što postaje nije biće. Večno biće je moguće spoznati samo razumom dok ono što nije biće pripada mnjenju. Svrha navedenog paragrafa jeste pokazati da ontološka struktura postojanja odgovara gnoseološkoj strukturi. Svaki put kada je ljudska sazajna moć usmerena ka spoznavanju istine ona je usmerena ka već predstavljenoj ontološkoj strukturi. Ovako predstavljenu ontološku strukturu tj. na večno biće i na ono što nikad nije biće, čovek pokušava da uobliči kako bi utvrdo nepromenljive i stabilne istine pomoću kojih je moguće izgraditi jedan celovit filozofski sistem.

Platon u ovom kratkom prologu nastavlja i kaže da je celokupno nebo ili kosmos (28b-c):

- 1) Nastao jer je vidljiv, opipljiv i ima telo,
- 2) Sve ono što poseduje ovakve osobine je čulno opažljivo,
- 3) Ako je čulno opažljivo, ono je dostupno mnjenju i kao takvo je postajuće i stvoreno.

Ovako predstavljen kosmos po nužnosti je neko stvorio. To je, po Platonu, otac, tvoritelj, demijurg (δημιουργός). Termin „Demijurg“ sasvim odgovara Platonovoj filozofiji, jer je on prvenstveno upotrebljavan kako bi se označio majstor, zanatlija, onaj koji služi ljudima kao graditelj. Dakle, on stvara po uzoru na nešto, a kao što je poznato to su kod Platona Ideje. Iz ovakvog razmatranja Platon postavlja pitanje da li je kosmos postao iz onoga što je uvek isto i održava se na jednaki način ili iz onoga što je postalo? On dolazi do sledećeg zaključaka:

εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν: εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδίον: ὁ

³⁸⁵ Vidi: Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 146.

μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον δεδημιούργηται

„Ako je ovaj kosmos lep a njegov tvorac dobar, jasno je da je njegov tvorac kao uzor posmatrao ono večito; u suprotnom slučaju – što se ne sme ni reći – posmatrao je ono što je postalo. Svakom je jasno da je posmatrao ono večito: jer kozmos je najlepší od svega što je postalo, njegov tvorac najbolji od svih uzroka. Postao na taj način, kozmos je sazdan prema uzoru koji je dostupan racionalnom obrazloženju (logos) i mišljenju i koji uvek ostaje isti.“³⁸⁶ (29a)

Iz navedenog postaje evidentno da Platon smatra da demijurg kreira kosmos po onome što je uvek isto i nepromenljivo. Demijurg stvara na osnovu nekog večnog i nepromenljivog plana koji ima pred sobom. Otuda i bliskost sa rečju „zanatlija“. Ova neverovatno privlačna analogija služi Platonu da u dijalogu predstavi čitaocu nešto što mu je blisko i to radi na izuzetan način. Tematika koju Platon izlaže sadrži vanvremenske i teško razumljive stvari pa on pokušava da izlažući problem na malo jednostavniji način zaintrigira čitaoca i pobudi njegovu maštu. Već na samom početku se čitaocu čini da je demijurg neko ko je blizak i ko poseduje „ljudske osobine“. On je dobar, a kosmos koji stvara je lep.

Platonovo kazivanje nikad nije jednostavno i skoro uvek je metaforičnog tipa pa se nameće pitanje da li demijurga ovako predstavljenog treba shvatiti bukvalno ili je on iskaz nečeg drugog? Da li je demijurg jednak Ideji Dobra pošto je i sam dobar? Ova pitanja nameću jedan široki skup odgovora. U istoriji filozofije su uglavnom preovladavale dve struje. Jedni su smatrali da je demijurg jednak dobrom. Ovo mišljenje se preinačuje, naročito početkom dvadesetog veka, sa dolaskom nove struje Platonovih istraživača. Oni odbacuju *Timaja* kao dijalog koji u sebi sadrži ontološka određenja. Međutim, izgleda da se mišljenje o jednakosti između Dobra i boga vraća u prvi plan.³⁸⁷ Na jednoj strani imamo istraživače npr., Kornford (F. M. Cornford) koji smatra da su Ideje nezavisne od demijurga.³⁸⁸ Demijurg se ni na jedan način ne treba poistovećivati da Idejama

³⁸⁶ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 68, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D29a> .

³⁸⁷ Opširnije tumačenje o ovoj problematici vidi u: De Vogel, C. J., *Rethinking Plato and platonism*, Brill, Leiden, 1986.

³⁸⁸ Vidi: Cornford. Francis MacDonald, *Plato's Cosmology - The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis, 1997.

ili sa Idejom Dobra. Na drugoj strani, npr., Vud (Richard James Wood) smatra sledeće: „Stoga zaključujem da Demijurga treba posmatrati kao mitsku personifikaciju Ideje Dobra, jer je ona sama sebi uzor. U mitu u *Timaju* dve funkcije Ideje Dobra dobijaju svoje određenje: Dobro kao uzrok (Demijurg) i Dobro kao sveobuhvatni poredak (model).“³⁸⁹ (preveo A. Pešić) Kao što se može videti postoje bar dva pogleda na problematiku koju je zadao Platon još pre više od dva milenijuma. Pored toga, treba imati u vidu i da je po samom njegovom priznanju (29c-d) neizvodljivo „za ljudsku prirodu“ da prikaže jedan skup ideja koji je u potpunosti dosledan.

Ono što je za naše istraživanje bitno jeste naglasiti da je demijurg, stvaralac i kreator ovog univerzuma dobar. Platon kaže:

λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνισταὶς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδείς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν.

„Kažimo, dakle, s kog je razloga sjedinitelj sjedinio postajanje i ovaj svemir. Bio je dobar, a u dobrom se nikad ni prema čemu ne rađa nikakva zavist. Budući od nje slobodan, pozeleo je da sve bude što sličnije njemu samom. Onaj koji bi ovo od najrazboritijih ljudi preuzeo kao vrhovno načelo postajanja i kosmosa, prihvatio bi upravo ono što je najispravnije.“³⁹⁰ (29e-30a)

Šta se na prvi pogled može zaključiti o ovom paragrafu? Prvo, da je glavni motiv kreiranja kosmosa bila dobrota. Drugo, ako demijurga posmatramo kao nekog ko je našoj „ljudskoj prirodi“ blizak, onda je njegova glavna karakterna osobina dobrota. Ona je ono što je satkano sa njim i neizostavni deo njega. „Potpuna“ dobrota je nešto što ne može da u sebi sadrži zavist. Sličan primer je Platon opisivao u *Filebu* sa belom bojom (*Phileb.* 53a-b), gde je jedna mrlja čisto bele boje „istinitija“ nego li ogromno platno koje u sebi sadrži neku mešavinu. U *Timaju* to važi za dobro,

³⁸⁹ Wood, Richard James, The Demiurge and His Model, *The Classical Journal*, Vol. 63, No. 6, 1968, pp. 255-258, p. 258. U originalu stoji: „I thus conclude that the Demiurge is to be seen as a mythical personification of the Form of the Good, because it is its own model. In the Timaeus myth, two functions of the Form of the Good usually left undifferentiated are distinguished: the Good as Cause (Demiurge) and the Good as overarching order (Model).“

³⁹⁰ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 70, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D29e> .

jer je ono oslobođeno od njene suprotnosti, u ovom slučaju, od zavisti. Dobro je po nužnosti totalitet i kao takvo ne može da sadrži ništa drugo u sebi sem dobrote. Treće, demijurg koji poseduje dobrotu kao karakternu osobinu više nije neko mitsko i strano biće, već evocira tesnu povezanost između čoveka i njega samog. Time se iluzija o zagonetnom tvorcu polako razbija. Četvrto, on stvara kosmos po nečemu što je deo njegove prirode. Iz dobrote se rađaju dobra dela, a iz totalne dobrote se rađa lepi i uređeni kosmos. Zato Platon u nastavku dijaloga kaže da „nije dopušteno da najbolji čini bilo šta drugo osim onoga što je najbolje.“³⁹¹ Dakle, iz demijurgove dobrote kreira se najbolji i najlepší svet. Platon naziva demijurgovu dobrotu „vrhovno načelo postajanja i kosmosa“ (γενέσεως καὶ κόσμου). Ova sintagma nameće nekoliko pitanja: da li je γενέσεως καὶ κόσμου isto što i Ideja Dobra? Ako je tako da li je treba posmatrati kao neodvojivu prirodu zajedno sa demijurgom? Ili je pak treba posmatrati potpuno odvojenu od demijurga? Kao što možemo da vidimo i nakon prologa, na samom početku Timajevog govora (Vidi: 29e i dalje) opet smo suočeni sa naizgled nerazrešivim pitanjima. Ako se demijurgova priroda i Ideja Dobrog ne poistovete, onda se Ideja Dobrog u *Timaju* razlikuje od one Ideje Dobra u *Državi*, a ovako nešto za Platonove dijaloge i njegovu filozofiju je strano, jer iako imamo određenih nedoslednosti, nema nekih ogromnih odstupanja. Ako su demijurg i Ideja Dobrog u osnovi jedno, onda je uzrok za celokupno postanje isto kao i Ideja Dobrog u *Državi*. Benitez (Eugenio E. Benitez) smatra da treba imati na umu i da je Platonov pristup u *Državi* u osnovi etički, jer se u celom dijalogu rešava pitanje zašto radimo ono što radimo, dok je na ključnim mestima etičko i metafizičko povezano, dok Platon u *Timaju* iznosi jake metafizičke stavove koji opisuju kreaciju kosmosa, ali sama zamisao demijurga koji je u isto vreme i princip po kojem postaje kosmos i neko ko se upravlja dobrim razumom kad stvara taj isti kosmos, nama onemogućuje da napravimo jasnu razliku između onoga što je u dijalogu metafizičko, a šta etičko.³⁹² Međutim, postoje istraživači koji se ne slažu sa ovakvim pristupom. Tanasis (Thanassis Gkatzaras) smatra da imati intelekt koji teži ka dobrim stvarima ne znači da Ideja Dobrog postaje nevažea.³⁹³ On to obrazlaže na primeru sunca u *Državi*, jer ono što su sunce i svetlost za oči, to su Dobro i istina za intelekt, a iz toga proizilazi da stvari postaju vidljive zahvaljujući svetlosti sunca dok intelekt spoznaje Ideje zahvaljujući

³⁹¹ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 70, po prevodu Marijance Pakiž.

³⁹² Benitez, Eugenio E., The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 28, No. 2, 1995, pp. 113-140, p. 116.

³⁹³ Vidi: Gkatzaras, Thanassis, The Form of the Good in Plato's Timaeus *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, Vol. 17, 2017, pp. 71-83.

Dobru.³⁹⁴ Ovakvo shvaćena problematika dovodi do stava da je intelekt neophodan, ali ne dovoljan uslov za stvaranje dobrih bića, zaključuje Tanasis.

Nakon predstavljenih problema postavlja se pitanje da li je moguće naći zadovoljavajuće rešenje? Da li je moguće izabrati i odbraniti jedan od dva stava u kojima jedan od njih tvrdi da su demijurg i Ideja Dobra jedno, dok se na drugoj strani tvrdi da Ideja Dobrog i demijurg poseduju različitu prirodu? Ako uzmemo u obzir da stav u kojem Ideja Dobra nije jednaka sa demijurgom implicira nekonzistentnost u Platonovoj filozofiji, onda se *Timaj* može tumačiti samo kao dijalog koji ne poseduje u sebi „ontološka“ određenja. Međutim, kao što smo napomenuli, iako su Platonovi dijalozi na pojedinim mestima komplikovani i nameću dosta poteškoća tumačima, oni su daleko od toga da sadrže kardinalne suprotnosti. Platon je kao pisac izvanredan, a dokaz za to se naslućuje već u prvim redovima, ne samo *Timaja*, već i svakog drugog dijaloga. On u spisima izlaže kompleksnu tematiku, ali su niti po kojima se kreće jasno uočljive iako se na pojedinim mestima prepliću. Niti da su Ideja Dobra i demijurg u stvari isti mogu se naći već na početku dijaloga. Platon to iskazuje kroz „estetičke“ izjave³⁹⁵ pa je sve ono što demijurg stvara „dovršena celina koja mora biti lepa“ (28a) ili da je „kosmos lep, a tvorac dobar“ (29a), ili da je „po prirodi načinio delo najbolje i najlepše“ (30b). Na taj način demijurg stvara kosmos koji navise priliči njegovoj prirodi (31a-b). Mora se dozvoliti iskaz da demijurg stvara lep kosmos po uzoru na Ideje, jer on posmatra kao uzor za svoju kreaciju ono večito (29a), međutim postoje primeri gde demijurg ne posmatra van sebe kako bi kreirao kosmos već to radi po svojoj prirodi (29e-30a). Ovakva tvrdnja se može potkrepiti i sledećom Platonovom izjavom:

τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσάσθαι βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὁρατὸν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 73.

³⁹⁵ Da je lep kosmos posledica slučajnosti Platonu ni u kom slučaju nije pala napamet. Samim tim ovaj svet za svog stvaraoca ima onog ko poseduje um. Vidi: Zeyl, Donald, and Sattler, Barbara, Plato's *Timaeus*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Summer, 2019 Edition, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/plato-timaeus/>>.

„Pozelevši naime, da kozmos u najvećoj mogućoj meri izjednači sa najlepšim od svega što je umno i s onim što je u svemu savršeno, bog ga je sastavio kao jedno vidljivo živo biće koje unutar sebe sadrži sva živa bića njemu po prirodi srodna.“³⁹⁶ (30d)

Ovde je jasno naglašeno da demijurg stvara ono što je kosmos i deo kosmosa kao deo njegove prirode. Iako Platon ovde konkretno ne pominje Ideju Dobra, jasno je da je kreator dobar, a da po uzoru na njega nastaju sva živa bića. Nakon svega navedenog izgleda da nismo u mogućnosti da sa pouzdanom sigurnošću tvrdimo da je moguće preuzeti jedan ili drugi stav, već da pažljivo balansiramo između oba da bi se dalo jedno objektivno i pouzdano tumačenje ovog Platonovog dijaloga.

Nakon što je Platon utvrdio da demijurg stvara kosmos kao „jedan i jednorodan“ on je sada spreman da otvori polemiku o tome kakvo telo poseduje kosmos i od kojih materijala je on sačinjen. On iznosi teoriju od četiri elementa (vatra, voda, vazduh, zemlja). Upravo ova četiri elementa su tu kako bi mogli da opazimo i opipamo ono što je telesno. Zemlja stvarima daje čvrstoću, pa su one opipljive, a vatra daje svetlost te smo mi u mogućnosti da ih opazimo (31b). Kroz objašnjenje o proporciji, srazmeri i pitagorejskog učenja o brojevima³⁹⁷ (31c-32b) Platon dolazi do zaključka da se vazduh i voda kao dva elementa opet nalaze tu kako bi telu kosmosa dali mogućnost da bude dostupno čulima. Sva četiri elementa stoje u srazmeri jedan prema drugom. Zanimljivo je napomenuti da Platon na ovom mestu u dijalogu (31c – 33b) samo kratko obrazlaže „telo“ kosmosa, dok kasnije polemiše o tome mnogo detaljnije (48e i dalje).

Telo kosmosa se sastoji od četiri elementa koji se odnose jednako jedan prema drugom. Ono što ostaje jeste utvrditi gde se nalazi duša? Iako Platon prvo polemiše o telu, duša sveta je nastala pre nego što je nastalo telo (34c). Ovakvo Platonovo razumevanje nas upućuje i na druge njegove dijaloge gde je duša uvek važnija nego li telo. Ono što održava moralnost i čuva dobrotu jednog ljudskog bića jeste dominacija i kontrola nad fizičkim impulsima i usmeravanje duše ka saznanju i vrlini. Ako je čovek dobar onda je moguće i oformiti zajednicu u kojoj su njihovi članovi

³⁹⁶ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 71, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D30d>.

³⁹⁷ Platon koristi dva elementa (zemlju i vatra) i kroz kontinuirani simetrični i harmonični proces dolazi do njihovog “srednjeg odnosa”. Ovaj process je poznatiji kao “zlatni presek”. Vidi: Salamone, Maria Antonietta, *The Two Supreme Principles of Plato’s Cosmos—the One and the Indefinite Dyad—the Division of a Straight Line into Extreme and Mean Ratio*, and Pingala’s *Mātrāmeru*, *Symmetry*, 2019, 11, 98, <https://doi.org/10.3390/sym11010098>.

usmereni ka progresu. Dakle, nije čudno što Platon smatra da je demijurg prvo kreirao dušu kosmosa, pa tek onda njegovo telo. Platon pokušava da pokaže ono što se dešava na makroplanu se može primeniti i na mikroplan, tj. ono što važi kao osnovno kosmičko ustrojstvo može se primeniti i na čoveka. Kreiranje duše prati niz komplikovanih aritmetičkih podela koji nas polako vode od nečeg što je opšte, pa sve do onog konkretnog.

Platon kreće nabrojanjem delova od kojih se sastoji duša sveta (35a): Isto (ταὐτός), različito (ἀμέριστος) i bivstvo (οὐσία). Ovo su najopštije odrednice pomoću kojih bi kosmička duša mogla biti definisana. Ove odrednice, takođe, odgovaraju i Platonovoj podeli u *Sofistu* (Vidi: 255c, 258a-259b). Kroz različite kombinacije brojeva³⁹⁸ demijurg meša navedene sastojke. Zatim, na primeru muzičke skale, Platon pokazuje podelu duše sveta i harmoniju njenih delova:

μετὰ δὲ ταῦτα συνεπληροῦτο τὰ τε διπλάσια καὶ τριπλάσια διαστήματα, μοίρας ἔτι ἐκεῖθεν ἀποτέμων καὶ τιθεὶς εἰς τὸ μεταξύ τούτων, ὥστε ἐν ἑκάστῳ διαστήματι δύο εἶναι μεσότηας, τὴν μὲν ταῦτῳ μέρει τῶν ἄκρων αὐτῶν ὑπερέχουσας καὶ ὑπερεχομένην, τὴν δὲ ἴσῳ μὲν κατ' ἀριθμὸν ὑπερέχουσας, ἴσῳ δὲ ὑπερεχομένην. ἡμιολίων δὲ διαστάσεων καὶ ἐπιτρίτων καὶ ἐπογδόων γενομένων ἐκ τούτων τῶν δεσμῶν ἐν ταῖς πρόσθεν διαστάσεσιν, τῷ τοῦ ἐπογδίου διαστήματι τὰ ἐπίτριτα πάντα συνεπληροῦτο, λείπων αὐτῶν ἑκάστου μόριον, τῆς τοῦ μορίου ταύτης διαστάσεως λειφθείσης ἀριθμοῦ πρὸς ἀριθμὸν ἐχούσης τοὺς ὄρους ἕξ καὶ πενήκοντα καὶ διακοσίων πρὸς τρία καὶ τετταράκοντα καὶ διακόσια

„Zatim je ispunjavao dvostruke i trostruke intervale isecajući delove (od prvobitne mešavine) i stavljajući ih između njih, tako da u svakom intervalu budu dva posebna člana, pri čemu prvi prevazilaze granične brojeve odnosno bivaju od njih prevaziđeni jednakim delom tih brojeva, a drugi ih prevazilaze onim istim brojem kojim su i sami prevaziđeni. Pošto su tako, pomoću tih veza, unutar ranijih intervala nastali intervali od tri polovine, četiri trećine i devet osmina, ispunio je intervalom od devet osmina sve one od četiri

³⁹⁸ Detaljnu anлізу aritmetičke i geometrijske progresije nudi nam i Kornford. Vidi: Cornford, Francis MacDonald, *Plato's Cosmology - The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis, 1997, pp. 66-72. U nešto kraćem obilku ova objašnjenja mogu se naći i u komentarima na Platonovog *Timaja* u izdanju kojim se ovde bavimo. Vidi: Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 148-149.

trećine, ostavivši u svakom od njih deo, tako da taj preostali interval ima granične brojeve koji se međusobno odnose kao što se broj 256 odnosi prema broju 243.³⁹⁹ (36a-b)

Muzička srazmera odgovara datim intervalima:

2 : 1 odgovara oktavi, tj. skali od C do C,

3 : 2 odgovara petini, tj. skali od C do G,

4 : 3 odgovara četvrtini, tj. skali od C do F,

Interval od F do G predstavlja ceo ton ili dva polutona. Osnovna srazmera se množi ili deli kako bi se pronašao zbir ili razlika u intervalima. Tako je ton koji je razlika između G i F dat u sledećem odnosu: $(3:2) \cdot (4:3) = 9:8$. Do polutona se može doći ako se uzme u obzir razlika od F do C (5 polutona) i oduzimanjem cela dva tona (4 polutona): $(4:3) \cdot (9:8) \cdot (9:8) = 256:243$. Na taj način Platon dolazi do zaključka da je mešavina potrošena. Treba imati u vidu da ova muzička skala nije predstavljena u *Timaju* kako bi se njome iskazala neka kompozicija koju je realno moguće svirati na instrumentu, već ona Platonu služi kako bi se „čula“ muzika kosmosa. Na osnovu podataka koje posedujemo ovaj muzički sklop najviše podseća na pitagorejsko učenje o harmoniji, brojevima i kosmosu. Prof. Kaluđerović kaže da „među kasnijim komentatorima postoji saglasnost da je numeričko objašnjenje univerzuma generalizacija koja je apstrahovana iz izvanrednog Pitagorinog otkrića da ἀρμωσία, koju je on izjednačio sa brojem, ima muzičku konotaciju, što je poznato iz Stagiraninovog objašnjenja „harmonije sfera“, i može se pretpostaviti iz Platonovog iskaza (Rep.531a) da oni „traže numeričke relacije u zvučnom skladu”.⁴⁰⁰ Iz navedenog postaje evidentno da je Platon svoje učenje zasnovao na pitagorejskom i na svojevrsan način uklopio u svoju filozofsku misao.

U nastavku dijaloga (36c-d) Platon od sastava duše sveta, brojeva i muzičke skale prelazi na geometriju. Ovaj geometrijski prikaz ili „sažeta astronomija“ služi Platonu kako bi što jasnije

³⁹⁹ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 74, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D36a> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D36b>.

⁴⁰⁰ Kaluđerović, Željko, *Pitagorejska palingenesia, Eidos*, god. I, br. 1, Zenica, Bosna i Hercegovina, 2017, 97-108, str. 103.

predstavio čitaocu jedan model koji se može zamisliti čulima. U *Timaju* Platon polazi od demijurga, zatim samo kratko pominje telo kosmosa, pa potom prelazi na kosmičku dušu, ali su i demijurg i kosmička duša više apstraktni nego li kosmičko telo. Telo je ono što je neposredno dostupno čulima, jasno se uočava i pomoću razumevanja principa po kojima se kreću i ponašaju nebeska tela postaje saznatljivo. Duša sveta se pokazuje kao ono što materiji daje organizaciju i svrshodnost. Prvo je neophodno shvatiti principe duše, zatim način na koji se duša ophodi prema materiji, pa je tek na kraju moguće polemisati o tome kako duša i telo mogu da koegzistiraju. Telo kosmosa stoji kako bi bilo dostupno čovekovim čulima, dok je kosmička duša tu kako bi čoveku omogućila da razume „haotičnu“ materiju i njene sastavne delove. Tumači smatraju da je Platon, dok je pisao „sažetu astronomiju“ (36c-d) imao pred sobom maketu nebeskih sfera zasnovanu na Eudoksovim učenjem⁴⁰¹. Eudoks kao matematičar i astronom bio je opsednut time da pokaže i dokaže da se sva nebeska tela kreću po kružnicama (zanimljivo je da se ovakvo shvatanje koristi i danas u savremenoj astronomiji i fizici kada su u pitanju nebeska tela). Iz ovakve Eudoksove predstave jasno se može videti da „običnom“ čoveku kretanja koja se pokazuju kao haotična i nasumična, dobijaju predvidljive putanje i samim tim postaju jasnije. Samim tim, Platon uzima ovaj primer, koji se pokazuje kao odličan jer je jasan, razumljiv i prikladan u objašnjenju kosmosa, njegove duše i tela.

Kosmička duša kao harmonično jedinstvo koje se sastoji od prirode Istog, Različitog i Bivstva, ponaša se u skladu sa principima aritmetike i geometrije. Zahvaljujući tome mi smo u stanju da je spoznamo i shvatimo. Ceo kosmos se nalazi upregnut između deljivog i nedeljivog, a duša svojim kretanjem pokazuje čemu je to jednako, a od čega različito (37a). Iz Istog, govorom (λόγος) se „objavljuje“ znanje i um (37c), dok se iz Različitog, govorom „objavljuje“ ono što je dostupno čulima, a to su mnjenje i čvrsta i istinita verovanja (37b).

Platon dolazi do zaključka da demijurg, koji je večan, nepromenljiv i sveprisutan „proizvodi“ četiri vrste bića: nebeski rod bogova, drugi rod je krilat i kreće se vazduhom, treći oblik živi u vodi i četvrti hoda i živi na zemlji (39e-40a). Bogove krase svetlost, svetost i sjaj jer su nastali od vatre. Međutim, bogovi su na „nižoj“ lestvici nego li demijurg. Oni su rođeni i besmrtni, dok je demijurg uvek sveprisutan i večan. On nema ni početak ni kraj. Platon takođe ne

⁴⁰¹ O ovoj temi vidi više u: Gregory, Andrew, Eudoxus, Callippus and the astronomy of the "Timaeus", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 78, Ancient approaches to Plato's "Timaeus", 2003, pp. 5-28 i De Santillana, George, Eudoxus and Plato. A Study in Chronology, *Isis*, Vol. 32, No. 2, 1940, pp. 248-262.

umanjuje pesnički značaj prikaza genealogije božanstva. Iako smatra da njihov postanak prevazilazi naše sazajne moći, treba verovati onima koji su se smatrali „potomcima bogova“ (41a). Da li je ovo Platonovo kazivanje ironično ili ne, iz *Timaja* ne možemo biti sigurni. Međutim, ako se vodimo ovim dijalogom od početka i razmatramo ga u smislu neke vrste pokušaja da se realizuje Platonova misao koju je on započeo u *Državi* onda nesumnjivo možemo zaključiti da ovo njegovo kazivanje ima ironičnu notu, jer se u *Državi* pesnici proteruju. Ispod božanstva imamo nižu vrstu bića, a to su ljudi. Elementi od kojih se sastoji i kosmička duša i kosmičko telo odgovaraju čoveku, tj. ti isti elementi se mogu naći i u njegovom telu i u njegovoj duši. Kao što smo već napomenuli, makrokosmos odgovara mikrokosmosu.⁴⁰² Ono što razlikuje kosmos i čoveka, jeste to da se kosmos nalazi u savršenom skladu i svi njegovi delovi su harmonični, dok čovek pokušava da taj sklad i harmoniju dostigne. Gledano iz ove perspektive, kosmos služi čoveku kao jedan savršen uzor ka kome on treba da teži. U njegovoj strukturi nalaze se božanski, duševni i telesni zakoni koji su neraskidivo povezani. Ovi zakoni kao sazajne celine su dostupni čoveku, a pošto je on u mogućnosti da ih spozna, oni mu mogu poslužiti kao telesni, duševni i socijalni uređivački princip.

Da bi čovek postigao ovaj herkulovski zadatak koji mu Platon nameće u dijalogu, neophodno je prvenstveno se voditi putem uma. Demijurgova mešavina koja mu je preostala da stvori sva bića koja su rođena i smrtna nije čista i ravnomerna, već je „drugog i trećeg“ stepena (41d). Od takve mešavine nije moguće dobiti bezgrešno biće, ali ono može posedovati potencijal pomoću kojeg je moguće, ako ništa drugo, približiti se savršenstvu. U tom smislu čovek treba prvo da prati um, jer je od jednog božanskog uma sve i poteklo. Sklad između duše i tela, kontrola nad strastima, čulno opažanje koje izaziva žudnju, sve su ovo stvari koje vode ka ljudskoj nepravdi i propasti. Za ljude koji se potčinjavaju svojim nagonima nema večnog neba i života među zvezdama, dok onima koji se vode principima uma i uspevaju da približno dostignu harmoniju između duše i tela sledi blaženi život.

Nakon što Platon na detaljan način opisuje kako su božanstva stvorila sve delove ljudskog tela i načine na koji su spojeni duša i telo (43a-45a), on prelazi na polemiku o čulima. Ukoliko

⁴⁰² Misao da su makrokosmos i mikrokosmos „sačinjeni“ od iste „niti“ i međusobno protkani nije nova. Ovakvo razumevanje da je „građa kozmosa morala u isti mah biti i građa života.“ može se naći kod nekih miletskih filozofa, kao što su Tales i Anaksimn. Vidi: Kaluđerović, Željko, Anaksimn i Diogenov animatizam, *Filozofska istraživanja*, 141, 36, Sv. 1, 2016, str.75-88.

ljudska bića ne upotrebljavaju svoja čula na pravilan način onda nije moguće ni shvatiti ni primeniti principe kosmosa na razvoj i poboljšanje duše. U *Timaju* Platon analizira čulo vida (45b-e). Čulo vida nije samo neko pasivno svojstvo, već se pomoću njega može sagledati celokupna promenljivost svih pojedinačnih. Platon o oku govori na sledeći način:

τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὄν τούτου πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖτον καὶ πυκνὸν ὄλον μὲν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον συμπλήσαντες τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν, τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν

„udesiše najpre da ona vrsta vatre koja nema osobinu da gori, već pruža samo blagi sjaj, postane samosvojno telo dnevne svetlost. Zatim učiniše da unutrašnja vatra koja prozirna boravi u nama, budući srodna onoj spoljašnjoj ističe kroz oči u gustom i glatkom mlazu, dok tkivo cele očne jabučice, a naročito njen središnji deo, zgusnuše tako da sprečava prolaz svakoj vrsti vatre čije su čestice krupnije, propuštajući samo onu koja je potpuno prečišćena.“⁴⁰³ (45b-c)

Iz navedenog paragrafa se mogu zaključiti nekoliko stvari. Prvo, Platon na izvanredan način spekulise o samoj konstrukciji oka. Na osnovu opisa možemo slobodno pretpostaviti da je on odlično poznao osnove čovekove anatomije i fizionomije. Dokaz za ovo ne nalazi se samo na ovom mestu u *Timaju* već i dalje u dijalogu (Vidi: 45d i dalje). Drugo, Platon u nastavku teksta pominje oko kao „celovito telo“ (45d) koje je zasnovano na osnovama Euklidove optike. Ovim se podrazumeva da je Platon odlično poznao i druge oblasti prirodnih nauka pored matematike i fizike. Međutim, treba imati u vidu da Platon ne pristupa ovom perceptivnom organu iz anatomske perspektive (45a-d). On prati filozofska shvatanja njegovih prethodnika, jer se slična razmatranja mogu naći i kod Empedoklea, Demokrita i nekih atomista. Treće, Platon povezuje ono što se nalazi u čoveku i što je deo kosmosa tj. vatra koja je deo kosmosa i vatra koja se nalazi u čoveku se na izvestan način spajaju.⁴⁰⁴ Ovde spoljašnju vatru ne treba shvatiti samo doslovno, već ona ima i metafizički prizvuk. Ova vatra slična je onoj o kojoj govori i Heraklit. Ona je neizostavni deo bitka

⁴⁰³ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 84, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D45b> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D45c> .

⁴⁰⁴ Ovo zapažanje iznosi i Koprivica. Vidi: Koprivica, Časlav, *Ideje i načela – Istraživanje Platonove ontologije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2005, str. 310.

i uređivački princip kosmosa. Kod Platona njen domot je proširen i na deo fizičke i na deo inteligibilne sfere. U tom smislu „prečišćena“ vatra je ona koja spaja dve samo naizgled suprotne strane. Čovek je i fizičko i duhovno biće, neizostavni deo bitka, ali i neizostavni deo kosmosa. Vatra je sastavni deo i kosmosa i čoveka, a samim tim i bitka. Ovo polemisanje je više spekulativnog karaktera i u *Timaju* nije moguće pronaći konkretno izjave koje bi potkrepile ovakvo jedno prosuđivanje. Ono što treba imati u vidu jeste da Platon razlikuje više vrsta vatre koje su samo deo one „vidljive“ fizičke realnosti: plamen, ona vrsta koja ne pali već omogućava očima da vide svetlost i ona koja u usijanim telima preostaje od plamena kada se ovaj ugasi (58c).

Da se pak može povući izvesna veza sa *Državom* i analogiji o suncu (507b-509c) u kojoj su sve stvari koje vidimo i koje su vidljive upućene jedna na drugu zahvaljujući svetosti i ovde u *Timaju* (45b-c) je više nego li očigledna. Sunce otkriva suštinu, daje stvarima oblik i na posredan način omogućava da razumemo Ideju Dobra. Možda se i u *Timaju* može napraviti ovakav „iskorak“ iz vatre koja je vezana samo za onaj domen vidljivog. Vatra daje stvarima oblik i omogućava im da budu viđene, ali na posredan način daje čoveku mogućnost da spozna ono što je vidljivo. Od spoznavanja pojedinačnosti čovekov saznajni put se polako kreće prema opštem, pa se slobodno može reći i do Ideje Dobra, odnosno demijurga.

Da se sve ove pojave mogu čulno opaziti je nesumnjivo i na posredan način one nas vode ka upoznavanju Ideje Dobra. Da bi se do nje stiglo neophodno je biti upoznat sa svim uzrocima (αἰτία)⁴⁰⁵. Ali uzroci o kojima Platon govori u ovom delu dijaloga nisu oni koji postavljaju pitanje zašto, već kako, tj. nisu primarni već sporedni (συναίτιος). Ukoliko čovek uspe da odgovori na pitanje kako, onda je u mogućnosti da shvati i upozna svaku vrstu stvari od koje je stvoren kosmos. Time on spoznaje svoje telo, pojave koje ga okružuju i principe po kojima se te pojave dešavaju. Platon kaže:

ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ιδέαν ἀποτελεῶν: δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύοντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα

⁴⁰⁵ O primarnom i sekundarnom uzroku, razlikama i sličnostima među njima, problemima prevođenja, njihove upotrebe postoje dosta detaljna istraživanja koja se vezuju ne samo za *Timaju*, već i za ostale Platonove dijaloge. Vidi: Ledbetter, Grace M., Reasons And Causes In Plato: The Distinction Between αἰτία and αἴτιον, *Ancient Philosophy*, Volume 19, Issue 2, 1999, pp. 255-265, Sedley, David, Platonic Causes, *Phronesis*, Vol. 43, No. 2, 1998, pp. 114-132.

ἀπεργαζόμενα. λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἔστιν. τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχὴν—τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἄῆρ σώματα πάντα ὀρατὰ γέγονεν

„Sve ovo, dakle, pripada sporednim uzrocima koje bog koristi kao pomoćne, ostvarujući koliko god je to moguće ideju najvišeg dobra; većina pak smara da to nisu sporedni već glavni uzroci svega i da oni dovode do hlađenja, zagrevavanja, zgušnjavanja, rastapanja i drugih takvih pojava. Nemoguće je, međutim da takve pojave poseduju bilo kakav razum ili svest o bilo čemu jer se mora reći da među svim bićima jedino duši pristoji da stekne um; ona je pak nevidljiva, dok su i vatra i voda i vazduh i zemlja rođeni kao vidljiva tela.“⁴⁰⁶ (46c-d) str.85-86

Kao što se može videti, iz navedenog paragrafa Platon upućuje svojevrsna kritiku njegovim prethodnicima. Pored toga celokupna materija od koje je stvoren kosmos upoznaje se čulima, dok se ono što je njen uređivački princip upoznaje putem uma. Ali čulno opažanje, upoznavanje materije i pojedinačnosti je neophodni korak u čovekovom životu. Od rođenja on vidi prvo materiju, pa tek posle toga stiče saznanje o onom što se smatra kao opšte. Uređivački princip i spoznaja bitka uvek dolazi korak posle opažaja. Da bi čovek mogao da spozna primarni uzrok (αἰτία), onaj koji prouzrokuje, proizvodi i pokreće sve što je dobro i lepo, on mora biti ljubitelj uma. Iz ovoga Platon poetski kaže da je „potekla filozofija od koje veće dobro niti je došlo niti će ikada doći smrtnome rodu.“⁴⁰⁷

Platon je do sada u dijalogu pisao o onome što je tvorevina uma i pripremao nas za „teški i nejasni rod bića“ (49a). Ovaj rod bića je tvar (ὄλη), iako on ni na jednom mestu u *Timaju* konkretno ne izgovara ovu reč. Platon pokušava da tvarno postavi u okvir koji bi mogao biti razumljiv čoveku. Nastavak dijaloga praćen je ponovnim startom o jednom problemu koji će biti detaljno razrađen, a kojim se mi ovde u disertaciji ne bavimo. Treba imati u vidu da ovaj

⁴⁰⁶ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 85-86, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D46c> i

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D46d>.

⁴⁰⁷ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 86, po prevodu Marijance Pakiž.

segment dijaloga (48a-68d) ne predstavlja samo puki dodatak već unosi svežinu i čitaocu ukazuje na kompleksne probleme koji se javljaju u pokušaju objašnjenja kosmosa.

Posle obrazloženja stvari kosmosa Platon u nastavku *Timaja* pokušava da razotkrije samu prirodu smrtnih bića (68e-92c). Ono što sledi jeste detaljni opis ljudske anatomije. Ovoliko opširan opis ljudskog tela, funkcije njegovih organa i fizioloških promena može se pronaći samo u *Timaju* i u nijednom drugom Platonovom dijalogu. Opet je na snazi princip po kojem se jedna makro pojava može sagledati u mikro pojavi, tj. kosmos služi kako bi moglo da se opiše ljudsko telo. Oni elementi i njihove promene koje su deo kosmosa, zauzimaju ljudsko telo i raspoređeni su prema utvrđenim pravilima i principima. Nakon tela, Platon polemise i o ljudskoj duši. Da bi čovek proživio usklađen i dobar život neophodno je naći balans između duše i tela.

4.3.1 Odnos između dobrog i lepog u *Timaju*

Razmotrimo ponovo⁴⁰⁸ sledeći paragraf:

βουλευθεις γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον:

„Jer bog, želeći da sve bude dobro i da, koliko god je moguće, ništa ne bude loše, uze sve što je bilo vidljivo a nije se nalazilo u stanju mirovanja, nego se kretalo bez sklada i reda, i prevede ga iz nereda u red, smatrajući red u svakom pogledu bolji od nereda. A ne beše i nije dopušteno da najbolji čini bilo šta drugo osim onoga što je najlepše.“⁴⁰⁹ (30a)

Ono što se može zaključiti iz navedenog paragrafa jeste da je demijurg sve ono što je vidljivo „doveo u red“. Ovaj red i sklad čovek opaža pomoću čula vida. Međutim, kao što smo već

⁴⁰⁸ Ovaj paragraf smo iz „estetske“ perspektive u disertaciji posmatrali i u poglavlju pod nazivom: Kosmička lepota i njen odnos prema dobrom u *Timaju* str. 196-199.

⁴⁰⁹ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 70, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D30a> .

napomenuli, Platon ne odbacuje olako čulo vida i materijalni svet kao nebitan. Kretanje planeta, posmatranje noći i dana, pronalazak broja i razumevanje vremena doprinelo je tome da se javi sposobnost istraživanja svemira, a iz njega filozofija kao najveće dobro (47a). Platon kaže da nam je bog podario čulo vida kako bi razumeli kružna kretanja uma i primenili ih na kružne tokove našeg rasuđivanja (47b). Ovim se shvata „uzrok i svrha najvišeg dobra“ (47b). Dakle, da bi se razumelo Dobro neophodno je čulo vida. Ovo kod Platona deluje kontraintuitivno, jer je poznato da on smatra da je moguće spoznati Ideju putem „unutrašnjeg“, „umnog“, „duhovnog“ oka, a ne putem spoljašnjeg organa. Međutim, ako pogledamo šta stoji u navedenom paragrafu postaje jasno da tvorac stvara ono što je najlepše (30a). Lepota se upravo uočava prvo putem čula vida, jer sama Ideja Lepote najjače prosijava i najuočljivija je od svih ostalih drugih Ideja, što u materijalnom to i u inteligibilnom svetu. Ovakav stav smo kod Platona imali u *Fedru*, te se razrešenje može potražiti i u njemu. Naime, Platon u *Fedru* tvrdi da je Ideja Lepote, posredstvom najoštrijega čula nešto što najjače sja, ali iako se vid pojavljuje kao najoštrije od telesnih čula, njime se mudrost ne vidi (*Phaedrus*, 250d). Ideja lepote kao nešto što najjače sija se prvo vidi, pa tek onda razume. Ako se osvrnemo na *Timaja* i na to da Platon tvrdi da je čulo vida tu kako bi razumeli kružna kretanja uma i primenili ih na kružne tokove našeg rasuđivanja (47b), onda je neophodno samo uzeti u obzir „hijerarhiju“ po kojoj se „otkrivaju“ Ideje i sve postaje jasnije. Prvo imamo lep predmet, pa lepog čoveka, zatim lep kosmos i Ideju Lepote. Ideja Lepote kao neraskidivi i neizostavni deo stoji pored Ideje Dobrog. Ideja Dobrog jeste i sam demijurg, poredak, uređenje i stvaralački princip svega što postoji. Od Ideje Dobrog potiče i kosmos i svet i sva živa bića i svi predmeti. Problematika posmatrana na ovaj način upućuje na tesnu povezanost između lepog i dobrog i njihovih Ideja.

Ako se vratimo na sam paragraf, postoji još jedan nezaobilazni princip kojim se demijurg vodi i upravlja a to je red. Red je i kategorija i sposobnost uma da prosudi kako i na koji način namestiti ono što je haotično. Red omogućava demijurgu da stvori kosmos po određenim pravilima koja su kasnije vidljiva i dostupna ljudskom saznanju. Red kao kategorija spada i u inteligibilnu sferu postojanja i u ono što se nalazi u vidljivom svetu. Kao takav on može poslužiti kao nit vodilja koja se kreće od lepog kosmosa pa sve do dobrog demijurga. Čini se kao da Platon želi da nam nagovesti da za sve postoji neophodno objašnjenje bilo da je ono fenomen u prirodi ili nešto što spada u idejni svet, ako se vodimo ovim principom i saznajemo u skladu sa njim. Ako na ovaj način pristupimo saznanju onda nas red od lepih i dobrih stvari u kosmosu može odvesti sve do

Ideje Dobrog i Lepog. Pojedinačnosti se, na prvi pogled, javljaju kao haotične i neobjašnjive. Međutim, ako se shvati princip tj. red po kojem su one „postrojene“ onda iz haosa nastaje jedna celina koja može biti obuhvaćena i objašnjena. Iz „uređenih“ pojedinačnosti čovek može da dopre do onoga što se smatra opštim, a to su Ideje. Pojedinačan akt koji se smatra dobrim ili pojava koja se smatra lepom su samo prvi stupanj u saznajnom nizu koji je već unapred predodređen. Na kraju tog niza nalazi se Ideja. Platon je u *Timaju* upravo pokušao da opiše „teoriju svega“ počevši od onog najvećeg pa sve do onog najsitnijeg i obrnuto. Na kraju dijaloga Platon kaže sledeće:

καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενῆς ὢν.

„Neka sada bude objavljeno da smo dostigli kraj našeg razgovora o svemiru. Jer, primivši u sebe smrtna i besmrtna živa bića i ispunivši se potpuno na taj način, ovaj kosmos je postao vidljivo živo biće koje obuhvata sve vidljivo, opažljiv bog, a slika umnog, najveći i najbolji, najlepší i najsavršeniji, nebo - jednorodno i jedno.“⁴¹⁰ (92c)

Demijurgov cilj jeste dobro tj. njegova svrha je da stvori kosmos koji je samoodrživ, sjedinjen ujednačen, uravnotežen, harmoničan. Za kosmos koji je stvoren ovakav može se reći da funkcioniše na pravilan način. U kreiranju kosmosa i nametanju reda demijurg je stvorio ono što je najbolje. Dobro tj. demijurg je najveći (μέγιστος), najbolji (ἄριστος), najlepší (κάλλιστός) i najsavršeniji (τελεώτατος), a kosmos njegova slika, pa ga samim tim krasi svi oni epiteti koji krasi i demijurga. Iz ovoga bi mogli da impliciramo da je dobrota početni, a lepota krajnji rezultat, božanskog stvaranja, ljudskog postojanja i bitka. Lepota kosmosa ogleda se u dobroj prirodi demijurga.

⁴¹⁰ Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 139, po prevodu Marijance Pakiž. Original teksta preuzet sa internet adrese: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D92c> .

ZAVRŠNO RAZMATRANJE

Kod starih Grka i kod Platona termin *καλός* je uglavnom imao tri glavna značenja:

1. estetski (kad se njime označavao lepi predmet bilo da je ručno proizveden ili je dar prirode, zatim lepo telo i njegovi delovi i božanstva). U tom smislu termin *καλός* se prevodi kao lep, krasan, dražestan, mio, drag, umiljat, ugodan, divan.

2. funkcionalni (u smislu korisnosti). Kao takav označavao je ono što je lepo za posebnu svrhu, podobno, prikladno, zgodno, povoljno, srećno, izvrsno.

3. moralni (kad se njime označavao moralan i plemeniti čin). Terminom *καλός* se onda označava plemenit, odličan častan, pristojan.

Ono što je evidentno iz dosadašnjeg polemisanja je da se njegova upotreba razlikovala, bilo da su ga koristili pesnici ili filozofi. Stari Grci su ga upotrebljavali kako bi njime opisali neki lepi predmet ili telo, ali je njegova upotreba šira, pa samim tim on može da znači mnogo više nego li „lep“. Ovaj termin se razvijao i menjao, ali je poprimao i druge karakteristike. Već je naglašeno da stoji u tesnom odnosu sa moralnim. Blizu stoji i termin *κόλλος* koji se prevodi kao „lepota“. Ovaj termin se prvenstveno koristio kako bi označio telesnu privlačnost, ali je njegova upotreba proširena pa je označavao sve ono što se smatralo kao „lepota“ kod starih Grka. Sve ovo ukazuje da su stari Grci bez ikakve sumnje imali reč kako bi opisali nešto lepo, ali se on ne slaže sa današnjom rečju „lepo“. Jednostavno, težište poimanja i razumevanja lepote je pomeren. Termin *καλόν* označava ono što je lepo, dobro, časno, dostojanstveno. Takođe može da znači i slavu, pristojnost, red. Kao prilog termin *καλῶς* označava lepo, spretno, dobro, prikladno, korisno, zgodno, pristalo, mudro, kako treba, povoljno. Takođe može da označava i plemenito, verno, istinito, hrabro. Termin *καλόν* na latinskom se prevodi kao *pulchrum*, ali se ovaj latinski termin izgubio u toku svog razvitka i u ustupio mesto novom latinskom pojmu: *bellum*. Iz *beluma* su nastali njegovi ekvivalenti na drugim jezicima: engleski – beautiful, francuski – beau, italijanski – bello. U skoro svakoj kulturi i u drugim jezičkim porodicama moguće je pratiti razvitak ovog pojma, pa je shodno tome i njegova upotreba nijansirana. Naravno, on u svojoj biti ostaje nepromenljiv.

Terminom *ἀγαθός* su se uglavnom opisivali ljudi koji su plemeniti, hrabri, neustrašivi. Oni pripadaju visokom sloju u zajednici i poseduju sposobnosti i veštine koje se smatraju poželjnim.

Dobro (ἀγαθός) je reč kojom se impliciraju najbolje čovekove vrline. Ako prihvatimo ovakvo određenje onda ovaj termin ne stoji kao jedan nezavistan entitet, već se on može odrediti i definisati uz pomoć veza u kojima se sama dobrotu ostvaruje. Sama srž ovog termina nije zahtevala od nas da ga tražimo u pojedinačnim vezama sa ostalim terminima, već se naše istraživanje fokusiralo na njihovu celokupnost. Proniknuti u ove odnose i povezanost među njima navelo nas je da obuhvatimo suštinu onoga što se smatra dobrim.

U pesničkoj sferi, Homer je termin dobro koristio kako bi njime označio ljudsku vrednost ili nešto što je korisno. Korisno se obično povezivalo sa skromnošću, poštovanjem prema prijateljima ili deljenjem nekog korisnog saveta. Takođe, dobrim se kod Homera smatraju oni ljudi koji poseduju sve karakteristike ratnika. Oni zauzimaju visoki socijalni i materijalni status u zajednici. Dobro se odnosilo na kraljevsko držanje, hrabrost ili lukavost. Lepim se nazivalo ono što je neposredno i što se može iskusiti čulom vida. Homer je smatrao da su lepe i pojedinačne stvari i celokupna priroda. Lepota je predstavljala čovekov nagon za onim što je savršeno. Kod Hesioda, dobro možemo da dovedemo u vezu sa odbacivanjem aristokratskog poretka i naglašavanjem da se vrlina nalazi u drugom sloju u zajednici. Takođe, Hesiod je dobrotu i vrlinu vezivao za fizički rad. Lepota je služila kako bi se predstavilo nešto sveto, a to su bogovi. Pojmom lepog se u Saffinoj poeziji označavala lepa tela, rukotvorine, priroda, božanstva. Smatralo se lepim ono što može da se opazi, ali i ono što izaziva prijatan osećaj. U tom smislu, lep čovek može biti lep samo po izgledu, a dobar čovek može da postane lep. Kod Pindara ἀγαθός je imao tri upotrebe. Prva se vezuje za ljudski ili božanski karakter, pa samim tim znači „dobar“ ili „plemenit“. Druga, podrazumeva da osoba poseduje visoki status u zajednici i da je atletski nadmoćnija u odnosu na druge, treća upotreba podrazumeva kako bi se njome označio plemeniti akt. Kod Pindara termin καλός se koristio kad bi se opisivala ljudska lepota, mladost, vitalnost, predeli u prirodi i ljudsko stvaralaštvo. Takođe, lepim se nazivao častan, plemeniti i dobar čin.

U filozofskoj sferi, Pitagora i pitagorejci lepo povezuju sa harmonijom i običajima. Pitagorejsko učenje bilo je usredsređeno ka palingenesiji i životu koji se vodi prema striktno utvrđenim pravilima. Kod Heraklita nemamo jasnu definiciju o lepom, ali se ona pojavljuje u sklopu sa harmonijom, pojavljuje se kao komparacija i stoji u tesnom odnosu sa ontološkim, pa je dozvoljeno da kažemo kako je ona njemu služila da bi se prikazao stepen savršenstva bića. Heraklit termin dobro vezuje za razumevanje *logosa*, poštovanje bogova, pročišćenje duše i tela, kontrolu nad telesnim, želju za slavom i poštovanjem državnih zakona. Kod Ksenofonta smo videli da

lepota pored tri funkcije (kraljevska, „svetlosna“ i sazajna) ima i ontološki karakter. Takođe, lepim su se nazivali oni predmeti koji su na dobar način obavljali svoju funkciju. Dobrim se podrazumevalo poštovanje božanstva, samosavlađivanje, skroman život, ispravno i kvalitetno obrazovanje i vaspitanje, poštovanje prijatelja i porodice. Da bi se neko nazvao dobrim bilo je neophodno usvojiti striktno radne navike i težiti ka vrlini. Svaki akt bio je usmeren kako bi doprineo razvitku zajednice. Ksenofont dobro razume kao ono što je korisno i što ima određenu svrhu. Pored dobrog i lepog, Ksenofont koristi i *καλὸς κάγαθός* kako bi njime označavao sve one koji su bili veliki političari, zauzimali poseban socijalan status i posedovali vrhunsko vaspitanje.

Kod Platona, u *Hipiji većem* videli smo deset definicija o lepoti. Prva ima perspektivistički status, u drugoj se traži uzrok lepog, a treća je prikazana kao misaona reprezentacija tadašnje zajednice. Platon, nakon prve tri definicije pravi vrlo važnu distinkciju koje će se pridržavati u svim ostalim dijalozima, a to je razlika između onog što je lepo sâmo (*τὸ καλὸν αὐτὸ*) i lepote (*κάλλος*). Lepota sâma (*τὸ καλὸν αὐτὸ*), nečim pridodata daje svojstvo lepote. Na drugoj strani stoji lepota (*κάλλος*) kao nešto što je pojedinačno. Videli smo da u četvrtoj definiciji, Platon pravi razliku između onoga što se smatra lepim i što je u biti suštinski lepo. Peta definicija podrazumeva da lepota ima i funkcionalističku i moralnu i estetsku notu. U šestoj definiciji Platon pokazuje da se dobro delo može smatrati lepim. Za Platona, dobrota i lepota su neizostavni i nužni deo Ideje, i zajedno idu jedno pored drugog. Međutim, u sedmoj definiciji Platon pokazuje da zbog zabune uzroka i posledice mora odbaciti i ovu tezu. U osmoj definiciji videli smo da se do lepote stiže samo putem zadovoljstva čula vida i sluha. Međutim, gde su ostala čula? Njih je nemoguće isključiti pa Platon odbacuje i ovu definiciju. Deveta definicija se odbacuje iz istog razloga kao i sedma, zbog zabune između uzroka i posledice. Deseta definicija je Hipijina i Platon je neopovrgava, već je smatra apsurdnom, jer se njome implicira samo lična korist i dobrobit. Na kraju dijaloga ostajemo uskraćeni definicije o tome šta je lepo. Što se tiče odnosa između lepog i dobrog u *Hipiji većem*, videli smo da Platonova posvećenost o tome šta jeste lepo vodi ka otkrivanju šta jeste dobro.

U *Gozbi* Platon obrazlaže šest stupnjeva o lepote: prvi stupanj je prirodna želja za lepim telima, drugi stupanj je realizacija da je lepota duša dragocenija od lepote tela, treći stupanj podrazumeva da se od lepote duše, pređe na lepotu poslova i običaja, četvrti stupanj podrazumeva da čovek dođe do razumevanja lepote misli i saznanja, peti stupanj podrazumeva da čovek koji je bio usmeren ka lepoti i sam porađa lepe govore i razvija ljubav prema mudrosti, šesti stupanj

podrazumeva da se čovek upozna sa samom Idejom lepote. Ideja Lepote poseduje sledeće karakteristike: prvo, večno, neumnoživo, nepomešano, celovito i nepromenljivo. Pored toga što poseduje navedene karakteristike, Ideja Lepote je „realnija“ nego li pojedinačnosti. Na par primera u *Gozbi* smo pokazali da se dobro može poistovetiti sa lepim (197c, 201c, 202c, 203d, 204e)⁴¹¹. Sva ova mesta upućuju na to da dobrota i lepota nose istu vrednost. Takođe, iako se nigde u dijalogu ne kaže da su Ideja Lepote i Ideja Dobrog identične, jasno je naznačeno da se one nalaze u tesnom odnosu i da jedna bez druge ne mogu biti umetnute u Platonov ontološki sistem.

Platon u *Fedru*, želi da naglasi estetsku dimenziju lepote. On ukazuje na to kako Ideja Lepog „izgleda“. Sve Ideje su sjajne, ali je Ideja Lepote najsjajnija među svim ostalim Idejama. Pripisati Ideji Lepote blistavost, sjajnost znači odrediti i njenu suštinu. Drugačije rečeno, lepota poseduje estetsko svojstvo. U *Fedru* nije moguće pronaći nijedno konkretno mesto koje poistovećuje lepo i dobro ili Ideju Lepog sa Idejom Dobrog. Međutim, ono što dominira u ovom Platonovom istraživanju jesu lepota i Erot, ali se tiho i skoro nevidljivo provlači i dobro.

U *Protagori* Platon pokazuje da svaki moralni princip proističe iz univerzalne Ideje i da je svaka moralna odluka bez presedana podređena Ideji Dobrog, što je i istinska želja svakog bića. Međutim, dobro se poistovećuje sa lepim pa se po nužnosti nameće pitanje da li je vrhunska Ideja ono što je dobro, ono što je lepo ili oboje? Odgovor u *Protagori* nismo pronašli, ali smo želeli da ukažemo na to da dobro stoji u jednakom odnosu sa lepim. Kod *Fileba* je Platon na postavljeno pitanje o tome šta jeste dobro sam sebi nametnuo odgovor da to jeste lepo. Ali lepo ne stoji nezavisno već u relaciji sa merom i srazmerom. U *Timaju* vidljivi kosmos je najlepší, ali se ova lepota ne vidi samo čulom vida već i umom. Demijurg stvara celu vaseljenu po uzoru na dobrotu, dok ono što kreira jeste lepo. I Ideja Dobrog i Ideja Lepog se upoznaju kroz Tvorca i kroz kosmos. Ideja Lepog se ogleda u domenu vidljivog tj. u kosmosu, prirodi, umetničkom delu dok je Ideja Dobrog malo suptilnija, ali se ona ogleda u zakonitostima univerzuma.

U *Državi* Platon, ukazuje na to da priroda dobra izaziva najveći spor među ljudima. Nezadovoljan onim što su stari Grci smatrali dobrim, on želi da obrazloži kako samo kroz Ideju dobra druge stvari postaju razumljive, vredne i korisne. Ideja Dobrog omogućuje čoveku da ono što se čini sakrivenim, spozna. U tom smislu poznavati dobro znači poznavati ono istinsko, a ne prividno. Ideja Dobra je postavljena kao najveći princip dok je znanje o njoj uslov da se spoznaju i druge Ideje. Drugim rečima, ako Ideja Lepog ne sadrži dobro onda je ona samo privid, a ne

⁴¹¹ Vidi na str. 168 ove disertacije.

istinska Ideja. Steći istinsko znanje o Ideji Dobra znači spoznati i Ideju Lepog, Ideju Pravičnog, itd. Za ovakav poduhvat Platonu je bilo neophodno da stvori i razvije kompleksan metafizički sistem sa složenim analogijama (Linija, Sunce) i zamršenom mitologijom (mit o pećini).

Da bi se definisala Ideja Lepote u *Državi* Platon je smatrao da je neophodno pravilno razumeti postavljeno pitanje i dati zadovoljavajući odgovor na njega. On je isticao razliku između pojedinačno lepog i Ideje Lepote. Jedno se nalazilo u fizičkoj, a drugo u inteligibilnoj sferi. Ideja lepote kao večna je uzrok zbog kojeg svako pojedinačno lepo jeste lepo. Ideja Lepog je neodvojivi sklop čistog bića i ona stoji kao suprotnost potpunom nebiću. Kao takva ona je saznatljiva. Pored nje se nalazi i Ideja Dobrog, ali izgleda da je Platon u *Državi* postavlja na jednoj većoj ontološkoj ravni nego li ostale Ideje. Dobro je iznad οὐσία ili iznad onih Ideja koje poseduju οὐσία. Pošto je poznato da Ideja Lepog poseduje οὐσία znači da je ona kao postojeća Ideja ispod Ideje Dobra. Drugo, Ideja Dobrog daje pojedinačnostima mogućnost postojanja i mogućnost saznanja.

U *Filebu* Platon iznosi skalu vrednosti onoga što je dobro. Skalu krase sledeći stupnjevi: prvo mesto zauzima mera (περὶ μέτρον) i ono što je umereno i pravovremeno i sve ono što spada pod te kategorije, drugo mesto pripada svemu onom što je srazmerno (τὸ σύμμετρον) i lepo (καλὸν) i savršeno (τὸ τέλειον) i dovoljno (ἰκανὸν), treće mesto pripada razboritosti(φρόνησις) i umu (νόος), četvrto mesto pripada znanju (ἐπιστήμας), veštini (τέχνας) i ispravnim mnjenjima (δόξας ὀρθὰς), peto mesto pripada čistim uživanjima (καθαρὰς ἡδονή). Ovu skala se može posmatrati kao skup svega onoga što je neophodno za dobar život. Pored toga, ona sadrži ključne odredbe kako bi se spoznalo šta jeste Dobro kao Jedno i kao Ideja. Da bi čovek spoznao ono što je dobro i ponašao se u skladu sa njim neophodno je ispoštovati i usvojiti sve stupnjeve u navedenoj skali. Platon u *Filebu* nije ni na jednom mestu jasno naglasio i identifikovao Dobro sa Jednim, ali smo ukazali na ona mesta koja bi mogla implicirati njihovo jedinstvo ili bolje rečeno njihovu vrlo tesnu povezanost.

U *Timaju* identifikacija Dobra i demijurga ostaje otvoreno pitanje, pa je neophodan pažljiv balans između oba da bi se dalo jedno objektivno i pouzdano tumačenje ovog Platonovog dijaloga. Od lepih predmeta, preko čoveka i kosmosa, Platon ukazuje na Ideju Lepote. Ova Ideja je neraskidivi i neizostavni deo koji se nalazi pored Ideje Dobrog. Ideja Dobrog i demijurg, jesu poredak i uređivački i stvaralački princip svega što postoji. Od Ideje Dobrog proizilazi i kosmos i sva živa bića i svi predmeti. Problematika posmatrana na ovaj način upućuje na tesnu povezanost između lepog i dobrog i njihovih Ideja.

Platon je u svom velikom stvaralačkom opusu posvetio ogroman deo kako bi odgovorio na pitanja šta je lepo i šta je dobro. On prilazi ovim problemima iz različitih uglova i čini se da upotrebljava svo svoje znanje kako bi došao do zadovoljavajućih odgovora. Ovaj herkulovski zadatak on ispunjava na specifičan način, ali se konkretni odgovori još uvek zamagljuju svim istraživačima koji pristupe proučavanju njegove filozofije. U njegovom poimanju dobrog i lepog kriju se tajne lepog bića i dobrog čoveka. Čini se da Platon kad postavi pitanje o lepom, završava sa odgovorom da je to dobro. (*Hipp Maj.* 297b) Isto važi i obrnuto (*Phileb.* 65a, *Tim* 87c-d). Ovi pojmovi kao što smo videli stoje u neraskidivom odnosu (*Sym.* 197c,201c,202c,203d,204e *Prot.* 358b,359e) Kod Platona, kad govorimo o empiričkom svetu dobar akt će se uvek smatrati i lepim, a u lepom čoveku koji vlada samim sobom će skoro uvek ležati ono iskonski dobro. U inteligibilnoj sferi Ideja Dobrog i Ideja Lepog stoje „rame uz rame“ i mogućnost spoznanja jedne nužno podrazumeva i mogućnost spoznaje druge. (*Phileb.* 65a, *Rep.* 476a, 507b).

LITERATURA:

PRIMARNA LITERATURA:

- Aristotle, *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross., Clarendon Press, Oxford, 1924
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker I*, Weidmann 1985
- Hesiod, *Homeric hymns, Epic cycle, Homerica*, The Loeb Classical Library, Harvard University press, 2000
- Homer, *Homeri Opera I-V*, Oxford University Press, Oxford, 1920
- Pindar, *The Odes of Pindar including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys*, Litt.D., FBA. Cambridge, MA., Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1937.
- Plato, *Platonis Opera*, Vol. 1-5: Tetralogiae I–IX, John Burnet (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1901
- Sappho, *Lyra Graeca*, Edmonds, J. M., (ed.), Richard Clay & Sons, London, 1922 Vol.1
- Xenophon. *Xenophontis opera omnia*, vol. 2, 2nd edn, Clarendon Press, Oxford 1921 (repr. 1971)

PREVODI:

- Aristotel, *Metafizika*, Paideia, Beograd, 2007, preveo Slobodana U. Blagojević
- Aristotel, *Nikomahova etika*, Globus, Zagreb, 1988, preveo Tomislav Ladan
- Aristotel, *Politika*, Globus, Zagreb, 1988, preveo Tomislav Ladan
- Aristotel, *Retorika*, Plato, Beograd, 2000, preveo Marko Višić
- Diels, Hermann, *Predsokratovci fragmenti I*, Naprijed, Zagreb, 1983, grupa prevodioca.
- Hesiod, *Poslovi i dani, Postanak bogova, Homerove himne*, Demetra, Zagreb, 2005, preveo Branimir Glavičić
- Homer, *Ilijada*, Dereta, Beograd, 2004, preveo Miloš N. Đurić
- Homer, *Odiseja*, Dereta, Beograd, 2004, preveo Miloš N. Đurić
- Ksenofont, *Ekonomija*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2011, prevela Slađana Milinković

Ksenofont, *Gozba*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2010, preveli D. Jevtić i S. Milinković

Ksenofont, *Uspomene o Sokratu*, BIGZ, Beograd, 1980, preveo Miloš N. Đurić

Pindar, *Ode i fragmenti*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1952, prepevao Ton Smerdel

Platon, *Država*, BIGZ, Beograd, 1993, preveli Albin Vilhar i Branko Pavlović

Platon, Državnik, u: *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, Plato, Beograd, 2000, preveli Mlivoje Sironić i Veljko Gortan

Platon, Fedar u *Ijon, Gozba, Fedar*, BIGZ, Beograd, 1979, preveo Miloš N. Đurić

Platon, *Fileb* u: Meneksen, *Fileb, Kritija*, BIGZ, Beograd, 1983, prevela Ksenija Maricki Gađanski

Platon, Gorgija, u *Protagora, Gorgija*, Kultura, Beograd 1968, preveo Albin Vilhar

Platon, *Gozba*, Dereta, Beograd, 2008, preveo Miloš N. Đurića

Platon, Hipija veći u *Dijalozi*, Grafos, Beograd, 1982, preveo Slobodan Blagojević

Platon, *Parmenid*, Kultura, Beograd, 1959, str. 31, prevela Ksenija Atanasijević

Platon, *Pisma*, Rad, Beograd, 1978, preveli Ksenija Maricki i Ivan Gađanski

Platon, Protagora, u *Protagora, Gorgija*, Kultura, Beograd, 1968, prevela Mirijana Drašković

Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, prevela Marijanca Pakiž

Sapfo, *Sabrane pesme i fragmenti*, Bukfal, Beograd, 2014, prevela Marija Matojani

SEKUNDARNA LITERATURA:

Adkins, Artur W.H, *Moral Values and Political Behavior in Ancient Greece*, Chatto & Windus, London, 1972

Balać, Aleksandar, Stojanović, Miodrag, *Grčko-srpski rečnik*, BIGZ, Beograd, 2002

Barney, Rachel, Notes on Plato on the Kalon and the Good, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 363-377

Beardsley, Monroe C., *Aesthetics From Classical Greece to the Present*, Macmillan, New York, 1966

- Benitez, Eugenio E., The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 28, No. 2, 1995, pp. 113-140
- Bleekburn, Sajmon, *Oksfordski filozofski rečnik*, Svetovi, Novi Sad, 1999
- Blyth, Dougal, The Ever-Moving Soul in Plato's "Phaedrus", *The American Journal of Philology*, Vol. 118, No. 2, 1997, pp. 185-217
- Brumbaugh, Robert S., Plato's Divided Line, *The Review of Metaphysics*, Vol. 5, No. 4, 1952, pp. 529-534
- Burkert, Walter, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Hans Carl, Nürnberg, 1962
- Burnet, John, *Early Greek Philosophy*, A&C, London, 1920
- Bury, R. G., *The Philebus of Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1897
- Cairns, Douglas, Herrmann, Fritz-Gregor, & Penner, Terry, (ed.), *Pursuing the Good*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007
- Catharsis, Andrew Ford, The Power of Music in Aristotle's Politics in: Penelope Murray and Peter Wilson, (ed.), *Music and the Muses: The Culture of Mousike in the Classical Athenian City*, Oxford university press, Oxford, 309-336
- Chen, Ludwig C. H., Knowledge of Beauty in Plato's Symposium, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 33, No. 1, 1983, pp. 66-74.
- Cornford, F. M., *The Unwritten Philosophy and other essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1950
- Cornford, Francis MacDonald, *Plato's Cosmology - The Timaeus of Plato*, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis, 1997
- Danzig, Gabriel, Xenophon's Symposium. In M. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge Companions to Literature, Cambridge University Press, Cambridge, 2016, pp. 132-151
- Davis, P.J., The fourfold classification in Plato's "Philebus", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 13, No. 2, 1979, pp. 124-134
- De Santillana, George, Eudoxus and Plato. A Study in Chronology, *Isis*, Vol. 32, No. 2, 1940, pp. 248-262.
- De Vogel, C. J., *Rethinking Plato and platonism*, Brill, Leiden, 1986

- Demos, Raphael, Plato's Idea of the Good, *The Philosophical Review*, Vol. 46, No. 3, 1937, pp. 245-275
- Demos, Raphael, *The Philosophy of Plato*, Charles Scribner's Sons, New York, 1939
- Derrida, Jacques, Plato's pharmacy in: *Dissemination*, The Athlone Press, London, 1981, pp. 61-119
- Destrée, Pierre & Murray, Penelope, (ed.), *A Companion to Ancient Aesthetics*, John Wiley & Sons, Inc., Blackwell, 2015.
- Diogen Laertije, *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, Dereta, Beograd, 2003
- Dorothea, Frede, Plato on What the Body's Eye Tells the Mind's Eye, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 99, 1999, , pp. 191-209
- Đurić, Miloš N., *Istorija helenske etike*, BIGZ, Beograd, 1986
- Ferber, Rafael & Damschen, Gregor, Is the Idea of the Good Beyond Being? Plato's "epekeina tês ousias" revisited (Republic, 6, 509b8-10), u: In: Nails Debra, Harold Tarrant, Kajava Mika, Salmenkivi Eero, *Second Sailing: Alternative Perspectives on Plato*, Espoo, Wellprint Oy, 2015, 197-203
- Ferber, Rafael, Platons Nebensonnen: Schönheit, Symmetrie und Wahrheit, Einige Bemerkungen zum semantischen Monismus und Pluralismus des Guten“ im „Philebos“ (65a1-5), u: John Dillon and Luc Brisson ed., *Plato's Philebus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, pp. 259-265
- Finkelberg, Margalit, Timē and Aretē in Homer, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 48, No. 1, 1998
- Frede, Dorothea, Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's "Philebus", *Phronesis*, Vol. 30, No. 2, 1985, pp. 151-180.
- Gadamer, Hans Georg, *Istina i metoda*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978
- Gadamer, Hans Georg, *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, Yale university press, New Haven, 1986
- Gadamer, Hans-Georg, Plato als Porträtist, *Gesammelte Werke Bd. 7*, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1991, s. 228-257
- Gilbert, Katarina E., Kun, Helmut, *Istorija estetike*, Kultura, Beograd, 1969

- Gill, Mary Louise, The Fourfold Division of Beings Philebus 23b–27c, u Panos Dimas, Russell E. Jones, and Gabriel R. Lear ed., *Plato's Philebus: A Philosophical Discussion*, Oxford Scholarship Online, October 2019, pp. 71-89
- Gkaleas, Konstantinos, Ἔρως and Γυμναστική in the Platonic Corpus: The Quest for the Form of Καλόν, u: Heather L. Reid & Tony Leyh (eds.), *Looking at Beauty to Kalon in Western Greece*, Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2019, pp. 123-131
- Gkatzaras, Thanassis, The Form of the Good in Plato's Timaeus *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, Vol. 17, 2017, pp. 71-83
- Gosling, J., False Pleasures: "Philebus" 35c-41b, *Phronesis* Vol. 4, No. 1, 1959, pp. 44-53
- Grasi, Ernesto, *Teorija o lepom u antici*, Srpska književna zadruga, Beograd, 1974
- Gregory, Andrew, Eudoxus, Callippus and the astronomy of the "Timaeus", *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, No. 78, Ancient approaches to Plato's "Timaeus", 2003, pp. 5-28
- Grube, G. M. A., On the Authenticity of the Hippias Maior, *The Classical Quarterly*, Vol. 20, No. 3/4, 1926, pp. 134-148
- Grube, G. M. A., Plato's theory of beauty, *The Monist*, Vol. 37, No. 2, 1927, pp. 269-288
- Grubor, Nebojša, *Lepo, nadahnuće i umetnost podržavanja*, Plato, Grafos, 2012
- Guthrie, W.K.C., *Povijest grčke filozofije, kasni Platon i akademija, knjiga V*, Naklada, Zagreb, 2007
- Guthrie, W.K.C., *Povijest grčke filozofije, raniji predsokratovci i pitagorovci, knjiga I*, Naklada, Zagreb, 2005
- Guthrie, W.K.C., *Povijest grčke filozofije, Platon, Čovjek i njegovi dijalozi, ranije doba, knjiga IV*, Naklada Jurčić, Zagreb, 2007
- Hackforth, R., Plato's Divided Line and Dialectic, *The Classical Quarterly*, Vol. 36, No. ½, 1942, pp. 1-9
- Hahn, Robert, On Plato's "Philebus" 15B1-8, *Phronesis*, Vol. 23, No. 2, 1978, pp. 158-172
- Hajdeger, Martin, *Putni znakovi*, Plato, Beograd, 2003
- Heiddeger, Martin, *Neitzsche, Erste band*, Verlag Günther Neske, Pfullingen, 1961
- Harte, Verity, The "Philebus" on Pleasure: The Good, the Bad and the False, *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, Vol. 104, 2004, pp. 113-130
- Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije I*, Kultura, Beograd, 1970

- Hegel, G.V.F., *Istorija filozofije II*, Kultura, Beograd, 1970
- Hobbs, Angela, *Plato and the Hero*, Cambridge University Press, Cambridge 2000
- Hoerber, Robert G., Plato's Greater Hippias, *Phronesis*, Vol. 9, No. 2, 1964, pp. 143-155
- Huß, Bernhard, *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, B. G. Teubner, Stuttgart und Leipzig, 1999
- Irwin, Terence H., The Sense and Reference of Kalon in Aristotle, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 381-396
- Jeger, Verner, *Paideia*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad, 1991
- Kaluđerović, Željko, Anaksimenov i Diogenov animatizam, *Filozofska istraživanja*, 141, 36, Sv. 1, 2016, str.75-88
- Kaluđerović, Željko, *Dike i Dikaiozyne*, Magnasken, Skopje, 2015
- Kaluđerović, Željko, *Filozofski triptih*, Filozofski fakultet Novi sad, Novi Sad, 2014
- Kaluđerović, Željko, *Helensko poimanje pravde*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 2010
- Kaluđerović, Željko, Heraklitova vatra, *Pedagoška stvarnost*, LV, 9–10, 2009, Novi Sad, 865-877
- Kaluđerović, Željko, Pitagorejska *palingenesia*, *Eidos*, god. I, br. 1, Zenica, Bosna i Hercegovina, 2017, 97-108
- Kaluđerović, Željko, Pitagorejski brojevi, *Pedagoška stvarnost*, LIV, 5-6, 2008, str. 389-405
- Kaluđerović, Željko, Razumevanje pravde u ΙΛΙΑΔΟΣ i ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ, *Arhe*, V, 9, 2008, 61- 85
- Kaluđerović, Željko, *Stagiranin*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2018
- Kaluđerović, Željko, Teolozi, fizičari i uzroci, u: *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, knjiga XL-2, Novi Sad 2015, 209-222
- Kaluđerović, Željko, „Pretpostavke nastanka morala”, u: *Bošnjačka pismohrana*, Zbornik radova Simpozija "Gdje je nestao - moral", Svezak 15, broj 42-43, Zagreb 2016, 135-147
- Kelzen, Hans, *Šta je pravda*, Filip Višnjić, Beograd, 1988
- Konstan, David, *Beauty: The Fortunes of an Ancient Greek Idea*, Oxford University Press, Oxford, 2014

- Koplston, Frederik, *Istorija filozofije tom I, Grčka i Rim*, BIGZ, Beograd, 1988
- Koprivica, Časlav, *Ideje i načela – Istraživanje Platonove ontologije*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2005
- Kosman, Aryeh, Beauty and the Good: Situating the Kalon, *Classical Philology*, Vol. 105, No. 4, Special Issue: Beauty, Harmony, and the Good, 2010, pp. 341-357
- Krämer, Hans Joachim, *Arete bei Platon und Aristoteles*, C. Winter, Heidelberg, 1959
- Krämer, Hans Joachim, ἘΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ, Zu Platon, Politeia 509 b, u Dagmar Mirbach (ed.), *Gesammelte Aufsätze zu Platon*, Berlin, 2014, s. 122-148
- Lear, Gabriel Richardson, Permanent beauty and becoming happy in Plato's Symposium, u: *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, J. H. Lesher, Debra Nails & Frisbee C. C. Sheffield (eds.), Harvard University Press, Cambridge, 2006, pp. 96-123
- Ledbetter, Grace M., Reasons And Causes In Plato: The Distinction Between αἰτία and αἴτιον, *Ancient Philosophy*, Volume 19, Issue 2, 1999, pp. 255-265,
- Liddell, Henry George, Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*. Calderon Press, Oxford, 1940
- Makintajer, Alaster, *Kratka istorija etike*, Plato, Beograd, 2000
- Marković, Miroslav, *Filozofija Heraklita Mračnog*, Nolit, Beograd, 1983
- Marren, Marina, Ascent to the Αὐτὸ τὸ Καλόν in Plato's Symposium 204a-212d, u: *Looking at Beauty to Kalon in Western Greece*, Heather L. Reid & Tony Leyh (eds.), Parnassos Press – Fonte Aretusa, 2019, pp. 133-147
- McGibbon, D. D., The Fall of the Soul in Plato's Phaedrus, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 14, No. 1, 1964, pp. 56-63
- McKirhan, Richard D., *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2010
- McLaughlin, Andrew, A Note on False Pleasures in the Philebus, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 19, No. 74, 1969, pp. 57-61
- Miloš, Đurić, *Istorija helenske književnosti*, ZUNS, Beograd, 1971
- Mirhady, David C., The Great Fuss over "Philebus" 15b, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 25, No. 3, 1992, pp. 171-177
- Mohr, Richard D., The Number Theory in Plato's Republic VII and Philebus, *Isis*, Vol. 72, No. 4, 1981, pp. 620-627

- Mohr, Richard, The Divided Line and the doctrine of recollection in Plato, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 18, No. 1, 1984, pp. 34-41
- Moore, Kenneth R., The Pythagorean Symbolism in Plato's Philebus, *Athens Journal of History*, Vol. 2, Issue 2, pp. 83-96
- Morrison, J. S., Two Unresolved Difficulties in the Line and Cave, *Phronesis*, Vol. 22, No. 3, 1977
- Muniz, Fernando and Rudebusch, George, Plato, Philebus 15B: A Problem Solved, *The Classical Quarterly*, New Series 54.2, 2004, pp. 394-405
- Mur, Džordž Edvard, *Principi etike*, Nolit, Beograd, 1963
- Murray, J. Clark, The Dualistic conception of nature, *The Monist*, Vol. 6, No. 3, 1896, pp. 382-395
- Nails, Debra, *The People of Plato*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis, 2002
- Ogihara, Satoshi, The Contrast between Soul and Body in the Analysis of Pleasure in the Philebus, u: John Dillon and Luc Brisson ed., *Plato's Philebus*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2010, pp. 215-220
- Pappas, Nickolas, Plato's Aesthetics, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato-aesthetics/>.
- Parker, Holt. N., Sappho Schoolmistress, *Transactions of the American Philological Association*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 123, 1993, pp. 309-351
- Pavićević, Vuko, *Osnovi etike*, Kultura, Beograd, 1967
- Perović, Milenko A., *Uvod u etiku*, Savez pedagoških društava Vojvodine, Novi Sad, 2003
- Pešić, Aleksandar, Od pravde ka dobru u Platonovoj *Državi*, *Godišnjak pedagoškog fakulteta u Vranju*, IX, 1, 2018, str. 23-34
- Pešić, Aleksandar, Određenje lepog u Platonovoj filozofiji, *Godišnjak Pedagoškog fakulteta u Vranju*, VIII, 1, 2017, 51-61
- Popović, Radomir, *Grčko-srpski rečnik Novog Zaveta*, Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog, Vrnjačka Banja, 1994
- Rasel, Bertrand, *Istorija zapadne filozofije*, Narodna knjiga Alfa, Lapovo, 1998, str. 97-106
- Rebac, Anica Savić, *Antička estetika i nauka o književnosti*, Kultura, Beograd, 1955

- Regali, Mario, Hesiod in the *Timeus*: The Demiurge addresses the gods, IN: Boys-Stones G.R. & Haubold J.H. (ed.), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford, 2010
- Riegel, Nicholas P., *Beauty, To Kalon, and its relation to the good in the works of Plato*. (doctoral dissertation) Department of Philosophy. University of Toronto, 2011
- Ros, Alf, *Pravo i pravda*, CID, Podgorica, 1996
- Rose, Lynn E., Plato's Divided Line, *The Review of Metaphysics*, Vol. 17, No. 3, 1964, pp. 425-435
- Rosen, Stanley, *Plato's Republic*, Yale University Press, London, 2005.
- Rowe, Christopher, *Methodologies for Reading Plato*, Oxford Handbooks Online. February 03, 2015. Oxford University Press. Date of access 12 Jan. 2018, <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935314.001.0001/oxfordhb-9780199935314-e-28>
- Rowe, Christopher, *Plato and the art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007
- Salamone, Maria Antonietta, The Two Supreme Principles of Plato's Cosmos—the One and the Indefinite Dyad—the Division of a Straight Line into Extreme and Mean Ratio, and Pingala's Mātrāmeru, *Symmetry*, 2019, 11, 98, <https://doi.org/10.3390/sym11010098>
- Sayre, Kenneth M., Propositional logic in Plato's Protagoras, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, Volume IV, Number 4, 1963, pp. 306-312
- Sedley, David, Platonic Causes, *Phronesis*, Vol. 43, No. 2, 1998, pp. 114-132.
- Sider, David, Plato's Early Aesthetics: The Hippias Major, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 35, No. 4, 1977, pp. 465-470
- Skodlar, Borut & Jørgensen, Jon Ploug, Could Socrates be diagnosed within the schizophrenia spectrum? Could schizophrenia patients be considered in the light of Socratic insights?, *Psychosis*, Vol. 5, Issue 1, 2013, pp. 17-25
- Slater, William J., *Lexicon to Pindar*, Walter de Gruyter & co., Berlin, 1969
- Snell, Bruno, *The Discovery of the Mind – The Greek Origins of European Thought*, Harvard University press, Cambridge, 1953
- Tatarkijevič, Vladislav, *Istorija šest pojmov*, Nolit, Beograd, 1976
- Taylor, A. E., *Plato - The man and his work*, Methuen & Co, London, 1926
- Vlastos, Gregory, *Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973

Warry, J. K., *Greek Aesthetic Theory*, Barnes & Noble Inc., New York, 1962

Welton, William A. (ed.), *Plato's Forms - Varieties of Interpretation*, Lexington books, Oxford, 2002.

Wood, Richard James, The Demiurge and His Model, *The Classical Journal*, Vol. 63, No. 6, 1968, pp. 255-258

Zeyl, Donald and Sattler, Barbara, Plato's Timaeus, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), Summer, 2019 Edition, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/plato-timaeus/>.

Zurovac, Mirko, *Tri lica lepote*, Službeni Glasnik, Grafos, 2005